Symbole w interakcji

Symbole w interakcji

Elżbieta Hałas

OFICYNA NAUKOWA

Warszawa 2001

Projekt graficzny okładki
Ireneusz Sakowski

Redakcja
Maria Baltaziuk

Oficyna Naukowa dziękuje Komitetowi Badań Naukowych
za dofinansowanie tej publikacji

OFICYNA NAUKOWA
00-533 Warszawa, ul. Mokotowska 65
tel. (022) 622 02 41; fax (022) 622 02 42
e-mail oficyna.naukowa@data.pl

Wydanie pierwsze, Warszawa 2001

Skład Michał Swianiewicz
Druk i oprawa OPOLGRAF S.A.

ISBN 83-88164-39-2

Spis treści

Przedmowa

Zebrane tu studia i szkice nie były pisane według z góry powziętego książkowego planu. Każdy z osiemnastu tekstów z osobna jest metodycznie spójny i stanowi pewną całość kompozycyjną: od postawienia problemu, przez jego analizę, do próby rozwiązania, wszystkie razem nie tworzą jednak zwartej całości. Narracja nie biegnie w jednym kierunku. Każdy tekst ma własną historię powstawania, początek dały mu pewna szczególna sytuacja, motyw czy okazja. Narracja tomu jest zatem wielowątkowa. Można powiedzieć, że powstawał, rozwijał się systematycznie w ciągu kilku ostatnich lat*.

Nie jest to jednak przypadkowy czy okazjonalny zbiór. Najogólniej ujmując, pomieszczone w nim teksty łączy zagadnienie społecznej genezy i funkcjonowania symbolizmu, co wyraża tytuł *Symbole w interakcji*. Może on nasuwać myśl, że książka wyrasta z problematyki interakcjonizmu symbolicznego. Chociaż przedstawiane studia rzeczywiście ukształtowały się na gruncie moich wcześniejszych prac poświęconych tej orientacji teoretycznej, a także pragmatyzmowi społecznemu i kulturalistycznej socjologii Floriana Znanieckiego, to zmierzają ku bardziej wszechstronnej analizie symbolizmu społecznego. W postaci analizy polityki symbolizacji są tu rozwijane wcześniejsze zainteresowania problemami demokratycznych i obywatelskich inspiracji w so-

* Praca nad książką została dofinansowana przez Fundację na Rzecz Nauki Polskiej w ramach programu „Subsydia dla uczonych".

cjologii, a także zjawiskiem konwersji jako przejawem kontroli symbolicznej w zachowaniach zbiorowych.

Teksty te wiąże i jednoczy również dążenie do syntezy ponad rozbiciem na cząstkowe paradygmaty oraz poszukiwanie powiązań między koncepcjami dawniejszymi i współczesnymi, jak teoria Pierre'a Bourdieu. Zależało mi zwłaszcza na uwypukleniu doniosłości prac klasyków socjologii drugiej generacji, a więc uczonych okresu międzywojennego i połowy XX wieku — Floriana Znanieckiego, Roberta M. MacIvera i Pitirima Sorokina. Ich sposób rozumienia procesów społecznych nadal oczekuje na pełne odczytanie.

Szczególne ważna jest, według mnie, potrzeba powiązania tradycji szkoły chicagowskiej i szkoły Columbia University oraz tradycji socjologii amerykańskiej i tradycji socjologii europejskiej w badaniach symbolicznej „konstytucji społeczeństwa", by nawiązać do prac Edwarda Shilsa i Anthony Giddensa. Istotne znaczenie ma zwłaszcza uwypuklanie w społecznej organizacji tych zjawisk, które zwykło uważać się za irracjonalne. Koncepcją pozwalającą wyjść poza ograniczenia kognitywnej socjologii interpretatywnej ku wartościom i sentymentom społecznym jest symbolizm. Mam nadzieję, że przedstawione teksty stanowią przygotowanie do bardziej systematycznego opracowania tych zagadnień.

Książka składa się z trzech części: *Symbole w teorii socjologicznej*, *Symbole i cywilizacja*, *Symbole i demokracja*. Osiem tekstów zamieszczonych w części pierwszej to próby rozumienia pojęć takich, jak znaczenia, wartości i sentymenty społeczne, czas społeczny, praktyki symboliczne, polityka symbolizacji. Próby te polegają na poszukiwaniu powiązań między wieloma koncepcjami teoretycznymi, które zostały sformułowane między innymi przez Znanieckiego, MacIvera, Herberta Blumera i Bourdieu.

Za częścią teoretyczną postępują cztery studia poświęcone cywilizacji jako formie społecznej integracji i dezintegracji kultury oraz trwaniu i zmianie znaczeń, czyli tradycji kultury.

W części trzeciej znalazło się sześć tekstów będących przyczynkami do hermeneutyki politycznej. Zostały w nich przedstawione problemy rozumienia konfliktów międzykulturowych jako procesów symbolicznych. Odsłaniają one znaczenie uprawiania

socjologii dla kształtowania harmonijnych relacji społecznych. Dwa ostatnie teksty poświęcone są problemom społeczeństwa polskiego w Europie i po komunizmie. Wyrażają zainteresowanie symbolicznym wymiarem transformacji i dokumentują potrzebę dalszych badań ukierunkowanych przez teorię łączącą zagadnienia symbolizacji, działań społecznych i zmiany społecznej.

Symbole w teorii socjologicznej

W kierunku socjologii procesów symbolicznych

Symbolizm osią syntezy

Lata dziewięćdziesiąte zdają się zapowiadać rozwój w teorii socjologicznej podejść syntetycznych, wyprowadzających poza granice i ograniczenia cząstkowych paradygmatów i ich rozmaitych autorskich wariantów. Przykładem może być chociażby postulat syntetycznego interakcjonizmu wysuwany w obrębie interakcjonizmu symbolicznego[1]. Drogę owym syntetycznym podejściom utorowały ważne debaty lat osiemdziesiątych: nad rozziewem między problemami podejmowanymi przez mikrosocjologię i makrosocjologię oraz nad antynomią badania działań podmiotowych i obiektywnych struktur. Ważną oś syntezy, choć wciąż jeszcze potencjalną, stanowią procesy symboliczne w życiu zbiorowym. Można powiedzieć, że socjologia symboliczna faktycznie już istnieje w wielu zaczątkach, ale nie tworzą one — tak jak w tzw. antropologii symbolicznej — spójnego programu badawczego, nie używa się też takiego określenia. Jej dalszy rozwój wymagałby nie tylko systematyzacji różnych podejść w obrębie samej socjologii, lecz także ustalenia ściślejszych powiązań z antropologią i innymi dyscyplinami humanistycznymi zogniskowanymi na symbolizacji[2]. Syntetyczna socjologia symboliczna może czerpać inspiracje z wciąż jeszcze zbyt jednostronnie użytkowanego

[1] G. A. Fine, *Agency, Structure, and Comparative Contexts: Toward a Synthetic Interactionism*, „Symbolic Interaction" 1992, t. 15, s. 87–107.

[2] J. Habermas, *The Liberating Power of Symbols: Philosophical Essays*, tłum. P. Dews, Cambridge, Mass. 2001.

dziedzictwa myśli socjologicznej, a także z nowych idei powstałych w toku zmagań z kryzysem nominalistycznie zorientowanej teorii działania, z poststrukturalistycznych rozwiązań problematyki znaczenia i z rezultatów postmodernistycznego wychylenia ku irracjonalności.

Podstawy socjologii symbolicznej nie należy szukać gdzieś poza dziedziną zjawisk społecznych, jak miało to miejsce w programie semiotyki kultury wyrosłej na gruncie zaproponowanej przez Ferdinanda de Saussure'a koncepcji języka. Procesy symbolizacji stanowią przecież integralną część zjawisk społecznych i są właściwe społecznemu współżyciu ludzi[3]. Niestety, nadal nie są one powszechnie uważane za pierwszorzędne w badaniach życia społecznego. Symbolizm zbyt często uchodzi tylko za epifenomen, zjawisko towarzyszące albo pochodne wobec, jak się zakłada, czynników ważniejszych, takich jak: interesy, zasoby, władza, organizacja itd., które miałyby być tzw. obiektywnymi faktami. Zbyt rzadko natomiast pojawiają się wypowiedzi wyrażające zaniepokojenie z powodu ograniczania zasięgu badań nad symbolizmem społecznym spychanym do enklaw religii i sztuki oraz peryferyjnego umiejscawiania mitu, rytuału, ceremonii w analizach nowoczesnych społeczeństw[4]. Jednostronne pojmowanie symbolizmu charakteryzuje nawet orientację noszącą nazwę interakcjonizmu symbolicznego. Jak uwidacznia to ostatnie dzieło jednego z czołowych przedstawicieli tego kierunku Anselma Straussa — *Continual Permutations of Action* (1993) — zainteresowanie badaczy ogniskowało się na procesach symbolicznych i rezultatach definiowania sytuacji przez działających, a zwłaszcza na tożsamości aktorów. Praca Blumera *Symbolic Interactionism* (1969) pomogła, co prawda, zbudować ramy koncepcyjne tej ważnej mikrosocjologicznej orientacji, lecz nie zapoczątkowała bardziej syntetycznego podejścia socjologii symbolicznej, inaczej niż książka Raymonda Firtha *Symbols. Private and Public* (1973),

---

[3] A. Kłoskowska, *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Warszawa 1983, s. 83.

[4] J. R. Gusfield, J. Michałowicz, *Secular Symbolism: Studies of Ritual, Ceremony, and the Symbolic Order in Modern Life*, „Annual Review of Sociology" 1984, t. 10, s. 417-435.

która miała wielki wpływ na ukształtowanie antropologii symbolicznej. Warto odnotować, że zapomniany koryfeusz socjologii — Robert M. MacIver z Columbia University — próbował w tym kierunku pobudzić rozwój teorii socjologicznej, wydając jeszcze w latach pięćdziesiątych prace zbiorowe: *Symbols and Values* (1954) oraz *Symbol and Society* (1955). Podobnie, nawiązując do idei Kennetha Burke'a, Hugh Dalziel Duncan rozwijał socjodramatyczny model działania symbolicznego[5].

Socjologię symboliczną należałoby oprzeć na tej podstawowej przesłance, że podział na struktury „symboliczne" i „konkretne" nie jest uzasadniony[6]. Wytrwale wykazywali to już co najmniej pół wieku temu: Robert M. MacIver, Pitirim Sorokin, Georges Gurvitch i, może najgruntowniej, Florian Znaniecki w koncepcji współczynnika humanistycznego zjawisk kultury, do których należą zjawiska społeczne[7]. Uobecnia się on w aktywnym doświadczaniu kultury obejmującym sposoby rozumienia i uznawania znaczeń oraz szeroko pojęte użycie symbolizacji w działaniach zbiorowych i indywidualnych. Później Clifford Geertz te dwa przejawy symbolizacji w aktywnym doświadczeniu ludzi nazwał odpowiednio „modelami czegoś" (*models of*) i „modelami dla czegoś" (*models for*)[8]. Drugim wyjściowym założeniem byłoby twierdzenie, że metody działania społecznego polegają na strategicznym użyciu symbolizacji, to znaczy na symbolicznych sposobach organizowania działania w czasie[9].

Przyjmując pytanie o prawidłowości procesów symbolicznych za kwestię centralnie ulokowaną wśród problemów socjologicznych i sięgając do opracowań pozostających w obiegu cytowań, jak i do takich, które z niego wypadły, można spróbować przedstawić dokładniejszą charakterystykę założeń socjologii symbolicznej. Podążają one za propozycjami tych uczonych, którzy są gotowi zmieniać dotychczasowe tory myślenia socjologicznego

---

[5] H. D. Duncan, *Symbols and Social Theory*, New York 1969, s. VII.

[6] J. R. Gusfield, J. Michałowicz, *Secular Symbolism...*, s. 418.

[7] F. Znaniecki, *The Method of Sociology*, New York 1934.

[8] C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York 1973.

[9] A. Swidler, *Culture in Action: Symbols and Strategies*, „American Sociological Review" 1986, t. 51, s. 273–286.

tam, gdzie nie prowadziły one do dostatecznie przenikliwej analizy zjawisk społecznych[10]. Chodzi zwłaszcza o przezwyciężenie racjonalistycznego oraz nominalistycznego nachylenia w teorii, związanego z koncepcją indywidualnego aktora definiującego sytuacje i podejmującego decyzje.

Korekta przeracjonalizowanej koncepcji społeczeństwa

Jeden z głośniejszych przedstawicieli postmodernizmu, Michel Maffesoli, nazwał swoje podejście teoretyczne „socjologią romantyczną"[11]. Wychodzi on z założenia, że wyobrażenia, to znaczy przedstawienia pojęciowe i afektywne zarazem, stanowią podstawę uspołecznionego życia zbiorowego, a nie tylko jaźni[12]. Przyjmuje zatem, że zarówno racjonalne, logiczne, jak i nielogiczne, nieracjonalne zjawiska są charakterystyczne dla życia społecznego na poziomie świadomych, zbiorowych doświadczeń i działań. „Romantyczna" nie jest nieodpowiednim przydomkiem dla takiego programu socjologii, skoro w bogatej konotacji romantyzmu pierwszorzędne miejsce zajmuje właśnie odkrycie irracjonalności. W swej koncepcji socjologii romantycznej Maffesoli uznaje symbolizację za czynnik zarówno spójności, jak i mobilizacji do zmiany społecznej, występujący i w sytuacji kryzysu, i w życiu codziennym, a także ważniejszy w życiu zbiorowym aniżeli rozumowanie racjonalne albo utylitarny interes[13]. Podobnie jak fikcja literacka, czyli *roman*, symbolizacja rzeczywistości codziennej, jak pisał Carl Schmitt, obejmuje i wyraża nie tylko związki przyczynowe (*causa*), lecz także związki okazjonalne (*occasio*)[14].

Romantyczne pojmowanie symboli opisowo ujęli Friedrich Schlegel, który porównał je do hieroglifów niosących sens wyż-

[10] H. C. White, *Identity and Control: A Structural Theory of Social Action*, Princeton 1992, s. 3n.

[11] M. Maffesoli, *Ordinary Knowledge. An Introduction to Interpretative Sociology*, Cambridge 1993, s. 8.

[12] Tamże, s. 60.

[13] Tamże, s. 108.

[14] C. Schmitt, *Political Romanticism*, Cambridge, Mass. 1986, s. 74.

szej rzeczywistości, oraz Hegel, dla którego sfinks jest symbolem symbolizacji „ucieleśnionej" i dyskursywnej zarazem, przekazującej tajemnicze znaczenie. To ontologiczne czy metafizyczne rozumienie symbolu — jako sposobu istnienia rzeczywistości — podzielali też późni romantycy amerykańskiego transcendentalizmu (Hawthorne, Melville, Emerson, Poe, Whitman) i symboliści francuscy. Emerson powiedział: „Jesteśmy symbolami i zamieszkujemy symbole", a Baudelaire użył znanej metafory wędrówki przez las symboli, w którym znajduje się człowiek.

W „las symboli" zamieniają się kultura i społeczeństwo w podejściach wielu uczonych. Albowiem romantyczne, irracjonalne pojmowanie symboli przeniknęło do nauk humanistycznych. Odnajdujemy je przede wszystkim w hermeneutyce (Ricoeur), fenomenologii religii (Eliade), w historii (Voeglin) i nawet w racjonalnej semiotyce. Umberto Eco podkreśla wszak niezwykły, wieloznaczny sens symboli, nazywając tę ich cechę *content nebula*[15]. Stanowisko fenomenologa Alfreda Schütza jest symptomatyczne dla podobnego myślenia także w odniesieniu do rzeczywistości społecznej. Schütz wyłączył symbol z dziedziny motywów pragmatycznych i ulokował w innych obszarach znaczeń, które transcendują codzienne doświadczenia ludzi[16]. Zadaniem socjologii jest jednak pokazanie „codziennej pracy" symboli, także tych wieloznacznych, złożonych, które nie pozostają oddzielone od praktyki społecznej, jakąkolwiek przy tym ich funkcję kosmologiczną czy egzystencjalną moglibyśmy wskazać[17]. Według romantycznej koncepcji wszakże symboliczne formy wyrażają tylko analogiczne znaczenia ostatecznego, niepoznawalnego w swej istocie porządku, a historię kształtuje walka o prawdziwy, a więc wła-

---

[15] U. Eco, *Semiotics and the Philosophy of Language*, London 1984, s. 161.

[16] A. Schütz, *Symbol, Reality and Society*, w: L. Bryson, L. Finkelstein, H. Hoagland, R. M. MacIver (red.), *Symbols and Society*, New York 1955, s. 331.

[17] M. Eliade, *Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism*, w: M. Eliade, J. M. Kitagava (red.), *The History of Religions*, Chicago 1959.

ściwy ład symboliczny, którego część to porządek społeczny[18]. Wybitnym przedstawicielem badań nad tak rozumianym symbolizmem, przejawiającym się w formie mitycznej, ikonograficznej i rytualnej, był Gilbert Durand. Pojmował on symbol jako znak, „który odsyła do niewysłowionego i niewidzialnego oznaczonego i przez to jest zmuszony konkretnie ucieleśniać tę adekwatność, która mu się wymyka, a dokonuje tego dzięki grze mitycznych, rytualnych, ikonograficznych redundancji, które korygują i uzupełniają bez końca tę nieadekwatność"[19]. Część antropologów i postmodernistycznych socjologów także przejęła podobny punkt widzenia, proponując metodę „gęstego opisu"[20] jako drogę do odkrycia wieloznacznych „hierofanii" i „epifanii" kultury.

Raymond Firth napisał w latach siedemdziesiątych, że uwagę coraz bardziej zaczynają przyciągać badania, które dotyczą mniej racjonalnych aspektów ludzkiego zachowania[21]. Podobnie dziś wśród wieloznacznych tez socjologii postmodernistycznej znajdujemy także te, które głoszą odejście od „logiki nowoczesności"[22], wedle której to, co realne, jest racjonalne. Jeśli racjonalny kontrakt symbolizował nowoczesne widzenie społeczeństwa, to totem czy emblemat wzbudzający uczucia zbiorowe i archaizm pierwotnej solidarności w warunkach cywilizacji technicznej ma być charakterystyczny dla ponowoczesności. Siła wyobraźni kształtuje „surrealizm" świata ponowoczesnego z jego wieloznacznymi sensami. Może to być „symboliczny realizm"[23] religijnego doświadczenia fundamentalistycznego albo tylko hyperrzeczywistość symulakry — iluzorycznego świata[24], tym donioślejsza, im większe stają się możliwości techniczne środków przekazu w zakre-

---

[18] E. Voeglin, *Order in History*, t. 1: *Israel and Revelation*, Baton Rouge-London 1951, s. IX.

[19] G. Durand, *Wyobraźnia symboliczna*, tłum. C. Rowiński, Warszawa 1986, s. 29.

[20] C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, s. 6.

[21] R. Firth, *Symbols. Private and Public*, London 1973, s. 23.

[22] H. Maffesoli, *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde*, Paris 1990, s. 135.

[23] R. Bellah, *Cristianity and Symbolic Realism*, „Scientific Study of Religion" 1970, t. 9, nr 9, s. 198.

[24] J. Baudrillard, *Simulation, Semiotext(e)*, New York 1983.

sie mnożenia wyobrażeń i ich masowego replikowania. To, co bardziej rozpowszechnione, staje się bardziej realne w doświadczeniu, choćby tylko wirtualnym, jak literacko pokazał William Gibson w powieści *Neuromancer*. W ten sposób następuje powrót do zaproponowanego przez Ernsta Cassirera projektu badań nad wyobraźnią i tworzeniem mitów[25]. Postawił on bowiem tezę, że w wieku XX powstały i będą rozwijane nowe techniki wytwarzania mitu jako zbiorowej obiektywizacji uczuć przez ekspresję symboliczną. Zbliżony pogląd, wyrażony już zresztą dawniej przez Cooleya, sformułował Cornelius Castoriadis, określając społeczeństwo jako instytucję wyobrażoną. Według tego myśliciela instytucja jest symboliczną, społecznie usankcjonowaną siecią, w której, w różnych proporcjach, wzajemnie wiąże się ze sobą to, co funkcjonalne, i to, co imaginatywne[26]. Dlatego można mówić tylko o jej pseudoracjonalności. Podobnie Niklas Luhmann ukazał powiązania przemian symbolicznych kodyfikacji uczuć z transformacją struktur społecznych ku współczesnej intymności i indywidualizacji[27]. Niewątpliwie zasługuje na uwagę to przesłanie romantycznej socjologii, które — trawestując Denisa Wronga „przesocjalizowaną koncepcję człowieka"[28] — głosi, że przeracjonalizowana koncepcja społeczeństwa wymaga korekty. Temat wszakże nie jest zupełnie nowy i wyłącznie ponowoczesny.

Trzeba przypomnieć, że jeśli socjologia jest powszechnie uważana za część projektu nowoczesności, za owoc oświeceniowego racjonalizmu, scjentyzmu i pozytywizmu, to tylko za cenę rozpołowienia spuścizny jej fundatora — Augusta Comte'a, a także jego biografii: racjonalnej i irracjonalnej zarazem. Już prawo trzech stadiów rozwoju społecznego Comte'a mówi o znaczeniu idei zbiorowych i to ten myśliciel wprowadził pojęcie kon-

---

[25] E. Cassirer, *The Myth of State*, New Haven-London 1946, s. 24, 282.

[26] C. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischer Philosophie*, t. 6, Frankfurt am Main 1984, s. 226.

[27] N. Luhmann, *Love as Passion. The Codification of Intimacy*, Cambridge, Mass. 1986.

[28] D. Wrong, *The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology*, „American Sociological Review" 1961, t. 26, s. 183-193.

sensu wiążącego zbiorowości w całość społeczną. Na tych podstawach Émile Durkheim budował koncepcję przedstawień zbiorowych. Jeśli bowiem w rewolucji francuskiej można upatrywać impuls do rozwoju racjonalnej wiedzy o społeczeństwie i socjologii wyzwolonej od teologii, to z pewnością, jak pokazał Michelet, pobudziła też ona zainteresowanie symbolicznymi wyobrażeniami zbiorowymi, które miały tworzyć tzw. nowoczesność, jak: wojna tyranom, prawa człowieka czy dyktatura proletariatu. Przykład ich wnikliwej analizy dał Georges Sorel, pisząc obszernie o micie strajku generalnego zdolnym wywołać uczucia zbiorowe i o rytuale strajku potwierdzającym istnienie rewolucyjnego proletariatu[29]. Symboliczne panowanie nad wyobraźnią konieczne jest przecież do ukierunkowania procesów społecznych zarówno utrzymujących *status quo*, jak i wywołujących rewolucje[30]. Nie ma też władzy bez symboli władzy, począwszy od jej emblematów. Badanie panowania symbolicznego jest tym ważniejsze, że ponowoczesne społeczeństwa charakteryzuje wzrost zamierzonego użycia symbolicznych środków kontrolowania działań i zachowań zbiorowych. Podobną hipotezę postawił Alain Touraine, mówiąc o tzw. programowanym społeczeństwie[31]. Pierwotna, wyzwalająca funkcja socjologii odzyskiwałaby zatem, jego zdaniem, swoją ważność ze względu na potrzebę tworzenia racjonalnej wiedzy o tych procesach.

Na gruncie amerykańskiego pragmatyzmu powstała George'a H. Meada koncepcja gestu symbolicznego, włączająca symbolizm w instrumentalne praktyki skoordynowanych działań w środowisku i nie przypisująca mu już jakichś „mistycznych" jakości[32]. Zgodnie z tą koncepcją symbolizm może być racjonalnie badany jako część społecznej dynamiki kultury, mającej również przejawy irracjonalne. Podobny kierunek został wytyczony

---

[29] G. Sorel, *Reflection sur la violence*, Paris 1950, s. 166 n.

[30] B. Baczko, *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, Warszawa 1994, s. 54n.

[31] A. Touraine, *The Voice and the Eye. An Analysis of Social Movements*, Cambridge 1981, s. 6.

[32] G. H. Mead, *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, tłum. Z. Wolińska, Warszawa 1975.

przez studia nad społecznymi funkcjami symbolizacji zapoczątkowane przez antropologów: Radcliff-Browna[33] i Malinowskiego[34], a w socjologii w pracach Znanieckiego, Sorokina, Gurvitcha, a następnie, nawiązujących do pragmatyzmu, interakcjonistów symbolicznych. Skuteczne badanie procesów symbolicznych wymaga przyjęcia adekwatnej teorii znaczenia i socjologowie nie powinni dziś unikać głębszych dociekań nad tym problemem[35], zmierzając do ugruntowania teorii znaczenia w teorii działania[36]. Widoczny obecnie kryzys semiotyki strukturalnej i zakwestionowanie założeń dwudziestowiecznej lingwistyki skłaniają do ponownego rozważania tych zagadnień przez socjologów. Uznanie ich za rozwiązane poza granicami własnej specjalności naukowej byłoby zbyt uproszczone i przedwczesne.

Poza autystyczną teorię symbolu

Uniwersalizacja i obiektywizacja znaczeń w języku pisanym dała tekstowi autonomię wobec dyskursu[37]. Charakterystyczna dla strukturalizmu analiza tekstu sprzyjała osłabieniu zainteresowania społecznymi procesami symbolizacji. W historii myśli społecznej można wszakże odnaleźć rozważania na ten temat, choćby u szkockich filozofów moralności. Na przykład w XVIII w. Adam Ferguson dowodził, że symbole wskazują, w jakich relacjach społecznych pozostają ludzie, i utrwalają porządek społeczny[38]. Podobnie Adam Smith zwracał uwagę na

---

[33] R. Radcliff-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, London 1952.

[34] B. Malinowski, *Ogrody koralowe i ich magia*, tłum. B. Leś, w: *Dzieła*, t. 5, Warszawa 1987.

[35] Zob. E. Hałas, *The Contextual Character of Meaning and the Definition of the Situation*, „Studies in Symbolic Interaction" 1985, t. 6, s. 149–165.

[36] J. Habermas, *Postmethaphysical Thinking*, Cambridge, Mass. 1995, s. 74n.

[37] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bieńkowska, Warszawa 1975, s. 12.

[38] A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, Edinbourgh 1966.

symboliczne wyobrażenia władzy i bogactwa kreujące zbiorowe uczucia szacunku[39]. Jednakże to Durkheim zostawił najbogatszą, w pełni do tej pory nie wykorzystaną, spuściznę idei na ten temat. Pomimo błędnego wniosku, że wszelkie treści symboliczne odnoszą się do społeczeństwa, przedstawione przez tego autora analizy zbiorowych działań symbolicznych i symbolicznych wyobrażeń zbiorowych nadal pozostają inspiracją dla tych, którzy ujmują społeczeństwo z perspektywy uwarunkowań przez procesy symboliczne[40]. Durkheim pierwszy sformułował w socjologii pogląd, że życie społeczne we wszystkich jego aspektach i we wszystkich momentach w historii możliwe jest tylko dzięki rozległemu symbolizmowi[41]. Koncepcja symbolicznych przedstawień zbiorowych zrywała z romantyczną, idealistyczną koncepcją symbolu, ponieważ Durkheim ukazał je jako środek i wytwór „pracy społecznej"[42]. Wydawać by się mogło, że badanie symbolizacji jako wewnętrznej własności procesów społecznych powinno być kontynuowane w socjologii, przynajmniej w tzw. nurcie humanistycznym, gdzie, jak dla Maxa Webera, znaczące działanie jest kategorią elementarną. Rzeczywiście, prace Znanieckiego, Sorokina, MacIvera i Gurvitcha są niezmiernie ważne dla rozwoju socjologii symbolicznej[43], lecz z wielu powodów, którymi powinna się zająć socjologia nauki, nie przebrnęły przez ów parów, jakim dla recepcji idei powstałych po pierwszej wojnie była druga wojna światowa, osłabiająca oddziaływanie idei tych uczonych. Talcott Parsons, który w połowie wieku XX wywarł wielki wpływ na

---

[39] A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, tłum. D. Petsch, Warszawa 1989, s. 72 n.

[40] R. Firth, *Symbols...*, s. 131.

[41] É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, tłum. A. Zadrożyńska, Warszawa 1990, s. 223.

[42] É. Durkheim, *Représentation individuelle et collective*, „Revue de métaphysique et de morale" 1898, t. 6, s. 273–302.

[43] Zob. zwłaszcza: F. Znaniecki, *Rzeczywistość kulturowa*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Wocial, Warszawa 1991; P. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, New York 1937, t. 1–3; R. M. MacIver, *Society. A Textbook of Sociology*, New York 1937; G. Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris 1980.

kształt socjologii, szczególnie odpowiedzialny jest za wyrywanie symbolizacji z kontekstu działania i oddzielanie „kultury" od „społeczeństwa"[44]. Symbolizm dla Parsonsa stanowił tylko ekspresję kierujących systemem społecznym naczelnych wartości. Było to więc „autystyczne" ujęcie symboli, analogicznie do de Saussure'a koncepcji autonomicznego systemu języka, a także romantycznej koncepcji symboli odnoszących się do niedostępnej rzeczywistości. Symbole w tym ujęciu należały do jakiejś autonomicznej dziedziny, organizującej ramy wszystkich zjawisk kulturowych[45].

Oprócz interakcjonizmu symbolicznego, wychodzącego coraz bardziej poza zainteresowania małymi scenami interakcyjnymi, we współczesnej socjologii zasługują na uwagę dwa ważne stanowiska wyrastające z krytyki autystycznej koncepcji symbolu: Norberta Eliasa i Pierre'a Bourdieu. Autorzy ci na nowo podejmują rozważania nad założeniami socjologii symbolicznej. Symbolizacja — będąca, po przestrzeni i czasie, piątym wymiarem społeczeństwa — stanowi dla Eliasa podstawę tzw. figuracyjnej teorii socjologicznej[46]. Elias krytykuje subiektywne pojmowanie znaczenia jako indywidualnego procesu umysłowego odnoszenia się do obiektów. Odrzuca solipsystyczne, powszechnie w socjologii przyjęte za Maxem Weberem, ujmowanie znaczenia w kategoriach motywów działania. Znaczenie współokreślają raczej znaczenia dla innych[47] w stosunkach dialogu tworzących komunikacyjne figuracje (*figuration*). Podobnie jak pragmatyści, Elias wiąże symbolizację z działaniem, z antycypowaniem jego konsekwencji w życiu grupowym ludzi, z kierowaniem postępowaniem i uczuciami[48]. Jeśli funkcji komunikacyjnej towarzyszy zarazem ukierunkowywanie działania, to nie do przyjęcia byłaby koncepcja Jürgena Habermasa, który twierdzi, że działania komunika-

---

[44] T. Parsons, *The Social System*, New York 1951.

[45] Wyrażenie „symbol autystyczny" zapożyczam od Roya Wagnera, ponieważ trafnie opisuje dyskutowany problem. R. Wagner, *Symbols that Stand for Themselves*, Chicago 1986, s. 6.

[46] N. Elias, *The Symbol Theory*, London 1991, s. 47.

[47] Tamże, s. 56.

[48] Tamże, s. 68 n.

cyjne nastawione na porozumienie są czymś odmiennym od działań strategicznych[49]. Elias także szczególnie mocno podkreśla, że racjonalność i irracjonalność są dwoma biegunami tego samego *continuum* właściwości symboli. Tylko umownie zatem można je podzielić na dwie klasy: na symbole rzeczywistości i symbole fantazji, które cechuje afektywna walencja trwogi lub pragnienia. Społeczne porozumiewanie się bowiem nie jest nigdy wyłącznie informowaniem.

Podobnie Bourdieu odrzuca autystyczną koncepcję symboli, a zwłaszcza, jak można to określić, „lingwizm" — ten powszechny w XX w. redukcjonizm polegający na przeniesieniu modelu języka jako autonomicznej struktury na kulturę i społeczeństwo. Wychodząc od założenia o społecznej naturze języka, Bourdieu krytykuje semiotykę strukturalną, w obrębie której dokonywano analizy języka i innych systemów symbolicznych na nim opartych. Podobnie jak George H. Mead, Bourdieu włącza symbolizm na powrót do społecznych warunków jego „produkcji" i „reprodukcji"[50]. Symbolizm nie jest jakąś swoistą, autystyczną rzeczywistością, zawartą w autonomicznym, semiotyczno-lingwistycznym systemie, lecz jest wytwarzany społecznie. Symbol ma potrójną strukturę. Jednocześnie coś znaczy, ocenia i przekonuje, albo inaczej — podaje do wierzenia. Parafrazując wyrażenie Ricoeura, można powiedzieć, że symbol „daje do myślenia", ale także, na równi, „podaje do wierzenia" i „nakłania do posłuszeństwa". Ta władza symbolu nie tkwi w nim samym, lecz jest natury społecznej. Jak obrazowo przedstawia Bourdieu, władza symbolu pochodzi z zewnątrz, ze stosunków społecznych, co było symbolizowane przez wręczanie skeptronu oratorowi. Ten gest społeczny sprawiał, że oratora słuchano. Bourdieu przypomina, że siła sprawcza symbolizacji tkwi w społecznych warunkach jej użycia przez urzędnika, polityka, nauczyciela czy księdza[51].

---

[49] J. Habermas, *Postmethaphysical Thinking*.

[50] P. Bourdieu, *Social Space and Symbolic Power*, „Social Theory" 1989, t. 7, nr 1, s. 33.

[51] P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Cambridge, Mass. 1991, s. 60.

Tylko pozornie zatem współczesna semiotyka zapoczątkowana przez de Saussure'a, a także ta w wersji przedstawionej przez Peirce'a, dostarcza gotowych narzędzi do badania symbolizacji w praktykach społecznych, które są właściwszym punktem wyjścia w teorii socjologicznej aniżeli działanie czy interakcja jednostek. De Saussure postulował badanie znaku w obrębie życia społecznego, jednakże jego teoria znaku, oparta na dualizmie *signifiant — signifié*, nie odnosi się do procesów społecznych jako takich. Peirce, co prawda, powiązał znaczenie z „ogólnym nawykiem w postępowaniu", lecz społeczny aspekt symbolu nie został przez niego rozwinięty z powodu logicznych i poznawczych w istocie problemów, którymi się zajmował. Nawiązujące do Peirce'a określenie Umberto Eco, iż znak to nie tylko coś, co zastępuje coś innego, lecz także coś, co może i powinno być interpretowane[52], nie prowadzi zbyt daleko w rozwiązywaniu problemów interesujących socjologa. Przy takim podejściu, dość powszechnym w tzw. interpretacyjnej socjologii, obszar działań społecznych wcześniej czy później musi stać się zależny od tekstu, narracji czy dyskursu, albo też od systemów wiedzy społecznej.

Szerokie, inkluzywne rozumienie symbolizacji jako tworzenia i funkcjonowania znaczeń w praktykach społecznych pozwala ujmować znaczenia realizujące się między biegunami doświadczania treści i działania wobec znaczących obiektów, co przedstawili już w swoich koncepcjach Mead i Znaniecki. Idąc za propozycją Sorokina, można uporządkować przejawy symbolizacji w trzy kategorie: symboliczne ideacje, to jest symbolizm dyskursywny, posługujący się tropami, wśród których szczególne miejsce zajmują metafory; symboliczne nośniki, to jest obiekty symboliczne, jak: pieniądz, emblemat, flaga, pomnik czy portret; symbolizm behawioralny — działania werbalne i niewerbalne przebiegające w czasie, jak: strajk, manifestacja, zjazd, ceremonia ślubna itd. Chociaż te różne odmiany symbolizacji tworzą całość społeczno-kulturowych konfiguracji, to czym innym jest program partii (symbolizm dys-

[52] U. Eco, *Semiotics and the Philosophy of Language*, s. 1.

kursywny), czym innym jest plakat wyborczy (symboliczny nośnik), a czym innym konwencja czy zjazd (symbolizm behawioralny), by nie przypominać ideologii komunizmu, portretów jej twórców i pochodu pierwszomajowego, czyli przykładów, jakimi posłużył się Sorokin. Żadna z tych trzech odmian symbolizacji nie może być autonomizowana. Występują one w obrębie praktyk społecznych, które przebiegają w także symbolicznie ujmowanych i społecznie zróżnicowanych kategoriach czasu i przestrzeni.

Symbolizm ideacyjny, któremu tak wiele uwagi poświęcali semiotycy, staje się w tym ujęciu na powrót częścią performatywnego, sprawczego dyskursu, w którym uczestniczą działający, a nie autonomicznym systemem sprowadzanym do tekstu. Wobec tego zatem także metafora usytuowana nie w tekście, lecz w pragmatycznej retoryce zbiorowej, leży w centrum zainteresowań socjologa. Ralph Turner i Lewis Killian analizujący zachowania zbiorowe wyróżnili, idąc za Lévy-Bruhlem, symbole poznawcze i symbole mistyczne[53]. Te ostatnie miały być właściwe emotywnemu językowi idei zbiorowych zawierającemu wyobrażenia emocjonalne, które pobudzają zachowania zbiorowe. Dystansując się od romantycznej koncepcji symbolu, lepiej wszakże mówić o wyrażeniach figuratywnych, tworzonych przez wprowadzenie metafory. Odnajdujemy w niej jakby dwa podmioty: główny i poboczny, to jest dwa orzeczenia o rzeczywistości metaforycznie desygnowanej. Podmiot główny przejmuje cechy podmiotu pobocznego. Metafora wybiera zatem, podkreśla lub tłumi pewne cechy podmiotu głównego, wprowadzając w zamian określenia związane z podmiotem pobocznym. Tak pojęta metafora wyrasta z działań społecznych i stanowi scenariusz działań[54]. Pierwszorzędną wagę ma pojęcie metafory rdzennej, wokół której tworzy się dominujący symbolizm jakiejś grupy społecznej[55].

---

[53] R. Turner, L. M. Killian, *Collective Behaviour*, Englewood Cliffs, NJ 1987, s. 64.

[54] G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, tłum. T. P. Krzeszowski, Warszawa 1988.

[55] V. Turner, *Notes on Processual Analysis*, w: tenże, *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, New

Chodzi tu o ustalone w systemie symbolicznym kluczowe reprezentacje kondensujące wiele znaczeń, jednoczące wiele odniesień, jak: „społeczeństwo otwarte" czy „państwo prawa". Główną ich cechą jest komponent ideologiczny, to jest odniesienie do porządku moralnego, do zasad społecznej organizacji, do naczelnych norm i wartości[56]. Nie tylko zachowania zbiorowe, ale i instytucje, jak stwierdza Bellah, funkcjonują z pomocą społecznie wytworzonych metafor, jak: „wymiar sprawiedliwości", „kampania wyborcza", „sztab wyborczy", „wolność słowa", „dzieci boże"[57]. Instytucje same mogą być użyte metaforycznie, gdy ich znaczenie odnosi się do nowych sytuacji, na przykład w wyrażeniu „rodzina ludzka". Symbolizm dyskursywny obejmuje wiele form, wśród których ideologia — system wierzeń realizowanych i potwierdzanych przez jakąś zbiorowość — jest tylko jedną, najbardziej zintegrowaną i autorytatywną[58].

Nie chodzi o to, by pomijać swoiste estetyczne, moralne czy egzystencjalne treści symboli, lecz by uwypuklić interesujące socjologa symbolicznego ukierunkowanie działań społecznych, w których władza pozostaje centralnym wymiarem. Gdyby nawet prawdą było, że nadszedł kres ideologii, to i tak, jak wykazał Edward Shils, pozostaje rywalizacja o panowanie nad procesami symbolicznej koordynacji działań i nieuchronne różnicowanie na dążące do panowania centrum i kontrolowane przez nie peryferie. Procesy symbolizacji interesujące socjologa mają charakter pragmatyczny albo, inaczej, produktywny dla procesów społecznych, wytwarzają bowiem porządek społeczny, wyrażając znaczenia i kontrolując działania. Symbole nie są autonomiczne. Stanowią narzędzia działania, wskazując i dramatyzując relacje społeczne.

Proponowane podejście bliskie jest analizie procesów symbolicznych prowadzonej przez Victora Turnera, który nawiązywał wprost do koncepcji Znanieckiego. Jest to analiza symbolizmu w kontekście temporalnych procesów socjokulturowych. Przed-

---

York 1978, s. 246; C. W. Mills, *The Sociological Imagination*, New York 1950, s. 86.

[56] V. Turner, *Notes on Processual Analysis*, s. 247.

[57] R. Bellah, *The Good-Society*, New York 1991, s. 12.

[58] E. Shils, *The Constitution of Society*, Chicago 1982, s. 202.

miotem uwagi pozostaje raczej nie wiedza społeczna, lecz systemy działania[59]. Dla pragmatycznej analizy funkcji symbolizacji w praktykach społecznych szczególnie ważne są wyróżnione przez Bourdieu rytuały konstytuujące i badane przez Turnera rytuały transformacji porządku społecznego. W pierwszych z nich wyznacza się symboliczne granice tworzące porządek społeczny, drugie zaś znoszą je czy wykraczają poza nie. Podobnie nadal inspirujące pozostają propozycje, które wyszły ze szkoły durkheimowskiej, polegające na wyróżnieniu w procesach symbolicznych, w tym w rytuałach, trzech wymiarów: symbolicznego zbiorowego przedstawiania, symbolicznego wytwarzania uczuć i symbolicznego przypominania[60]. Są to przejawy symbolizmu w obszarze działań zbiorowych czy kolektywnych.

Symbolizm w działaniu zbiorowym

Dotychczas procesy symboliczne w społeczeństwie oglądane były z dalszego dystansu, bez wchodzenia głębiej w problematykę działania zbiorowego. Używany był termin „praktyki społeczne", pozwalający odgrodzić się od substancjalnego pojmowania społeczeństwa. Chociaż już Georg Simmel w koncepcji form uspołecznienia proponował, aby socjologia badała procesy systemowe, a nie zbiorowe całości ulokowane terytorialnie, to żywość tego tematu w najnowszej literaturze wskazuje, że nie przestał on być problemem. Do jego skutecznego rozwiązania może przyczynić się badanie symbolizacji w działaniach zbiorowych. „Kolektywny" czy „zbiorowy" w proponowanym tu rozumieniu nie jest określeniem wartościującym. Nie jest to wymiar przeciwstawiany jednostce jako bardziej rzeczywisty, ani tym bardziej nie jest odnoszony do jakiegoś patologicznego zjawiska, podobnie jak były kojarzone zachowania zbiorowe od czasu prac Gustave'a Le Bona na ten temat. W myśli marksistowskiej natomiast tylko kolektyw tworzył historię. Nie należy jednak zakładać z góry,

[59] V. Turner, *Notes of Processual Analysis*.

[60] A. Salomon, *Symbols and Images in the Constitution of Society*, w: L. Bryson, L. Finkelstein, H. Hoagland, R. M. MacIver (red.), *Symbols and Society*.

jaki jest kulturowy i polityczny skutek działań zbiorowych. Robert M. MacIver słusznie stwierdził, że zjawiska kolektywne należą do jednej z trzech odmian procesów społecznych, obok zjawisk o charakterze dystrybutywnym i koniunkturalnym[61]. Jest dla nich charakterystyczna zbieżność definicji sytuacji podzielanej przez wspólnie działające jednostki. Działania zbiorowe nie mogą być pojmowane wyłącznie behawioralnie i ograniczane do zlokalizowanych przestrzennie praktyk, jak zachowania tłumu, chociaż mogą się w ten sposób przejawiać[62]. Tak jak działanie indywidualne nie sprowadza się do zachowania, które cechuje jedność czasu i miejsca, lecz rozciąga się w czasie, pozostając tym samym działaniem (np. wychowywanie dziecka), tak samo działanie zbiorowe ma swe trwanie poza konkretną wydarzeniowością, jak *lobbying* na rzecz partii czy nawracanie do wspólnoty religijnej. Nie chodzi tu też o jakąś wydzieloną klasę faktów[63] ani o subdyscyplinę socjologiczną zwaną umownie socjologią zachowań zbiorowych. Blumer słusznie przypominał, że tylko skrajny strukturalizm przyczynił się do zepchnięcia działań zbiorowych do specjalizacyjnej niszy[64]. Spośród współczesnych autorów tak szeroko pojmują działania zbiorowe także Alain Touraine[65], Anthony Giddens, Norbert Elias i Pierre Bourdieu.

---

[61] Według MacIvera, zbieżne oszacowania (definicje sytuacji), w wyniku których wielu ludzi podejmuje odrębne, lecz podobne działania, tworzą dystrybutywne zjawiska społeczne, takie jak trend opinii społecznej. Zbieżne oszacowania wielu ludzi wspólnie działających tworzą zjawiska kolektywne. Z kolei różne definicje i różne działania ludzkie dają w rezultacie koniunkturalne zjawiska społeczne. R. M. MacIver, *Social Causation*, New York 1942, s. 304 n.

[62] H. Blumer, *Social Unrest and Collective Protest*, „Studies in Symbolic Interaction" 1978, t. 1, s. 1–54.

[63] L. Maheu (red.), *Social Movements and Social Class. The Future of Collective Action*, London 1995.

[64] H. Blumer, *Collective Behaviour*, w: R. E. Park (red.), *An Outline of the Principles of Sociology*, New York 1939.

[65] Według Touraine'a, społeczeństwo tworzą dwie opozycyjne tendencje. Jedna polega na zmianie historyczności w organizację, to znaczy zaprowadzaniu porządku i władzy; druga, łamiąca ten porządek, wyraża konflikt w ruchach społecznych, będących nośnikami kulturowej innowacji. A. Touraine, *The Voice and the Eye*, s. 31.

Działanie zbiorowe wydaje się właściwym, pierwotnym punktem wyjścia analizy socjologicznej jako jej rdzenny obszar. Powszechnie stosowana w socjologii była jednak koncepcja indywidualnego działania społecznego. Nominalistyczna pułapka takiej koncepcji nie pozostawała bezczynna. Teoria działania społecznego dawała pierwszeństwo indywidualnym definicjom sytuacji, dlatego Giddens mógł napisać: „chodzi o to, jak przedstawić koncepcje działania, znaczenia i subiektywności i jak odnieść je do struktury i ograniczeń"[66]. Wprowadził przy tym pojęcie strukturyzacji, aby połączyć działanie i strukturę. Słusznie bowiem stwierdził, że przedmiotem socjologii nie są przecież ani doświadczenie indywidualnego aktora, ani też istnienie jakiejś społecznej całości, lecz społeczne, zbiorowe praktyki uporządkowane w czasie i przestrzeni. W istocie Giddensa koncepcja „podwójności struktury"[67], to jest strukturalnych własności systemu społecznego jako reprodukowanych stosunków w wytwarzanym i odtwarzanym działaniu będącym tego systemu środkiem i rezultatem, nie może przybrać w pełni empirycznej treści bez podjęcia problemu symbolizacji w działaniach zbiorowych. Giddens nie pomija go całkowicie i, jak można sądzić, zbliża się do pragmatystów społecznych, gdy mówi, że znak istnieje tylko jako środek i wynik komunikacyjnych procesów interakcji. Zakłada podobnie, że symbolizacja powinna być uwolniona od ograniczeń, jak to zostało określone, autystycznego podejścia, w którym raczej jest daną uprzednio własnością mówienia i pisania, niż przejawia się w działaniu i w komunikowaniu znaczeń. Wiążąc symbolizm i władzę w życiu społecznym, Giddens zbliża się jednocześnie do pozycji Bourdieu. Jednakże jego teoria strukturyzacji nie pozwala na adekwatne ujęcie symbolizacji w powiązaniu z praktykami społecznymi[68]. Zakłada tylko poznawcze aktywności usytuowanych aktorów, którzy czerpią re-

---

[66] A. Giddens, *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge 1984, s. 2.

[67] Tamże, s. 374.

[68] Giddens umiejscawia symbolizm w interakcji, a nie w działaniu zbiorowym i ogranicza do wymiaru kognitywnego.

guły i zasoby z powszechnych kontekstów działania[69]. Chociaż zwraca uwagę na poliwalentność symbolu, na „naddatek" znaczenia i metaforyczność języka[70], analizę symbolizmu w praktykach społecznych czyni tylko werbalnym postulatem.

Istnieje potrzeba analizy symbolizmu nie ograniczającej się tylko do interpretacyjnego monitorowania działań aktorów, do nadawania znaczenia obiektom, w tym partnerom i sobie. Nie należy też symbolizmu umiejscawiać, podobnie jak Parsons, w jakichś centralnych, sterujących społeczeństwem wartościach i normach. Tak jak opozycja: działanie - struktura, także opozycja między interpretacją i normą może znaleźć rozwiązanie w badaniach zbiorowych działań symbolicznych. W tym kierunku podążają nowsze orientacje w tych badaniach ruchów społecznych, których przedstawiciele, jak Herbert Blumer, Tamotsu Shibutani, Ralph Turner, David Snow, Sidney Tarrow, tworzenie symboli obiektywizujących zamiary, warunki, środki, przywództwo oraz koordynujących działania i tożsamość grupową umieszczają w centrum zainteresowania[71]. Historyczno-socjologiczne studia nad ruchami rewolucyjnymi prowadzone w Center for Studies of Social Change przez Charlesa Tilly zmierzają także do sformułowania typologii symbolicznych repertuarów zbiorowego wyrażania niezadowolenia społecznego[72].

Podejście symboliczne nie lekceważy tzw. „rzeczywistych problemów" i ograniczeń strukturalnych, lecz aspekt kulturowy i symboliczny uważa za najważniejszy w procesach formowania i zarazem informowania świata społecznego. Dobrze uwidaczniają to współczesne ruchy społeczne, które mają za przedmiot najważniejsze, bo dotyczące samego życia sposoby rozumienia,

---

[69] Tamże, s. 25.

[70] Tamże, s. 32.

[71] D. A. Snow, P. W. Davis, *The Chicago Approach to Collective Behaviour*, w: G. A. Fine (red.), *A Second Chicago School? The Development of a Postwar American Sociology*, Chicago 1995, s. 192 n.

[72] Ch. Tilly, *How to Detect, Describe, and Explain Repertoires of Contention*, New School for Social Research Working Paper nr 150.

na przykład ruch antyaborcyjny lub tzw. ruch *pro choice*, ruchy feministyczne, mniejszości seksualnych, ochrony środowiska, ruchy na rzecz pokoju. Podejście to nazywa się też konstruktywizmem, bo zajmuje się kształtowaniem rzeczywistości historycznej przez symboliczne działania zbiorowe i wewnętrznym procesem kształtowania działania zbiorowego przez symbolizm. Wspólne wierzenie w tym ujęciu jest ważniejsze dla analizy działań zbiorowych aniżeli wspólny interes. W centrum pozostaje pytanie, jak powstaje kolektywny aktor i jedność działania zbiorowego. Jak pisze Melluci, aktorzy tworzą działanie zbiorowe, ponieważ potrafią zdefiniować siebie i pole powiązań między swymi działaniami. Działanie jest też symbolem. Samo jego istnienie jest adresowanym do szerszego audytorium komunikatem oferującym znaczenie[73]. Chociaż intelektualne, racjonalne, utylitarne komponenty mogą występować w działaniach zbiorowych i w ruchach społecznych, a odmienne intelektualne artykulacje idei mogą je różnicować, to jednak nie kognitywny[74], lecz symboliczny punkt widzenia wydaje się właściwszy. Pozwala on bowiem uniknąć przeracjonalizowanego spojrzenia na procesy społeczne. Działania zbiorowe są badane od strony symbolizmu ekspresyjnego, tworzenia tożsamości jako dramaturgii społecznej, zgodnej z innymi znaczeniami w szerszym systemie społecznym lub opozycyjnej wobec nich.

Jakkolwiek interakcja komunikacyjna, ustalająca interpersonalne relacje aktorów i pozwalająca koordynować działania w trakcie negocjowania definicji sytuacji, jest ważna, to symboliczno-ekspresyjny repertuar idei, ich nośników i zachowań zbiorowych powinien się wysuwać na plan pierwszy. Chodzi o badanie symbolicznych praktyk tworzących ramy działań zbiorowych, na przykład określanie niesprawiedliwości, odpowiedzialności i proponowanych rozwiązań[75]. Spośród wielu wyróżników

---

[73] A. Melluci, *The New Social Movements Revisited: Reflection on a Sociological Misunderstandings*, w: L. Maheu (red.), *Social Movements and Social Classes. The Future of Collective Action*, London 1995, s. 116.

[74] R. Eyerman, A. Jamison, *Social Movements. A Cognitive Approach*, University Park, Penn. 1991.

[75] S. Tarrow, *Power in Movement: Social Movement, Collective Action and Politics*, Cambridge 1994, s. 123.

symbolicznego podejścia należy zwrócić uwagę przede wszystkim na opozycję wobec racjonalistycznego indywidualizmu rozszerzonego na działające zbiorowości, przykładowo w teorii mobilizacji zasobów. Kwestionując, podobnie jak Mancus Olson, racjonalną teorię działań zbiorowych, traktowanych tak jak gdyby były one celowym zmierzaniem do rzeczywistych, wspólnych interesów, podobnych do własnych interesów jednostek działających, jednocześnie inaczej przedstawia się prawidłowości dotyczące tych działań. Nie powstają wskutek przymusu albo oferty zysków dla ich uczestników[76], lecz przez symboliczne konstytuowanie obiektów działania, takich jak sprawiedliwość czy tożsamość. Symbolizm w działaniu zbiorowym jest właściwą „siłą społeczną", zupełnie różną od jakiejś fizyki społecznej, ponieważ jest to zjawisko kulturowe. Należy zatem mówić o władzy symbolicznej oddziałującej na ludzi.

W myśli społecznej, począwszy od prac Nietzschego po Foucaulta, znajdujemy badania nad symbolami jako pierwszorzędnymi środkami sprawowania władzy. W działaniu społecznym, którego narzędziem jest symbolizm, mamy aktywną tendencję do wpływania na inną osobę[77]. Władza polega na możliwości kontrolowania środowiska innych działających czy, jak mówił Znaniecki, ich kompleksów behewioralnych — znaczeń, wartości i tendencji do działania. Władza jest symboliczna i towarzyszy jej symbolizm władzy. Nawiązując do dokonanego przez Blumera rozróżnienia na zinstytucjonalizowane i niezinstytucjonalizowane działania zbiorowe oraz do Victora Turnera podziału na strukturę i antystrukturę, można wskazać konwencjonalne i niekonwencjonalne działania zbiorowe. Metody tych działań są odmianami dwóch form podstawowych — przymusu i wpływu, w których przejawia się władza. Zarówno przymus, jak i nakłanianie, wymagają symbolizacji jako narzędzia oddziaływania. Nawet jeśli działanie jest tylko brutalną siłą fizyczną, przemocą wobec ciała czy innych materialnych własności ludzi, jeśli polega na obiektywizacji, uprzedmiotownieniu innych, to także nabiera wy-

[76] M. Olson, *The Logic of Collective Action. Public Goods and the Theory of Groups*, Cambridge, Mass. 1965, s. 2.

[77] A. Giddens, *The Constitution of Society*, s. 14.

miaru symbolicznego, stając się znakiem społecznego stosunku wrogości. Symbolizuje dążenie do dominacji — to, że używający siły może postąpić tak a nie inaczej. Przemoc fizyczną stosuje się zresztą niejednokrotnie zupełnie nie „użytecznie", lecz wyłącznie symbolicznie. Z kolei przemoc stosowana przez zdominowanych, dokonujących aktów terroru, jest symboliczną dramatyzacją protestu. Czysto symbolicznego wymiaru nabiera przemoc zwrócona przeciw sobie samemu w głodówce czy samobójstwie. Podobnie jak przymus, tak i nakłanianie wymaga symbolizmu jako narzędzia społecznego oddziaływania. Nakłanianie, wpływ społeczny sam w sobie, nie może być przedmiotem negatywnej oceny, inaczej musielibyśmy stanąć na stanowisku skrajnego anarchizmu. Jednakże jego odmianą może być manipulacja za pomocą symbolizacji. Władza w znaczeniu wpływania, dominowania, manipulowania albo transformowania[78] w życiu zbiorowym pozostaje centralnym zagadnieniem socjologii procesów symbolicznych.

*

Przedstawione w czterech etapach rozważania zmierzały do ukazania możliwości i potrzeby rozwijania orientacji symbolicznej w socjologii. Miały one charakter wstępny, przygotowawczy, przybrały formę bliższą metasocjologicznemu esejowi niż właściwemu teoretyzowaniu. Jednakże pozwoliły na sformułowanie wyjściowych założeń, ogólnej koncepcji symbolizacji i pokazanie znaczenia, jakie może mieć rozwijana w tym kierunku teoria socjologiczna. Po pierwsze, postawiona została teza, że integracja badań wokół programu socjologii symbolicznej może się przyczynić do podążania w kierunku myślenia syntetycznego, przebiegającego poza granicami paradygmatów i różnych dziedzin wiedzy. Po drugie, przynajmniej ten argument postmodernistów został rozwinięty, że przeracjonalizowana koncepcja społeczeństwa uniemożliwia racjonalną jego analizę, pozostawiając poza siecią teoretyczną ważne zjawiska, ponieważ w życiu zbiorowym ludzi

[78] T. E. Wartenberg, *The Forms of Power. From Domination to Transformation*, Philadelphia 1990.

wyobrażenia i nawyki współistnieją z wiedzą i decyzjami. Po trzecie, została przedstawiona koncepcja symbolizmu jako zjawiska społecznego, a nie jako autonomicznego systemu lingwistycznego czy semiotycznego. Jeśli wiedza społeczna, jej kategorie czy typizacje są dla społeczeństwa konstytutywne, to na równi z nimi także zbiorowe uczucia i temporalność, w tym pamięć zbiorowa, które też są symbolicznie wytwarzane. Ich tworzywem i wytworem zarazem jest symbolizm dyskursywny, symboliczne obiekty i zachowania. W końcu argumentacja została przeniesiona na teren działań zbiorowych, gdzie najszybciej socjologia procesów symbolicznych może się rozwinąć. Będzie ona wymagała innowacji teoretycznych, ale — jak zostało ukazane — istnieje wiele koncepcji oraz badań dawniejszych i nowszych, które można wykorzystać w celu zrozumienia i wyjaśnienia symbolizmu w procesach społecznych i symbolizmu procesów społecznych.

Interakcjonizm symboliczny wobec problemu homo aestimans

Interakcjoniści symboliczni unikali tworzenia „architektonicznego systemu"[1] i nie poświęcali uwagi analizie ontologicznych podstaw swej teorii. Każdy kierunek myślenia teoretycznego w socjologii zawiera jednak takie najogólniejsze założenia[2], zwłaszcza odnoszące się do człowieka jako istoty społecznej[3]. Jeśli mowa ogólnie o interakcjonizmie symbolicznym, to użyteczne jest odnoszenie się głównie do prac George'a H. Meada i Herberta Blumera, którzy określili podstawowe ramy koncepcyjne tego kierunku w socjologii. Proponuję zbadać założenia ontologiczne funkcjonujące *implicite* w interakcjonizmie symbolicznym, a dokładniej koncepcje człowieka[4]. William Skidmore pierwszy podjął próbę opisania modelu człowieka w interakcjonizmie symbolicznym[5] i zwrócił uwagę na ograniczenia przyjętej w tym nurcie koncepcji człowieka jako użytkownika znaków. W interakcjonizmie symbolicznym wszakże znajdujemy więcej koncepcji jednostki ludzkiej. Proponuję analizę trzech obrazów człowieka, jakie kształtuje interakcjonizm symboliczny: *homo reciprocus*, *homo symbolicus* i *homo faber*.

---

[1] P. Rock, *The Making of Symbolic Interactionism*, New Jersey 1979, s. 2. E. Hałas, *Społeczny kontekst znaczeń w teorii symbolicznego interakcjonizmu*, Lublin 1987, s. 20.

[2] P. Rybicki, *Problemy ontologiczne w socjologii*, „Studia Socjologiczne" 1965, nr 2, s.

[3] J. Turowski, *Socjologia. Małe struktury społeczne*, Lublin 1993, s. 7–35.

[4] C. W. Mills, *The Sociological Imagination*, New York 1959.

[5] W. Z. Skidmore, *Sociology's Models of Man to Sociological Explanation in Three Sociological Theories*, New York 1975.

Homo reciprocus

Pojęcie *homo reciprocus* zostało po raz pierwszy wprowadzone przez Howarda Beckera, który określał w ten sposób ludzką zdolność do znaczącej interakcji i wzajemnego przekazywania doświadczeń przez partnerów[6]. Idea ta była ukryta w George'a H. Meada koncepcji osoby społecznej jako nosiciela czynów społecznych. Mead wyodrębnił trzy poziomy wzajemności (*reciprocity*), które zostały przejęte przez interakcjonizm symboliczny: poziom interpersonalny, intrapersonalny i poziom działania zbiorowego. Po pierwsze, wzajemność odnajdujemy we wzajemnych oddziaływaniach jednostek. Wzajemnie powiązane działania tworzą łańcuch gestów — wydarzeń zakorzenionych w procesach interpretowania działań partnera i definiowania ich przez własne czyny Działającego[7]. Drugi poziom wzajemności odnajdujemy w jednostce, która zdolna jest uczynić obiekt z samej siebie i ma partnera w samym sobie. Zdolna jest definiować siebie i rozmawiać ze sobą[8]. Struktura procesu jaźni, opisywana przez Meada w koncepcjach „ja" i „mnie", polega na wzajemności. Trzeci poziom wzajemności odnosi się do działania zbiorowego, czyli do interakcji między jednostkami i uogólnionym innym. Herbert Blumer opracował ten poziom interakcji w koncepcji działania połączonego[9]. W połączonym czy rozczłonkowanym działaniu występuje wzajemność między osobami wchodzącymi w interakcje i uogólnionym innym, będącym czymś więcej niż wzajemność interakcji jednostek. Uogólniony inny — społeczeństwo — dostarcza definicji zamiarów i ról, które zależą równocześnie od wyników interpretacyjnych interakcji.

Nacisk na wzajemne oddziaływania i relacje między partnerami czyni interakcjonizm symboliczny rzeczywiście interakcyjnym. W odróżnieniu od teorii wymiany i innych teorii transakcji

---

[6] H. Becker, *Through Values to Social Interpretation*, Durkham, N.C. 1950, s. XV, 6; tenże, *Man in Reciprocity*, New York 1956.

[7] H. Blumer, *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*, Englewood Cliffs 1969, s. 66, 67, 94.

[8] Tamże, s. 14.

[9] Tamże, s. 17, 71.

niczego nie zakłada się tu o jednostce ludzkiej poza jej wzajemnymi relacjami z innymi i samą sobą. Wzajemność jest pierwszorzędną własnością jednostek jako uczestników interakcji i, konsekwentnie, interakcja jest procesem podstawowym. Obraz *homo reciprocus* dał początek negocjacyjnym i strategicznym modelom interakcji[10]. Zaowocował także szczegółowym opracowaniem indywiduum społecznego jako przyjmującego i tworzącego role, różne tożsamości, rozwijającego koncepcję siebie i obrazy siebie we wzajemnych relacjach z innymi[11]. Wzajemność między oddziałującymi na siebie partnerami i uogólnionym innym pozostaje w centrum symboliczno-interakcyjnej koncepcji działań zbiorowych i ruchów społecznych[12]. W tym miejscu nie ma potrzeby szczegółowiej omawiać tych osiągnięć teoretycznych. Kontynuowana będzie natomiast analiza przesłanek ontologicznych odnoszących się do człowieka, a szczególna uwaga zostanie poświęcona pojęciu wzajemności w koncepcji znaczenia. Proponowana jest bowiem tutaj teza, że *homo reciprocus* pomógł interakcjonistom symbolicznym wyartykułować koncepcję *homo symbolicus* w oryginalny sposób.

Homo symbolicus

Interakcjonizm symboliczny przedstawia specyficzny obraz *homo symbolicus*. Ernst Cassirer określił jednostkę ludzką jako stworzenie symboliczne[13]. Zwrócił uwagę na poznawczą zdol-

---

[10] A. L. Strauss, *Negotiations. Varieties, Contexts, Processes and Social Order*, San Francisco 1978; J. Lofland, *Doing Social Life. The Qualitative Study of Human Interaction in Natural Settings*, New York 1976.

[11] R. Turner, *Role-Taking: Process Versus Conformity*, w: A. M. Rose (red.), *Human Behavior and Social Processes. An Interactionist Approach*, Boston, Mass. 1962, s. 20–40; A. Strauss, *Mirrors and Masks. The Search for Identity*, San Francisco 1969; E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. i P. Śpiewakowie, Warszawa 1981.

[12] L. A. Zurcher, D. A. Snow, *Collective Behavior: Social Movements*, w: M. Rosenberg, R. Turner (red.), *Social Psychology. Sociological Perspectives*, New York 1981; R. Turner, L. M. Killian, *Collective Behavior*, Englewood Cliffs, N.J. 1987.

[13] E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 1977.

ność człowieka do używania form symbolicznych, które rozumiał bardzo szeroko — jako poznawcze ujęcie rzeczywistości za pomocą znaków, poczynając od percepcji, przez mit, sztukę, aż po naukę. Według Cassirera, za pomocą form symbolicznych człowiek tworzy własne środowisko kulturowe. Interakcjonizm symboliczny podziela z Cassirerem i kantystami w ogóle to konstruktywistyczne podejście[14]. Nie umiejscawia jednak genezy procesu konstruowania rzeczywistości w wyposażeniu umysłu jednostki, lecz w procesie społecznym[15]. Interakcjonizm symboliczny przyjmuje neokantowskie rozróżnienie między naturą i humanistycznym środowiskiem człowieka, które oddziela sygnifikacja, to jest nakładanie znaczeń na obiekty. Co więcej, interakcjonizm symboliczny podziela ogólny obraz *homo symbolicus* z innymi orientacjami, jak fenomenologia, hermeneutyka, psychoanaliza i semiotyka, wnosi jednak doń specyficzne cechy, z racji swych związków z pragmatyzmem. Każda ze wspomnianych orientacji podejmuje problem znaczenia w innym kontekście, odpowiednio: intencjonalności, interpretacji, impulsywnych dynamizmów życia i struktur języka.

Fenomenologia pozostaje w tradycji kartezjańskiego *cogito*. Dla fenomenologów sygnifikacja jest doświadczeniem intencjonalnym[16], stanem świadomości czegoś. W fenomenologicznym schemacie *ego-cogito-cogitatum* nosicielem znaczeń jest podmiot[17]. Hermeneutyka podjęła problem znaczenia w związku z egzegezą czy interpretacją tekstów jako produktem wspólnoty i tradycji[18]. Interpretacja nie jest tylko metodologicznym zadaniem jednostki, ma także aspekt ontologiczny. Rozu-

---

[14] H. Helle, *Verstehende Soziologie und Theorie der Symbolischen Interaktion*, Stuttgart 1977, s. 98.

[15] P. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik, Warszawa 1983.

[16] E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 47, 73.

[17] P. Ricoeur, *Les conflict des interprctations*, Paris 1969, s. 247.

[18] W. Dilthey, *Powstanie hermeneutyki*, w: tenże, *Pisma estetyczne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1982, s. 290-311.

mienie jest ujmowane przez hermeneutykę jako droga do pełnej egzystencji jednostki ludzkiej[19].

Semiotyka i psychoanaliza natomiast niosą takie podejście do znaczenia, które kwestionuje rzeczywistą subiektywność *homo symbolicus*. Pokazują, że obszar znaczenia nie pokrywa się z obszarem percepcji przez podmiot. Zygmunt Freud i neofreudowska psychoanaliza wiążą znaczenie z nieświadomymi pragnieniami i witalnymi impulsami jednostki jako przedstawiciela gatunku *homo sapiens*. Przedstawiają ontogenezę i filogenezę *homo symbolicus* jako „archeologię" podmiotu[20]. Semiotyka zaś w swym paradygmatycznym modelu analizy strukturalnej systemu języka odróżnianego od mowy[21] przekształca *homo symbolicus* w abstrakcyjny, gramatyczny podmiot zdania. Nie ma tam już konkretnej mówiącej jednostki.

Symboliczno-interakcyjny obraz *homo symbolicus*, odmienny od powyższych, wyłania się ze studium znaczenia w kontekście interakcji i komunikacji. *Homo symbolicus* według tej orientacji jest przede wszystkim także *homo reciprocus*.

Koncepcja znaczenia

Obraz *homo reciprocus* na trzech poziomach interakcyjnych (interpersonalnym, intrapersonalnym i działania zbiorowego) ma odpowiednik w koncepcji odwzajemnionego znaczenia. Dokładny wykład koncepcji znaczenia przyjmowanej w interakcjonizmie symbolicznym nie jest tutaj potrzebny, wystarczy jedynie zwrócenie uwagi na to, co jest w niej specyficzne. Odwzajemniony charakter znaczenia manifestuje się podobnie na trzech poziomach: interpersonalnym, intrapersonalnym i wyartykuowanej działalności grupy. Koncepcja odwzajemnionego znaczenia wychodzi zarówno poza obiektywną, jak i subiektywną koncepcję znaczenia. Znaczenie nie jest zawarte w obiektach. Znaczenie nie emanuje z nich, nie jest też tylko psychicznym dodatkiem do obiektu albo

---

[19] P. Ricoeur, *Les conflict...*, s. 11.

[20] Tamże, s. 173.

[21] J. Apresjan, *Koncepcje i metody współczesnej lingwistyki strukturalnej*, tłum. Z. Saloni, Warszawa 1971.

subiektywną ekspresją umysłu. Ta koncepcja przeciwstawia się także strukturalnej teorii znaków, która bada kod języka jako coś różnego od mowy w konkretnych sytuacjach komunikacji[22].

Znaczenie jest odwzajemnione na poziomie interpersonalnym. Procesy interakcji między ludźmi uważa się bowiem za źródło znaczenia. Znaczenia obiektów wynikają z tego, w jaki sposób ludzie działają wobec tych obiektów. Podobnie znaczenia osób interakcjonizm symboliczny uważa za społeczne wytwory wynikłe z definicji czynów ludzi oddziałujących na siebie nawzajem[23]. Przyjmując Meada koncepcję gestu znaczącego, interakcjonizm symboliczny zakłada, że znaczenie wypełnia się w odpowiedzi na ten gest w postaci działania partnera[24]. Zawarte jest w odpowiedzi nań, czyli w działaniu.

Odwzajemniony charakter znaczenia na poziomie intrapersonalnym jest radykalną konsekwencją Meada koncepcji jaźni jako zdolności do wewnętrznej konwersacji. Znaczenia, chociaż powstają w kontekście społecznej interakcji, raz ustanowione, nie są później używane tylko do kształtowania działań[25]. Znaczenia poddane są interpretacjom, w których są modyfikowane. Mead skoncentrował uwagę na znaczeniu jako obiektywnym stosunku między działaniami partnerów, tworzącymi fazę działania społecznego. Blumer natomiast wprowadził ponadto kategorię interpretacji jako dokonującego się w obszarze intrapersonalnej wzajemności procesu transformacji znaczeń. W procesie interpretacji, jako uwewnętrznionym procesie komunikacji z samym sobą, działający przekształca znaczenie, biorąc pod uwagę sytuację, w której się znajduje, a także ukierunkowanie swego działania. Blumer podkreśla, że subiektywność procesu interpretacji jest ograniczona przez czynnik pragmatyczny, to jest przez wy-

---

[22] E. Rochberg-Halton, *Situation, Structure and the Context of Meaning*, „Sociological Quarterly" 1982, t. 23, s. 455–476.

[23] H. Blumer, *Symbolic Interactionism...*, s. 68.

[24] G. H. Mead, *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, tłum. Z. Wolińska, Warszawa 1975, 109, 114; tenże, *Selected Writings*, Chicago 1981, s. 111.

[25] H. Blumer, *Symbolic Interactionism...*, s. 5.

móg skuteczności własnego działania uzależnionego od działania partnera[26].

Wraz z Meada koncepcją znaczącego symbolu wprowadzone są znaczenia obiektów, których nośnikiem są symbole języka, mające wszakże, według tej orientacji, tylko względną stałość. Przekraczają one konkretne sytuacje działań wobec obiektów i znaczące gesty, ale intersubiektywna perspektywa, którą niosą znaczące symbole, ograniczona jest tylko do pewnej komunikującej się zbiorowości[27]. Koncepcja społeczeństwa uwidoczniona jest w obrazie uogólnionego innego, przedstawia je jako dynamiczną zbiorowość zaangażowaną w połączone działania. Wzajemność znaczenia na poziomie kolektywnym manifestuje się zatem w lokalnej grze językowej komunikującej się wspólnoty.

Homo faber

Trzeci obraz istotny dla interakcjonizmu symbolicznego to *homo faber*. Jednostka ludzka przede wszystkim działa, manipulując obiektami w celu realizacji własnych zamiarów. Pragmatyczna filozofia *praxis* okazała się szczególnie znacząca dla zawartej w interakcjonizmie symbolicznym koncepcji centralnego procesu kulturowego, jakim jest komunikacja. Komunikacja rozumiana jako działanie komunikacyjne o performatywnych skutkach[28]. Komunikować oznacza efektywnie radzić sobie ze środowiskiem społecznym.

Interakcjonizm symboliczny dzięki obrazowi *homo faber* rozwija, czy poszerza, oryginalność koncepcji odwzajemnionego znaczenia. *Homo reciprocus* i *homo faber* nadają oryginalność koncepcji *homo symbolicus* w tej orientacji i chronią interakcjonizm symboliczny od pozostania wyłącznie słabo rozwiniętą wersją se-

---

[26] H. Blumer, *Comment on Lewis' «The Classic American Pragmatists as Forerunners to Symbolic Interactionism»*, „Sociological Quarterly" 1977, t. 18, s. 287.

[27] H. Blumer, *Reply to Woelfel, Stone and Farberman*, „American Journal of Sociology" 1966, t. 72, s. 411.

[28] B. Malinowski, *Ogrody koralowe i ich magia*, t. 5, tłum. B. Leś, w: *Dzieła*, Warszawa 1987, s. 35.

miotyki czy fenomenologii[29]. Interakcjonizm symboliczny ujmuje znaczenie w kontekście działań i interakcji. Znaczenie jest procesem społecznym, a nie wyłącznie epistemologicznym. Dlatego badanie znaczeń nie ogranicza się do analizy znaczących treści i ich form w systemach znaków, lecz skupia się na działaniach, interakcjach i ich znaczących konsekwencjach.

Atrakcyjność interakcjonizmu symbolicznego dla socjologii wyrasta właśnie z akceptacji pragmatycznej zasady badania znaczeń obiektów poprzez ich konsekwencje dla działań. Interakcjonizm symboliczny nie jest zainteresowany znaczeniem poza społecznym procesem komunikowania i interakcji, w którym owo znaczenie powstaje. Inaczej niż te orientacje, które badają znaczenie w obiektywnych systemach, takich jak język, albo w intencjonalnych aktach *ego*.

Definicja znaczenia sformułowana przez Blumera łączy praktyczną wiedzę o obiekcie, komunikowanie o nim i działanie wobec niego[30]. Blumer wyróżnił zatem trzy wymiary znaczenia społecznego: wymiar poznawczy, to jest wiedzę o obiekcie jako źródło praktycznych interpretacji znaczenia przez osobę społeczną; wymiar komunikacji, to jest wymianę znaczeń przez osoby społeczne, i wymiar dramaturgiczny albo, innymi słowy, wymiar konstruowania ludzkiego środowiska znaczących obiektów poprzez działania, interakcje i przedsięwzięcia zbiorowe. Są to trzy wymiary skutecznego manipulowania obiektami przez *homo faber*.

---

[29] D. MacCannell, *The Past and the Future of «Symbolic Interactionism»*, „Semiotica" 1976, t. 16, nr 2, s. 99-114; tenże, *Why not Semiotics?*, „SSSI Notes", 1983, t. 8, nr 3, s. 5; tenże, *Keeping Symbolic Interaction Safe from Semiotics: A Response to Harman*, „Symbolic Interaction" 1986, t. 9, s. 161-168; B. Stone, *Saussure, Schütz and Symbolic Interactionism on the Constitution and Interpretation of Signitive Behavior*, w: N. Denzin (red.), „Studies in Symbolic Interaction" 1982, t. 3, s. 91-106; E. Hałas, *The Contextual Character of Meaning and the Definition of the Situation*, „Studies in Symbolic Interaction" 1985, t. 6, s. 149-165; R. Perinbanayagam, *The Meaning of Uncertainty and the Uncertainty of Meaning*, „Symbolic Interaction" 1986, t. 9, s. 105-128; V. Tejera, *Community, Communication and Meaning: Theories of Buchler and Habermas*, „Symbolic Interaction" 1986, t. 9, s. 83-104.

[30] H. Blumer, *Symbolic Interactionism...*, s. 11.

Trzeba wszakże wskazać pewne ograniczenia, jakie narzuca koncepcja *homo faber*, odziedziczona przez interakcjonizm symboliczny po filozofii pragmatyzmu. Ograniczenia te związane są ze słabością filozofii pragmatyzmu w odniesieniu do problemu wartości. To Max Scheler stwierdził, że istota filozofii pragmatyzmu wyraziła się w podstawowym obrazie *homo faber*. *Homo faber* pragmatyzmu tworzy narzędzia i rozwija system elastycznych, łatwych do manipulowania znaków, aby przetworzyć swe środowisko i porozumieć się z innymi co do tego zadania[31]. Dla technicznej inteligencji *homo faber* znaki i słowa są tylko narzędziami[32], środkami służącymi kontroli środowiska. Symboliczny interakcjonizm niewątpliwie redukował ludzkie doświadczenia do takiej instrumentalnej manipulacji znaczeniami przez *homo faber* w negocjacjach, strategicznych interakcjach, przyjmowaniu i tworzeniu ról albo kontrolowaniu wrażeń. Taki był rezultat trzech generalnych, leżących u podstaw tej orientacji zasad dotyczących znaczenia. Zgodnie z tymi zasadami działania podejmuje się na bazie znaczeń przypisywanych obiektom. Znaczenia pochodzą z interakcji i modyfikowane są w interakcjach[33]. Przeprowadzona przez Schelera krytyka *homo faber* odnosi się w pełni do tych przesłanek, ponieważ nie mówią one nic o procesach wartościowania. Zupełnie zapoznany jest fakt, że obiekty brane pod uwagę w interakcji są wartościami dla ludzi mających z nimi do czynienia. Aktywne doświadczenie uczestników kultury nie wyczerpuje się w manipulowaniu znaczeniami mającym na celu kontrolę przebiegu interakcji.

Problem homo aestimans

Znaczenia nie wystarczają, aby w adekwatny sposób koncepcyjnie objąć dane kultury. Fenomenologowie Max Scheler i Roman Ingarden podejmując krytykę *homo faber* stwierdzili, że

---

[31] M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 467.

[32] Tamże, s. 167n.

[33] H. Blumer, *Symbolic Interactionism...*, s. 2n.

obraz czynnej jednostki ludzkiej, która manipuluje i tworzy znaczenia, nie dotyka tego, co jest istotne dla ludzi. Aktywne bowiem przekształcenie środowiska znajduje kulminację w tworzeniu zupełnie nowych rzeczywistości, które manifestują się w wartościach[34]. Obraz *homo faber* zapoznaje zatem to, co jest specyficznie ludzkie — wybór pewnych wartości spośród innych na nieutylitarnej podstawie[35], w tym także wartości społecznych, takich jak partnerzy, role, stosunki i grupy. Czynne ludzkie doświadczenie w społeczeństwie ma bogatsze wymiary niż tylko znaczenie. Już Wilhelm Dilthey uważał przeżyte doświadczenie, ekspresję i rozumienie za jedno. Był zdania, że rozumienie nigdy nie może być sprowadzone do racjonalnego pojmowania[36] i zredukowane do kalkulowania środków i celów przez *homo faber*. Dilthey używał koncepcji wartości jako najbardziej ogólnej kategorii opisu świata kultury. Dla niego człowiek był przede wszystkim *homo aestimans* — człowiekiem oceniającym swój świat.

W socjologii Florian Znaniecki systematycznie używał koncepcji wartości w kontekście analizy działań i interakcji. Dane kultury, na które składają się wszystkie obiekty świata ludzkiego, są według niego wartościami danymi w aktywnym doświadczeniu ludzi jako obiekty ich myśli i działań i są zawsze aksjologicznie znaczące. Znanieckiego koncepcja współczynnika humanistycznego[37] obiektów kultury pokazuje, że znaczenie jest tylko kanwą, na której nadbudowana jest aksjologiczna ważność każdego elementu świata społeczno-kulturowego. Każdy element kultury jest pewnym typem wartości — poznawczej, religijnej, technicznej, społecznej itd. Obiekty mają znaczenie, a ponadto ważność aksjologiczną. Analizować wartość to odkryć znaczenie i ważność aksjologiczną w związku z innymi wartościami wchodzącymi w grę w przebiegu działań i interakcji.

---

[34] R. Ingarden, *Man and Values*, tłum. A. Szylewicz, Washington 1983, s. 25, 30.

[35] Tamże, s. 132; M. Scheler, *Pisma z antropologii...*, s. 80.

[36] W. Dilthey, *On the Special Character of the Human Sciences*, w: M. Truzzi (red.), *Verstehen: Subjective Understanding in the Social Sciences*, Menlo Park, Ca. 1974, s. 17.

[37] F. Znaniecki, *The Method of Sociology*, New York 1934, s. 37.

Należy podkreślić, że wprowadzone przez Znanieckiego rozróżnienie między znaczeniem (*meaning*) i ważnością aksjologiczną (*axiological significance*) jest niezmiernie doniosłe i zasługuje na uwagę interakcjonistów symbolicznych. Konstruowanie rzeczywistości społecznej nie oznacza tylko konstruowania znaczeń obiektów, ale przede wszystkim proces nakładania na obiekty ważności aksjologicznej. W konsekwencji socjologowie powinni podjąć interakcyjne badanie konstruowania wartości w procesach społecznych. Perspektywa Znanieckiego jest zbieżna z interakcjonizmem symbolicznym[38]. Ważność aksjologiczna nie jest cechą, którą odkrywamy w obiekcie, lecz cechą, którą nadajemy obiektowi. Wartości, tak jak znaczenia, mogą być badane w systemie działań i interakcji[39]. Znaczenie obiektu przyczynia się do realizacji działania albo jej przeszkadza i w ten sposób jest podstawą oceny obiektu i źródłem wartości. Pozytywna albo negatywna ocena obiektu jest dokonywana ze względu na działanie i użycie obiektu dla pewnego zamiaru. Zogniskowanie Znanieckiego filozofii kulturalizmu[40] na wartościach nie jako gotowych danych, ale jako obiektach tworzonych i interpretowanych w społecznym kontekście nie było zupełnie obce amerykańskim pragmatystom[41]. Trzeba stwierdzić, że w pismach Meada można znaleźć zainteresowanie wartościami etycznymi w kontekście sytuacji działania[42]. Mead twierdził, że żadna faza działania intelektualnego czy fizycznego nie odbywa się bez osądu moralnego[43]. Utrzymywał, że świadomość moralna jest w zupełności wcielona w działanie. W ostateczności wartości społeczne są, według niego, podporządkowane definicji sytuacji sformułowanej przez działającego. Te zalążki analizy aksjologicznej nie zostały wszakże należycie rozwinięte przez interakcjonizm symboliczny.

---

[38] E. Hałas, *Florian Znaniecki — Ein verkannter Vorläufer des symbolischen interactionismus*, „Zeitschrift für Soziologie" 1983, t. 12, s. 341-352.

[39] F. Znaniecki, *Rzeczywistość kulturowa*, w: *Pisma filozoficzne*, t. 2, tłum. J. Wocial, Warszawa 1991, s. 924.

[40] Tamże.

[41] H. Joas, *George H. Mead. A Contemporary Re-examination of His Thought*, Cambridge 1985, s. 7.

[42] G. H. Mead, *Selected Writings*.

[43] Tamże, s. 84.

Aksjologiczny wymiar znaków i symboli

Interakcjonizm symboliczny kładzie nacisk na komunikację jako działanie i wykonanie, jednocześnie z ludzkiego doświadczenia rzeczywistości społecznej eliminując wymiar wartości, w tym także aksjologiczny wymiar samej komunikacji. W interakcjonizmie symbolicznym koncepcja znaku językowego jest aksjologicznie neutralna. W istocie jednak znak jako narzędzie działania społecznego jest zależny od wartości społecznej pozostającej pod kontrolą działającego[44]. Za pomocą języka obiekty nie tylko są desygnowane czy nazywane, lecz także nabywają wartości i wyrażają ją. Znaki języka są wartościami pod kontrolą mówiącego i działającego. Takie było stanowisko Znanieckiego[45]. Podstawą takiego podejścia jest założenie, że cały kompleks zjawisk społecznych i kulturowe uniwersum człowieka ma charakter ideologiczny albo, jak wyraził to Znaniecki, aksjonormatywny. W konsekwencji najogólniejszą kategorią ich opisu jest wartość, która zawiera nie tylko znaczenie, lecz także ważność aksjologiczną. Przyznają to nawet niektórzy przedstawiciele semiotyki. Algirdas Greimas głosi, że komunikację społeczną należy przede wszystkim charakteryzować poprzez funkcję, która czyni z niej narzędzie oszacowania wartości, a słowa dzięki temu tworzą system aksjologiczny[46]. Podobne stanowisko zajmował także Michaił Bachtin — rosyjski teoretyk kultury badający ją z punktu widzenia komunikacji jako dialogu. Środowisko człowieka jest środowiskiem aksjologicznym, zawsze jakoś ocenianym, gdyż żyć oznacza zajmować oceniające stanowisko w każdym momencie[47]. Przede wszystkim takie kategorie jak „ja" i „inny" są podstawowymi kategoriami aksjologicznymi. Interakcjonizm symboliczny nie bierze tego wszakże pod uwagę, a przecież treść pojęć „ja" i „inny" nie wyczerpuje się w samym znaczeniu, ponieważ „ja" i „inny" są przedmiotem oceny. Ten fakt jest bardzo dokładnie charakteryzowany przez Znanieckiego, który pokazał, że osoby

---

[44] F. Znaniecki, *Social Actions*, Poznań 1936, s. 663–665.

[45] Tamże, s. 88 n.

[46] A. J. Greimas, *Sémiotique et sciences sociales*, Paris 1976, s. 53–55.

[47] M. Bachtin, *Dialog. Język. Literatura*, Warszawa 1983, s. 58.

i ludzkie zbiorowości są najpierwszymi wartościami społecznymi w doświadczeniu uczestników życia społecznego[48]. Ludzie jako obiekty działań mają pozytywną albo negatywną ważność dla działających także ze względu na inne wartości jako możliwe przedmioty ich działań. Jeśli jednostki i zbiorowości, będące pierwotnymi wartościami społecznymi, zostały pozbawione przez interakcjonizm symboliczny bogactwa aksjologicznej treści, to tym bardziej dotyczy to znaków.

Interakcjonizm symboliczny, chociaż pokazuje znaczące środowisko ludzi jako rezultat ich społecznego współdziałania, dzieli ze strukturalistycznym podejściem do języka podstawową ułomność obrazu *homo symbolicus*. Strukturalizm pominął wartościujący aspekt języka, gdy usunął wypowiedź jednostki ze swego pola zainteresowania[49]. Słowa wszakże są wartościami społecznymi. Nawet jeśli pozostają odosobnione, nie są ideologicznie neutralne i mogą potencjalnie pełnić wiele funkcji. Są one w komunikacji zjawiskami ideologicznymi *par excellence*[50]. Niekoniecznie przynależą do dziedziny oficjalnej ideologii, ale zawsze należą do ideologii „codziennego życia" uczestników społecznych procesów komunikacji oraz interakcji i interakcjonizm symboliczny powinien brać to pod uwagę. Aksjologiczny wymiar komunikacji domaga się badania przez interakcjonizm symboliczny. Trzeba pamiętać, że aksjologia codziennej *praxis* jest tylko jedną z możliwości. Pod tym względem studia fenomenologiczne mogą mieć znaczenie dla interakcjonizmu symbolicznego. Alfred Schütz słusznie stwierdził, że Mead wniósł cenny wkład do analizy stosunku człowieka do jego środowiska, opisując je jako pole manipulacji. Sam Schütz zastosował to podejście podczas opisu podstawowej rzeczywistości życia codziennego. W codziennym życiu świat jest doświadczany z punktu widzenia postawy naturalnej jako scena i obiekt działań[51]. Znaki wszakże, w fenomenologicz-

[48] F. Znaniecki, *Prawa psychologii społecznej*, tłum. J. Radzicki, Warszawa 1991, s. 91; tenże, *Social Actions*, s. 130–136.

[49] M. Bachtin, *Dialog...*, s. 94.

[50] Tamże, s. 81, 103.

[51] A. Schütz, *Symbol, Reality and Society*, w: L. Bryson, L. Finkelstein, H. Hoagland, R. M. MacIver (red.), *Symbols and Society*, New York 1955, s. 306.

nym rozumieniu Schütza, nie są tylko narzędziami interakcji. Ich pierwotna funkcja polega na tworzeniu poznawczego dystansu od „tu i teraz", dzięki któremu człowiek nie jest już nieodróżnialny od swojego środowiska. Szczególnie znacząca jest propozycja dokonania subtelniejszej analizy znaków, biorącej pod uwagę ich odmienne rodzaje. Jeśli prześledzi się argumenty Schütza, to staje się jasne, że interakcjonizm symboliczny musi rozwinąć bogatszą typologię znaków aniżeli „znaczący gest" i „symbol" albo „znak naturalny" i „znak konwencjonalny".

Schütz, świadomy wielkiego terminologicznego zamieszania, proponował zarezerwowanie użycia terminu „symbol" dla tych znaków, które odnoszą się do rzeczywistości poza sferą codziennej *praxis*. W obszarze codziennej rzeczywistości, w polu codziennych manipulacji, używane są wskaźniki (*marks*), oznaki (*indications*) i znaki (*signs*). Wskaźniki są „subiektywnymi przypominaczami". Niekoniecznie należą do komunikacji. Użytkująca je osoba wprowadza je dla własnych celów. Oznaki podobnie, nie muszą zakładać intersubiektywności. Schütz ma tu na myśli to, co ogólnie nazywa się znakami naturalnymi. Dotyczą one faktów, obiektów i wydarzeń powiązanych ze sobą w typowy sposób. *A* jest oznaką *B*, jeżeli zastępuje coś innego, odnosząc się do przeszłego, teraźniejszego lub przyszłego wystąpienia *B*[52]. Wskaźniki i oznaki analizowane są przez Schütza w odniesieniu do „pragmatycznego motywu", który rządzi człowiekiem w jego wysiłkach radzenia sobie ze światem pozostającym w jego zasięgu. Mogą one funkcjonować w kontekście intersubiektywnym, co wszakże nie zakłada komunikacji. Tylko znaki koniecznie związane są z intersubiektywnością i komunikacją. Znak odnosi się do faktów, obiektów i wydarzeń w świecie zewnętrznym, które udostępniają interpretującemu myślenie innych[53]. Analiza Schütza dochodzi do kulminacyjnego momentu wówczas, gdy pokazuje on, że człowiek przekracza manipulacyjną sferę *homo faber* dzięki szczególnemu typowi znaków. Dla tych znaków rezerwuje termin symbol.

---

[52] Tamże, s. 310.
[53] Tamże, s. 319.

„Symbol można zdefiniować w pierwszym przybliżeniu jako aprezentacyjne odniesienie wyższego rzędu, w którym aprezentujący człon pary jest obiektem, faktem albo wydarzeniem w rzeczywistości naszego codziennego życia, podczas gdy drugi apresentowany człon pary odnosi się do idei, która przekracza nasze doświadczenia codziennego życia"[54].

Interakcjonizm symboliczny nie posiada, jak się zdaje, takiej koncepcji symbolu, który przekracza doświadczenie *homo faber* i odnosi się do wyższych wartości pozostających poza obszarem codzienności.

Stanowisko, że studium znaczeń i interpretacji powinno wychodzić poza koncepcję *homo faber*, używającego znaków jako szczególnych narzędzi komunikacji, podziela Paul Ricoeur, przedstawiciel filozofii hermeneutycznej. Także on przeciwstawia symbole „znakom technicznym"[55]. Symbole są znakami, ponieważ wskazują coś poza sobą i zastępują to „coś". Jednakże znaki symboliczne w przeciwieństwie do znaków technicznych nie są przeźroczyste, zawierają podwójny sens znaczeniowy. Pierwszy poziom znaczenia stanowi podstawę drugiego poziomu sensu, kiedy literalny, widoczny sens pokazuje coś, nakierowuje na wartości poza sobą, na przykład kiedy słowo „plama" staje się symbolem moralnej nieczystości[56]. Symbole są szczególnie wypełnione aksjologicznym wymiarem ludzkiego doświadczenia[57]. Ricoeur mówi, że symbol niesie pewien ruch sensu pierwotnego, który pozwala na uczestnictwo w sensie ukrytym, chociaż podobieństwo sensów nie jest dane racjonalnie[58].

Symbole odgrywają kluczową rolę w rytuałach i mitach o religijnym, etycznym czy politycznym charakterze, zawsze funkcjonując w społecznym kontekście. Według Mircei Eliadego, fenomenologa religii, wszystkie symbole były początkowo religijne, wskazywały na to, co naprawdę rzeczywiste w strukturze świata,

---

[54] Tamże, s. 331.

[55] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bieńkowska, Warszawa 1975, s. 11.

[56] Tamże.

[57] A. Schütz, *Symbol...*, s. 331 n.

[58] P. Ricoeur, *Egzystemcja i hermeneutyka...*, s. 12.

czyli to, co święte. Symbol pełni kosmiczno-teologiczną funkcję, łącząc człowieka z tym, co święte. Odkrywa rzeczywistość życia bardziej tajemniczego niż to, które znane jest w codziennym doświadczeniu[59]. Religijny symbolizm może odkryć jednocześnie wielość znaczeń, których spójność nie jest oczywista w codziennym doświadczeniu. Pozwala człowiekowi odkryć jedność w świecie, ponieważ przede wszystkim symbol religijny zdolny jest wyrazić paradoksy, antynomie i biegunowość doświadczenia jako jedność. „Symbol religijny przekłada sytuację ludzką na terminy kosmologiczne i na odwrót; bardziej precyzyjnie — odkrywa ciągłość między strukturami ludzkiego doświadczenia i strukturami kosmicznymi"[60].

Symbole w tym szczególnym rozumieniu dotyczą ludzkiej egzystencji. Egzystencjalny wymiar ważności aksjologicznej symboli miałby odróżniać je od znaków. Takie symboliczne doświadczenie radykalnie wykraczałoby poza codzienne doświadczenie *homo faber*. Dotychczas interakcjonizm symboliczny nie badał symboli w takim rozumieniu. Nie może on jednak uniknąć tego, co „symboliczne" w tym specyficznym sensie, ani też pomijać aksjologicznego wymiaru znaków w komunikacji w ogólności. Kierunek ten powinien oddać pełną sprawiedliwość obrazowi *homo aestimans* — człowieka wartościującego.

*

W powyższych rozważaniach nie zamierzałam podawać w wątpliwość osiągnięć i możliwości badawczych interakcjonizmu symbolicznego, którego koncepcje zakładają potrójny obraz człowieka wchodzącego we wzajemne interakcje, posługującego się znakami symbolicznymi i skutecznie manipulującego obiektami w środowisku: *homo reciprocus*, *homo symbolicus* i *homo faber*. Ujawniło się jednak istotne ograniczenie, któremu podlega ta orientacja. Wymiar wartości w komunikacji i interakcji

---

[59] M. Eliade, *Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism*, w: M. Eliade, J. M. Kitagava (red.), *The History of Religions*, Chicago 1959, s. 98.

[60] Tamże, s. 102.

nie był poważnie brany pod uwagę przez interakcjonistów symbolicznych. Starałam się zatem wykazać potrzebę uwzględnienia wśród ontologicznych przesłanek interakcjonizmu symbolicznego obrazu *homo aestimans* — człowieka wartościującego. Doskonałym punktem wyjścia jest przy tym Floriana Znanieckiego koncepcja wartości, która znaczenia i ważność aksjologiczną obiektów umieszcza w kontekstach interakcyjnych. Na koniec sugerowałam konieczność bardziej subtelnego rozróżnienia między znakami i symbolami, które są na równi aksjologicznie nacechowane w komunikacji.

Konstruowanie wartości społecznych. Kulturalistyczna koncepcja Floriana Znanieckiego

Głosy uczonych, którzy domagają się, aby socjologia zacieśniła więzy z humanistyką i filozofią[1], oraz ożywienie debaty nad powiązaniami systemu kultury i struktury społecznej[2] uzasadniają potrzebę ponownego rozważenia teorii Floriana Znanieckiego. Umiejscowił on socjologię wśród nauk o kulturze i ugruntował swoją koncepcję w filozofii kulturalizmu[3]. Jego projekt socjologii jako jednej z nauk o kulturze wciąż jest propozycją inspirującą i trudno byłoby zgodzić się ze stwierdzeniem, że został w pełni zasymilowany przez socjologów, że nowatorskie koncepcje tego uczonego stały się już powszechnie przyjętymi idiomami języka teorii socjologicznej[4]. Socjologia, według poglądu Znanieckiego, jest nauką o systemach społecznych jako szczególnym rodzaju systemów kulturowych. Zaproponował on kulturalistyczną analizę składu i struktury systemów społecznych: działań społecznych i interakcji, stosunków społecznych, społecznych osób

---

[1] R. Bellah, *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, New York 1986, s. 297-307.

[2] J. C. Alexander, *Analytic Debates: Understanding the Relative Autonomy of Culture*, w: J. C. Alexander, S. Seidman (red.), *Culture and Society. Contemporary Debates*, New York 1991, s. 1-27.

[3] E. Hałas, *Znaczenia i wartości społeczne. O socjologii Floriana Znanieckiego*, Lublin 1991, s. 9-29.

[4] Z. Bauman, *Florian Znaniecki, nasz współczesny*, w: E. Hałas (red.), *Teoria socjologiczna Floriana Znanieckiego a wyzwania XXI wieku*, Lublin 1999, s. 98.

oraz grup społecznych, a także społeczeństw rozumianych jako kompleksy grup instytucjonalizowane przez jedną grupę dominującą: polityczną, narodową czy eklezjalną[5]. O ile ujęcie systemowe znalazło wielu kontynuatorów, od Talcotta Parsonsa po Anthony Giddensa i Pierre'a Bourdieu, o tyle wymiar kulturalistyczny wciąż pozostaje niedoceniony. Kulturalistyczne podejście do systemów społecznych opiera się na oryginalnej koncepcji wartości społecznych. Zakłada, że wartości społeczne tworzą szczególną klasę, odmienną od innych wartości kulturowych, oraz że systemy społeczne są jedną z klas systemów kulturowych w ogólności. Aby właściwie zrozumieć tę specyficzną koncepcję przedmiotu socjologii, należy zbadać podstawowe przesłanki filozofii kultury przyjmowane przez Znanieckiego, a zwłaszcza związki między pojęciami kultury, osoby i społeczeństwa. Zasadniczo wartości społeczne są to ludzie — jednostki lub zbiorowości jako przedmioty aktywnego doświadczenia i oddziaływania. Jeśli współcześnie poddaje się surowej krytyce teorie społeczne z okresu industrialnego i ich konstrukt — *homo sociologicus* — i wraca do podstawowej konstatacji, że człowiek i aktor społeczny nie są pojęciami tożsamymi[6], to niewątpliwie ponownie zyskuje na znaczeniu ujęcie Znanieckiego, które nie należy do „zdefektowanych teorii redukcjonistycznych".

Realność kultury

Założenia filozofii kulturalizmu Znanieckiego można opisać słowami Wilhelma Diltheya jako próbę filozofii niemetafizycznej[7]. Rzeczywiście, Znaniecki kładł szczególny nacisk na antyscholas-

---

[5] F. Znaniecki, *The Method of Sociology*, New York 1934, s. 105-136; tenże, *Social Relations and Social Roles. The Unfinished Systematic Sociology*, San Francisco 1965, s. 18-20.

[6] M. Archer, *Theory, Culture and Post-Industrial Society*, w: M. Featherstone (red.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, London 1990, s. 97.

[7] W. Dilthey, *O istocie filozofii i inne pisma*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1987, s. 28.

tycyzm[8]. W żadnym razie jednak jako filozof nie był minimalistą. Jak większość postkantowskich myślicieli wyrażał krytyczne nastawienie do absolutnej wiedzy o świecie człowieka, który dla niego, jak dla Herberta Spencera i Henri Bergsona, wciąż rozwija się w twórczej ewolucji. Jest także w jego filozofii obecny motyw zaczerpnięty od Spinozy[9]. Znaniecki zmierzał bowiem do pewnego rodzaju kulturalistycznego monizmu. Cały świat byłby światem danym istotom ludzkim. Tak zwana „natura" byłaby pierwotnie, przed jakąkolwiek naukową abstrakcją, częścią ludzkiego świata, daną w ludzkim doświadczeniu, ocenianą przez człowieka i tylko w pewnym okresie historycznym przedstawianą jako przedmioty, które człowiek ma kontrolować i nad którymi ma panować. Rzeczywiście, empiryczna filozofia musi widzieć podział na naturę i kulturę — tak szczegółowo dyskutowany przez Heinricha Rickerta — tylko jako wtórną konstrukcję. Wszakże zjawiska natury są empirycznie dane w ludzkim doświadczeniu i tworzą nie absolutny, lecz ludzki świat kultury w szerszym sensie tego terminu. Znaniecki zatem chciałby znaleźć współczynnik humanistyczny w obiektach natury — cechę, którą zapoznają naturalistyczne i materialistyczne przesądy nowoczesnego czasu. Wydaje się, że to śmiałe stanowisko, które raczej włączałoby naturę do kultury niż wyprowadzało kulturę z natury, jest szczególnie ważne w obecnym czasie, kiedy implikacje ignorującej znaczenia i wartości filozofii naturalizmu dosięgły granic globalnego, ekologicznego kryzysu. Jednakże dla socjologa ważne są inne implikacje myśli Znanieckiego. Jeśli nawet „natura" może być ujęta w kulturalistycznych terminach, to tym bardziej „społeczeństwo", albowiem „rzeczywistość społeczna" jest częścią kultury, a nie na odwrót. Odpowiedź na pytanie, jakie są podstawowe, ontologiczne cechy świata kultury w ogólności, będzie ważna dla rozumienia rzeczywistości społecznej i koncepcji socjologii jako dziedziny jej systematycznego badania.

---

[8] F. Znaniecki, *Prawa psychologii społecznej*, tłum. J. Radzicki, Warszawa 1991, s. VIII.

[9] F. Znaniecki, „Summary of conversation with Earle Eubank", Poznań, Poland, August 3-4 1934, Regenstein Library (The University of Chicago), Department of Special Collections, Zespół F. Znanieckiego.

Rzeczywistość konkretna

Poszukując odpowiedzi na powyższe pytanie Znaniecki nie wahał się zaangażować w dyskurs, który polski fenomenolog Roman Ingarden później nazwał sporem o istnienie świata[10]. Znaniecki zajął stanowisko w tym sporze, próbując pojednać przeciwstawne pozycje realistów i idealistów czy, jak współcześnie się określa strony tego sporu: esencjalistów i konstruktywistów. Podjął podstawowe zagadnienie istnienia i rzeczywistości, aby opracować koncepcje, które oddałyby pełnię realnego istnienia kultury w węższym rozumieniu — systemów języka, sztuki, religii, wiedzy itd. Przede wszystkim wysunął kontrargumenty wobec naturalistycznych filozofii, które przedstawiły specyficzny świat ludzki jako część i wynik powszechnej ewolucji jednej natury. Dokładna analiza ludzkiego doświadczenia poprowadziła Znanieckiego do koncepcji rzeczywistości konkretnej, która jest wolna od wszelkich dualistycznych opozycji. Najbardziej podstawowa rzeczywistość, jakiej dosięga doświadczenie, nie jest ani idealna, ani realna, ani subiektywna, ani obiektywna, ani też nie jest wyłącznie światem indywidualnym albo ponadindywidualnym. Trzeba mocno zaznaczyć, że ta koncepcja rzeczywistości konkretnej nie ma psychologicznego zabarwienia. Znaniecki interesuje się obiektami danymi w doświadczeniu, a nie doświadczeniami subiektywnej świadomości[11]. Doświadczenie jest definiowane jako obecność wielości elementów teraz i tutaj. Dokładna analiza indywidualnego doświadczenia dostarcza dowodów, że jest ono częścią świata ponadindywidualnego. Świat ludzki pierwotnie, tak jak jest dany w doświadczeniu, przed jakimkolwiek teoretycznym czy zdroworozsądkowym opracowaniem nie jest ani „mój", ani istniejący sam przez się, niezależnie ode mnie. Znaniecki zatem uchyla absolutny dualizm: subiektywny-obiektywny. Świat zmierza w dwóch kierunkach: jednym jest subiektywizacja, a drugim

---

[10] R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 1, Warszawa 1946.

[11] F. Znaniecki, *Rzeczywistość kulturowa*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 2, tłum. J. Wocial, Warszawa 1991, s. 507.

obiektywizacja. Tylko w doświadczeniu dane zostają określone jako subiektywne albo obiektywne[12].

Fakt, że nie ma absolutnej obiektywności w żadnym rodzaju doświadczenia, jest pierwszym argumentem, aby odrzucić twierdzenie, iż kultura nie ma pełni rzeczywistości w porównaniu ze zjawiskami natury. Ta filozoficzna analiza konkretnej, humanistycznej rzeczywistości kładzie podwaliny w szczególności pod ontologię zjawisk społecznych jako rzeczywistych i obiektywnych na swój własny sposób. Dla Znanieckiego zupełna subiektywność jest tylko jednym biegunem doświadczenia, a absolutna obiektywność stanowi jego drugi biegun. Świat ludzki włącznie z rzeczywistością społeczną porusza się między tymi biegunami i nigdy nie osiąga ani zupełnej subiektywności, ani całkowitej obiektywności. Jeśli „obiektywny" znaczy „niezależny od osobistego doświadczenia", wówczas kultura, to jest instytucje społeczne, dzieła sztuki i literatury, obiekty kultu religijnego itp., pozostają daleko od zupełnej obiektywności, w przeciwieństwie do elementów natury, które zbliżają się do tego bieguna. Nie oznacza to jednak, że elementy kultury nie mają własnej, specyficznej obiektywności. Aby zbadać jej charakter, Znaniecki wchodzi głębiej w proces obiektywizacji czy nabywania realności przez dane doświadczenia. Są one najpierw dane w doświadczeniu jako treści, lecz nigdy jako subiektywne doznania ani jako obiektywne substancje. To przez związki z innymi treściami doświadczana treść staje się obiektem o pewnym stopniu realności[13]. Znaniecki dochodzi do konkluzji, że realność zależy od przynależności do systemu obiektów. Zakłada to, że rzeczywistość jest jakoś racjonalnie zorganizowana. Kiedy treść doświadczenia nabiera związku z innymi treściami, które charakteryzują ją transaktualnie, staje się obiektem, to jest częścią realnego systemu[14]. Pojęcie związku pewnej doświadczanej treści obiektu z innymi elementami zorganizowanych systemów jest dla Znanieckiego bardzo ważnym elementem zarysu ontologii świata ludzkiego. Realność może być różna, ponieważ związki

[12] Tamże, s. 516.

[13] F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, Warszawa 1988, s. 48.

[14] F. Znaniecki, *Rzeczywistość kulturowa*, s. 554.

mogą być odmienne. Niektóre są po prostu dane jako stałe. Jeśli związki treści narzucają się bezpośrednio, to mamy do czynienia z rzeczami. Istnieje jednak specyficzna domena kultury, w której zamiast bezpośrednich związków ma się do czynienia zaledwie z sugestiami ich rekonstrukcji. Sugestia odtworzenia związku, który został ustanowiony między obiektem a innymi obiektami, jest nazywana znaczeniem [15]. Znaczenie obiektu jest „sugestią jego związków z innymi przedmiotami, z którymi był aktywnie połączony w przeszłości" [16], albo świadomością „możliwości czynnego odtworzenia tego związku, która jest czymś pośrednim między doświadczeniem treści a wykonywaniem czynności" [17]. Termin „sugestia", którego Znaniecki używa, aby zdefiniować znaczenie, pozostaje w związku z refleksją tych myślicieli, którzy podkreślają pewien dynamizm — ruch w dziedzinie znaczeń [18]. Znaniecki zatem ceniłby zdanie Paula Ricoeura: „symbol *donne à penser*" [19]. W specyficznej dziedzinie kultury sugerowane związki treści muszą być rekonstruowane [20] albo mogą być konstruowane na nowo, na przykład kiedy czyta się *Sonety* Szekspira albo samemu układa poemat.

Z przesłanek Znanieckiego wynika, że znaczenie elementów kultury jest stopniowalne. Jest to kapitalna teza, ponieważ kiedy patrzymy na obiekty kultury, widzimy obiekty posiadające treści, które mają określone związki z innymi treściami, jak w przypadku narzędzi do uprawy roślin. Występują też symboliczne wytwory o bardzo luźnych związkach. Można tu dać przykład współczesnej poezji, na przykład Thomasa S. Eliota. Im bardziej doświadczenie treści musi być zastępowane aktywnym myśleniem rekonstruującym te związki, to znaczy interpretacją, tym bardziej znaczące są elementy kultury.

---

[15] Tamże, s. 558 n.

[16] F. Znaniecki, *The Method of Sociology*, s. 41.

[17] F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, s. 49.

[18] E. Hałas, *Florian Znaniecki — Ein Verkannter Vorläufer des Symbolischen Interaktionismus*, „Zeitschrift für Soziologie" 1983, t. 12, nr 4, s. 348.

[19] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bieńkowska, Warszawa 1988, s. 48.

[20] F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, Warszawa 1988, s. 48.

Znaniecki wyróżnia trzy kryteria rzeczywistości, które mogą być zastosowane do przedmiotów kultury:

— liczbę i stabilność danych związków,

— złożoność i stałość sugerowanych znaczeń,

— szerokość obszaru wpływu na inne przedmioty[21].

Konfiguracje tych kryteriów tłumaczą rozmaite rzeczywistości takich przedmiotów kultury, jak: kołowrotek, twierdzenie Pitagorasa, mit Mahometa. Rzeczywistość kultury przyjmuje zatem rozmaite formy między rzeczywistością przedmiotów materialnych a rzeczywistością obiektywnych idei.

System humanistycznej rzeczywistości materialnej jest zorganizowany wokół ciała ludzkiego, będącego punktem wyjścia systemu związków z treściami, które są modyfikowane przez człowieka z pomocą ciała[22]. Znaniecki potwierdza, że system materialnych obiektów związany z ciałem ludzkim jest najbardziej stały, ale materialność nie może być ostatecznym kryterium rzeczywistości. Jest to bezpośrednia krytyka założeń historycznego materializmu Karola Marksa[23]. Znaniecki bowiem argumentuje w zgodzie z aktywnym doświadczeniem człowieka, że każdy obiekt jest jakoś realny, jeśli jest częścią konkretnej rzeczywistości ludzkiej i jest zgodny z jednym z wymienionych wyżej kryteriów rzeczywistości. Jeśli zatem porównujemy z kulturalistycznego punktu widzenia stopień realności mitu Mahometa i wielbłąda, to ten pierwszy może być większy. Przesłanie Mahometa bowiem wywiera większy wpływ na inne przedmioty i warunkuje więcej doświadczeń i działań aniżeli pojedynczy, materialny, „realny" wielbłąd.

Rzeczywistość nie pozostaje niezmienna. Znaniecki argumentuje, że realność albo wzrasta, albo zmniejsza się. Jest to świetna formuła, przydatna zwłaszcza do charakterystyki kultury i społeczeństwa, których obiekty zyskują realność stosownie do wpływu, jaki ich istnienie ma na aktywne myślenie i inne przed-

---

[21] F. Znaniecki, *Rzeczywistość kulturowa*, s. 561.

[22] Tamże, s. 566.

[23] Tamże, s. 538.

mioty, a także stopień, w jakim tworzą one podstawy nowych działań[24].

Rozszerzywszy pojęcie realności, Znaniecki stawia pytanie o tożsamość realnych obiektów. Według niego, nie ma żadnej szczególnej, absolutnej rzeczywistości. W konkretnej, humanistycznej rzeczywistości każdy przedmiot może być określony na rozmaite sposoby co najmniej potencjalnie, żaden przedmiot nie jest wcześniej ostatecznie określony co do swej treści i systemu, do którego przynależy, jak zakładała to scholastyczna metafizyka. Humanistyczna rzeczywistość zmienia się w twórczej ewolucji[25]. Jest to złożona, wieloraka rzeczywistość, która nie jest jeszcze gotowa. Kulturowa rzeczywistość staje się w swym historycznym istnieniu polegającym na ciągłym pojawianiu się nowych odmian przedmiotów konstruowanych albo rekonstruowanych przez rozmaite jednostki w różnych momentach.

Rzeczy i wartości

Znaniecki usiłował przedstawić monistyczną wizję jednego, humanistycznego świata, jednej rzeczywistości kulturowej, ale nigdy nie odrzucił rozróżnienia między porządkiem natury a porządkiem kultury w węższym sensie terminu „kultura". To zdrowy rozsądek przyczynia się do wprowadzenia takiego rozróżnienia[26]. Natura ma zawierać obiekty o ustalonych własnościach. Kultura zaś jest dziedziną obiektów o luźno określonych związkach treści opartych na sugerowanych znaczeniach. Natura zawiera rzeczy — nie znaczące przedmioty „niczyje". Kultura zaś zawiera wartości — wszystkie znaczące przedmioty „czyjeś", zależne od ich rekonstruowanych lub konstruowanych związków w obrębie systemów przedmiotów.

---

[24] Tamże, s. 656.

[25] H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniecki, Warszawa 1913.

[26] F. Znaniecki, *Rzeczywistość kulturowa*, s. 710 n.

Znaniecki wpisuje się w rozwój nowożytnego pojmowania wartości zapoczątkowany w XVIII w. przez Adama Smitha[27], a także w prakseologiczne ich ujęcie w powiązaniu z działaniem. Idąc za Schopenhauerem i Nietzschem, a także za Diltheyem, Windelbandem i Rickertem, używa pojęcia wartości jako najbardziej ogólnej kategorii opisu obiektów skonstruowanych przez człowieka, różnych od rzeczy[28]. Definiuje je jednak w sposób szczególny. Wartości są znaczącymi obiektami, które zyskują pozytywną albo negatywną ocenę, inaczej — nabierają aksjologicznej ważności ze względu na użycie ich do realizacji pewnego czynnego zamiaru[29]. Mają więc charakter relacyjny, co oznacza nie tyle, że „coś jest wartością", ile pewną jakość czy cechę wartościową czegoś[30]. Kulturowa rzeczywistość wartości jest rzeczywistością ze współczynnikiem humanistycznym. Zawsze, od czasu pierwszego użycia we *Wstępie do socjologii* w 1922 r. „współczynnik humanistyczny" pozostaje kluczowym terminem w języku teoretycznym Znanieckiego:

„Istotny charakter danej kultury nazywamy *współczynnikiem humanistycznym* danych kultury, ponieważ takie dane jako przedmioty teoretycznych refleksji badacza należą już do aktywnego doświadczenia kogoś innego i są takie, jakim czyni je to aktywne doświadczenie"[31].

Zarówno polska etymologia słowa „współczynnik", od „wespół" i „czynić", jak również łacińska etymologia angielskiego *coefficient*, złożonego z *co-* i *efficio*, co znaczy razem „tworzyć", „budować" lub „osiągać", wskazuje jasno, że termin ten odnosi się do pojęcia ludzkiego zbiorowego konstruowania albo rekonstruowania rzeczywistości. Jeśli pójść za Znanieckiego antydualistyczną logiką rozumowania, to pojawia się pytanie, czy przedmioty mogą przechodzić swobodnie od jednego porządku do drugiego

---

[27] A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 184.

[28] F. Znaniecki, *Zagadnienie wartości w filozofii*, Warszawa 1910, s. 7.

[29] F. Znaniecki, *The Method of Sociology*, s. 42.

[30] S. Kamiński, *Jak uporządkować rozmaite koncepcje wartości?*, w: S. Sawicki (red.), *O wartościowaniu w badaniach literackich*, Lublin 1986, s. 13.

[31] F. Znaniecki, *The Method of Sociology*, s. 37.

w obydwu kierunkach. Odpowiedź jest pozytywna i czyni ona ontologiczne kategorie Znanieckiego jeszcze bardziej interesującymi i heurystycznie innowacyjnymi. Zmienna rzeczywistość kultury zakłada możliwość, że rzeczy staną się wartościami, ale także na odwrót — możliwość, że wartości staną się rzeczami.

Ten pogląd Znanieckiego jest słuszny, ponieważ procesy kulturowe obejmują rosnący zakres rzeczy stających się znaczącymi wartościami. Znaniecki podaje przykład posiłku i jest to doskonała ilustracja pomagająca w rozumieniu kulturowych zjawisk w ich wymiarze semiotycznym i aksjologicznym. Chociaż organizm i żywność są naturalnymi „rzeczami" o ustalonych związkach, mogą stać się wartościami hedonistycznymi, a nawet estetycznymi. Wyrafinowany znawca kuchni może komponować rozmaite dania w twórczy sposób i realizacja zadania dostarczenia satysfakcji gastronomicznej może stać się wzorem kulturowym doskonałej „kuchni włoskiej".

Znaniecki bierze też pod uwagę taką możliwość, że znaczący obiekt, sugerujący związki między treściami, które mogą prowadzić do nowych działań, może utracić swą „znaczącość" i stać się rzeczą. W rzeczach treść przestaje rozwijać się, w przeciwieństwie do treści przedmiotów kulturowych, które mogą być twórczo konstruowane, jak na przykład obraz podczas malowania go przez malarza. Rzeczy są przedmiotami o ustalonych treściach, które stają się niezmiennymi własnościami. Znaniecki wskazuje, że wartości mogą utracić znaczenia i ważność aksjologiczną. Mogą ukazać się jako zakorzenione w samej rzeczywistości, istniejące pomiędzy przedmiotami jako rzeczywiste warunki, które powinny zostać zaakceptowane. Wartości kultury mogą więc stać się rzeczami. „Rzeczy mogą być ciałami o własnościach i relacjach fizycznych", bądź osobowościami społecznymi o własnościach i relacjach politycznych, bądź wartościami określonymi ekonomicznie[32]. W takich przypadkach znaczenie każdego obiektu nie ma już charakteru sugestii dla twórczej albo rekonstruującej aktywności. Pojawia się jako stała relacja między obiektem a innymi obiektami — na przykład jako „nieczysty"

[32] F. Znaniecki, *Rzeczywistość kulturowa*, s. 712.

pokarm albo „niższa" rasa. Znaniecki wykazuje, że dla rzeczywistości kulturowej charakterystyczna jest dynamika semiotycznych i aksjologicznych procesów, jak również możliwość reifikacji obiektów kulturowych w aktywnym doświadczeniu ludzi. Elementy rzeczywistości społecznej, chociaż pierwotnie znaczące, interpretowane i oceniane, mogą zatem również nabywać cech „rzeczy".

Osobowość kulturowa

W celu uwypuklenia pełni realnego istnienia kultury Znaniecki rozpoczyna swe analizy ontologiczne od danych doświadczenia. Jego filozofia kulturalizmu zakłada wszakże odpowiednią, kulturalistyczną filozofię człowieka. Nie wydaje się, aby Znaniecki był obeznany z pismami Maxa Schelera przed latami trzydziestymi[33]. Jednakże jego idee istoty ludzkiej są podobne, a nawet sformułowania paralelne do tekstu *O idei człowieka*, w którym Max Scheler zaprzecza, abyśmy mogli odnaleźć jakąś ścieżkę, prowadzącą od *homo naturalist* do człowieka historycznego, którego poznajemy przez rozumienie dokumentów kultury[34]. Znaniecki nigdy nie próbowałby rekonstruować powstania umysłu — zdolności do symbolicznej komunikacji człowieka z etapu wczesnej prekulturowej wymiany gestów, jak czynił to George H. Mead[35]. Parafrazując Diltheya, należałoby powiedzieć, że według Znanieckiego człowiek może poznać siebie tylko poprzez kulturę[36].

Człowiek doświadczający i działający jest w centrum Znanieckiego koncepcji konkretnej, historycznej rzeczywistości. Znaniecki uznaje ludzką wolność, ponieważ konkretna rzeczywistość

---

[33] F. Znaniecki, *Social Actions*, Poznań 1936, s. 659.

[34] M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 6.

[35] G. H. Mead, *A Behavioristic Account of the Significant Symbol*, w: tenże, *Selected Writings*, Chicago 1964, s. 249.

[36] H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1988, s. 39.

jest tworzona i systematyzowana przez świadome czyny człowieka. Wizja kultury jako świata konstruowanego przez człowieka, który jest w pełni rzeczywisty, a nie tylko subiektywny albo posiadający wymiar psychiczny, zakłada szczególną koncepcję człowieka. Zakłada człowieka zdolnego do tworczej i obiektywizującej działalności[37]. Wedle słów Znanieckiego, człowiek jest aktywnym, świadomie działającym podmiotem. Człowiek stanowi centrum, z którego transaktualne myśli i rzeczywistości emanują do wspólnego świata i ku któremu zbiegają się wszystkie myśli i rzeczywistości. Relacja między człowiekiem a światem jest dwoista, tak jak dwoisty charakter ma proces subiektywizacji i obiektywizacji. Człowiek jest zarówno pasywny, jak i aktywny. Z jednej strony jednostka przyswaja sobie istniejące wcześniej przedmioty i myśli, zmienia je w dane swego osobistego doświadczenia, wybierając je z systematycznego, racjonalnego, logicznego porządku, którego są elementami. Jest to subiektywizujący proces recepcyjny. Z drugiej strony jednostka może osiągnąć obiektywność, depersonalizując swoje doświadczenie, zmieniając swoje dane w rzeczywistość i swoje asocjacje w obiektywne myśli.

Znaniecki odrzuca myśl o ścisłej separacji osobowości i świata, w której owa osobowość żyje. Już ludzkie ciało okazuje się dynamiczną, integralną częścią naturalnego, humanistycznego środowiska. W osobie mającej do czynienia ze światem kulturowym nie jest możliwe oddzielenie tego, co „należy do niej", od tego, co jest „poza nią". Jeśli weźmiemy na przykład mowę, zobaczymy, że to, co się mówi, należy do osoby, a jednocześnie nie jest jej własne, ponieważ jej słowa należą do historycznego języka, który istniał wcześniej. I podobnie, *mutatis mutandis*, jest to cecha innych wartości w subiektywnej sferze, która nie przestaje przynależeć do obiektywnych systemów. Jest oczywiste, że założenie istnienia zdolności człowieka do asymilowania świata wartości kultury i konstruowania znaczących oraz aksjologicznie ważnych przedmiotów nie idzie w parze z naturalistycznym wyjaśnieniem miejsca człowieka w świecie. Znaniecki nie neguje, że ciało jest narzędziem, które pozwala człowiekowi funkcjonować

[37] F. Znaniecki, *Rzeczywistość kulturowa*, s. 539 n.

w świecie[38]. Biopsychiczne indywiduum nie jest jednak wystarczające do wyjaśnienia zdolności do działania i wywoływania rzeczywistych skutków. Świadomy czyn obejmuje zarówno akt mentalny, jak i działanie praktyczne. To podejście jest charakterystyczne dla antydualistycznej filozofii Znanieckiego, dla którego nie ma opozycji między myślą a działaniem. Aspekt świadomości czegoś — choćby minimalnej racjonalności w rozumowaniu zdroworozsądkowym, wytwarzaniu mebla czy realizacji planu politycznego — występuje w każdym działaniu. Znaniecki jest daleki od jednostronnego spirytualizmu, ponieważ konsekwentnie stosuje metodę swej empirycznej filozofii. Działanie jest dane empirycznie tylko przez wykonywanie go. Empiryczny charakter działania jest dany aktorowi w trakcie jego czynów. Działanie nie sprowadza się do naturalnych, biologicznych albo psychologicznych procesów. Znaniecki nie znajduje nic wspólnego w procesach fizycznych, zdolnościach psychologicznych i przejawach życia kulturowego człowieka, które mogą być zakorzenione tylko w świadomych czynach. Z punktu widzenia rzeczywistości konkretnej biopsychiczne indywiduum jest tylko konstrukcją[39]. Kultura nie może być produktem jednostek posiadających tę samą naturę w biopsychicznym sensie gatunku *homo sapiens*. W kulturze dostrzegamy świadome i twórcze działania i wartości, zatem tylko kulturowe indywiduum może je zapoczątkować i ich doświadczać. Biologiczny organizm i subiektywne, psychologiczne procesy są abstrakcyjnymi aspektami konkretnej osobowości kulturowej przejawiającej się w zjawiskach kultury, takich jak wiedza, religia czy sztuka.

Odpowiednio zatem socjologia powinna brać pod uwagę kulturalistyczną teorię człowieka, zamiast próbować wyjaśniać kulturę jako rezultat abstrakcyjnej, społecznej osobowości. Według Znanieckiego, osobowość kulturowa jest przede wszystkim indywidualnością[40]. W każdym doświadczeniu i w każdym działaniu człowiek manifestuje się jako indywidualność. Znaniecki powstrzymuje się od poszukiwania absolutnej meta-

[38] F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, s. 77.
[39] Tamże, s. 62-76.
[40] Tamże, s. 196.

fizycznej istoty jednostki. Empiryczna filozofia pozwala mu jedynie na potwierdzenie istnienia „ognisk aktualności", w których świadome osoby są indywidualizowane. Są to „ogniska" albo centra doświadczeń i działań, w których przedmioty aktywności nakładają się i z których wyłaniają się w świecie. Te ogniska nie są dostępne poznaniu[41]. Można tylko stwierdzić, że istnieją i że podlegają procesom subiektywizacji i obiektywizacji, spójnym z dynamiką stawania się świata kulturowego.

Innymi słowy, istnieją dwa sposoby, dzięki którym indywiduum może włączyć jakąś część świata obiektywnego do swojej osobowości: pierwszy polega na uczynieniu tej części świata obiektywnego częścią swego subiektywnego doświadczenia; drugi — na utożsamianiu części własnej osobowości z tą częścią świata obiektywnego. Stosując pierwszą metodę, idywiduum buduje swoją własną subiektywną osobowość jako składnik świata kultury, stosując drugą — buduje ją ono jako twórca lub przynajmniej odtwórca świata kultury[42].

Osobowość kulturowa ma pasywną, recepcyjną stronę. Rozwija się w procesie subiektywizacji obiektywnego świata, czyniąc przedmioty i działania obiektywnego świata swymi własnymi danymi i czynami. Osobowość kulturowa — osoba — ma także aktywną stronę. Osoba osiąga ten rodzaj obiektywności, konstruując albo rekonstruując nowe przedmioty i podejmując nowe działanie albo odtwarzając je. W tym procesie osoba przekształca swe dane w obiekty i czyny w systemy działań, wiążąc je z innymi danymi i czynami, na przykład podczas malowania obrazu albo komponowania poematu.

Według Znanieckiego, konkretny świat i konkretna osoba przenikają się nawzajem. Doświadczenia jednostki i jej działania nie są odizolowane od empirycznego, transaktualnego świata, lecz są jego integralną cząścią i w nim zachodzą. Osobowość kulturowa jest organizacją wartości kulturowych i koegzystujących aktywności łączących z innymi osobami, do których należą

---

[41] Tamże, s. 138.

[42] F. Znaniecki, *Rzeczywistość kulturowa*, s. 539.

te same wartości i działania. Bycie jest stawaniem się w konstruktywnych i rekonstruktywnych procesach zarówno dla wartości kulturowych, jak i osobowości kulturowych. Każdy rodzaj socjologicznego redukcjonizmu w odniesieniu do koncepcji człowieka w teorii Znanieckiego jest najzupełniej wykluczony.

Kulturowe podstawy komunikacji i współpracy

Ze Znanieckiego ontologii kultury i jego filozofii jednostki wynika, że nie ma jakiejś jednej społecznej formy koniecznej, aby kultura istaniała. Znaniecki występuje zatem przeciw stanowisku Simmla[43]. Obiektywne istnienie twierdzenia matematycznego na przykład nie zależy od jakiejś formy stosunków społecznych. Co więcej, okazuje się, że systemy kultury żadną miarą nie są społeczne w swej istocie i nie mogą być ograniczone do aspektów społecznych[44]. Znaniecki wytrwale występuje przeciw socjologizmowi twierdząc, że — na odwrót — samo życie społeczne zależy od ponadspołecznej obiektywności tych systemów kulturowych. Świadomość jawi się jako indywidualny aspekt obiektywnej, znaczącej kultury. Komunikacja, która jest nieodzowna dla życia społecznego, opiera się na obiektywności systemów kultury. Istnieje bowiem wspólny świat, o którym można mówić, który umożliwia komunikację. Istnieją obiektywne systemy przedmiotów kulturowych, które stają się wspólne w doświadczeniu i niezależne od komunikacji[45]. Język jest najlepszym przykładem systemu kulturowego niezależnego od życia społecznego w tym sensie, że semantyczne i syntaktywczne relacje istnieją niezależnie od użycia języka przez wspólnotę, podobnie jak system logiki, prawa czy religii[46]. Znaniecki zupełnie jasno stwierdził autonomię języka jako systemu kulturowego, różnego od przypadków

[43] G. Simmel, *Jak się utrzymują formy społeczne*, Lwów 1904, s. 6.
[44] F. Znaniecki, *The Method of Sociology*, s. 103.
[45] F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, s. 154 n.
[46] F. Znaniecki, *Social Actions*, s. 663.

społecznej komunikacji, kiedy wyrażające w pełni tę ideę poglądy Ferdinanda de Saussure dopiero zaczęły się upowszechniać.

Znaniecki zakładał, że obiekty kulturowe znane jednej osobie mogą być odtworzone przez inną osobę bez społecznej komunikacji, ponieważ istnieją jako części obiektywnego systemu związków. Obserwujemy to w przypadku przestrzennych obiektów, które wyprowadzają poza nie same. Drobna cząstka szkieletu dinozaura pozwala odtworzyć całe ciało zwierzęcia, a zjawiska humanistyczne, zdaniem Znanieckiego, mogą być podobnie zrekonstruowane bez komunikacji społecznej i stosunków społecznych. Przecież filolog, podobnie jak egiptolog Jean François Champollion, może odtworzyć martwy język z reliktów. Niespołeczne, obiektywne podłoże systemów zjawisk kulturowych umożliwia komunikację i współpracę, dokładniej — sprawia to ludzka zdolność ujmowania w sferze doświadczenia nowych obiektów, należących do obiektywnych systemów. Komunikacja, tłumaczy Znaniecki, jest zakorzeniona w obiektywnych związkach przemiotów kulturowych. Polega na „sugerowaniu" obiektów przez przedmioty już znane. Komunikacja społeczna kontroluje te „sugestie", kieruje doświadczeniem ludzkim i ujednolica je, lecz ostatecznie jest możliwa tylko na gruncie rzeczywistych systemów kultury, które w swej istocie nie są społeczne[47]. Podobnie jak ludzie mogą rozumieć się nawzajem i komunikować na gruncie wspólnych obiektów, mogą współpracować na gruncie idealnych systemów działań. Współpracować, aby realizować wspólny zamiar, oznacza konstruować logiczne, idealne relacje między działaniami. Współpraca wymaga pewnego działania, potrzebnego aby można było podjąć inne działanie. Ten obiektywny związek logiczny stanowi podstawę współpracy, nawet jeśli ludzie nie są go subiektywnie świadomi, jak dzieje się w wielkim przedsiębiorstwie, zakładającym skomplikowany podział pracy. Świadomość czyjegoś działania nie oznacza jednak współpracy. Ta tylko wtedy ma miejsce, kiedy działania pozostają w obiektywnym, logicznym związku, który umożliwia realizację celu. Znaniecki twierdzi, że ten związek między działaniami ma

[47] F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, s. 156.

idealny, a nie społeczny charakter. Polega na określeniu formy następującego działania przez funkcję działania poprzedzającego.

Z takimi przesłankami kulturowymi, dotyczącymi komunikacji i współpracy, Znaniecki musi dojść do słusznej konkluzji, że społeczna organizacja tylko wzmacnia, a nie tworzy, związek między świadomymi jednostkami. Są one już powiązane, jak Znaniecki mówi — aktualnie stopione, kiedy uczestniczą w obiektywnych systemach kultury. Jest więc zdania, że trzeba iść dalej niż Simmel w poszukiwaniu przedmiotu socjologii. Powiedzenie, że społeczeństwo polega na współpracy ludzi, wydaje się nazbyt ogólnikowe. Każda konkretna osoba staje się częścią tego samego świata, do którego należą inni ludzie, a cząstka świata staje się osobą w procesie obiektywizacji i subiektywizacji. Osoby uczestniczące w tym samym świecie stapiają się zatem albo identyfikują się ze sobą częściowo w procesie obiektywizacji i oddzielają się od siebie w procesach subiektywizacji. W tym sensie ludzkość jest już zjednoczona, zanim powstanie jakaś organizacja światowego społeczeństwa. Pewne osoby są bardziej stopione niż inne, kiedy rekonstruują i rozwijają te same wspólne systemy kultury. W takich wypadkach mamy konkretne zbiorowości połączone na gruncie pewnego systemu kulturowego: języka, religii, techniki itp. Jednostki ludzkie nie są zamkniętymi biopsychicznymi całościami, które potrzebują stosunków społecznych, aby wspólnie doświadczać obiektów. Są to konkretne osobowości, których sfery doświadczenia i działania stapiają się na gruncie obiektywnych systemów kultury. Komunikacja i współpraca rozwijają się na bazie podobnej ich obecności i uczestnictwa w świecie. Ani konkretne zbiorowości, ani komunikacja, ani współpraca nie są społecznymi zjawiskami we właściwym sensie tego terminu. Są to zjawiska ogólnokulturowe. Kiedy artysta śpiewa, a inni słuchają, istnieje pierwotnie związek między obiektami doświadczenia ludzi włączonych w ten proces, ale niekoniecznie między nimi samymi. Społeczne stosunki mogą zaistnieć później. Podobnie, kiedy ludzie współpracują podczas operacji chirurgicznej, zachodzą pierwotnie stosunki między ich działaniami technicznymi, ale niekoniecznie między nimi. Rozszerzanie doświadczenia na innych i wzajemne dopełnianie działań jest częścią ogólnego

zjawiska scalania się osób na gruncie kulturowym i nie może być specjalnym i właściwym przedmiotem socjologii. Wszakże ludzie łączą się także społecznie w ścisłym sensie. Ten proces uspołecznienia zachodzi na gruncie wartości społecznych. Będące ich wynikiem systemy społeczne jako klasa systemów kulturowych tworzą właściwy przedmiot socjologii.

Wartości społeczne

Posiłkując się swą ontologią kultury, Znaniecki bardzo dokładnie określa przedmiot socjologii. Przede wszystkim są to zjawiska nabywające kulturowego charakteru w doświadczeniach i działaniach ludzkich. Są to „czyjeś zjawiska" albo — jak Znaniecki trafnie to ujmuje — zjawiska ze współczynnikiem humanistycznym. Ponadto — skoro świat kulturowy ze współczynnikiem humanistycznym jest utworzony z wartości i działań, socjologia znajduje specjalną ich klasę. Jest to klasa odmienna od wartości hedonistycznych, technicznych, ekonomicznych, prawnych, religijnych, symbolicznych, estetycznych i poznawczych[48]. Są to zjawiska, które doświadczający i działający ludzie sami uważają za zjawiska społeczne, różne od innych zjawisk kulturowych. W aktywnym doświadczeniu ludzi można znaleźć systemy działań, które mają za przedmiot innych ludzi, jednostki lub grupy. Ludzie jako obiekty są wartościami społecznymi o pewnym znaczeniu i ważności aksjologicznej dla działających partnerów, którzy przez swoje działania społeczne starają się wpłynąć na innych, stworzyć albo zmienić grupy społeczne. Wartość społeczna zatem jest to jednostka lub grupa uprzemiotowiona przez inną osobę lub grupę. Nie jest to konkretna osoba ani konkretna zbiorowość, lecz tylko taka osoba lub grupa, jaka jest wzięta pod uwagę w doświadczeniu i działaniu partnera. Jej treść, znaczenie i ważność aksjologiczna są określone przez działania, których jest obiektem. Zmieniają się one niekoniecznie ze względu na jego doświadczenia i działania. Na przykład przywódca „Solidarności"

[48] Tamże, s. 193; F. Znaniecki, *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, tłum. J. Szacki, Warszawa 1971.

Lech Wałęsa jest tym, kim jawi się w aktywnym doświadczeniu członków Związku, a doświadczane znaczenia mogą zmienić się niezależnie od niego.

Wartości społeczne, przynależące do szerokiej klasy wartości kulturowych, mają swoje cechy wyróżniające. Po pierwsze, działający, uprzedmiotawiający osobę albo grupę jako wartość daną mu w doświadczeniach i działaniach, może także uprzedmiotowić samego siebie, może doświadczyć samego siebie jako obiektywnej wartości społecznej. Inna cecha wyróżniająca wartości społecznych wynika ze wzajemności uprzedmiotowienia. Osoby albo grupy uprzedmiotawiane w naszych działaniach społecznych mogą stać się przedmiotami działań, w których my zostajemy uprzedmiotowieni. Taki właśnie proces zachodzi w interakcjach, jak rozumie je Znaniecki[49]. Po drugie, wartości społeczne są bardziej zmienne niż inne wartości kulturowe. Techniczne, estetyczne, poznawcze i inne wartości zmieniają się tylko pod wpływem uprzemiotawiających je podmiotów, lecz wartości społeczne — ludzie — nie są pasywnym materiałem doświadczeń i działań innych ludzi. Wartości społeczne są także podmiotami doświadczeń i działań i właśnie te doświadczenia i działania są uprzedmiotawiane. Treść działań społecznych jest konstytuowana za pomocą tych wszystkich wartości doświadczanych i działań osoby albo grupy, którymi działający jest praktycznie zainteresowany, czy to będą techniczne, poznawcze, religijne, czy inne aktywne doświadczenia. Wartości społeczne nie są wartościami aktualnie danymi osobie czy grupie, lecz stają się nimi tak, jak są uprzedmiotowione przez działającego. Społeczne znaczenie i ważność aksjologiczna jednostki jako wartości społecznej mogą zatem nie odpowiadać jej działaniom. Na przykład przeceniona może być ukochana osoba, lecz może to wynikać z oryginalnych działań jednostki, zwłaszcza tych, które interesują innych ludzi. Społeczne znaczenie i ważność przywódcy dla członków grupy może zmieniać się w zależności od jego działań w stosunku do nich, działań wyrażających skromność albo dumę, altruizm albo ambicję. Trzecia wyróżniająca cecha wartości społecznych jest związana

---

[49] F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, s. 198-202.

z faktem, że wartości społeczne tworzą wyższy poziom obiektywizacji innych wartości kulturowych. Osoby i grupy uprzedmiotawiają wartości kulturowe, konstruując i rekonstruując ich znaczenie oraz aksjologiczną ważność. Z tymi to wartościami — hedonistycznymi, estetycznymi, religijnymi, poznawczymi itp. — danymi w ich aktywnym doświadczeniu są uprzedmiotawiane jako wartości społeczne. Jako znawca sztuki albo osoba wierząca ktoś staje się przyjacielem albo wrogiem.

Definicja przedmiotu socjologii sformułowana w terminach działań społecznych i wartości społecznych musi prowadzić do pytania o relacje między etyką a socjologią. Znaniecki — podobnie jak Simmel i szkoła Durkheima — twierdził, że to, z czym ma do czynienia etyka, interesuje także socjologa. Nie zgadzał się jednak, by zastąpić etykę socjologią, jak proponował Simmel[50]. Stanowczo występował przeciwko socjologizmowi. Znaniecki był zdania, podobnie jak Roman Ingarden[51], a dziś wśród socjologów na przykład Margaret Archer[52], że analiza doświadczenia moralnego pozwala wykazać specyficzną normatywną obiektywność sądów moralnych, które nie mogą być sprowadzone do uprawomocnienia społecznego[53]. Jednak zgadzał się także z Johnem Deweyem, że każdy czyn jest sądem o wartościach i że teoria etyczna jest krytycznym osądem postępowania[54]. Jeśli etyka zmierza do teorii moralności, to jest teorii działania moralnego, to wchodzi w kontakt z socjologią. Etyka przecież dokonuje refleksji nad normami moralnymi, które są normami regulującymi postępowanie skierowane na innych ludzi. Społeczne działania i oddziaływania interesują zatem zarówno etykę, jak i socjologię. Jednak w przeciwieństwie do etyki, która jest filozofią moralności poszukującą idealnych zasad w normach moralnych, socjologia jest nauką pozytywną o moralności[55]. Interesuje się wartościami

---

[50] G. Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft*, Berlin 1892, s. III–IV.

[51] R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989, s. 129.

[52] M. Archer, *Theory, Culture and Post-Industrial Society*, s. 113.

[53] F. Znaniecki, *Etyka filozoficzna i nauka o wartościach moralnych*, „Przegląd Filozoficzny" 1909, t. 12, z. 2, s. 126–144.

[54] J. Dewey, *The Study of Ethics*, Ann Arbour 1962, s. 1.

[55] F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, s. 229.

społecznymi i normami, tak jak są one aktualnie konstruowane, rekonstruowane, brane w użycie i negocjowane w interakcjach. Doświadczenie moralne o tyle, o ile dotyczy wartości społecznych, to znaczy innych ludzi jako obiektów działań, a także samego działającego, jest — według Znanieckiego — terenem badań socjologicznych *par excellence*.

*

Podsumowując powyższe rozważania nad koncepcją przedmiotu socjologii sformułowaną przez Znanieckiego, trzeba jeszcze raz podkreślić, że atrakcyjność tej koncepcji wynika z jego filozofii kulturalizmu. Kultura ma pełnię specyficznej rzeczywistości i osobowość kulturowa jest czymś więcej niż tylko jednostką biopsychiczną albo uczestnikiem stosunków społecznych. Takie przesłanki chronią socjologię Znanieckiego przed socjologizmem. Kultura ani co do treści nie jest ostatecznie społeczna, jak sądził Durkheim, ani — jak sugerował Simmel — nie potrzebuje społecznej formy, społecznej organizacji, aby w ogóle istnieć.

Zjawiska kultury składają się na systemy rozmaitych wartości i działań. Na ich gruncie osoby i zbiorowości scalają się i utożsamiają ze sobą. W obiektywnym kulturowym świecie komunikacja i współpraca znajdują ostateczne podstawy. W żadnym razie konkretne zbiorowości i konkretne osoby z całym swym bogactwem życia kulturowego nie stanowią przedmiotu socjologii. Znaniecki, podobnie jak Simmel, zaprzecza, jakoby socjologia była możliwa jako ogólna teoria kultury. Podobnie jak Simmel uważa socjologię za naukę bardzo wyspecjalizowaną. W przeciwieństwie zaś do Simmlowskiego programu badania „form uspołecznienia" utrzymuje, że istnieje klasa zjawisk, które są społeczne w ścisłym sensie. Zjawiska te mają swoją własną treść, różną od innych kulturowych treści religii, sztuki, nauki itp. Jest to specyficzna treść i znaczenie wartości społecznych. Wskazując na systemy wartości społecznych i działań społecznych jako właściwy przedmiot socjologii, Znaniecki zbliża się nieco do punktu widzenia Durkheima, dla którego społeczeństwo pozostaje *la foyer*

d'une vie morale[56]. Ma jednak swój własny projekt systematycznej, analitycznej socjologii. Najbardziej interesującym wkładem Znanieckiego jest szczegółowa konceptualizacja specjalnej klasy zjawisk społecznych w terminach aksjologicznych. W znaczący sposób przekształcił tezę Durkheima, że religia, moralność, sztuka, prawo, ekonomia jako systemy wartości kulturowych są zjawiskami społecznymi, lecz tylko jeden system wartości kulturowych jest społeczny w ścisłym sensie. Stanowi on właściwy przedmiot socjologii jako specjalnej, systematycznej i czysto kulturalistycznej nauki proponowanej przez Znanieckiego.

---

[56] É. Durkheim, *Jugements de valeurs et jumegents de réalité*, w: tenże, *Sociologie et philosophie*, Paris 1967, s. 102.

Afektywne społeczeństwo: sentymenty i interakcje symboliczne

Rozbieżność wartości i problem porozumienia

System społeczny późnego kapitalizmu, ku któremu transformują się społeczeństwa postkomunistyczne, określany — przeważnie w mocno krytycznym tonie — jako permisywny[1], ukazuje też drugą stronę liberalnego przejęcia się indywidualną troską o siebie, troską wolną od restryktywnych reguł społecznych. Tym drugim obliczem liberalizmu jest wrażliwość na przemoc. Na moralne znaczenie i humanitarne zaangażowanie liberalizmu szczególną uwagę zwracał już John Dewey, korygując jednostronną „leseferystyczną" jego interpretację[2]. Gwałt i agresja, czy to w makroinstytucjonalnym wymiarze przemocy ze strony państwa, czy to w postaci terroryzmu, po który sięgają wykluczone mniejszości narodowe, czy też w wymiarze mikrospołecznym — przemocy w rodzinie i różnych form nadużyć w stosunkach interpersonalnych wobec dzieci i kobiet, niewątpliwie stały się ważnym tematem dyskusji, zarówno publicznych, obywatelskich, jak i naukowych. Nawet tacy sceptycy jak Richard Rorty, podważający ideę wspólnej natury ludzkiej i uniwersalnych zasad moralnych, zga-

[1] Nie bez zastrzeżeń, niektórzy wskazują też, że to, co nazywa się moralnością permisywną, jest pewnym postępem moralnym, ponieważ wyraża szacunek dla osoby, jej indywidualności i wolności. R. S. Downie, *Roles and Values. An Introduction to Social Ethics*, London 1971, s. 174.

[2] J. Dewey, *The Future of Liberalism*, w: tenże, *Essential Writings*, New York 1977, s. 197–198.

dzają się, że okrucieństwo jest największym złem wyrządzanym istotom ludzkim. Jeśli — idąc za pragmatystą Williamem Jamesem — człowieka będziemy pojmować jako potrójną jaźń: materialną, społeczną i duchową, to zobaczymy, że okrucieństwa można dopuścić się nie tylko wobec ciała i własności ekonomicznej, lecz także wobec pozycji społecznej i godności człowieka, a także wobec jego wierzeń i wartości. Konflikt, gwałt, przemoc przejawiają się symbolicznie, a nawet mogą być wyłącznie symboliczne[3], jak spór o krzyż na terenie obozu oświęcimskiego między żydowskimi i polskimi ekstremistami. Gwałtowi, przemocy jako działaniu społecznemu towarzyszy komponent afektywny — poczucie nienawiści. Analiza takich zjawisk społecznych wymaga socjologicznego ujęcia emocji, które dopiero stosunkowo od niedawna przesuwają się ku centrum problemów tej nauki. Niesie to ze sobą konieczność przezwyciężania subiektywistycznych ram dotychczasowych analiz emocji — właściwych głównie ujęciom psychologicznym. Podjęcie problematyki emocji sprawia, że Charlesa H. Cooleya idea współodczuwającego rozumienia (*symphatetic understanding*) jako centralnego procesu w życiu społecznym i jednocześnie narzędzia jego badania powraca, choć — po relegowaniu z obszaru socjologii przez kognitywnie nastawionych kontynuatorów orientacji interpretacyjnej — w pewnym przebraniu.

Warto przy tym przypomnieć, że początki socjologii emocji znajdujemy już w dziele Herberta Spencera, który podjął kwestię ich kulturowego wytwarzania oraz zajął się społeczną ewolucją, zróżnicowaniem i socjalizacją emocji. Zwrócił przy tym uwagę, analizując funkcjonowanie instytucji eklezjalnych regulujących emocje, że wśród wyobrażeń kulturowych szczególnie okrutna była idea wiecznego potępienia i idea Boga ferującego takie wyroki[4]. W istocie ikoniczne przedstawienia idei sądu ostatecznego — ludzie pożerani przez bestie na obrazach Fra Angelico czy Pietera Bruegela Starszego — wydają się jeszcze straszliwsze od werbalnych opisów dantejskich. Warto przy tym zauważyć,

---

[3] P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Cambridge, Mass. 1991.

[4] H. Spencer, *Zasady socjologii*, tłum. J. K. Potocki, Warszawa 1907–1908.

ze względu na dalszy tok rozważań, że to wyobrażone okrucieństwo dotykało transgresorów, tych, którzy przekroczyli ustalone normy i wartości. Zbawieni albo potępieni tworzyli dwie modelowe, przeciwstawne pod każdym względem, nie oddziałujące na siebie społeczności, opanowane odmiennymi uczuciami, radości albo przerażenia, i wzbudzające odmienne uczucia, miłości albo nienawiści.

Społeczne użycie w interakcji sposobu odniesienia się ludzi do wartości wydaje się kluczowe w procesie powstawania społecznych sentymentów, z pewnością zaś miłości albo nienawiści. Problematyczność możliwości harmonizowania sentymentów społecznych przybiera tym bardziej dramatyczną postać, im bardziej wartości doświadczane są jako rozbieżne.

Metafizyczna idea jednej, uniwersalnej natury ludzkiej i uniwersalnych wartości została poddana poważnej próbie w świetle antropologicznych dowodów na istnienie różnic kulturowych. Różnice te w procesie modernizacji i globalizacji, a przede wszystkim wymiany informacji i komunikacji o rosnącym zasięgu zostały, można rzec, zinterioryzowane. Dzisiaj nie tylko komunikacja międzykulturowa jest problemem, lecz także komunikacja wewnątrzkulturowa, ponieważ kultury stają się coraz bardziej niekoherentne, niezależnie od postępującego ujednolicania ich cywilizacyjno-intrumentalnych zasad i elementów. Być może żadne inne zjawisko nie obrazuje problemu różnic wartościowania, rozumienia, porozumienia i towarzyszącego im komponentu afektywnego tak wyraziście jak antropofagia — kanibalizm. Nie zajmuję się tu złożoną kwestią faktycznego jego istnienia i odmian, badanych na przykład przez Franza Boasa[5], lecz „narracją kanibalistyczną", towarzyszącą konfliktom między Europejczykami — chrześcijanami a aborygenami. Dychotomia „cywilizowani"–„dzicy", których synonimem byli „kanibale"[6], od czasu wielkich odkryć geograficznych stała się podstawową kategorią myślową. Mniej więcej paralelnie rozwijała się teoria jednego prawa natury, zwłaszcza w kraju konkwistadorów — w Hiszpanii. Dziś

[5] Zob. J. McDowell, *Hamatsa. The Enigma of Cannibalism of the Pacific Nrothwest Coast*, Vancouver, B.C. 1997, s. 148.

[6] Tamże, s. 184–194.

zarówno koncepcja „dzikich", jak i idea prawa natury są krytykowane jako ideologiczne narzędzia dominacji i, oskarżane o współudział w kolonialnej polityce, poddawane „dekonstrukcji".

Zdając sobie sprawę ze złożoności problematyki rozumienia i porozumienia się na gruncie odmiennych znaczeń i wartości kultury, restaurując przy tym mało znane, a przenikliwe analizy Floriana Znanieckiego, podejmę zagadnienie sentymentów społecznych z zamiarem ujawnienia miejsca czynników kulturowych w zjawiskach zbiorowych nienawiści. Jak to bowiem wyraził Cooley, sentymentów „nie można odczuwać inaczej, jak tylko z pomocą symboli"[7]. Odwołam się jednocześnie do pragmatyzmu i interakcjonizmu symbolicznego, aby pokazać owocność antydualistycznego, antydogmatycznego i antyabsolutystycznego podejścia w badaniach zjawisk społecznych. Relatywizm zostanie przy tym przedstawiony jako kategoria mediująca, pośrednicząca, nie wykluczająca pojęcia i badania dynamiki uniwersalizacji znaczeń i wartości, a nie jako idea „eksplozywna", dekonstruująca kulturę.

Relatywna racjonalność działań społecznych

Nienawiść wyrażana zbiorowo i przemoc dokonywana zbiorowo pozostają w naukach społecznych pierwszorzędnym problemem praktycznym i zagadką teoretyczną. Obawa przed irracjonalnością nienawistnego tłumu dominuje w dziełach Gustave'a Le Bona, Ortegi y Gasseta czy Eliasa Cannettiego. Mimo wszystkich analiz zachowań zbiorowych, zmierzających do wykazania występowania prawidłowości czy regularności, przemoc zbiorowa pozostaje wyzwaniem dla racjonalnej nauki, dla modelu racjonalnego systemu społecznego i dla racjonalnie motywowanego w swych działaniach człowieka. Pozostaje wyzwaniem dla etyki, chociaż teologia chrześcijańska może w niej znaleźć potwierdzenie mitu grzechu pierworodnego i upadłej natury ludzkiej. Socjologia daleka od pasywnej tolerancji zła, przyczyniła się do

[7] Ch. H. Cooley, *Human Nature and the Social Order*, New York 1964, s. 115.

rozumienia zjawiska nienawiści jako „ludzkiego" i „społecznego" zarazem, w tym sensie, że wynika ono z czynników kulturowych i z przebiegu wzajemnych oddziaływań między ludźmi. Wiedza ta nie jest jednak należycie upowszechniania w procesie socjalizacji jednostek, ani dostatecznie uwzględniana jako przesłanka w działaniach grup i zbiorowości: religijnych, politycznych, etnicznych itd. Nie przez przypadek zostały tu wymienione takie grupy, dla których, w przeciwieństwie do grup interesów, systemy wierzeń mają konstytutywne znaczenie. Odmienne wartości jako przedmiot wierzeń, jak zostanie to dalej rozwinięte, a nie odmienne interesy, leżą wszak u podstaw najgwałtowniejszych, nienawistnych konfliktów[8].

Z uwagi na szczególny, pozytywny wydźwięk przymiotnika „humanistyczny" sformułowanie problemu w postaci pytania za Florianem Znanieckim o współczynnik humanistyczny nienawiści i gwałtu może wydawać się ironiczne. Nie jest tak wszakże z założenia, a jeśli rezultaty analizy mogą mieć taki wydźwięk, to wskutek wykazania wieloznaczności i sprzeczności w rzeczywistości kultury. Wieloznaczność — oczywiście, nie w sensie semantycznej wieloznaczności, lecz w sensie ontologicznie wieloznacznej konstytucji kultury — przejawia się w dwojaki sposób: w relatywnej racjonalności działań ludzkich i w obiektywnej relatywności wartości. Obydwa zagadnienia analizuje Florian Znaniecki, lecz jego nazwisko, niestety, obecnie nie pojawia się często na liście cytowań w literaturze socjologicznej na świecie, ponieważ moda i władza w nauce oddalają ją od racjonalnego ideału poznania.

Kulturalistyczna teoria Znanieckiego może być z dużą trafnością umiejscowiona w szerszym nurcie pragmatyzmu, pierwszego, nowego w XX wieku kierunku myślenia ukształtowanego przez Fryderyka Nietzschego, Henri Bergsona, Williama Jamesa, Charlesa Peirce'a, Johna Deweya i George'a H. Meada. Pragmatyzm oczywiście nie jest nurtem jednorodnym[9]. Formułowano wiele spłycających jego tezy zarzutów[10]. Główny z nich podniósł Max

---

[8] T. J. Scheff, S. M. Retzinger, *Emotions and Violence. Shame and Rage in Destructive Conflicts*, Lexington, Mass. 1991, s. XVIII.

[9] Zob. R. Bernstein, *American Pragmatists: The Conflicts of Narratives*, w: H. J. Staatkamp (red.), *Rorty and Pragmatism. The Philosopher*

Scheler, który uważał pragmatyzm za odmianę instrumentalizmu w teorii działania ludzkiego. Popularnie przymiotnik „pragmatyczny" jest używany jako anatema przez moralnych absolutystów i normatywistów, którzy nie przyjmują historycznego, ewolucyjnego, socjologicznego podejścia do idei, ideałów i norm[11].

Socjologię można najkrócej określić jako naukę o działaniach społecznych. Etyka i prawo regulują te działania normatywnie. Socjologia natomiast nie należy do tych nauk praktycznych ani w znaczeniu arystotelesowskim, ani kantowskim. Jest nauką pragmatyczną, ponieważ jej pierwszorzędnym przedmiotem są prawidłowości, reguły działania, które mają źródło w samym działaniu i mogą ulec zmianie. Badania socjologiczne mogą więc dostarczyć podstaw tylko do kierowanych zmian społecznych, w odróżnieniu od kontrolowanych przez naukę zjawisk przyrodniczych. Zagadnienie kierownictwa w procesie zmian kulturowych jest pierwszorzędne dla Znanieckiego. Stanowi podstawowe odniesienie jego teorii socjologicznej, obejmującej też afektywny wymiar działań[12].

Jak zostało wyżej wspomniane, od lat osiemdziesiątych zauważa się wzmożony rozwój socjologii emocji. Skoro mniej lub bardziej wyczerpująco przypomina się wkład do tej problematyki w dziełach Simmla, Webera, Durkheima czy Pareta, to także badania Znanieckiego zasługują na baczniejszą uwagę. Zaoferował on model pozwalający na precyzyjne wyodrębnienie czynników określających działania społeczne. W jego teorii panuje antydualizm, widoczny także w odrzuceniu dychotomii: działanie racjonalne – działanie irracjonalne. Dychotomia: racjonalny – irracjonalny, albo: ja myślę – ja wierzę, była kwestionowana przez

---

Responds to His Critics, Nashville 1995, s. 54-67; J. Dewey, *Qualitative Thought*, w: tenże, *Philosophy and Civilization*, New York 1934, s. 40.

[10] R. Bernstein, *American Pragmatists*, s. 59.

[11] Jak dalece absurdalne bywały te zarzuty, niech świadczy i taki, wedle którego pragmatyzm jako filozofia imperializmu jest narzędziem klasy kapitalistów usprawiedliwiającym brutalność, ignorancję i przesąd. H. K. Wells, *Pragmatism. Philosophy of Imperialism*, London 1954.

[12] F. Znaniecki, *Education and Social Change*, E. Hałas (wyb. i red.), Hamburg 1998, s. 122n.

pragmatystów. Bez wchodzenia w epistemologiczne niuanse problemu racjonalności wystarczy w tym momencie zwrócić uwagę na użycie koncepcji racjonalności działania w co najmniej czterech znaczeniach.

Po pierwsze, racjonalność pojmowana jest jako uniwersalna cecha działania ludzkiego w ogóle, w którym przejawia się umysłowy, rozumny charakter człowieka, widoczny w użyciu języka. Tę ogólną tezę, nawiązując otwarcie do Kartezjusza, współcześnie próbował potwierdzić Noam Chomsky[13]. Podobnie w antropologii Franz Boas, występując przeciwko Freudowi, wykazywał, że nie-świadome (a nie nieświadome) kategorie języka pozwalają widzieć świat uporządkowany poprzez pojęcia[14]. Racjonalność i komunikatywność są tutaj właściwie synonimiczne. Tak pojmowana racjonalność jest czymś powszechnym, uniwersalnym. Po drugie, począwszy od Arystotelesa racjonalność pojmowana jest jako wynik stosowania się w działaniach do zasad. Synonimem tak pojętej racjonalności jest prawomocność. Jeśli tych zasad czy norm nie przyjmowałoby się jako uniwersalne, to wówczas otwiera się relatywność racjonalności zależnej od zasad panujących w danej wspólnocie: to, co prawomocne w jednej społeczności, nie musi być prawomocne w innej. To pojmowanie racjonalności bywało też bardziej formalne, to znaczy rozumiano je jako stosowanie się do procedur. Do obydwu znaczeń racjonalności nawiązał w teorii rozwoju społecznego Max Weber, a także do trzeciego sposobu jej pojmowania — jako realizacji celów w sposób maksymalizujący korzyści. Ten trzeci sens racjonalności, ujęty w metaforze *homo economicus*, dominuje w naukach społecznych. Jest to racjonalność utylitarna. Bardzo często łączy się takie pojmowanie racjonalności z czwartym jej rozumieniem, mianowicie z racjonalnością naukową opartą na obiektywnych prawach przyczynowo-skutkowych.

Nowoczesna organizacja życia społecznego wynika z zasad racjonalności. Ogólnie mówiąc, polega na ścisłym określaniu celów, kalkulacji środków, instrumentalnej efektywności, na pro-

[13] N. Chomsky, *Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalist Thought*, New York 1966, s. 5, 60.

[14] F. Boas, *Race, Language and Culture*, New York 1944, s. 289.

cedurach określających podział ról i na biurokracji[15]. Nieobecność albo zdyscyplinowanie emocji jest jej ważną cechą. Racjonalność jako cecha aktora podejmującego decyzje w sytuacji działania odnosi się do umiejętności gromadzenia informacji o faktach, ich oceny, interpretacji i prawidłowego wnioskowania. Jest to proceduralna, kalkulacyjna racjonalność logiczno-empirycznych decyzji[16]. Parsons uważał, że działanie jest racjonalne, jeśli istnieje naukowo wykazane prawdopodobieństwo, że zastosowane środki, w określonych warunkach sytuacyjnych, przyniosą lub utrzymają stan rzeczy antycypowany przez aktora jako jego cel[17]. Poza działaniami technicznymi w szerokim sensie, włącznie z działaniami wobec ciała ludzkiego traktowanego jako obiekt, na przykład w interwencjach medycznych, niewiele spośród działań społecznych w ścisłym sensie, to znaczy skierowanych do ludzi, mogłoby być uznanych za spełniające kryterium racjonalności zawarte w powyższym określeniu.

Parsons, chociaż uznawał, że dychotomia racjonalny - irracjonalny nie jest całkowicie adekwatna do działań ludzkich, podtrzymywał jednak sposób myślenia Maxa Webera, który racjonalizację i „odczarowanie" rzeczywistości uczynił osią analizy zmian modernizacyjnych w społeczeństwie. Parsons — stwierdziwszy, że wierzenia zawierają także komponent poznawczy i mogą być racjonalne, jeśli chodzi o ich logiczne uporządkowanie, tak jak w teologii katolickiej — proponował więc, aby działania oparte na wierzeniach uważać nie za irracjonalne, lecz za nieracjonalne. Albowiem niepoznawczy element emocji i zaangażowania zakłada „wiara w" w odróżnieniu od „wiary że". Wiedza o wartościach, według Parsonsa jest kategorią wiedzy racjonalnej[18]. Irracjonalność natomiast polegałaby w tym ujęciu na dysfunkcjonalnych brakach koordynacji racjonalnych i niera-

---

[15] E. Gellner, *Culture, Identity and Politics*, Cambridge 1987, s. 153.

[16] A. Etzioni, *A Responsive Society. Collected Essays on Guiding Deliberative Social Change*, San Francisco 1991, s. 69, 92.

[17] T. Parsons, *On Institutionalization of Social Evolution*, Chicago 1982, s. 102.

[18] T. Parsons, *Belief, Unbelief, and Disbelief*, w: tenże, *Action Theory on the Human Condition*, New York 1978, s. 234.

cjonalnych elementów działania, na przykład w dewiacjach psychicznych.

Problem, który tutaj podejmuję, nie odnosi się ani do racjonalizacji jako procesu „odczarowania" świata, biurokratyzacji, sekularyzacji, ani do rozmaitych powodów „rozczarowania odczarowaniem"[19], lecz do względności kryterium racjonalności w odniesieniu do działań społecznych. Nie można oczywiście kwestionować tego, że rozwinął się racjonalistyczny system kultury kapitalizmu i właściwa mu retoryka oraz ideologia. Jest to jednak system aksjonormatywny, jak mówił Znaniecki, o relatywnej tylko racjonalności, uprawomocnionej w pewnym systemie zamierzeń, reguł i opartej na szczególnych kryteriach wartościowania. W ślad między innymi za Znanieckim proponuję rezygnację z dualistycznej kategorii „racjonalny - irracjonalny" w odniesieniu do aktorów działań. Znaniecki przestrzegał w *Social Actions*: „Ogólnie, byłoby lepiej, jeśli koncepcji «racjonalności - irracjonalności» unikałoby się w socjologii"[20].

Była to słuszna konkluzja, zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę pojęcie sentymentu racjonalności użyte przez Williama Jamesa — tak dalece wywrotowe wobec intelektualistycznej tradycji użycie pojęcia racjonalności, jak to tylko możliwe[21]. Rozumiany pod tym terminem przez Jamesa stan anestezji, znieczulenia, bezemocjonalności, bezproblematyczności, oczywistości sądu i rutynowego działania sięga bieguna bezmyślności i może być odczytywany jako ironiczny wyraz krytycyzmu Jamesa i pragmatystów w ogóle wobec dogmatyzmu.

Głównym rzecznikiem irracjonalizmu w XX wieku był Zygmunt Freud, który zajął się afektywnymi komponentami działań ludzkich. Znaniecki podjął krytykę poglądów Freuda z punktu widzenia kulturalizmu. Jednakże uznał za zrozumiałą reakcję

---

[19] E. Gellner, *Culture, Identity and Politics*, s. 52 n.

[20] Wysoko przy tym cenił „irracjonalność", to jest woluntaryzm koncepcji działania Fryderyka Nietzschego. Zob. F. Znaniecki, *Social Actions*, Poznań 1936, s. 660.

[21] W. J. James, *Collected Essays and Reviews*, New York 1920, s. 85.

Freuda przeciwko wąskiemu intelektualizmowi, który świadomość i refleksję uczynił synonimami[22].

Modelu racjonalności dostarcza nauka oparta na bezbłędnych prawach[23]. Znanieckiego zasada współczynnika humanistycznego musi prowadzić do nieufności wobec dualistycznych kategorii „racjonalny - irracjonalny". W świecie ze współczynnikiem humanistycznym, to jest zawsze już czyimś, korespondencyjna teoria prawdy jako odzwierciedlenia w umyśle pozaumysłowej rzeczywistości nie może być zastosowana. Znaniecki uważał, że nie ma jednej „obiektywnej" rzeczywistości w kulturze. Podobnie sądzą pragmatyści, głosząc jednak, że możliwe jest hermeneutyczne pojmowanie racjonalności jako porozumienia z innymi za pomocą wzajemnie podzielanych kategorii[24]. Wiedza jest zjawiskiem społecznym, tym, w co w sposób usprawiedliwiony możemy wierzyć i co uzgadnia się w konwersacji. Zatem opozycja „racjonalizm - irracjonalizm" była używana jako element retoryki wewnątrz „gry językowej"[25].

Nawet przy wąskim, to znaczy instrumentalnym (adekwatność zastosowanych środków do realizacji celów), rozumieniu racjonalność ma charakter relatywny. Odrzucenie opozycji „racjonalny - irracjonalny" wynika ze świadomości niebezpieczeństwa uogólnienia partykularnych standardów tzw. racjonalności. Ta ostrożna, relatywizująca postawa, która jest następstwem przyjęcia współczynnika humanistycznego świata kultury, jest ważnym warunkiem powodzenia badań służących jego poznaniu. Jak zostanie dalej pokazane, jest też pożądaną cechą aktorów działań społecznych, jeśli działania te mają być „racjonalne". Jest to zatem próba nadania etycznego sensu relatywistycznej racjonalno-

---

[22] Uważał jednak, że byłoby lepiej nie wprowadzać do teorii działania terminów: „nieświadomy" i „świadomy". Nie używał ich w odniesieniu do działania, lecz aby określić zdolność działającego do doświadczenia pewnych danych i realizacji tendencji. F. Znaniecki, *Social Actions*, s. 33.

[23] H. P. Vadon, *Without God or His Double. Realism, Relativism and Rorty*, Leiden 1994.

[24] R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1980, s. 9.

[25] Tamże, s. 176; R, Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge 1989, s. 47 (wyd. pol. *Przygodność, ironia, solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Warszawa 1996).

ści. Znaniecki, nawiązując do Émile'a Durkheima, wskazywał, że wiele cech działań wynika z uczestnictwa społecznego ludzi, co niesie pewne wymagania. Spełniające je działania noszą zatem cechę racjonalności funkcjonalnej. Właśnie w charakterze orientacji ku przedmiotowi działania właściwe zakotwiczenie znajduje argument przeciw racjonalnej teorii działań społecznych. Orientacja ta polega na zainteresowaniu społecznym — czy, lepiej, socjetalnym — ponieważ to inny człowiek lub inni ludzie są obiektami — wartościami, ku którym działanie społeczne się kieruje. Działanie takie ma zakotwiczenie aksjonormatywne, które może przyjąć i rzeczywiście często przyjmuje postać racjonalno-utylitarną. W *Social Actions* Znaniecki ukazuje jak racjonalność utylitarna współczesnego kapitalizmu jawi się jako wyłącznie historyczna postać wiedzy wymaganej do kontrolowania ludzi, gdy egoizm stał się społecznym interesem[26].

Znaniecki, którego stanowisko antynaturalistyczne i antymaterialistyczne jest znane, należy także do krytyków neoklasycystycznych koncepcji indywidualistycznych. Ukazywał kolektywne, „nie-racjonalne" czynniki w działaniach ludzkich, zmierzając do socjologii liberalnej, to znaczy uwalniającej osobę, jeśli to możliwe, od dominujących wzorów społecznych oddziaływań. Nie tak jednak, jak cytowany przez Amitaia Etzioniego Arthur Lovejoy, który twierdzi, że nieracjonalne uczucia i pragnienia są jedynymi rzeczywistymi przyczynami niemal wszystkich działań ludzkich[27]. Model działania przedstawiony przez Znanieckiego w przejrzysty sposób ukazuje system dynamicznych powiązań znaczących elementów, włącznie z elementami afektywnymi, które są zjawiskami kulturowymi, a nie „naturalnymi" czy „irracjonalnymi". Obejmuje on socjologiczne opracowanie emocji i dzięki swej precyzji z powodzeniem może konkurować z koncepcjami „nowymi", jak się je marketingowo określa, takimi jak Etzioniego normatywno-afektywny model podejmowania decyzji[28]. Etzioni wychodzi od przyjęcia fałszywego założenia dualizmu „naturalnego" zachowania afektywnego oraz sztucz-

[26] F. Znaniecki, *Social Actions*, s. 124.
[27] A. O. Lovejoy, *Reflection on Human Nature*, Baltimore 1961, s. 4.
[28] A. Etzioni, *A Responsive Society*, s. 91, 123.

nego, wytworzonego, racjonalnego postępowania. W takiej koncepcji irracjonalnie pojmowane są wartości i emocje, które rządzą normatywno-afektywnym aktorem działającym impulsywnie, nawykowo, przesądnie, pod wpływem myślenia grupowego, bez celu: „Jak płynące rzeki"[29]. Trudno byłoby takie działanie uznać w ogóle za znaczące. To odwołanie do Etzioniego nie byłoby ważne, gdyby nie to, że głosi on tezę inną niż Weber, że to wartości leżą u podłoża „nieracjonalności". Etzioni ponownie wzniecił dyskusję nad tym problemem, a także krytykę przeracjonalizowaniej koncepcji *homo oeconomicus*, która opiera się na argumencie, że nie indywidualne działanie, lecz działanie wspólne, a w tym społeczny czy wspólnotowy charakter afektów, zajmuje socjologię[30].

Emocje jako zjawisko społeczne i symboliczne

Dzieło Karola Darwina *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt* pobudziło badania w obrębie nauk społecznych i rywalizację rozmaitych hipotez na temat prawidłowości w sferze emocji. Na przykład kontrowersja między Wilhelmem Wundtem a Williamem Jamesem dotyczyła tego, czy cielesne zmiany są tylko ekspresjami, czy konstytutywnymi elementami procesu afektywnego i czy na ów proces składają się wewnętrzne stany umysłu, czy też procesy interakcji ze środowiskiem, od których każda teoria emocji powinna wychodzić[31]. Kontrowersja ta została przedstawiona w wyborze tekstów znaczących dla socjologii na początku XX wieku opracowanym przez Roberta Parka i Everetha Burgessa, a na język polski przetłumaczonym przez Znanieckiego. Park i Burgess umocnili w ten sposób podwaliny pod orientację interakcjonizmu symbolicznego a „sen-

[29] Tamże, s. 68.

[30] Ten pogląd w socjologii odzwierciedla szerszą orientację w filozofii społecznej, tzw. filozofię komunitarianizmu.

[31] R. E. Park, E. W. Burgess, *Wprowadzenie do nauki socjologii*, tłum. F. Znaniecki, Poznań 1926.

tyment" był już dla nich uznaną kategorią socjologicznej analizy procesów afektywnych. Szli oni w kierunku, jaki wyznaczyła przeprowadzona przez Deweya krytyka poglądów Darwina, który wykazywał, że symbolizacja konstytuuje ekspresję emocjonalną[32]. Po długim okresie zaniedbania problematyka emocji na powrót zakorzenia się w naukach humanistycznych i społecznych[33]. Znaniecki w latach trzydziestych, nawiązując do nieźle już wówczas usystematyzowanych badań, słusznie, nie bez wpływu Durkheima i Simmla, stwierdzał, że zjawiska emocjonalne są istotne dla rozumienia „czysto społecznych faktów", to znaczy wzajemnych relacji międzyludzkich: jednostkowych i zbiorowych. Byłoby wszakże błędem, jego zdaniem, rozciągać emocje, tak jak czyni to obecnie Etzioni, na cały obszar odniesienia do wartości i wartościowania w kulturze. Znaniecki wykazał, że sentymenty powstają, co prawda, na gruncie doświadczeń wartości kulturowych, ale dopiero w społecznym procesie oddziaływań. Znaniecki, a zwłaszcza interakcjoniści symboliczni, których koncepcje należy wiązać z poglądami tego uczonego, podjęli badania afektywnych aspektów współżycia społecznego, co wcale nie oznacza psychologizacji socjologii i życia społecznego. Jak słusznie podkreślał Znaniecki, doświadczenia i działania świadomych jednostek nie są same z siebie wewnętrznie psychologiczne w obrębie szerszej rzeczywistości kulturowej. „Stają się psychologiczne tylko wtedy, kiedy widzimy je w powiązaniu z innymi danymi w całościowej egzystencji biopsychologicznej [podkr. — *E.H.*] jednostki..."[34].

Znaniecki stwierdza jaśniej niż inni socjologowie, że emocje badane socjologicznie, podobnie do innych doświadczeń jednostki, są składnikami obiektywnych, ponadindywidualnych sys-

[32] J. Dewey, *Art as Experience*, New York 1934, s. 155–156.

[33] N. Denzin, *On Understanding Emotion*, San Francisco 1984, s. 2; R. D. Kavanaugh, B. Zimmerberg, S. Fein (red.), *Emotion. Interdisciplinary Perspective*, New Jersey 1996; R. I. Levy, *Emotion, Knowing, and Culture*, w: R. A. Shweder, R. A. LeVine (red.), *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge 1990, s. 214.

[34] F. Znaniecki, *Social Actions*, s. 653.

temów kulturowych i nie mają w sobie zasadniczo nic psychologicznego. Emocje jako część świadomego życia jednostki mogą być zatem badane od strony jej uczestnictwa w kulturze. Dla badaczy kultury człowiek nie „istnieje", lecz działa i „wydaje się". Zbliża się zatem Znaniecki do symbolicznego, dramaturgicznego podejścia, wyrażającego zwłaszcza takie aspekty emocji, których psychologiczne ujęcia nie mogły ukazać, ponieważ są one społecznie konstruowane w procesach symbolizacji w oddziaływaniach, rytuałach i społecznych narracjach. Chodzi tu o wyobrażeniowe struktury określane też jako „mity", które są bliźniaczą stroną społecznych, symbolicznych dramatów. Jak pisał Harold Duncan, rozwijający symboliczną analizę Kennetha Burke'a i koncepcje Meada, emocje zależą od form ekspresji, których uczymy się w komunikacji z innymi w procesie koordynacji ról oraz uczestnicząc w rytuałach — społecznych dramatach, które utrwalają kolektywne sentymenty[35].

Podobnie pisał Znaniecki, bliski neokantyście Ernstowi Cassirerowi, lecz bardziej jeszcze Fryderykowi Nietzschemu: „Nie badamy «jego» [człowieka — *E.H.*], badamy jego *działania* i ewentualnie (jeśli jesteśmy socjologami), wyobrażenia o nim ukształtowane przez społecznych partnerów interakcji; jego *mity* jako obiektu działania [...]"[36].

Uczucia w tej kulturalistycznej perspektywie ujmowane są przede wszystkim w działaniach zorientowanych na różne wartości, nie tylko na tożsamości aktorów. Znaniecki nawiązuje do idei zawartych w *Etyce* Spinozy [37], mających swe korzenie jeszcze u Arystotelesa, który określał w *Retoryce* emocje jako impuls do działania wypływający z wartościowania.

Zanim przejdziemy do ukazania swoistości analizy emocji proponowanej przez Znanieckiego, należy ustosunkować się do najważniejszych ustaleń socjologów współcześnie podejmujących

---

[35] H. D. Duncan, *Symbols in Society*, New York 1962, s. 185.

[36] F. Znaniecki, *Social Actions*, S. 653.

[37] Spinoza inspiruje także współczesne, psychologiczne badania nad motywacyjną funkcją emocji. N. H. Frijda, *Passions, Emotion, and Socially Consequential Behavior*, w: R. D. Kavanaugh, B. Zimmerberg, S. Fein (red.), *Emotion. Interdisciplinary Perspective*, s. 8.

problem emocji w życiu społecznym. Podkreśla się na przykład[38], że emocje powinny być badane w interakcjach. Wykazuje się, że emocje są rozumiane, a zatem argumentuje się przeciw przeciwstawianiu racjonalności myśli i irracjonalności uczuć. Wskazuje się na potrzebę przezwyciężania kognitywnego nachylenia tzw. interpetacyjnych ujęć w socjologii, nawiązujących czy to do Meada, czy do Schütza, którzy odeszli od założeń Wilhelma Diltheya głoszącego, że nauki humanistyczne nie opierają się na konceptualizacji, lecz na całościowej świadomości stanów umysłowych i ich rekonstrukcji opartej na empatii. Próby przezwyciężania kognitywnych interpretacji w socjologii zbiegają się z wysiłkami filozofów[39]. Charles Taylor wykazuje nieadekwatność koncepcji świadomości jako reprezentacji i koncepcji znaczenia desygnacyjnego, ponieważ nie obejmują one świadomych emocji i ekspresyjnej strony znaczeń[40]. Znaniecki uważał, że podłoże kognitywne stanowi podstawę zjawisk afektywnych i że skoro rozumienie emocjonalne postępuje za kognitywnym, to te dwa rodzaje rozumienia nie mogą być przeciwstawiane. Powrócimy do tego zagadnienia po wyliczeniu kolejnych kwestii najważniejszych dla socjologicznego ujęcia emocji.

Emocje jako zjawiska interakcyjne występują z innymi w stosunkach zarówno o charakterze konfliktu, dominacji, jak i solidarności. Poczucie jaźni (*self-feeling*) rozwija się w konwersacji i jest konstytutywne dla doświadczenia emocjonalnego. Skoro zaś jaźń jest zjawiskiem językowym, to są nim także emocje. Charles W. Mills i Hans Gerth wprowadzili za Kennethem Burkiem pojęcie słowników emocji (*vocabularies of emotion*) używanych w sytuacjach oddziaływań[41]. Uzupełnili w ten sposób konwersacyjny model społeczeństwa naszkicowany przez Meada, który w procesach interakcyjnych nie uwzględnił afektywności[42].

---

[38] N. Denzin, *On Understanding Emotions*, s. 61.

[39] N. Denzin, *Interpretive Interactionsim*, Newbury Park 1989, s. 33 n.

[40] Ch. Taylor, *Human Agency on Language. Philosophical Papers*, Cambridge 1985, s. 10, 100.

[41] H. Gerth, C. W. Mills, *Character and Social Structure. The Psychology of Social Institutions*, New York 1953, s. 56.

[42] Tamże, s. XVII.

Pragmatyczno-emocjonalną koncepcję znaczenia przedstawił Norman Denzin. Zakładając, że jaźń pozostaje w centrum procesu nadawania znaczeń oraz że jaźń jest czującym podmiotem, doszedł do wniosku, że poczucie jaźni (*self-feeling*) pozostaje w centrum znaczeń przypisywanych obiektom. Jest to koncepcja subiektywna i afektywna, wynikająca z utożsamienia znaczeń obiektów i znaczących emocji. Nie uwzględnia dwubiegunowości procesów subiektywizacji i obiektywizacji zjawisk kulturowych.

Subiektywne analizy emocji nie są wystarczające i nie ujmują tych własności emocji, które mają pochodzenie społeczne. Chociaż doświadczenie emocjonalne jednostki ma niepowtarzalne cechy[43], to kultura określa sytuacje, znaczenia i sposób wyrażania emocji. Owe kulturowo określone emocje, do których odnoszą się etykiety językowe, słowniki emocji, są przyswajane w procesie socjalizacji. Adam Smith te uspołecznione uczucia nazwał sentymentami[44]. Podobnie Cooley odróżniał emocje od wyrażających je gestów i towarzyszących im znaczeń, które pochodzą ze stosunków społecznych, mając na myśli „uspołecznione odczucia, które wyrosły dzięki myśli i oddziaływaniu z zaledwie instynktownych stanów i stały się rzeczywiście ludzkie"[45].

Miłość i nienawiść są dla socjologa zjawiskami społecznymi, a nie psychofizjologicznymi stanami organizmu. Sentyment powinien należeć do podstawowych koncepcji socjologicznych, pozwalających badać społecznie powstałe powiązanie cielesnych doznań i gestów ze stosunkami społecznymi i znaczeniami kulturowymi[46]. Sentymenty wykraczają poza poszczególne sytuacje działań. Mają wymiar temporalny, rozciągają się w czasie, tak jak rozwijające się interakcje i stosunki społeczne, którym towarzyszą. Symboliczno-interakcyjne ujęcie emocji ukazuje, jak sentymenty powstają w wyniku integrowania pierwotnych odczuć

[43] S. L. Gordon, *The Sociology of Sentiments and Emotion*, w: M. Rosenberg, R. Turner (red.), *Social Psychology. Sociological Perspective*, New Brunswick 1990, s. 562.

[44] W języku polskim rozróżnienie terminologiczne w rodzaju: *feeling* (odczucie), *emotion* (uczucie), *sentiments* (poczucie czy sentyment), nie funkcjonuje dostatecznie wyraźnie.

[45] Ch. H. Cooley, *Human Nature...*, s. 177.

[46] S. L. Gordon, *The Sociology of Sentiments and Emotions*, s. 565.

wokół znaczących obiektów działania. Inaczej zatem niż psychologowie, którzy na ogół uważają, że emocje osób motywują ich zachowania, interakcjoniści początek tego procesu widzą w świadomości i działaniu prowadzącym do odczuć i gestów wyrażających emocje. Czynności — gesty — stają się znaczące, kiedy interpretowane są jako sentymenty, które są symbolami uznanymi przez członków grupy[47]. Uczucia, sentymenty, są społecznymi aktami, dyspozycjami do działania w społecznie określony sposób. Są charakterystycznym odniesieniem do obiektów społecznych, to znaczy do innych ludzi lub do personifikacji innych obiektów[48]. Można też je określić jako społecznie konstruowany wzór doznań, gestów ekspresyjnych i znaczeń kulturowych powstających w odniesieniu do społecznego obiektu, którym jest zazwyczaj inna osoba[49]. W strukturze sentymentów mamy komponent odczuć cielesnych, komponent dramaturgiczny — ekspresywne gesty, komponent ideologiczny w postaci wierzeń i poglądów na temat sentymentów oraz przede wszystkim odniesienia do osób. Powstają one jako wynik rzeczywistych, antycypowanych, wyobrażanych albo przypominanych relacji społecznych. Społeczny kontekst określa, jakie emocje pojawią się, kiedy i gdzie, po co, jak wyrażone i przez kogo[50].

Takie interakcyjne podejście ma swe źródła w krytyce dzieła Darwina przez Meada i Deweya, którzy wykazywali, że tylko ludzie intencjonalnie wyrażają emocje. Socjologowie, w przeciwieństwie do psychologów, zajmują się nie wzorem cielesnych odczuć właściwych emocjom, lecz interpretacyjnym zróżnicowaniem sentymentów. Clifford Geertz zwrócił uwagę na kognitywny, kulturowy aspekt emocji mówiąc, że nie tylko odczuwamy, ale także wiemy, co czujemy i odpowiednio postępujemy[51]. Każde uczucie

---

[47] Tamże, s. 569.

[48] T. Shibutani, *Society and Personality. An Interactionist Approach to Social Psychology*, Englewood Cliffs 1961, s. 242.

[49] S. L. Gordon, *The Sociology of Sentiments and Emotions*, s. 566.

[50] T. D. Kemper, *Sociological Models in the Explanation of Emotions*, w: M. Lewis, J. M. Haviland (red.), *Handbook of Emotions*, New York 1993, s. 41–42.

[51] C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York 1973, s. 80.

jest symbolicznie opracowane, jak pisał Hugh Duncan[52]. „Użycie jego nazwy w konwersacji urzeczowia sentyment w rozumieniu uczącego się. Nazwa ta staje się symboliczną desygnacją centralnego odniesienia, wokół którego może zostać poznawczo zorganizowana spójność cielesnych i kulturowych elementów uczucia".

Wśród sentymentów, znaczących emocjonalnych doświadczeń, pojawiających się w społecznym procesie wzajemnych oddziaływań dwa, określane przez antonimy „duma" i „wstyd", uznawane były za podstawowe. Charles Cooley powiązał je ze społecznym funkcjonowaniem jaźni odzwierciedlonej. Podobnie Erving Goffman opisując sposoby przedstawiania siebie uznał, że aktorzy przede wszystkim obawiają się negatywnego obrazu własnego w oczach innych ludzi. Także Jean-Paul Sartre i Norbert Elias uważali „zakłopotanie", „wstyd" za cywilizacyjne narzędzie regulowania popędów w toku rozwoju osobowości[53]. Thomas Scheff, przyjmując za metodologicznie zasadne posługiwanie się jednym modelem zarówno mikrospołecznego, jak i makrospołecznego poziomu występowania emocji, uznał wstyd za zjawisko generujące dysfunkcjonalną komunikację i destrukcyjne konflikty pomiędzy jednostkami i grupami[54]. Powiązał społeczną strukturę, procesy komunikacji i emocje. Wzajemne dostrojenie, określane jako rozumienie i uznanie, miało być konstytutywnym elementem systemu społecznego[55]. Problem leży w formalnym jedynie określeniu komunikacji, w pustce treściowej pojęcia, wynikającej z pominięcia wartości. Według Scheffa, kooperacja zależy od efektywnej komunikacji, zależącej z kolei od dostrojenia (rozumienia i uznania) oraz dumy. Destrukcyjne konflikty są powodowane przez dysfunkcjonalne wzory komunikacji, które wynikają

---

[52] H. D. Duncan, *Language and Literature in Society: A Sociological Essay on Theory and Method in the Interpretation of Linguistic Symbols*, Chicago 1953, s. 13.

[53] J. P. Sartre, *The Emotions. Outline of the Theory*, New York 1948; N. Elias, *The Civilizing Proces*, New York 1982, s. 292.

[54] T. J. Scheff, S. M. Retzinger, *Emotion and Violence*, s. 37 n.

[55] Ujęcie tych związków jest jednak wyraźnie tautologiczne, zwłaszcza w twierdzeniu, że poziom dostrojenia i towarzyszących mu emocji, bądź to dumy, bądź wstydu, wpływa na proces komunikacji i wynika zarazem z przebiegu komunikacji.

z nie uznanej alienacji i wstydu. Podobnie jak w analizach Meada i Cooleya, a także Denzina, widoczne jest tu nadmierne skupienie uwagi na jaźni.

Znaniecki z kolei uważał, że błędne jest traktowanie działań przede wszystkim jako zwróconych ku jaźni. Działania skupione na jaźni (mnie) to tylko część złożonych aktywności człowieka[56].

Jaźń, zdolność wskazywania sobie obiektów — jak mówił Mead — według Znanieckiego ma aż trzy poziomy wspierające się kolejno na sobie. Jest to zdolność wskazywania znaczeń (*meanings*), następnie zdolność oceniania znaczących obiektów, to jest określania ich znaczącości aksjologicznej (*axiological significance*) i wreszcie jest to zdolność emocjonalnego odnoszenia się do nich. Wszystkie trzy, dzięki symbolom, podlegają konwencjonalnej standaryzacji. Rozumienie zatem odnosi się do wszystkich tych trzech wymiarów znaczeń. Różne wymiary rozumienia także gradacyjnie zależą od siebie w wymienionej kolejności[57]. Koncepcje znaczącości i ważności aksjologicznej — już bez tej głębokiej analizy, która towarzyszyła Znanieckiego koncepcji współczynnika humanistycznego kultury — można odnaleźć w sformułowaniu Parsonsa: „W podstawowym schemacie działania symbolizacja jest oczywiście obecna zarówno w orientacji kognitywnej, jak i w koncepcji ewaluacji"[58].

Przedmiotem naszego zainteresowania jest przede wszystkim trzecia warstwa znaczących systemów kulturowych, najmniej opracowana w naukach społecznych — warstwa emocjonalna. Tak jak warstwy poprzednie — znaczenie i wartościowanie — ma konstytutywne podstawy w działaniu. Znaniecki w wielu kwestiach zgadzał się z Johnem Deweyem i podobnie jak on określał emocje jako „stan początkowej, zahamowanej aktywności, kiedy tendencja nie zadowala się samą tylko oceną wartości,

[56] F. Znaniecki, *Social Actions*, s. 120.

[57] Należy tu krótko zaznaczyć, że Znaniecki przedstawił wnikliwie opracowaną koncepcję znaczenia danego w aktywnym doświadczeniu — jako możliwych czy sugerowanych związków obiektu doświadczenia z innymi danymi. Znaczącość aksjologiczna (*axiological significance*) polega na dookreśleniu znaczeń używanych w ramach pewnego systemu działania czy instytucji.

[58] T. Parsons, *The Social System*, New York 1951, s. 10.

lecz nie może działać wobec niej w danych warunkach"[59] — emocja jest zdezorganizowanym doświadczeniem. Podobnie zaś jak Cooley termin „emocje" odnosił do organicznego i psychicznego doświadczenia osoby, natomiast nadawanie znaczenia aksjologicznego obiektom i towarzyszące mu doświadczenie emocjonalne, które inni ludzie mogą odtwarzać, określał jako sentyment, to jest jako postawę emocjonalną odnoszącą się do pewnej wartości[60].

Pogląd, że sentymenty wymagają socjalizacji, że są związane z czymś wartościowanym i opierają się na społecznym doświadczeniu, torował sobie drogę w naukach społecznych[61]. Został też powtórzony i potwierdzony przez Parsonsa: „Termin «sentyment» użyty jest tutaj na określenie kulturowo zorganizowanych katektycznych i/lub ewaluacyjnych sposobów czy wzorów orientacji na poszczególne obiekty lub klasy obiektów. Sentyment zatem zakłada internalizację wzoru kulturowego"[62]. Parsons słusznie stwierdził, że: „Dziedzina ekspresywnego symbolizmu jest, w sensie teoretycznym, jedną z najmniej rozwiniętych części teorii działania"[63]. Tym bardziej innowacyjne okazują się obejmujące afektywny wymiar uspołecznienia koncepcje przedstawione przez Znanieckiego w dziele *Social Actions* na rok przed Parsonsa *Social Actions*.

Znaniecki nie przedstawia wyczerpującej teorii emocji w ogólności, lecz teorię „takich zjawisk emocjonalnych, które są istotne dla rozumienia czysto społecznych faktów"[64]. Raz jeszcze trzeba podkreślić, że zajmowanie się emocjami nie oznacza psychologizmu. Znaniecki bowiem, inaczej niż Parsons, ujmuje emocje nie jako aspekt biopsychicznych jednostek, lecz jako składnik obiektywnych, ponadjednostkowych systemów kulturowych. Proponuje radykalnie odmienne podejście do „świadomego życia"

---

[59] F. Znaniecki, *Social Actions*, s. 535.

[60] Tamże, s. 536.

[61] P. T. Young, *Emotion*, w: *International Encyclopedia of Social Sciences*, D. L. Sills (red.), New York 1968, t. 5, s. 35.

[62] T. Parsons, *The Social System*, s. 41.

[63] Tamże, s. 384.

[64] F. Znaniecki, *Social Actions*, s. 535.

ludzi[65], które wyklucza psychologiczną atomizację systemu społecznego. Krytykuje bowiem nie tylko naturalizm, ale i psychologizm, gdyż uważa, że prowadzi on do ograniczenia w pojmowaniu kultury i działań ludzkich w jej różnych obszarach. Próbuje uwolnić socjologię od wpływu „psychologii społecznej" w postaci psychologicznych teorii działania i wobec tego emocje pojmuje nie jako zjawiska subiektywne, „psychologiczne", lecz tak, jak manifestują się one w obiektywnym świecie kultury. Pewne zdolności i dyspozycje powszechnie nazwane psychologicznymi, to znaczy odnoszące się do „świadomego bytu", ujmuje jako rezultat oddziaływania — interakcji, w której ludzie są obiektami działania — wartościami społecznymi. „Badając źródło i rozwój społecznej obiektywizacji ludzi przez ludzi w trakcie działań społecznych, socjolog może wyeliminować raz na zawsze tradycyjne założenie, że psychologiczna rzeczywistość faktycznie i w sposób nieunikniony pozostaje podstawą życia kulturowego, pokazując, że jest ona wytworem działalności kulturowej, tak jak mity religijne czy bohaterowie literaccy"[66].

Rozdział pierwszy *Social Actions* zawiera w tytule pytanie: psychologia czy socjologia? Krytykując behawioryzm, ale także introspekcjonizm i psychogenetyczną teorię Freuda, Znaniecki wykłada tam założenia kulturalistycznej teorii działania, obejmującej także emocje. Uważa, że na gruncie tych teorii nie jest możliwe empiryczne badanie działań społecznych i emocji, jeżeli nie uwzględni się, czym są dla działających wartości społeczne, to znaczy inni ludzie. To, że pojawiają się oni dla nich jako pewne całości psychologiczne, nie oznacza, że są „w sobie" psychologicznymi całościami. Występuje więc przeciw „ideologii psychologicznego podmiotu" pozostającego poza interakcjami[67]. W odniesieniu do emocji, ujmowanych w kontekście działań społecznych, Znaniecki stwierdza, że przekazywanie i odbieranie sympatii w procesie ewolucji społecznej dość wcześnie oddzieliło się od praktycznego współdziałania jako osobna klasa działań

---

[65] Tamże, s. 653.

[66] Tamże, s. 16.

[67] E. E. Sampson, *The Deconstruction of the Self*, w: J. Sotter, K. J. Gergen (red.), *Texts of Identity*, London 1990, s. 5–6.

społecznych. Poddawane one były normatywnym regulacjom, które jednak w społeczeństwach nowoczesnych ulegają rozpadowi. Emocje w tym kulturalistycznym ujęciu odnoszą się zawsze do wartości, włącznie z ciałem ludzkim jako elementem kultury, a nie natury. Znaniecki zaaprobował koncepcję emocji sformułowaną równocześnie przez Jamesa i Langego, nadał jej jednak bardziej fenomenologiczną interpretację. Ekspresje emocji, na których symboliczną konwencjonalizację zwraca uwagę, odnoszą się do zmian znaczeń zachodzących w działaniu, a nie do jakichś stanów psychicznych poza jego kontekstem. Emocje powstałe wokół pewnej wartości obejmują także mało przejrzyste doświadczenia dotyczące innych wartości, których powiązania są słabo określone, a więc niezbyt przydatne w procesie definiowania i rozwiązywania sytuacji praktycznych, lecz ważne dla oddziaływań społecznych. Emocje mają konotację psychologiczną, zakładają dane osobie wewnętrzne doświadczenia własnego organizmu. Dla kulturalistycznego ujęcia natomiast właściwe jest posługiwanie się pojęciem sentymentu. Sentymenty to emocje doświadczane w interakcjach. Ich „subiektywna rzeczywistość" jest częścią kulturowego systemu, który je reguluje, określa ich jakość, sytuacje, w których mogą wystąpić, podzielanie uczuć z innymi[68]. Ich subiektywność jest tylko aspektem intersubiektywnych procesów. Sentymenty są społeczne w tym sensie, że emocja towarzysząca ocenie pewnego obiektu wiąże się z jego oceną przez innego (innych), który zainteresowany jest doświadczającym i wchodzi z nim w oddziaływanie. Podzielanie sentymentów, sympatia społeczna — albo inaczej wspólnota sentymentów — jest przyswajana w procesie socjalizacji jaźni i wymagana w grupach społecznych przynajmniej w minimalnym stopniu. Sentymenty nie są biernie doświadczane, lecz aktywnie wytwarzane w oddziaływaniach. Jakkolwiek ważne jest odniesienie do oddziałujących jaźni, to według Znanieckiego podstawy sympatii, podzielania sentymentów, znajdują się we wspólnych wartościach, w zgodności wartościowań, w podzielaniu doświadczenia znaczącości obiektów.

---

[68] F. Znaniecki, *Social Actions*, s. 538.

Dochodzimy tutaj do najbardziej interesującej socjologa kwestii społecznych konfliktów nie na utylitarnej, lecz na „sentymentalnej" podstawie. Z rozważań Znanieckiego można wywnioskować, że uważał on, iż zmiany sentymentów społecznych zasługują na dogłębną analizę. Po pierwsze, postawił hipotezę, że w rozwoju cywilizacyjnym wzrastało społeczne zainteresowanie sentymentami. Obejmowało stopniowo sentymenty coraz „słabsze" i odnoszące się do wartości coraz bardziej odległych od obszarów aktywnego wpływu osoby ich doświadczającej.

Po drugie, twierdził, że następuje rozpad norm regulujących doświadczanie uczuć związany z rosnącym relatywizmem w obszarze doświadczenia wartości. Przy czym uważał, podobnie jak pragmatyści, że istniejące już standardy aksjologiczne były instrumentami społecznych procesów tworzenia grup i potrzeb solidarności społecznej, wymagającej zbiorowego podzielania uczuć. Mamy więc do czynienia z jednej strony z rosnącym zasięgiem uczuć społecznych i jednocześnie z rosnącym zróżnicowaniem wartościowań, prowadzącym do pluralizacji „wspólnot sentymentów". Znaniecki interpretował to jako konsekwencję rozwoju cywilizacji, w której nastąpiły daleko posunięty podział pracy i specjalizacja działań, oraz jako wynik poszerzania sfery znanych wartości przez edukację i media. Większość owych wartości pozostaje jednak poza sferą aktualnego, aktywnego doświadczenia. Stąd występowanie działań, których celem jest reprodukowanie sentymentów i sprawianie, by inni reprodukowali sentymenty wobec wartości pozostających poza sferą aktualnego działania, jak wyrażanie miłości albo nienawiści, aprobaty albo dezaprobaty, radości albo żałoby, by wspomnieć globalną żałobę po księżniczce Dianie itd.

Werbalne i inne symbole emocji są tylko wtórnymi narzędziami działania prowadzącego do podzielania sentymentów. Komunikacja werbalna może sprawić, że zgodność ocen stanie się wyraźna. Pierwotne dla sympatii społecznej są wszakże wartości[69]. Kryterium podobnych ocen jest instrumentem, który

[69] Tamże, s. 540.

służy wspólnemu podzielaniu sentymentów. Działania zogniskowane na jaźni należą tylko do jednej z wielu kategorii działań. Nie ogniskują się bowiem zasadniczo na jaźni, lecz na wartościach i wtórnie każda wartość może zyskać społecznie ważną znaczącość aksjologiczną. Ludzie bowiem jako uczestnicy kultury są wartościami społecznymi dla siebie nawzajem i wtórnie dla samych siebie. Duma i wstyd są podstawowymi sentymentami w społecznych oddziaływaniach tożsamościowych zorientowanych na jaźń odzwierciedloną. Miłość i nienawiść są zaś podstawowymi sentymentami społecznymi w działaniach zorientowanych na innych. Takie ujęcie socjologiczne zbiega się ze stanowiskiem tych etyków, którzy wśród emocjonalnych doświadczeń intencjonalnych (w przeciwieństwie do stanów, jak przygnębienie), wskazują czynne odpowiedzi emocjonalne (*affective response*), nakierowane na wartości i odróżniają je od intencjonalnych, lecz biernych emocji (*being affected*) i od czynnych odpowiedzi emocjonalnych, ale o charakterze subiektywnym (jak zazdrość czy złość)[70].

Emocje, a dokładniej sentymenty, ponieważ mają znaczenie społeczne, zajmują centralne miejsce w dwóch typach działań: altruistycznych i nienawistnych, jako odpowiednio sentyment miłości albo nienawiści. Jeśli działania te przyjmują postaci dynamiczne, temporalne systemy rozciągających się w czasie przez pewne etapy wyznaczone nabyciem przez nie nowych, jakościowych charakterystyk, to wytwarzanie odpowiednich sentymentów, sympatii albo awersji, jest kluczowe dla dalszego ich przebiegu. Najwidoczniej Znaniecki uściśla i rozwija Cooleya koncepcję rozumienia, sympatii i wspólnoty, których nie traktuje już synonimicznie, tak jak jego poprzednik[71]. Poddaje badaniu złożony

[70] W szczególności Dietrich von Hildebrand nawiązuje do Adolfa Reinacha, który — podobnie jak Znaniecki w 1921 r. — sformułował koncepcję czynów społecznych, i uznaje podstawowy, społeczny charakter miłości i nienawiści (D. von Hildebrand, *Christian Ethics*, New York 1953, s. 206 n). Inaczej zaś Max Scheler, który, krytykując Adama Smitha etykę sympatii pisze, że „miłość i nienawiść nie są w istocie żadnymi społecznymi sposobami zachowania się" (M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1986, s. 233).

[71] Ch. H. Cooley, *Human Nature and the Social Order*, s. 130.

proces przejścia od konwersacji za pomocą symboli do podzielania sentymentów, korygując przy tym mylne rozciąganie sympatii zarówno na stosunki przyjazne, jak i wrogie[72]. Znanieckiego, jak pokazuje to jego analiza awersji, interesowały zwłaszcza uczucia doświadczane w warunkach obcości kultur[73].

Altruistyczne działanie może mieć cztery fazy:

— komunikacji sprzyjającej wspólnocie doświadczania wartości (wspólnota synestetyczna);

— społecznej sympatii, podzielania uczuć wobec doświadczanych wartości (wspólnota sympatetyczna);

— współdziałania (wspólnota synergetyczna);

— identyfikacji i wzajemnego powierzania sobie wykonywania własnych działań (altruistyczne zastępowanie — *altruistic substitution*)[74].

Mają one swój odpowiednik w czterech fazach przeciwnych:

— unikaniu komunikacji społecznej (wrogość);

— awersji i usuwaniu wartościowań oponenta wskutek negatywnej oceny jego uczuć wobec owych wartościowań;

— nienawistnym zwalczaniu, udaremnianiu działań;

— odwecie w postaci działań niszczących systemy wartości oponenta.

Podstawą społecznej sympatii może być tylko zgoda co do wartościowań, przyjęcie tych samych standardów aksjologicznych, podzielanie podobnego systemu wartości. Systemy te są jednak relatywne, względne, jak na przykład systemy estetyczne, ale nie w sensie subiektywnym, to jest różnych reakcji podmiotu, lecz w sensie obiektywnego relatywizmu w kulturze. „Ta znaczącość aksjologiczna jest relatywna w tym sensie, że należy do wartości nie absolutnie, lecz przez odniesienie do pewnego systemu wartości: jej relatywność jest obiektywna, a nie subiektywna"[75].

---

[72] Tamże, s. 158.

[73] F. Znaniecki, *Social Actions*, s. 540.

[74] E. Hałas, *Identity and Cultural Differences in Intergroup Conflicts*, w: J. Kłoczowski, S. Łukasiewicz (red.), *Tożsamość, odmienność, tolerancja a kultura pokoju*, Lublin 1998, s. 142–143.

[75] F. Znaniecki, *Social Actions*, s. 532.

Sama zgoda co do wartościowań nie tworzy jeszcze jedności społecznej, jeśli nie ma świadomości wspólnoty. Jest wówczas tylko świadomość podobieństwa doświadczeń, ale nie ich wspólnota. Kiedy poszukuje się tylko zgody z kimś co do wartościowania, wówczas działający zainteresowany jest wartościami cenionymi przez siebie i przez kogoś innego, wtórnie zaś inną osobą jako obiektem społecznym. Sentyment — właściwa emocjonalność społeczna — jest zjawiskiem występującym w obrębie działań społecznych, to jest takich, podczas których zainteresowanie działającego skupia się na wartości społecznej — osobie czy grupie. Ta osoba czy grupa jako wartość społeczna ma znaczenie i jest oceniana ze względu na rozmaite wartości, których aktywnie doświadcza, oraz ze względu na sposób odniesienia do nich. W interakcjach społecznych osoby czy grupy są bardziej zainteresowane własnymi postawami wobec jakichś wartości aniżeli samymi tymi wartościami. W tym przypadku postawa innej osoby jest bardziej wartościowa dla działającego jako część jej indywidualnego życia społecznego, jako sposób, w jaki osoba manifestuje w ich wspólnym obszarze doświadczenia, że jest oceniającym podmiotem, a podzielanie nie tylko aksjologicznej znaczącości wartości, lecz także podzielanie wartości jest czymś innym niż obiektywna zgoda w ocenach.

Wyraźnie podobne ujęcie Parsons zaproponował dwadzieścia lat po Znanieckim[76]. Określa on sentymenty jako postawy wobec wartości[77], chociaż pod wpływem Freuda nazywa wymiar afektywny działań katektycznym. Jeśli chodzi o społeczny, interakcyjny wymiar sentymentów — komunikowaną świadomość wartościowań — to koncepcja jest identyczna. „O ile pierwotnym ogniskiem zainteresowania katektycznego jest wzajemność postaw, o tyle symbolizm ekspresyjny będzie organizowany w stosunku do tych postaw jako punktu odniesienia"[78]. Jak wykazał David Sciulli, obcość Parsonsa wobec interakcjonizmu symbolicznego była przesadnie eksponowana i warto zauważyć, nie zacie-

[76] Zob. T. Abel, *O Florianie Znanieckim. Wybór z dziennika*, E. Hałas (wyb., tłum. i oprac.), Lublin 1966, s. 83.

[77] T. Parsons, *The Social System*, s. 42.

[78] Tamże, s. 386.

rając różnic, pewne ważne zbieżności, które szczęśliwie są dowodami większej jedności teorii socjologicznej, niż się to na pozór wydaje[79]. Wyraźne jest na przykład podobieństwo do podejścia Meada zawarte w następującym sformułowaniu Parsonsa: „Wydaje się, że prawdziwa symbolizacja, odmienna od użycia znaków, nie może powstać czy funkcjonować bez interakcji aktorów i że indywidualny aktor może przyswoić sobie system symboliczny tylko poprzez interakcję z obiektem społecznym"[80].

Znajdujemy więc w pismach Znanieckiego model analizy, w którym jasno i subtelnie zostały wyróżnione trzy aspekty zjawisk kultury, będące jednocześnie fazami w procesach oddziaływań: doświadczanie znaczeń, wartościowanie i afektywność, to jest sentymenty. Owe trzy aspekty zostały ujęte w humanistycznej, pragmatycznej perspektywie[81]. Są one własnościami dynamicznego systemu społecznego, wytwarzanego, podtrzymywanego i zmienianego w oddziaływaniach. „Symboliczna interakcja" dzięki tej analizie ukazuje się bardziej przejrzyście jako kompozycja wzajemnie powiązanych procesów doświadczania znaczeń, wartościowania, odczuwania, a język jest w niej tylko narzędziem i nie może być brany za rzeczywistość kultury.

W interpretatywnej teorii socjologicznej dopiero stosunkowo niedawno pojawiły się próby zdecydowanego zerwania z „płaską", mówiąc metaforycznie, koncepcją znaczenia i z kognitywnym nachyleniem badań znaczeń w interakcjach[82]. Przez wiele dekad znaczenie (*meaning*) funkcjonowało jako holistyczna jednostka i podstawa interakcji, na przykład w sformułowaniach założeń interakcjonizmu symbolicznego Herberta Blumera. Znanieckiego koncepcje znaczącości, ważności aksjologicznej i senty-

---

[79] D. Sciulli, *Reconsidering Blumer's Corrective Against the Excesses of Functionalism*, „Symbolic Interaction" 1988, t. 11, nr 1, s. 69–84.

[80] T. Parsons, *The Social System*, s. 10.

[81] Znaniecki nawiązywał do „humanizmu" pragmatysty europejskiego F. C. Schillera i zamiennie swe ujęcie nazywał humanistycznym albo kulturalistycznym. Rorty'ego „humanistyczny pragmatyzm" nie jest zatem pierwszym pragmatyzmem takim przydomkiem zaopatrywanym (K. Kolenda, *Rorty's Humanistic Pragmatism. Philosophy Democratized*, Tampa 1990).

[82] N. Denzin, *On Understanding Emotion*.

mentów pragmatycznie ujętych jako emergentnne własności interakcji pozostają nadal niezwykle interesującym wkładem do teorii socjologicznej i powinny na powrót znaleźć w niej znaczące miejsce.

W ujęciu Parsonsa pragmatyczne, interakcyjne, kulturalistyczne ramy analizy socjologicznej zaginęły, lecz interesujące jest, jak podobnie, zarówno od strony aktora, jak i systemu[83], wyodrębniał on trzy wymiary, które wcześniej wyróżnił Znaniecki. Parsons nazwał je wymiarem kognitywnym, katektycznym i ewaluatywnym. Uważał, że strukturyzowane są przez systemy wierzeń, to jest przez kognitywną znaczącość. System symboli ekspresyjnych i standardów orientacji wobec wartości nazywał też „kulturowymi wzorami, które funkcjonują pierwotnie jako formy symboliczne" [podkr. — *E. H.*][84]. Trzeba zauważyć, że kolejność, w jakiej Parsons stawia te wymiary, nie ma tej emergencyjnej i analitycznej konsekwencji modelu Znanieckiego, w kórym to modelu każdy kolejny wymiar: poznawczy, aksjologiczny i emocjonalny, nabudowuje się, czy jest konstruowany, na wymiarze poprzednim. I jeśli do tych trzech wyróżnionych wymiarów, czy poziomów, do których określenie „symbolizm" lepiej odnosi się aniżeli „znaczenie", z powodu lingwistycznego i przeważnie kognitywnego sposobu rozumienia tego pierwszego, dodamy dwie strony czy osie uspołecznienia — wzajemności, które symetrycznie jako asocjacje i dysocjacje ujmował von Wiese, to problem *Verstehen* — rozumienia i interpretacji — ukazuje się w całej swej złożoności. Na każdym poziomie: kognitywnym, aksjologicznym, emocjonalnym, wzajemność rozumienia może znajdować się gdzieś między zupełną zgodnością a niezgodnością. Pozostawiając otwartą kwestię odmian interpretacji i rozumienia oraz hermeneutycznego zadania nauk społecznych bardzo często opartego na ogólnikowej metodologii z powodu braku wyróżnienia wyżej wskazanych wymiarów czy poziomów i osi problemu, skupimy teraz uwagę na kwestii negatywnych sentymentów, mających źródło w wartościach odmiennych niż się uważa czy postrzega.

---

[83] T. Parsons, *The Social System*, s. 57.

[84] Tamże, s. 47.

Doniosłość kulturalistycznego podejścia do sentymentów społecznych

W poszukiwaniu metod zapobiegania negatywnym sentymentom społecznym wyrosłym na gruncie różnic kulturowych poddam teraz krytycznej refleksji socjologiczne znaczenie uniwersalizmu i relatywizmu w procesie zmian kulturowych, nawiążę przy tym do koncepcji Parsonsa i Znanieckiego,

Znaniecki, podobnie jak Simmel[85], uważał, że w relacjach społecznych rozumienie i emocjonalna odpowiedź są ściśle związane. Jeśli pojmuję cudze doświadczenie znaczeń i wartości, to odpowiadam emocjonalnie. Stosując metodę pragmatyczną, Znaniecki zaproponował poszukiwanie konsekwencji dynamiki kultury, podążał za hipotezą, że tzw. uniwersalne standardy powstały w wyniku potrzeby współdziałania. Sądzę, że jest to kwestia kluczowa, podobnie jak w myśli Meada[86]. Jeśli prawdą jest, że socjologia proponowała relatywizm, to przecież nie zarzuciła problemu uniwersalizmu. Ukazała go raczej jako trudne, pracowite zmaganie i ewolucyjny proces historyczny. Socjologia, choć wyzwalająca w swych celach, nie jest liberalna w tym sensie, w jakim mówi o liberalizmie i pragmatyzmie Rorty, który odrzuca konkretną jedność ludzkości i uniwersalne prawa człowieka[87]. Uniwersalia, w znaczeniu aksjologicznych powszechników kulturowych, stanowią dla Znanieckiego instrumenty porozumienia, chociaż nie są dane z góry, lecz konstruowane. W większości kultur systemy wspólne służą jako standardy, do których odnosi się nieznane wartości. Znaniecki pisał: „Kiedy staramy się współod-

---

[85] G. Simmel, *Sociology of the Senses. Visual Interaction*, w: R. E. Park, E. W. Burgess (red.), *Introduction to the Science of Sociology*, New York 1924, s. 356, 365.

[86] Zob. E. Hałas, *Dialogical Versus Hegemonic Models of Interaction Between National Culture Societies*, w: A. Gasparini (red.), *Nation, Ethnicity, Minority and Border Contributions to an Interactional Sociology*, Goriza 1998; H. Joas, *The Autonomy of the Self. The Meadian Heritage and its Postmodern Challenge*, „European Journal of Social Theory" 1998, t. 1, nr 1, s. 15.

[87] N. Geras, *Solidarity in the Conversation of Humankind. The Ungroundable Liberalism of Richard Rorty*, London 1995, s. 143.

czuwać z emocjonalnymi postawami obcej rasy, bardzo różnymi pod względem kultury od naszych własnych, poszukujemy jakiś podstawowych systemów, które są podobne w większości ludzkich kultur i akceptując je jako standardy, usiłujemy rozumieć w odniesieniu do nich znaczenie zwyczajów, obyczajów, idei, instytucji i dogmatów, które wydały się najpierw niezrozumiałe. Dopiero gdy to się osiągnie, mogą zostać odtworzone sentymenty związane z tymi obcymi wartościami"[88]. Podobnie Franz Boas utrzymywał, że poznanie innych kultur jest nie tylko możliwe, lecz pociąga za sobą odkrywanie „fundamentalnych tendencji wspólnych dla ludzkości"[89]. Widoczne jest zatem w takim podejściu założenie decentralizacji tego, co lokalne, i centralizacji, czy skupienia wokół tego, co uniwersalne w procesie poznania kultury — zupełnie inaczej niż przedstawia to ideologia postmodernizmu.

Współcześnie najbardziej znanym pragmatystą amerykańskim jest Rorty, chociaż krytycy, parafrazując opinię Peirce'a o Jamesie, mówią, że dokonał on kidnapingu tego kierunku[90]. Rorty nawiązuje najściślej do Deweya, który notabene inspirował też Znanieckiego[91]. Chociaż nie zgadza się w wielu kwestiach z Lyotardem, czy Foucault uważany jest też za postmodernistę, a to oznacza związek ze sposobem myślenia tworzącym kulturę, a nie tylko akademicką orientację. Rorty w postmodernistycznym duchu odrzuca jakiekolwiek oczekiwanie, czy wymogi uniwersalności[92]. Wiedza nie ma pewnych podstaw. Badania podstaw wiedzy, moralności, języka, społeczeństwa są, według niego, tylko apologetycznymi usiłowaniami uwiecznienia pewnej współczesnej gry językowej[93]. Etnograficzne, antropologiczne, historyczne, socjologiczne badania dostarczyły danych, które pozwalają postawić hipotezy, że: istnieje pluralizm

---

[88] F. Znaniecki, *Social Actions*, s. 540.

[89] F. Boas, *Race, Language and Culture*, s. 341.

[90] R. Bernstein, *American Pragmatists*, s. 62.

[91] H. J. Staatkamp, *Introduction*, w: tenże (red.), *Rorty and Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics*, Nashville 1995, s. IX-XVI.

[92] H. P. Vadon, *Without God or His Double. Realism, Relativism and Rorty*, s. 142.

[93] R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, s. 10.

możliwych sposobów konceptualizowania naszego doświadczenia; konceptualizacje te zmieniają się w czasie. Dostarczają jednak też dowodów, że uniwersalizacja, od której epistemologicznego rozumienia tu odstępujemy, zachodziła jako proces kulturowy. Proces ten znajdował się w polu uwagi pragmatystów i Floriana Znanieckiego.

Istnieje wszakże wartościowy element w postmodernistycznej krytyce epistemologii poszukującej niewzruszonej pewności. Jest nim antydogmatyzm. Wśród socjologów Parsons uchodzi za absolutnego normatywistę, ponieważ podstawą porządku społecznego są dla niego ostateczne wartości. Tym bardziej interesująca jest analiza, w której wykazał dysfunkcjonalność absolutyzmu moralnego wiążącego się z agresją. Czy oznacza to permisywizm i czy permisywizm jest korelatem indywidualizacji i kreatywności jako zasad nowego ładu? Parsons przez moralny absolutyzm rozumiał zanik umiejętności dostrzegania pluralistycznej złożoności rozwiniętych systemów społecznych i kulturowych. Absolutyzm ów w skrajnej postaci wyraża się w utrwaleniu tego, co wydaje się jedynym, istotnym moralnym zaangażowaniem, wyprzedzającym inne i podporządkowującym je sobie[94]. Taka orientacja charakteryzuje ruchy charyzmatyczne, religijne i niereligijne. Absolutyzm moralny jest niezgodny ze stanem strukturalnego pluralizmu. Jest źródłem najniebezpieczniejszych konfliktów. Odmawia bowiem prawomocności zaangażowaniom, które nie uznają priorytetu absolutyzowanej wartości, i sprowadza kontrowersję na płaszczyznę konfliktu wartości, ostrzejszego niż konflikt interesów[95]. Parsons stwierdza, że wraz z nasileniem absolutyzmu moralnego można oczekiwać narastania konfrontacji konfliktów, agresji, nienawiści, i uważa te zjawiska za irracjonalny aspekt życia społecznego[96]. Sposób, w jaki podszedł do zjawiska negatywnych sentymentów na gruncie odmienności doświadczeń wartości i do problematycznego „absolutyzmu", pociąga za sobą pewne trudności i niejasności, ponieważ różnice kulturowe i różnice moralności są traktowane zamiennie. Nawiązując zatem do Znaniec-

[94] T. Parsons, *Belief, Unbelief, and Disbelief*, s. 255.
[95] Tamże, s. 257.
[96] Tamże, s. 262.

kiego, trafniej byłoby mówić o problemie absolutyzmu kulturowego, który prowadzi do nieszczęsnych skutków w relacjach społecznych. Relatywizm kulturowy z kolei, polegający na ujmowaniu danego systemu wartości jako społecznie i historycznie partykularnego, nie jest tożsamy z relatywizmem moralnym, chociaż bywają one wymieniane łącznie[97]. Jak proponuje Michael Walzer, kultury, co prawda, są relatywne, jednak mają pewien rdzeń moralnej uniwersalności, chociaż jest on „cienki" w stosunku do grubych różnic[98]. Wprowadzone przez Znanieckiego zdecydowanie relatywistyczne stanowisko wobec społecznie kontekstualizowanych kultur może służyć za podstawę pragmatycznej hermeneutyki kultury pozwalającej na porozumienie. Zgodnie z nią pierwsza reguła w komunikacji międzykulturowej brzmiałaby: relatywizuj system wartości kulturowych własnej grupy. Zbyt pośpieszne jest dawanie wskazówki poszukiwania tego, co kulturowo wspólne. Mylne jest też odrzucanie uniwersalizmu, tak jak robi to Huntington w formule: „W wielocywilizacyjnym świecie konstruktywna linia postępowania polega na odrzuceniu uniwersalizmu, zaakceptowaniu różnorodności i poszukiwaniu cech wspólnych"[99].

Formuła ta byłaby akceptowalna, jeśli uniwersalizm rozumiałoby się jako uzurpację zasady powszechności jakiejś partykularnej cywilizacji. Książka Huntingtona, chociaż zawiera kontrowersyjne pojmowanie, typologie i „prawa" walki czy starcia cywilizacji, przywoływana tu jest ewokatywnie w celu potwierdzenia ważności badań nad uczuciami społecznymi, a zwłaszcza nad nienawiścią bazującą na różnych doświadczeniach wartości. Badania takie pozwalają zrozumieć, dlaczego uporczywie utrzymują się przekonania i wzory działania wyrażone w cytowanej przez Huntingtona powieści Michaela Dibdina *Martwa laguna*: „Nie ma prawdziwych przyjaciół bez prawdziwych wrogów. Jeśli nie

---

[97] S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 1998, s. 492.

[98] M. Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, South Bend 1994, s. 1-11.

[99] S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, s. 492.

nienawidzimy tego, czym nie jesteśmy, nie potrafimy kochać tego, czym jesteśmy"[100].

Huntington po „zimnej wojnie" w oczywisty sposób wraca do problemów ogniskujących uwagę po pierwszej i drugiej wojnie światowej, ujętych jako zagadnienie ładu cywilizacyjnego. Przedstawiane tutaj koncepcje Znanieckiego były konsekwentnie osadzone w tych ramach, a dzieło *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości* stanowiło horyzont wszystkich jego dociekań socjologicznych, w tym badań nad społecznymi sentymentami. Jeśli tożsamości kulturowe i różnice stają się kwestią bardziej centralną aniżeli ideologie, polityka i ekonomia[101], to kulturalistyczne podejście konsekwentnie rozwijane przez Znanieckiego w pełni dzisiaj ukazuje swą aktualność, a w szczególności badania sentymentów na gruncie różnic wartości generujących konflikty kulturowe.

---

[100] M. Dibdin, *Martwa laguna*, tłum. K. Fordoński, Poznań 1998, s. 320.
[101] S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, s. 18.

Krąg socjologów w Columbia University (1929–1950) a interakcjonizm symboliczny

Zapomniany rozdział socjologii lat międzywojennych

Społeczny kontekst rozwoju nauki istniejący na wydziale socjologii w Columbia University w latach 1929–1950 i, generalnie, konfiguracje idei socjologicznych w ciągu tych dwóch dekad w późniejszej recepcji zostały w dużym stopniu zniekształcone. Nie zamierzam tu wszakże poszukiwać przyczyn tego stanu rzeczy, jakkolwiek interesujące mogłoby być zastosowanie hipotezy o preparowaniu przeszłości jako wyrazie pretensji jakiejś orientacji myślowej do intelektualnego pierwszeństwa[1]. Przyczyn selektywnej niepamięci o socjologii okresu międzywojennego można by poszukiwać zwłaszcza w rozwoju funkcjonalizmu oraz w staraniach przedstawicieli interakcjonizmu symbolicznego o uznanie wyłącznych praw do sukcesji po szkole chicagowskiej. Powszechne jest przekonanie, jakoby socjologia amerykańska była kształtowana do lat trzydziestych przez szkołę chicagowską, a od 1940 r. przez funkcjonalizm reprezentowany w Columbii przez Mertona i w Harvardzie przez Parsonsa[2].

---

[1] H. Kuklick, *Restructuring the Past: Toward an Appreciation of the Social Context of Social Science*, „The Sociological Quarterly" 1980, t. 5, nr 2, s. 9.

[2] N. Wiley, *The Rise and Fall of Dominating Theories in American Sociology*, w: W. Snizek (red.), *Issue in Theory and Research. A Meta-*

Upowszechnia się nie ugruntowany w historycznych faktach sąd, że „w okresie międzywojennym dyscyplina pozostawała we względnym uśpieniu"[3] albo że był to prolog do ery Parsonsa[4]. Twierdzi się, że podstawy socjologii zostały położone przed pierwszą wojną światową i że jedynie Parsons „prawdziwie dorównywał tradycji klasycznej"[5]. Lata trzydzieste przedstawia się jako okres zamętu i twierdzi się, że dopiero prace Parsonsa ponownie ukierunkowują socjologię ku klasycznej ścieżce[6]. Taki wizerunek ateoretycznej socjologii amerykańskiej w latach trzydziestych[7] trudno jest zmienić, ponieważ nawet błędne opinie szeroko cytowanych autorów stają się rozpowszechnionymi faktami, choćby była to fikcja naukowa[8].

Nie bez znaczenia dla wyjaśnienia tego stanu rzeczy mogłoby być też przekonanie o amerykańskiej specyfice nauk społecznych prowadzące do niedostrzegania wpływu teorii europejskich. Parsons deklarował w 1950 r.: „Lubię myśleć o socjologii jako o w pewnym sensie szczególnie amerykańskiej dyscyplinie albo przynajmniej amerykańskiej możliwości. Bez wątpienia mamy obecnie przywództwo"[9]. Opracowania poświęcone roli, jaką europejscy uchodźcy odegrali w nauce Stanów Zjednoczonych od początku lat trzydziestych do końca

---

sociological Perspective, Wesport 1979, s. 50. Na temat problemu nieciągłości myśli w socjologii zob. tamże, s. 47 oraz H. Gans, *Sociological Amnesia: The Noncumulation of Normal Social Science*, „Sociological Forum" 1992, t. 7, nr 4, s. 701-710.

[3] J. Alexander, *Theoretical Logic in Sociology*, Berkeley 1982, s. XV.

[4] S. Turner, J. Turner, *The Impossible Science. An Institutional Analysis of American Sociology*, Newbury Park, Ca 1990, s. 73.

[5] J. Alexander, *Theoretical Logic...*, s. XV.

[6] E. Shils, *The Calling of Sociology*, w: T. Parsons i in. (red.), *Theories of Society: Foundations of Modern Sociological Theory*, New York 1961, s. 146.

[7] E. A. Tiryakian, *The Significance of Schools in the Development of Sociology*, w: tenże, *The Phenomenon of Sociology*, New York 1971, s. 228.

[8] L. T. Reynolds, *A Note on the Perpetuation of a Scientific Fiction*, w: L. T. Reynolds, J. M. Reynolds (red.), *The Sociology of Sociology*, New York 1970, s. 287-290.

[9] T. Parsons, *The Prospect of Sociological Theory*, „American Sociological Review" 1950, t. 15, nr 1, s. 15.

wojny, nie korygują zniekształconej historii idei[10]. Wkład Europejczyków do nauki i kultury amerykańskiej był marginalizowany. W interesującym nas okresie dotyczy to zwłaszcza trzech uczonych „urodzonych za granicą, którzy stworzyli wiele znakomitych prac w Stanach Zjednoczonych"[11]: MacIvera, Znanieckiego i Sorokina, choć w swoim czasie zyskali oni, co prawda, formalne uznanie, a nawet pewien instytucjonalny wpływ, jako prezesi American Sociological Society (MacIver w 1940, Znaniecki w 1954 i Sorokin w 1964)[12]. Zbyt uproszczone jest tłumaczenie, że ci wybitni socjologowie byli raczej samotnymi indywidualnościami, bez znacznej liczby studentów i dlatego nie mogli oddziaływać zdecydowanie[13]. Dorobek MacIvera, wybitnego uczonego na jednym z najważniejszych wydziałów socjologicznych w Stanach Zjednoczonych, człowieka bezkompromisowego, który wypowiadał się także jako przewodniczący komisji do spraw społecznych i politycznych najwyższej wagi[14], na dzisiejszą naukę nie wywiera większego wpływu. W wysokim stopniu dotyczy to także teorii Znanieckiego i Sorokina. Robert Bierstedt za Elswoodem Farisem zwrócił uwagę, że to Parsons pierwszy zaczął przemilczać nazwisko MacIvera oraz nazwiska Znanieckiego i Sorokina[15]. A przecież MacIver, autor najpoczytniej-

---

[10] L. A. Coser, *Refugee Scholars in America. Their Impact and Their Experiences*, New Haven 1984.

[11] R. Nisbet, *The Social Bond. An Introduction to the Study of Society*, New York 1970, s. 40.

[12] L. J. Rhodes, *A History of the American Sociological Association 1905-1980*, Washington 1981, s. 79.

[13] N. C. Mullins, *Theories and Theory Groups in Contemporary American Sociology*, New York 1973, s. 45.

[14] Był przewodniczącym Commission on the Economic Reconstruction; zob. *Economic Reconstruction. Report of the Columbia University Commission*, New York 1934. Przewodniczył American Academic Freedom Committee; zob. S. Diamond, *Compromised Campus, the Colaboration of the Universities with the Intelligence Community 1945-1955*, New York 1992, s. 219 n.

[15] R. Bierstedt, *American Sociological Theory. A Critical History*, New York 1981, s. 494; E. Faris, *Review: T. Parsons, The Social System*, „American Sociological Review" 1953, t. 18, s. 103-106.

szego w swoim czasie podręcznika pt. *Society*[16] i autorytatywnego hasła na temat socjologii w pierwszej encyklopedii nauk społecznych[17], odegrał znaczącą rolę w rozwijaniu kontaktów między różnymi socjologicznymi społecznościami oraz w kształtowaniu wzorów współpracy międzynarodowej i wymiany myśli europejskiej i amerykańskiej. Po drugiej wojnie światowej dokonało się stłumienie znacznej części tradycji myśli socjologicznej. Kombinacja teorii strukturalno-funkcjonalnej i badań ilościowych zaproponowana przez Mertona i Lazarsfelda w Columbii MacIvera oraz przez Parsonsa i Stouffera w ośrodku socjologicznym założonym w Harvardzie przez Sorokina „została zaoferowana jako podsumowanie wszystkiego, co wartościowe w spuściźnie klasycznych europejskich socjologów"[18].

Tylko nieliczni zauważają, że okres międzywojenny był czasem systematyzacji wiedzy socjologicznej oraz jej organizacyjnej instytucjonalizacji[19]. Uczeni tego okresu przez swój wysiłek analizy i systematyzacji koncepcji sprawili, że socjologia rozwinęła się z zawiązków myśli jej znamienitych twórców: Augusta Comte'a, Herberta Spencera, Ludwika Gumplowicza, Émile'a Durkheima, Georga Simmla i Maxa Webera. *The Concepts of Sociology* Earle'a Eubanka, który w poszukiwaniu jednolitych ustaleń odbył podróż do wszystkich najważniejszych ośrodków myśli socjologicznej[20], Howarda Beckera i Harry'ego Barnesa historia myśli socjologicznej[21], a przede wszystkim wspomniana już pierwsza encyklopedia nauk społecznych, wydawana przez Johnsona i Seligmana, unaoczniają systematyzujące podejście tej

---

[16] R. M. MacIver, *Society. Its Structure and Changes*, New York 1931.

[17] R. M. MacIver, *Sociology*, w: *Encyclopedia of Social Sciences*, A. Johnson, E. Seligman (red.), New York 1948, t. 13, s. 232-247.

[18] H. Joas, *Pragmatism and Social Theory*, Chicago 1993, s. 14.

[19] S. N. Eisenstadt, M. Curelau, *The Forms of Sociology — Paradigms and Crises*, New York 1976, s. 137.

[20] E. Eubank, *The Concepts of Sociology*, Boston 1932; D. Kasler, *Sociological Adventures: Earle Eubank's Visits with European Sociologists*, New Brunswick 1991.

[21] H. Becker, H. E. Barnes, *Rozwój myśli społecznej od wiedzy ludowej do socjologii*, t. 1-2, tłum. J. Szacki i in., Warszawa 1965.

generacji do socjologii[22]. Pokolenie to wydało nowych klasyków, by przypomnieć Pitirima Sorokina, Floriana Znanieckiego, Georgesa Gurvitcha i Leopolda von Wiesego, którzy pozostawali wierni idei ogólnej, systematycznej socjologii. Chociaż jasno formułowali odrębności założeń własnych teorii, celem ich pozostawało całościowe ujęcie współczesnych społeczeństw, a nie doktrynerskie „-izmy" — cząstkowe, rywalizujące paradygmaty.

Ta twórcza generacja okresu międzywojennego i wojny niesłusznie poszła w zapomnienie, tak jakby czas wielkiego rozwoju socjologii zaczął się dopiero wraz z ogłoszeniem go przez Talcotta Parsonsa[23]. Zapomnienie to jest wynikiem wielu czynników, wśród których należy zwrócić uwagę zwłaszcza na osłabienie socjologii europejskiej wskutek wojny i w rezultacie amerykanizację dyscypliny, tym większą, że w erze zimnowojennej i w epoce McCarthy'ego rozpoczęło się „zamykanie amerykańskiego umysłu" na wpływy z zewnątrz i wręcz rugowanie śladów oddziaływania obcych tradycji intelektualnych[24]. Pokolenie, o którym mowa, jest pokoleniem intelektualnej migracji, która w latach trzydziestych objęła setki wybitnych uczonych[25]. Doświadczyło ono zarówno wykorzeniania tradycji umysłowych, jak i niezwykłej wzajemnej inspiracji, zwłaszcza w swoistym kosmopolis Nowego Jorku i nieodległych campusach wschodniego wybrzeża: Harvardzie, Yale, Princeton. Obok wcześniejszych wygnańców ze zbolszewizowanej Rosji, jak Sorokin, zanim jeszcze nadeszła fala uciekinierów z nazistowskich Niemiec, w Ameryce przebywało już wielu myślicieli społecznych, dobrowolnych migrantów:

---

[22] Sorokin, Znaniecki i MacIver słusznie zostali przedstawieni przez Nicholasa Timasheffa jako najwięksi współcześni twórcy zbieżnych teorii socjologii systematycznej. Por. N. Timasheff, *Sociological Theory. Its Nature and Growth*, New York 1967, s. 230-263.

[23] T. Parsons, *The Prospects of Sociological Theory*.

[24] Zwrócenie uwagi na ten czynnik i na rolę polityki naukowej w Stanach Zjednoczonych w latach pięćdziesiątych zawdzięczam prof. Arthurowi Vidichowi. Zob. S. Diamond, *Compromised Campus: The Collaboration of Universities with the Intelligence Community, 1945-1955*.

[25] F. Z. Neumann, *The Social Science*, w: F. Z. Neumann i in. (red.), *The Cultural Migration. The European Scholar in America*, Philadelphia 1953, s. 26; D. Fleming, B. Bailyn (red.), *The Intellectual Migration. Europe and America, 1930-1960*, Cambridge 1969.

w Columbia University na przykład — Niemiec Franz Boas, Szkot MacIver, a także Abel, przybyły tu z Polski w 1923 r. Na szersze opracowanie zasługuje teza, że MacIver był w socjologii amerykańskiej głównym teoretykiem[26]. Jego teoria była różna od później rozwiniętego funkcjonalizmu i zdecydowanie antyscjentystyczna.

Rywalizacja między szkołą chicagowską a Columbią

Na specjalne znaczenie ośrodka chicagowskiego dla rozwoju socjologii pierwszy zaczął zwracać uwagę Albion Small[27]. Jednak nawet ten, kto rozpoczął samochwalstwo socjologii chicagowskiej, nie mógł odmówić znaczenia Columbii, gdzie — jak pisał — od 1880 r. School of Political Sciences zajęła centralne miejsce jako ośrodek nauk społecznych, w którym pojawiła się też socjologia ogólna[28]. Zarówno Columbia, jak i Chicago były pionierskimi, najważniejszymi, rywalizującymi ze sobą centrami socjologicznymi[29]. Opozycja Small - Giddings znalazła kontynuację w sporze między pracującym w Chicago uczniem Giddingsa Ogburnem a następcą Giddingsa w Columbii — MacIverem. Mówiąc o podobieństwie znaczenia ośrodków socjologicznych w Chicago i w Columbii trzeba wskazać, że oba były związane w swych początkach z ruchem progresywnej reformy społecznej. W Chicago skupiał się on wokół Hull House i feministycznej działaczki Jane Addams, w Columbii natomiast wokół założonej w 1894 r. przez ruch sufrażystek, z dr Mary Puthnam Jacobi na czele, The League for Political Education, która w 1925 r. dopro-

[26] S. N. Eisenstadt, M. Curelau, *The Forms of Sociology*, s. 146.

[27] A. Small, *What is Sociologist*, w: *The Phenomenon of Sociology. A Reader in the Sociology*, E. A. Tiryakian (red.), New York 1971, s. 16–23 (pierwodruk w: „The American Journal of Sociology" 1903, t. 8, s. 468–477).

[28] A. Small, *Fifty Years of Sociology in the United States*, „The American Journal of Sociology" 1916, t. 21, nr 6, s. 721–864; H. Becker, H. E. Barnes, *Rozwój myśli społecznej...*

[29] E. Shils, *The Present State of American Sociology*, Glencoe, Ill. 1948, s. 7.

wadziła do otwarcia centrum dyskusyjnego — Town Hall Club[30]. Pierwszy wykład w ramach spotkań Ligi wygłosił Franklin Giddings na temat: *Some Duties of the Citizen*[31].

Po latach rola Columbii w okresie międzywojennym rysuje się zupełnie mgliście albo wręcz jest błędnie przedstawiana. Upraszcza się też rolę Chicago, uchodzącego za kolebkę interakcjonizmu symbolicznego, w którym formułowano teorię opartą na woluntarystycznej koncepcji jednostki i sytuacyjnym ujmowaniu wyłaniającej się organizacji społecznej. Należy również przeciwstawić się tezie, że krytyka operacjonalizmu i nadmiernej kwantyfikacji badań podejmowana była wyłącznie w Chicago[32]. Chcąc uzyskać właściwy obraz rozwoju myśli socjologicznej w omawianym okresie należałoby przede wszystkim przedstawić bardziej realistyczny wizerunek ośrodka chicagowskiego oraz monografię Columbii. Tutaj znajdzie się miejsce tylko na krótki zarys dziejów socjologii w Columbia University, w którego sporządzeniu niezmiernie przydatne są autobiograficzne wspomnienia MacIvera[33] i jego współpracownika Charlesa Page'a[34], a przede wszystkim dzienniki Teodora Abla[35]. Nawet takie skrótowe prześledzenie historii ośrodka w Columbii wymaga jednocześnie odejścia od jednostronnego obrazu socjologii chicagowskiej, którą charakteryzowała wielka różnorodność stylów badawczych, a nie wyłącznie pragmatyzm społeczny Meada, przetworzony następnie

---

[30] Town Hall Series IS, folder 9, w: Town Hall Archives, New York Public Library for the Performing Arts.

[31] List League for Political Education do prof. F. Giddingsa z 1895 r. Franklin Giddings File w: Columbia Central Files.

[32] H. Kuklick, *A «Scientific Revolution»: Sociological Theory in the United States 1930–1945*, „Sociological Inquiry" 1980, nr 99, s. 3–22.

[33] R. M. MacIver, *As a Tale That Is Told. The Autobiography*, Chicago–London 1968.

[34] Ch. Page, *Fifty Years in the Sociological Enterprise*, Amherst 1982.

[35] T. Abel, „Journal of Thoughts and Events". Rare Books and Manuscripts Collection, Butler Library, Columbia University (maszynopis). Dalej cytaty z dziennika podaję w brzmieniu nadanym w polskim tłumaczeniu w wydanym przeze mnie wyborze: T. Abel, *O Florianie Znanieckim. Wybór z dziennika*, E. Hałas (wyb., tłum. i oprac.), Lublin 1996. Zob. też szerszy wybór w języku angielskim: T. Abel, *The Columbia Circle of Scholars*, E. Hałas (red.), Frankfurt am Main 2001.

w teorię interakcjonizmu symbolicznego, oraz odrzucenie ogólnej teorii socjologicznej i filozofii społecznej[36]. Do 1950 r. w rozwoju ośrodka chicagowskiego można wyróżnić aż cztery okresy: 1892-1918 to pierwsza generacja uczonych z Williamem I. Thomasem na czele; lata dwudzieste — prace pod przywództwem Roberta Parka; lata trzydzieste, dla których charakterystyczne były badania przy użyciu metod statystycznych prowadzone pod kierunkiem Williama F. Ogburna i wreszcie okres czwarty, powojenny, pod znakiem interakcjonizmu symbolicznego Herberta Blumera[37].

W dziejach Columbii także można wyróżnić cztery okresy paralelne do rozwoju ośrodka chicagowskiego: pierwszy, od zatrudnienia Giddingsa w 1892 r. do 1915 r. — czasy pionierskiej witalności; drugi, okres narastającego kryzysu w związku z konfliktem między Giddingsem a uczonymi żydowskiego pochodzenia, Franzem Boasem i Edwinem Seligmanem[38]; trzeci — od 1929 r. do wybuchu drugiej wojny światowej — okres rewitalizacji pod przewodnictwem MacIvera; wreszcie od 1940 r. — okres rosnącego kryzysu paradygmatycznego i opozycji MacIvera wobec praksizmu Roberta Lynda i socjologii ilościowej Paula Lazarsfelda, wspieranego coraz wyraźniej przez Mertona, którego funkcjonalizm miał być współwyznacznikiem okresu następnego.

Wydział socjologii w Columbia University nie cieszy się taką sławą jak szkoła chicagowska, która — według powszechnej opinii — nadała socjologii w Ameryce pełny instytucjonalny kształt. Nie można jednak stwierdzić tego bez dodatkowego uzasadnienia. W Chicago w 1893 r. utworzono w nowo otwartym uniwersytecie wspólny wydział socjologii i antropologii. Columbia wszakże może głosić, że miała wcześniej wydział socjologii, również w dwuosobowym składzie profesorskim, w ramach School of Political Science. W Chicago wykładali socjologię Albion Small i Charles R. Henderson, a w Columbii od 1880 r.

---

[36] M. Bulmer, *The Chicago School of Sociology. Institutionalization, Diversity and the Rise of Sociological Research*, Chicago 1984, s. XIV n.

[37] D. Smith, *The Chicago School. A Liberal Critique of Capitalism*, London 1988.

[38] M. Bulmer, *The Chicago School...*, s. 215.

Richmond Mayo-Smith i od 1892 r. Franklin H. Giddings, który w dwa lata później otrzymał pierwszy w Stanach Zjednoczonych tytuł profesora socjologii i katedrę[39]. Od początku nauczania socjologii Columbia znana była jako miejsce uprawiania socjologii statystycznej. Od 1880 r. Mayo-Smith nauczał statystyki i socjologii, opublikował podręcznik do tych przedmiotów[40]. Giddings podbudował to podejście, publikując książkę *Inductive Sociology*[41], twierdził później, że metoda statystyczna jest konstytutywna dla socjologii, chociaż wymaga psychologicznej interpretacji danych. George Lundberg, uczeń Giddingsa, kontynuował te tradycje w Columbii w okresie opisywanym przez Abla[42]. Brak jest przekonujących argumentów przemawiających za tym, że Columbia opowiadała się za socjologią statystyczną, a Chicago za *case studies*, zwłaszcza po przejściu w 1928 r. w skład fakultetu w Chicago uprawiającego wcześniej w Columbii socjologię statystyczną Williama F. Ogburna.

W istocie tradycja socjologiczna w Columbia University jest o wiele bardziej bogata i złożona już u początków, na co wskazuje dziedzictwo jej twórcy — Giddingsa. Należy przede wszystkim podkreślić teoretyczne, inaczej niż w Chicago, nastawienie środowiska socjologów Columbii. Zapoczątkował je już Giddings, inspirując dysertacje doktorskie o charakterze studiów monograficznych poświęconych życiu i dziełu wielkich socjologów europejskich[43]. Sam Giddings interesował się teorią socjologiczną, przy wyjaśnianiu relacji jednostka - grupa społeczna

[39] F. H. Giddings file w: Columbiana Collection, Low Memorial Library, Columbia University; „Memorial on the death of prof. Giddings", Columbia Central University Archives; S. M. Lipset, *The Department of Sociology*, w: R. G. Hoxie i in. (red.), *A History of the Faculty of Political Science, Columbia University*, New York 1955, s. 285.

[40] R. Mayo-Smith, *Science of Statistics and Sociology*, New York 1896--1899.

[41] F. H. Giddings, *Inductive Sociology*, New York 1901.

[42] F. N. House, *The Development of Sociology*, New York 1936, s. 372-373.

[43] Np. M. Davis, *Psychological Interpretations of Society*, New York 1909 (analiza teorii Gabriela Tarde'a); Ch. E. Gehlke, *Emile Durkheim's Contributions to Sociological Theory*, New York 1906. Zob. też. *Columbia Books 1893-1933. A Dictionary-Catalogue of Columbia University Press Publications*, E. A. Noyes, H. M. Silver (red.), New York 1933.

opierał się przede wszystkim na Adama Smitha koncepcji uczuć moralnych, podjął badanie subiektywnych aspektów zjawisk społecznych i może uchodzić za prekursora interakcjonizmu symbolicznego równie dobrze jak uczeni chicagowscy[44].

Dobrym przykładem studiów teoretycznych prowadzonych w Columbia University może być poświęcona socjologom niemieckim dysertacja doktorska Teodora Abla[45]. Jej autor zyskał uznanie, gdyż — jak wyraził to Giddings — „Dawno nie wyszła z drukarni książka tak ważna, tak wiele wyjaśniająca i dająca tyle przyjemności"[46]. Wszakże wydział socjologii w Columbia University, nieudolnie prowadzony przez autokratycznego Giddingsa, utracił swą wybitną pozycję i jego reputacja podupadła[47]. Osłabienie wydziału pod koniec kariery Giddingsa zbiegło się z trudnościami dekady depresji gospodarczej i znalazło wyraz w niewielkiej liczbie studentów-doktorantów[48]. Po przejściu Giddingsa na emeryturę w 1928 r. obowiązki chairmana objął Samuel McCune Lindsay. Był to okres krytyczny, ważyły się wówczas dalsze losy socjologii. Lindsay był przekonany, że dla dalszego rozwoju tej dyscypliny Columbia jest „miejscem o strategicznym znaczeniu"[49]. Zaproponował przejście na Columbię MacIvera, od dwóch lat pracującego w Barnard College. Wcześniej, w liście do prezydenta Columbii Nicholasa Murraya Butlera, MacIvera re-

---

[44] A. Boskoff, *From Social Thought to Sociological Theory*, w: H. Becker, A. Boskoff (red.), *Modern Sociological Theory in Continuity and Change*, New York 1957, s. 17 n.

[45] T. Abel, „Systematic Sociology in Germany". Notabene magisterium Abla przygotowane w Columbia University nosi charakter *case studies*, które miały być charakterystyczne dla badań chicagowskich; tenże, *Sunderland: A Study of Changes in the Group Life of Poles in a New England Community*, w: E. S. Brunner (red.), *Immigrant Farmers and Their Children*, New York 1929, s. 213–243.

[46] *Columbia Books 1893–1933*, s. 7.

[47] R. M. MacIver, *As a Tale That is Told*, s. 105.

[48] Ch. Page, *Fifty Years in the Sociological Enterprise*, s. 16.

[49] S. McCune Lindsay, Supplemental Memorandum on the Budget Proposal of the Department of Social Science 1929–1930, February 1829, w: Dean's Office Correspondence, Barnard Archives (Columbia University, New York), s. 6.

komendował Giddings, zwracając uwagę na jego badania nad pokojową kooperacją i badanie wartości jako indukcyjną etologię uprawianą w duchu Johna Stuarta Milla[50]. 4 listopada 1929 r. MacIver otrzymał nominację na stanowisko *Lieber Professor of Political Philosophy and Sociology*. Wydział jednak w dalszym ciągu był zagrożony. MacIver podjął wysiłek jego rewitalizacji. Pomagali mu John Dewey i Wesley Mitchell[51]. Brano pod uwagę zwłaszcza pionierskie tradycje, bliskość swoistego laboratorium, jakim jest Nowy Jork[52], oraz związki z rozwijającymi się równocześnie w Columbii antropologią, psychologią i badaniami nad edukacją. W związku z tym MacIver zaproponował zatrudnienie Roberta Lynda, autora *Middletown*[53], liczył bowiem na kontynuację tego rodzaju jakościowych badań społeczności lokalnych.

MacIver, socjolog wówczas ogromnie ceniony w Europie za dzieło *Community*[54], politolog, filozof i poeta, miał ambitne przekonanie, że może uczestniczyć w wyznaczaniu kierunku rozwoju socjologii, i rzeczywiście czynił to przez pół wieku[55]. Na wydziale socjologii współpracował ściśle z Teodorem Ablem, Edmundem de S. Brunnerem, Bernhardem J. Sternem i Willardem W. Wallerem[56]. Sprowadzony w 1931 r. Lynd okazał się przeciwnikiem teorii i wkrótce przewodził wrogiej MacIverowi opozycji. Spór o kształt socjologii i kształt wydziału w 1940 r. wyraził się w konflikcie o wybór między popieranym przez Lynda angażem dla Lazarsfelda a popieraną przez MacIvera kandydaturą Mertona i zakończył się zatrudnieniem obydwu w 1941 r. oraz ustąpieniem

---

[50] Giddings letter to Nicholas Murray Butler z 6 grudnia 1928, Columbia Central Files.

[51] Interview with MacIver, w: Columbia Oral Collection, s. 11.

[52] „Columbia University is in a peculiarity favored position for the development of the subject owing to the unique sociological laboratory in the midst of which it is placed — New York City". R. M. MacIver's letter to president Nicholas M. Butler, October 29, 1930, Columbia Central Files, s. 2.

[53] MacIver's Memorandum 1930, Columbia Central Files.

[54] R. M. MacIver, *Community: A Sociological Study*, London 1917.

[55] L. Bramson, *Introduction*, w: R. M. MacIver, *On Community, Society and Power. Selected Writings*, Chicago 1970, s. 1.

[56] Ch. Page, *Fifty Years...*, s. 47.

MacIvera z urzędu w roku 1944[57]. Zaprzyjaźnieni i ściśle współpracujący ze sobą Lazarsfeld i Merton mieli później, po odejściu MacIvera na emeryturę w 1950 r., nadać ostatecznie Columbii empirycystyczne i zarazem funkcjonalne rysy[58]. Podobną rolę spełnili w Harvardzie po 1944 r. Parsons ze Stoufferem, zacierając tam wszelkie ślady działalności Sorokina.

Do „obozu" MacIvera w Columbia University należeli Florian Znaniecki, wizytujący tę uczelnię w latach 1931-1933 i 1939-1940, oraz w latach 1936-1940 znawca teorii Webera Alexander von Schelting, a do opozycjonistów — także goszczący tam George A. Lundberg[59]. Wydział — dzięki różnorodności perspektyw i zainteresowań pracujących tam uczonych — w niczym nie przypominał już miejsca, jakim był w okresie zdominowania go przez Giddingsa. Stał się polem ożywionych dyskusji, a następnie ostrej walki, przede wszystkim między MacIverem a Lyndem, a także między MacIverem a Lundbergiem i Lazarsfeldem. Centralne zagadnienia, które ich poróżniły, to kwestia intelektualnego powołania, a nie wyłącznie pragmatycznych zastosowań socjologii i program humanistycznego, a nie stechnicyzowanego kształtu tej dyscypliny.

Środowisko humanistycznych socjologów skupionych wokół MacIvera miało swoich naturalnych sojuszników na wydziale antropologii, gdzie obok Franza Boasa pracowali: Ruth Benedict, Ralph Linton i Abram Kardiner[60]. Dziennik Abla rzuca światło na współpracę i wymianę poglądów socjologów i antropologów. Przybliża sylwetki Edwarda Sapira, Alfreda Kroebera, Margaret Mead, a przede wszystkim Bronisława Malinowskiego, z którym zarówno on sam, jak i Znaniecki byli zaprzyjaźnieni. Pokazuje też związek wydziału socjologii w Columbia University z New School for Social Research, założoną w 1919 r. w akcie sprzeciwu

[57] MacIver uzyskał już wówczas potwierdzenie uznania dla swych osiągnięć jako prezes American Sociological Society w 1940 r.

[58] A. Vidich, S. Lyman, *American Sociology Wordly Rejections of Religon and Their Directions*, New Haven 1985, s. 297.

[59] R. Bierstedt, *Robert Morrison MacIver*, w: tenże, *American Sociological Theory...*, s. 85.

[60] S. F. Moore, *The Department of Anthropology*, w: *History of the Faculty of Political Science*, s. 147-160.

wobec kontroli wolności umysłowej przez administrację Columbia University. W 1933 r. Alvin Johnson założył w ramach New School tzw. University on Exile, gdzie wśród członków interdyscyplinarnego fakultetu nauk politycznych i społecznych znaleźli się socjologowie nawiązujący do Webera: Hans Spaier, Albert Salomon i Carl Mayer. Środowisko MacIvera ściśle współpracowało z New School, on sam zaś w przyszłości, w latach 1963–1966, miał zostać jej prezydentem[61].

Dziennik ukazuje też rozwój kontaktów z innym środowiskiem emigracyjnym, z krytyczną szkołą frankfurcką, do której należeli Max Horkheimer, Leo Lovenhal, Franz Neumann, Friedrich Pollock, Karl Wittfogel i Herbert Marcuse. Między innymi dzięki MacIverowi szkoła krytyczna siedzibę dla swego Instytutu Badań Społecznych znalazła w budynkach Columbia University, nieodległych od Fayerweather Hall socjologów, w których wewnętrzne konflikty to środowisko migrantów nie chciało wszakże być zamieszane. Politycznie bliscy socjalnemu radykałowi Lyndowi, naukowo — jako teoretycy — sprzyjali MacIverowi i nie byli skłonni wiązać się z empirycystą Łazarsfeldem[62].

W interesującym nas czasie, to jest od początku lat trzydziestych, następuje charakterystyczna zamiana ról czy funkcji tych ośrodków. Mead zmarł w 1930 r., a związany z progresywnym ruchem reformy obywatelskiej Dewey wykłada już nie w Chicago, lecz w Columbia University. Natomiast wychowanek Columbii William Ogburn od 1928 r. pracuje w Chicago, gdzie — w odróżnieniu od badań związanych z instytucjami obywatelskimi Thomasa i Parka — wykształca się wzorzec ekspertyzy dla rządu federalnego[63]. Florian Znaniecki, który w Chicago współpraco-

---

[61] P. M. Rutkoff, W. B. Scott, *New School. A History of the New School for Social Research*, New York 1986.

[62] M. Jay, *Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, Boston 1973, s. 115, 116, 219. Konflikt rozgorzał zwłaszcza po krytycznej recenzji MacIvera na temat marksizującej książki Roberta Lynda *Knowledge for What? The Place of Social Science in American Culture* (Princeton 1939). Zob. R. MacIver, *Enduring Systems of Thoughts*, „Survey Graphic Magazine of Social Interpretation" 1939, August, s. 496–497.

[63] D. Smith, *The Chicago School...*, s. 8.

wał z Thomasem przy *Chłopie polskim*, w latach trzydziestych był także związany z Columbią jako *visiting professor* na wydziale socjologii MacIvera. To Columbia lat trzydziestych przyjęła rolę obrońcy socjologii humanistycznej, spuścizny Cooleya, ciągłości związku z socjologią europejską, a przede wszystkim kontynuatora chicagowskiej tradycji socjologii obywatelskiej koncentrującej uwagę na wspólnocie i wolnościach jednostki, a nie na interesach państwa. Wokół tego ośrodka rozwijana była teoria interakcyjna, która po odejściu z Chicago Znanieckiego nigdy nie dojrzała w takim stopniu w pracach Blumera, jak w późniejszym dorobku MacIvera oraz Znanieckiego. Nie jest prawdą, że humanistyczne Chicago zaczęło schodzić w cień dopiero ze wzrostem znaczenia Mertona i Lazarsfelda w Columbii[64]. Wszak trzeba pamiętać, że to właśnie na Social Science Research Building w Chicago od 1929 r. znajdowała się maksyma zaczerpnięta z myśli Lorda Kelvina: „Kiedy nie możesz zmierzyć, twoja wiedza jest słaba i niezadowalająca"[65]. Columbia MacIvera zatem była bliższa Chicago Meada, Deweya, Veblena, Thomasa i Znanieckiego oraz Parka niż Chicago Ogburna i Stouffera. W ciągu dwóch dekad intelektualnej historii wydziału socjologii w Columbia University pod kierownictwem MacIvera doszło do ujawnienia i starcia się przeciwstawnych koncepcji socjologii. Rezultat tej konfrontacji wciąż jeszcze znajduje odbicie w obecnym stanie dyscypliny.

MacIvera program socjologii humanistycznej

MacIver, uczony wiele publikujący, o wielkiej kulturze języka, oryginalny myśliciel po 1950 r. coraz rzadziej pojawia się jako autor cytowany. W nielicznych jak na wartość jego intelektualnego dziedzictwa opracowaniach[66] podkreśla się pełnioną prze-

---

[64] M. Bulmer, *The Chicago School...*, s. 210.

[65] Tamże, s. 213.

[66] Wymienić należy przede wszystkim: R. Bierstedt, *Robert Morrison MacIver*, w: tenże, *American Sociological Theory*, s. 243-297; R. Bierstedt,

zeń „rolę łącznika"[67] między socjologią europejską i amerykańską, zwraca się uwagę na jego oryginalną wersję socjologii rozumiejącej albo inaczej znaczącej[68], dar klasyfikacji i systematyzacji, krytykę metodologii neopozytywistycznej oraz opracowanie zasad działania instytucji demokratycznych[69].

Community, dzieło MacIvera z 1917 r., nosi znamienny podtytuł *A Sociological Study Beeing an Attempt to Set out the Nature and Fundamental Laws of Social Life*[70]. Jest to traktat noszący cechy manifestu programowego. Chociaż teoria społeczna MacIvera rozwijała się i następne ważne jej etapy wyznaczają publikacje *Society*[71] oraz *Social Causation*[72], to podstawowe założenia pozostały niemal nie zmienione. Po pierwsze, MacIver wychodzi od przesłanki głoszącej to, co dziś określa się jako komunitarianizm. Wspólnota jest pierwsza przed stowarzyszeniami i państwem jako rodzajem stowarzyszenia opartego na umowie. Przesłanka ta decyduje o specyfice określenia przedmiotu socjologii. Jest to, według MacIvera, nauka najpierw o wspólnocie w znaczeniu wspól-

---

Robert M. MacIver Political Philosopher and Sociologist, w: R. Merton, M. W. Riley (red.), *Sociological Traditions from Generation to Generation*, Norwood 1980, s. 81-92; H. Alpert, *Robert M. MacIver Contributions to Sociological Theory*, w: M. Berger, T. Abel, Ch. Page, *Freedom and Control in Modern Society*, New York 1954; L. Bramson (red.), *Robert M. MacIver on Community, Society and Power. Selected Writings*, Chicago 1970; N. S. Timasheff, *Sociological Theory. Its Nature and Growth*, New York 1964 (7 wyd.), s. 252-256.

[67] R. Nisbet, *The Social Bond*, s. 41.

[68] A. Boskoff, *From Social Thought...*; H. Becker, H. E. Barnes, *Rozwój myśli społecznej...*

[69] H. Alpert, *MacIver Robert M.*, w: *International Encyclopedia of Social Sciences*, D. L. Sills (red.), New York 1968, t. 9, s. 513-515.

[70] Negatywna recenzja tego dzieła, napisana przez Roberta Parka z Chicago wpłynęła na znaczne ograniczenie jego recepcji w Ameryce, podczas gdy w Europie spotkało się ono z ogromnym zainteresowaniem i wielkim uznaniem. Za: R. Bierstedt, *R. M. MacIver, Political Philosopher and Sociologist...*, s. 84. Park opiniował książkę: „...cały tom jest niejasny, ogólnikowy, pozornie przekonywający, nieszkodliwy...". R. Park, *Review: R. M. MacIver, Community*, „American Journal of Sociology" 1917/1918, t. 23, s. 544.

[71] R. M. MacIver, *Society...*

[72] R. M. MacIver, *Social Causation*, New York 1942.

nego życia[73]. Wspólnotę definiuje jako inkluzywny obszar interakcji społecznych, w którego obrębie ludzie dzielą podstawowe warunki wspólnego życia[74]. Nie jest zatem wspólnota ograniczona do lokalności. Rozciąga się bowiem także na naród. Wspólnota tworzy wszystkie inne fakty społeczne, „jest ich macierzą, ich glebą"[75]. Po drugie, teoria MacIvera jest interakcjonistyczna. „Społeczeństwo zasadza się na utrzymywaniu wzajemnych powiązań"[76]. MacIver stwierdza, nawiązując do poglądów Johna Stuarta Milla i Wilhelma Diltheya, a także do koncepcji Grahama Wallasa[77] oraz Alfreda Fouillée[78], że relacje społeczne nigdy nie mogą być adekwatnie ujęte w terminy ilościowe. Jest mocno przekonany, że nauki społeczne nigdy nie rozwiną się bez uwolnienia się od podporządkowania metodom i formułom nauk fizycznych i biologicznych. Albowiem kluczowym procesem społecznym jest definiowanie sytuacji, co określa MacIver terminem „dynamiczne oszacowanie". Zbieżne oszacowania wielu ludzi podejmujących oddzielne, ale podobne działania tworzą dystrybutywne zjawiska społeczne, takie jak wskaźnik przestępczości czy trend opinii. Zbieżne oszacowania wielu ludzi włączonych w połączone działania tworzą kolektywne zjawiska społeczne. Wreszcie rozmaite definicje i działania ludzi tworzą tzw. zjawiska koniunkturalne, o nieprzewidywalnych rezultatach[79]. Kolejną cechę teorii MacIvera można określić mianem instytucjonalizmu. Przez instytucjonalny aspekt rozumiał względnie trwałe, podzielane wartości i wynikający z nich porządek zachowań. Ujmował zatem zarazem subiektywny i instytucjonalny aspekt społeczeństwa jako wynik świadomie za-

---

[73] R. M. MacIver, *Community...*, s. VII.

[74] R. M. MacIver, *Leviathan and the People*, Louisiana 1939, s. 71.

[75] R. M. MacIver, *The Elements of Social Science*, London 1921, s. 80.

[76] R. M. MacIver, *Society and the Individual*, „The Sociological Reviev" 1914, t. 7, s. 59.

[77] G. Wallas, *The Great Society. A Psychological Analysis*, New York 1914, s. 235.

[78] A. Fouillée, *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*, Paris 1896, s. 8.

[79] C. J. Larson, *Sociological Theory. From the Englightenment to the Present*, New York 1986, s. 105-106.

mierzonych relacji. Badał bowiem formy instytucjonalne, według których wchodzi się w relacje społeczne. Jest to także teoria, która uwzględnia temporalny wymiar zdarzeń, procesów i trwania obiektów w rzeczywistości społecznej[80]. Jest to teoria kulturalistyczna. Jej prawa bowiem są w istocie regułami, ponieważ przyczynowość jest przyczynowością motywów działań ludzkich. Jest to teoria w centrum stawiająca wartości. Socjolog, który nie ma zainteresowań etycznych, to znaczy nie interesuje się społecznymi uwarunkowaniami wartości, jest dyletantem. MacIver krytykuje Maxa Webera absolutyzację zasady *Wertfreiheit*. Przez wolność od wartościowania rozumie w socjologii uwolnienie od przesądów własnej grupy w przedstawianiu ludzkich wartościowań, które należą do istoty przedmiotu socjologii. Określa zatem zasady badania wartości i koncepcji etycznych, które są czynnikiem zmian społecznych. Po pierwsze, socjologia zajmuje się tym, co jest, a nie tym, co być powinno. „Socjologia dotyczy wartości jako faktów, etyka faktów jako wartości"[81]. Po drugie, bada oceny i wartościowania wyrażone w instytucjach, lecz nie ocenia ocen. Zajmuje się związkami środków i celów, a nie celami ostatecznymi. W końcu unika stronniczości[82].

Jest to teoria woluntarystyczna, wola wszakże nie jest abstrakcyjną zdolnością, lecz przejawem aktywnego umysłu[83]. Wola odnosi się do pewnego interesu. Jest to w schemacie MacIvera odpowiednik tego, co subiektywne (postawy) i obiektywne (wartości) w ujęciu Thomasa-Znanieckiego. Jest to w końcu personalizm, ponieważ rozwój form społecznych wiąże z rozwojem życia osobowego. Ostateczną funkcją każdego stowarzyszenia jest służba osobowości. „Osobowość jest ostateczną wartością, jedyną rzeczą wartą posiadania dla niej samej"[84]. Jest to w końcu teoria

---

[80] E. Hałas, *Robert Morrison MacIver (1882-1970) on Temporality and Understanding of Social Phenomena*, „Polish Sociological Review" 1995, t. 109, nr 1, s. 5-14.

[81] R. M. MacIver, *Society. A Textbook of Sociology*, New York 1937, s. 52.

[82] Tamże, s. 114, 115, 517, 524.

[83] Tamże, s. 116.

[84] R. M. MacIver, *The Elements of Social Science*, s. 177.

personalistyczna, osobowość bowiem jest ostateczną wartością i funkcją każdego stowarzyszenia jest służenie rozwojowi osobowości.

Podsumowaniem ujęcia relacji jednostka - społeczeństwo są sformułowane przez MacIvera kryteria rozwoju jednostki i społeczeństwa. Kryterium rozwoju jednostkowego to: zdolność rozumienia żądań innych w porównaniu z własnymi; zdolność wchodzenia w stosunki z coraz szerszą wspólnotą, zdolność wchodzenia w coraz bardziej złożone stosunki, autonomia jednostki w tych stosunkach, poczucie odpowiedzialności wobec innych w tych stosunkach. Kryterium rozwoju społeczeństwa stanowi: wzgląd na osobowość lub jego brak; obecność albo nieobecność arbitralnej kontroli (politycznej, religijnej); różnorodność lub jednorodność członków we wspólnocie; wielość stowarzyszeń; szerokość lub ograniczoność największej wspólnoty, której każdy jest członkiem. Kryteria te pozwoliły wyróżnić MacIverowi dwa kierunki procesów społecznych: retrogresji albo rozwoju wspólnotowości. Pośredni zaś jest stan stagnacji, to jest bezrefleksyjnego przestrzegania odziedziczonych zwyczajów i tradycji.

Jest to teoria w istocie odwołująca się do wartości demokratycznych. Wypowiada się bowiem przeciwko poheglowskiej idei podporządkowania życia społecznego życiu politycznemu. Głosi zatem suwerenność społeczeństwa. Pierwszą zasadą demokracji jest rozróżnienie między państwem a wspólnotą zagwarantowane konstytucyjnie i przez prawa cywilne. Druga fundamentalna zasada demokracji to swobodna wymiana opinii[85]. MacIver uważał, że tylko demokracja zapewnia pokój. Socjologia w czasie próby, jaką była druga wojna światowa, stanęła przed koniecznością określenia wizji ładu społecznego[86]. MacIver nieustannie analizował ład demokratyczny, polegający na partycypacji wszystkich grup w sprawach wspólnoty[87].

---

[85] R. M. MacIver, *Leviathan and the People*, s. 71.

[86] R. M. MacIver, *Some Reflections on Sociology During a Crisis*, „American Sociological Review" 1941, t. 6, s. 1-8.

[87] R. M. MacIver, *The Web of Government*, New York 1947, s. 204.

Debata metodologiczna

Do metodologicznej dysputy lat trzydziestych prawie się już nie wraca. Ci, którzy zauważają jej znaczenie, przedstawiają ją tylko w sposób wybiórczy, nie dający całościowego ogłądu. Nie jest należycie uwidoczniona rola Columbii, którą przedstawia się jako miejsce, gdzie przez badania Lazarsfelda rozwinięto pionierskie użycie statystyki z czasów Giddingsa[88]. Wskazuje się na kontrowersję między Ellwoodem i Ogburnem. Nie jest jednak prawdą, że debatę metodologiczną rozpoczęła książka Ellwooda *Methods in Sociology* (1933), a zakończyła książka Lynda *Knowledge for What* (1939)[89] Jeśli mielibyśmy wskazać umowne granice czasowe, to mogłaby je wyznaczać publikacja książki Cooleya[90], który odróżniał wiedzę socjodramatyczną, pochodzącą z przyjmowania roli drugiego w procesie komunikacji, od materialno-przestrzennej wiedzy nauk przyrodniczych, i publikacja książki Znanieckiego *Społeczna rola uczonego*[91]. Można by też powiedzieć, że początek debaty w latach trzydziestych daje konfrontacja socjologicznej teorii europejskiej wyłożonej w książce Abla *Systematic Sociology in Germany* oraz zawartego w *Trends in American Sociology* programu Lundberga z zespołem, którzy twierdzili, że teoria społeczna pochodzi z nagromadzenia danych i że jest etycznie obojętna[92]. Nieprzychylny recenzent książki Abla zwracał uwagę na odmienność języka socjologów europejskich: „Jak dziwnych jest wielu z nich dla obecnego myślenia amerykańskiego"[93]. Abel przedstawiał rozwijane przez MacIvera tradycje podejścia kulturowego

[88] Ch. A. Bryant, *Positivism in Social Theory and Research*, London 1978, s. 149.

[89] S. Turner, J. Turner, *The Impossible Science...*, s. 65; Ch. Ellwood, *Methods in Sociology*, Durkham, N. C. 1933; R. Lynd, *Knowledge for What? The Place of Social Science in American Culture*, Princeton 1939.

[90] Ch. Cooley, *Sociological Theory and Social Research*, New York 1930.

[91] F. Znaniecki, *Społeczna rola uczonego*, w: tenże, *Społeczne role uczonych*, tłum. J. Szacki, Warszawa 1984 (I wyd. New York 1940).

[92] G. Lundberg, R. Bain, N. Anderson, *Trends in American Sociology*, New York 1929.

[93] B. Lasker, *Review: T. Abel, Systematic Sociology in Germany*, „Society and Social Research" 1929/1930, t. 14, nr 1, s. 37.

w socjologii, w myśl którego zachowanie ludzkie zależy od interpretacji sytuacji przez działających. Stanowisko przeciwstawne wyeksponował Ogburn, głosząc w swej mowie prezydenckiej, że wszyscy socjologowie powinni być statystykami, zmierzającymi do weryfikacji faktów, że w socjologii naukowej nie ma miejsca dla teorii socjologicznej oraz dla intelektualizmu[94], że należy wykluczyć etykę i wartości. To wystąpienie Ogburna wywołało ostrą krytykę. Adwersarzami zwolenników pomiaru jako zasadniczej metody socjologicznej byli przede wszystkim MacIver i Znaniecki oraz Ellwood, nauczyciel Blumera, socjolog nie należący do szkoły chicagowskiej, nawiązujący do Cooleya[95], dzisiaj także zapomniany jako eksponent interakcjonizmu symbolicznego. Najżarliwszymi zwolennikami scjentyzmu w socjologii byli: Ogburn, Lundberg i Bain, głoszący podobieństwo socjologii do nauk przyrodniczych[96]. Gorąca polemika zawierała z jednej strony retorykę oskarżeń o dogmat ujednolicenia natury i kultury[97], a z drugiej zarzuty emocjonalizmu, fundamentalizmu, mistycyzmu, supernaturalizmu i magii[98]. Nieuzasadnione jest zatem twierdzenie, że to uczniowie Meada uformowali w latach trzydziestych opozycję wobec behewioryzmu twierdząc, iż znaczenie i interakcja są nieredukowalne do zmiennych[99]. Przed debatą Herberta Blumera z Samuelem Stoufferem najbardziej wnikliwie na ten temat wypowiadali się MacIver, Znaniecki i Sorokin[100]. Blumer zresztą w 1939 r. w zamówionej przez The Social Science

---

[94] Zob. Ch. Bryant, *Positivism in Social Theory and Research*, s. 137.

[95] G. Simpson, *Man in Society. Preface to Sociology and the Social Sciences*, New York 1964, s. 56.

[96] L. L. Bernard, J. Bernard, *Origins of American Sociology*, New York 1943, s. 678.

[97] Ch. Ellwood, *Rejoinder*, „Social Forces" 1935, t. 14, nr 1, s. 72.

[98] L. L. Bernard, *The Great Controversy: Or, Both Heterodoxy and Ortodoxy in Sociology Unmasced*, „Social Forces" 1935, t. 14, nr 1, s. 65 (omówienie książki Elwooda).

[99] D. Rose, *The Origins of American Social Science*, Cambridge 1991, s. 428.

[100] P. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, t. 1–4, New York 1937–1941; tenże, *Sociocultural Causality, Space, Time: A Study of Referential Principles of Sociology and Social Science*, New York 1943.

Research Council krytyce *Chłopa polskiego*[101], dzieła wytypowanego jako najbardziej znaczące osiągnięcie ówczesnej socjologii, zajął wobec metody jakościowej stanowisko dwuznaczne. Wymienieni socjologowie, z MacIverem na czele, sformułowali wyraziste stanowisko antynaturalistyczne, którego echem miały być później dalsze polemiki Blumera[102].

Columbia reprezentowana przez MacIvera i jego sprzymierzeńców[103] dążyła do przejęcia przywództwa intelektualnego w socjologii amerykańskiej. Jak stwierdzał w swym dzienniku Teodor Abel: „Jest dowód na to, że fetysz metody statystycznej traci swe roszczenia. Widoczny jest nowy trend. Ludzie mają wstręt do tego rodzaju artykułów, jakie przedstawiono na zjeździe, które podają nieinteresujące fakty. Oburzają się na powierzchowność tak zwanego obiektywnego podejścia. Sorokin, niegdyś obrońca statystyki, teraz mówi, że jest to narzędzie magiczne i powinno być tak zaklasyfikowane. Lecz MacIver jest rzeczywiście przywódcą ruchu przeciw obecnemu trendowi, który znajduje się w defensywie i jest nadzieja, że Columbia zainauguruje nowy trend"[104].

Rozbieżne stanowiska epistemologiczne i metodologiczne w tym okresie niemal personifikowali zaciekli polemiści Mac-

---

[101] H. Blumer, *Critique of Research in the Social Sciences: An Appraisal of Thomas and Znaniecki's «The Polish Peasant in Europe and America»*, New York 1939.

[102] H. Blumer, *What is Wrong with Social Theory?*, „American Sociological Review" 1954, t. 19, s. 3-18; tenże, *Attitudes and the Social Act*, „Social Problems" 1955, t. 3, s. 59-65; tenże, *Sociological Analysis and the «Variable»*, „American Sociological Review" 1956, t. 21, s. 683-690.

[103] MacIver pozyskał również do kręgu socjologów Columbii Willarda Wallera — można powiedzieć interakcjonistę symbolicznego zapoznanego, bo nie związanego z Chicago. Broniąc socjologii przed scjentyzmem wskazywał on na znaczącą konfigurację wydarzeń (*gestalt*) jako podstawowy typ zjawisk społecznych nie rozkładalnych na czynniki elementarne. W. Waller, *Insight and Scientific Method*, „The American Journal of Sociology" 1934, t. 40, s. 285-297.

[104] T. Abel, *O Florianie Znanieckim. Wybór z dziennika*, s. 42, zapis z dnia 30 grudnia 1931 r.

Iver[105] i Lundberg[106]. Oto ilustrujący istotę sporu passus:

„Strach nie występuje ze strzelbą jako przyczyna zabójstwa, tak jak wiatr występuje z wodą jako przyczyna burzy na morzu. Strzelba jest narzędziem strachu w takim znaczeniu, w jakim woda nie może być narzędziem wiatru. W przyczynowości społecznej występuje *logiczny* porządek związku między czynnikami, jakiego nie znajdziemy w przyczynowości fizycznej. Jest istotna różnica, z przyczynowego punktu widzenia, między kartką papieru unoszącą się na wietrze i człowiekiem uciekającym przed ścigającym go tłumem. Kartka papieru nie odczuwa strachu, a wiatr nienawiści, lecz bez strachu i nienawiści człowiek nie uciekałby, a tłum nie ścigałby go. Doświadczenia możemy interpretować tylko na poziomie doświadczenia. Zmiany społeczne są zjawiskami ludzkiego doświadczenia i w tym sensie są znaczące"[107].

MacIver występując przeciwko jednostronności statystycznej analizy zmiennych wykazywał, że społeczne sytuacje nie mogą zostać rozłożone na jednostki elementarne[108]. Całościowa sytuacja obejmująca stosunki społeczne jest właściwą jednostką analizy. Stosunki społeczne, jak wszystkie inne obiekty kultury, zależą — jak mówił MacIver — od „twórczej wyobraźni istoty społecznej"[109]. Zjawiska społeczne stanowią nie mechaniczny, całościowy, świadomie podtrzymywany system stosunków[110]. Trzeba podkreślić, że MacIver uznawał jedność metody naukowej, która poszukuje związków, a nie izolowanych faktów, i którą konstytuuje teoria zapoczątkowana przez koncepcje. Odrzucał wszakże monizm metodologiczny, przyjmował, że istnieją specy-

---

[105] R. M. MacIver, *Quantitative Methods in Social Psychology*, „American Sociological Review" 1936, s. 38–54.

[106] G. Lundberg, *Is Sociology Too Scientific?*, „Sociologus" 1933, nr 9, s. 298–322.

[107] R. MacIver, Ch. H. Page, *Society. An Introductory Analysis*, New York 1937, s. 628; G. Lundberg, *Foundations of Sociology*, New York 1939, s. 12.

[108] R. MacIver, *Is Statistical Methodology Applicable to the Study of the «Situation»*, „Social Forces" 1931, t. 9, nr 4, s. 479.

[109] R. M. MacIver, *Is Sociology a Natural Science*, Chicago 1931, s. 25–35.

[110] R. M. MacIver, *Society...*, s. 476.

ficzne metody, odpowiednie do specyfiki przedmiotu nauki. Metoda socjologii różni się od metod nauk przyrodniczych, ponieważ sytuacja społeczna polega na dostosowaniu — jak mówił — wewnętrznego i zewnętrznego systemu rzeczywistości społecznej, z których obydwa są znaczące i w związku z tym interpretacja zjawisk społecznych może być tylko przybliżona[111]. Był to główny punkt sporu, pozytywiści bowiem odrzucali „umysłowe", „wewnętrzne", aspekty zjawisk społecznych twierdząc, że nie mogą być one ujęte w obiektywne dane[112].

Polemika Lundberga skierowana przeciwko tej argumentacji zawarta jest między innymi w jego książce *Foundations of Sociology*[113], gdzie przyjąwszy punkt widzenia psychologii behawiorystycznej powtarzał argumenty przeciw posługiwaniu się pojęciem „świadomości" jako kategorią mistyczną[114]. Powołując się na neopozytywizm wiedeński zwalczał koncepcję MacIvera, postulował operacjonalne definiowanie zachowań ludzkich[115]. Konfrontacja zwolenników i przeciwników metody statystycznej w socjologii znalazła odbicie w powstałym pod jej wpływem systematycznym dziele Znanieckiego *The Method of Sociology*[116], które z kolei stało się przedmiotem ataku Lundberga, starającego się wykazać, że problemy epistemologiczne socjologii humanistycznej nie mają sensu[117]. Zarówno MacIver, jak i Znaniecki głosili poglądy nawiązujące do niestatystycznego dziedzictwa amerykańskiej socjologii Meada i Cooleya. Książka Znanieckiego jest

---

[111] R. M. MacIver, *Is Sociology a Natural Science*, s. 34.

[112] G. Lundberg, *Contemporary Positivism in Sociology*, „American Sociological Review" 1939, t. 4, nr 1, s. 46; P. W. Bridgman, *The Logic of Modern Physics*, Macmillan 1932.

[113] G. Lundberg, *Foundations of Sociology*, New York 1939, s. 12–13.

[114] G. Lundberg, *The Logic of Sociology and Social Research*, w: G. Lundberg, R. Bain, N. Anderson (red.), *Trends in American Sociology...*, s. 399.

[115] G. Lundberg, *The Thoughtways of Contemporary Sociology*, „American Sociological Review" 1936, t. 1, nr 5, s. 704–710.

[116] F. Znaniecki, *The Method of Sociology*, New York 1934. Floyd House uznał, że był to najdoskonalszy traktat metodologiczny w owym czasie. F. N. House, *The Development of Sociology*, New York 1936, s. 384 n.

[117] G. Lundberg, *What are Sociological Problems*, „American Sociological Review" 1941, t. 6, nr 3, s. 357; tenże, *Quantitative Methods in Social Psychology*, „American Sociological Review" 1936, t. 1, nr 1, s. 42–43.

najdoskonalszym traktatem metodologicznym tamtego czasu, wykazującym znaczenie współczynnika humanistycznego dla badań socjologicznych[118].

Do sporu socjologów włączył się filozof nauki, zwolennik szkoły neopozytywistycznej, pracujący w Columbii Ernest Nagel. Można powiedzieć, że uprawomocnił i usankcjonował on zwyciężający w socjologii paradygmat scjentystyczny, odmawiając racji argumentom MacIvera, że przyczynowość w zjawiskach społecznych różni się od przyczynowości fizycznej z powodu „wewnętrznego" charakteru procesów społecznych[119]. W imię jedności metody naukowej odrzucał, polemizując z MacIverem, jakiekolwiek inne dane aniżeli otwarte zachowania dostępne zmysłowo[120]. W MacIvera kręgu uczonych w Columbia University owocem przedstawianej dysputy i świadectwem wyrażanych w niej racji jest także głośny artykuł Teodora Abla na temat *Verstehen*. Poddawszy się argumentacji neopozytywistów, Abel zdystansował się od MacIvera i swego mistrza Znanieckiego, przyznając tylko ograniczoną heurystyczną rolę rozumieniu jako zastosowaniu wiedzy już potwierdzonej (*validated*) przez doświadczenia osobiste, nie mogącemu jednak służyć weryfikacji[121].

Inną płaszczyzną dysput metodologicznych było zagadnienie teoretycznego czy praktycznego charakteru socjologii jako nauki.

---

[118] Zob. E. Hałas, *The Humanistic Approach of Florian Znaniecki*, w: H. J. Helle (red.), *Verstehen and Pragmatism*, Frankfurt am Main 1991, s. 213-228; taż, *Florian Znaniecki — an Unrecognized Forerunner of Symbolic Interactionism*, w: Z. Dulczewski, R. Grathoff (red.), *F. Znaniecki. What Are Sociological Problems?*, Poznań 1994, s. 165-183.

[119] E. Nagel, *Logic without Methaphysics*, Glencoe 1956, s. 369-375 (I wyd. 1942).

[120] E. Nagel, *Problems of Concept and Theory Formation in the Social Sciences*, w: H. Albert (red.), *Theorie und Realität. Ausgewählte Aufsätze zur Wissenschaftslehre der Sozialwissenschaften*, Tübingen 1964, s. 159-175.

[121] T. Abel, *The Operation Called Verstehen*, „The American Journal of Sociology" 1948, t. 54, nr 3, s. 211-218. Znaniecki zdecydowanie skrytykował ten tekst Abla (list Znanieckiego do Abla). Sam Abel także zrewidował swój punkt widzenia, powracając do argumentów socjologii humanistycznej. Zob. tenże, *Verstehen I and Verstehen II*, „Theory and Decision" 1975, t. 6, s. 99-102.

Spór ten najostrzej wyraził się w konflikcie między MacIverem a Robertem Lyndem. Pozostający pod wpływem marksizmu Lynd był zwolennikiem jedności teorii i praktyki[122]. Konflikt ten jest o tyle paradoksalny, że to na wniosek MacIvera Lynd otrzymał doktorat w 1931 r. za *Community* — etnograficzną analizę życia codziennego przy użyciu wielu źródeł. To wyróżnione przez MacIvera dzieło można uznać za proponowany przez niego paradygmatyczny wzorzec uprawiania socjologii w Columbii. Później Lynd przedstawił wizerunek socjologii jako praktyki i poparł nowe standaryzowane metody badawcze, chociaż nie bez zastrzeżeń[123]. Stwierdził, że nauka społeczna ma przede wszystkim służyć przekształceniu kultury, jest bowiem instrumentem radzenia sobie w obszarach problematycznych w społeczeństwie. MacIver wystąpił z ostrą krytyką tej tezy, jasno formułując sąd, że nie jest istotą nauk społecznych rozwiązanie problemów praktycznych, lecz „korpus wiedzy ze swym własnym porządkiem, z własną systematyzacją"[124]. Dysputę tę wieńczy dzieło Znanieckiego *Społeczna rola uczonego*, owoc wykładów w Columbii, będących polemiką z wykładami Lynda w Princeton na ten sam temat. Znaniecki wskazał rozmaite społeczne role uczonych i przeciwstawił myślicieli ideologom usprawiedliwiającym czy to konserwatywne, czy rewolucyjne tendencje w społeczeństwie.

Sformułowana przez MacIvera negatywna ocena pracy Lynda stała się punktem zwrotnym kryzysu wydziału socjologii w Columbii[125]. Przebudowy wydziału podjął się Lazarsfeld, którego przywództwo, przy współpracy Mertona, od 1945 r. staje się niekwestionowane. Emocjonalny charakter sporu z MacIverem o socjologię wyraża zdanie Lazarsfelda: „Jednakże odczuwam mocną niechęć do każdego, kto patrzy na mój sposób pracy jako na rodzaj mechanicznego zbierania danych

---

[122] S. Lynd, *Father and Son: Intellectual Work Outside the University*, „Social Policy" 1993, t. 23, nr 3, s. 4–11.

[123] R. Lynd, *Knowledge for What. The Place of Social Science in American Culture*, Princeton 1939, s. 118.

[124] R. M. MacIver, *Enduring Systems of Thought*, „Survey Graphic Magazine of Social Interpretation" 1939, August, s. 497.

[125] R. M. MacIver, *As a Tale That is Told. The Autobiography*, s. 137.

kwestionariuszowych"[126]. Przeciwstawiał się on programowi socjologii MacIvera, który preferował terenowe badania społeczności oraz budowę teorii socjologicznej. Zważywszy, że w owym czasie podręcznik socjologii MacIvera pozostawał jeszcze najbardziej poczytnym, do niego odnosi się stwierdzenie Lazarsfelda: „Sądzę, że zawartość typowego podręcznika socjologii obejmuje tylko drobną cząstkę dostępnych wartościowych osiągnięć"[127]. Od 1945 r. kierowane przez Lazarsfelda Biuro Stosowanych Badań Społecznych stało się integralną częścią wydziału socjologii w Columbii. Jak pisał Lazarsfeld, odtąd prowadzenie badań „na zasadzie kontraktu z komercyjnymi czy innymi organizacjami nie będzie uważane za niekonsekwentne"[128], lecz przeciwnie, staje się wzorcem dla empirycznej socjologii, ponieważ wydział socjologii w Columbia University staje się naukową elitą, a jego formy myślenia i prowadzenia badań zyskują hegemonię[129]. W 1945 r. z uwagi na długotrwałe kontrowersje metodologiczne Znaniecki obawiał się radykalnego zerwania z dotychczasową tradycją socjologiczną: „kiedy młode pokolenie socjologów stopniowo zastąpi obecną generację, mogą się rozwinąć nowe, nieprzewidywalne na razie tendencje"[130]. W tym samym tomie „The American Journal of Sociology" Lundberg odnawiał program socjologii pozytywistycznej[131]. Po wojnie dokonywała się ostateczna zmiana paradygmatu[132]. W 1950 r. przyszłość socjologii była już

[126] Memorandum: Paul F. Lazarsfeld to Robert K. Merton. RE: Departmental Discussion, Sept. 6, 1994, Department of Sociology Files, Columbia University.

[127] Tamże.

[128] P. F. Lazarsfeld, *An Episode in the History of Social Research. A Memoir*, w: D. Gleming, B. Bailyn (red.), *The Intellectual Migration. Europe and America 1930–1960*, s. 333.

[129] N. Elias, *Scientific Establishments*, w: N. Elias, R. Whitley (red.), *Scientific Establishments and Hierarchies*, London 1982, s. 54.

[130] F. Znaniecki, *The Proximite Future of Sociology. Controversies in Doctrine and Method*, „The American Journal of Sociology" 1945, t. 50, nr 5, s. 514.

[131] G. Lundberg, *The Proximate Future of American Sociology. The Growth of Scientific Method*, „The American Journal of Sociology" 1945, t. 50, nr 5, s. 504 n.

[132] J. Platt, *Whatever Happend to The Case Study? Or from Znaniecki to Lazarsfeld in One Generation*, Sussex 1981.

jasna. Tak oto podsumował to Teodor Abel po przejściu MacIvera na emeryturę także odchodzący z Columbii:

„Niewątpliwie wpływ i władza zespołu Lazarsfeld-Merton jest odbiciem trendu historycznego. Ich pozycje zostały wzmocnione przez obecny kryzys społeczny, sprzyjający planom, które pomagają promocji badań społecznych. Weszli ludzie, którzy mają do sprzedania metody i spróbowali obietnic, aby zrobić interes na *American Soldier*[133]. Praca zespołowa nad wielkimi projektami stała się sprawą pierwszorzędną. Pieniądze zaczęły płynąć do tych, którzy pchali się albo zostali popchnięci w ten trend"[134].

*

Przedstawiona wyżej próba uwolnienia historii socjologii od nie odpowiadającego rzeczywistości zamykania jej w rozdziałach poświęconych szkole chicagowskiej, funkcjonalizmowi i metodologii badań sondażowych powinna być kontunuowana, nie tylko dla zasady wierności historycznej, lecz także z myślą o dalszym rozwoju socjologii, który stanie się możliwy dzięki pełniejszej recepcji tradycji. Setna rocznica Columbia School of Sociology minęła niezauważona w przeciwieństwie do celebrowanego jubileuszu Chicago. Socjologia w Columbii oczekuje na wyczerpującą monografię, ukazującą jej złożone dziedzictwo, budowane na fundamencie dokonań Giddingsa, a przede wszystkim MacIvera, a nie tylko prac Mertona i Lazarsfelda.

Należy podkreślić, że MacIver należał do twórców orientacji symboliczno-interakcyjnej. Przez interakcję rozumiał wpływ umysłu na umysł poprzez symbolizm, komunikację za pomocą języka i gestu oraz wytworów kultury[135].

MacIver programowo podejmował się „europeizacji" socjologii amerykańskiej, której nastawienie socjograficzne wówczas, gdy obejmował strategiczną pozycję w Columbii, wyrażała praca *Trends in American Sociology*. Twierdził, że socjologia nie jest

---

[133] S. A. Stoufer i in., *The American Soldier*, Princeton 1949.

[134] T. Abel, *O Florianie Znanieckim*, s. 131, zapis z 17 maja 1950 r.

[135] R. M. MacIver, *What is Social Psychology*, „The Sociological Review" 1913, t. 6, s. 150.

„nauką naturalną". Krytykując jednostronne nastawienie na metody ilościowe i faktografię, starał się przeciwstawić tendencji do porzucania przez socjologię amerykańską teorii[136], przywoływał przede wszystkim teorie socjologów niemieckich: Tönniesa, Simmla, Vierkandta, Webera, Schelera, Mannheima, Alfreda Webera oraz filozofów nauk o kulturze — Diltheya, Rickerta i fenomenologa Husserla[137]. Wnosił także do socjologii amerykańskiej dorobek uczonych brytyjskich Hobhouse'a i Ginsberga. Podkreślał różnice między socjologią europejską i amerykańską[138]. Równocześnie należy uwypuklić podobieństwo koncepcji MacIvera do koncepcji Cooleya, Thomasa, Blumera, a także Deweya i Znanieckiego[139]. W przypadku tego ostatniego można mówić o wzajemnym wpływie, obydwaj bowiem, i MacIver, i Znaniecki, łączyli zarówno interpretacyjny, jak i normatywny aspekt ujmowania zjawisk społecznych, podobnie jak Sorokin.

Zmiana stosunku do zadań socjologii humanistycznej i ról pełnionych przez ośrodki socjologiczne w Chicago i Columbii za czasów działalności MacIvera wymaga pogłębionej analizy. Analiza taka pozwoliłaby też na wyrwanie teorii interakcjonizmu symbolicznego z tradycji stagnacyjnego, wybiórczego, zawężonego do Chicago odczytywania własnej genezy. Twórcze ożywienie tej teorii możliwe jest między innymi dzięki przypomnieniu powiązań z kulturalistycznymi i systematycznymi teoriami MacIvera, Znanieckiego, a także Sorokina.

Złożone i niejasne relacje socjologii europejskiej i amerykańskiej powinny być dalej badane na przykładzie Columbii, także związany z tym problem towarzyszącej zmianie paradygmatu debaty metodologicznej, której apogeum przypadło na lata trzydzieste. W końcu trzeba zwrócić uwagę na aktualność kulturalistycznego przesłania kręgu socjologów skupionych wokół MacIvera.

---

[136] S. M. Lipset, *The Department of Sociology*, w: R. G. Hoxie (red.), *A History of the Faculty of Political Science*, s. 293.

[137] R. M. MacIver, *Sociology*, w: *A Quarter Century of Learning 1904–1929*, New York 1931, s. 62–91.

[138] R. M. MacIver, *Sociology*, w: *Encyclopedia of Social Sciences*, A. Johnson, E. Seligman (red.), New York 1930–1935, s. 243 n.

[139] L. Bramson, *Introduction*, w: R. M. MacIver, *On Community, Society and Power*, s. 13–14.

Wypowiadali się oni przeciw zagrożeniom, jakie niesie socjotechniczna orientacja w socjologii, świadomi byli nasilania w społeczeństwie współczesnym manipulacji, której narzędziem stała się też nauka. MacIver zwracał uwagę na to, jaką rolę może odegrać uczony jako interpretator pomagający uwalniać społeczeństwo od owej technologicznej i ideologicznej manipulacji. Na obchodach dwóchsetlecia Columbii mówił: „Uczony jako interpretator może nas ocalić, jeśli go potrzebujemy, od tych dogmatów, szaleństw i błędów. W tym świecie zawiłej technologii i walczących ideologii, manipulowanym przez ignorantów, ma do wypełnienia większą niż kiedykolwiek misję"[140].

---

[140] R. M. MacIver, „The Scholar in Society". College address 1954, Rare Book and Manuscript Library, Columbia University.

Temporalność i rozumienie zjawisk społecznych
Koncepcje Roberta M. MacIvera

„23 stycznia, sobota, 1932
Ranek spędzony na absorbującej dyskusji, w której uczestniczyli Casey, MacIver i Znaniecki. Punktem wyjścia był komentarz Znanieckiego na temat MacIvera widzenia historii. Doprowadził go on do propozycji, że powinniśmy odróżnić czas socjologiczny, który manifestuje się w ciągłości systemu, pomimo upływu czasu astronomicznego. Tak więc ciągłość istniałaby, jeśli pewna zapomniana idea Rzymian byłaby podjęta teraz. MacIver dodał, że on przyjmuje także socjologiczną «przestrzeń», to jest środowisko, które może być bardzo rozproszone w przestrzeni, ale w rzeczywistości tworzy jedność. Ciągłość wszakże stała się tematem naszej dyskusji".

Fragment z „Journal of Thought and Events"
profesora Columbia Univeristy Teodora Abla [1]

Czas i społeczeństwo

„Czas i społeczeństwo" wydaje się dzisiaj tematem tak ważnym, jak wcześniej problem „język i społeczeństwo" — jest to zagadnienie kluczowe dla rozumienia życia społecznego i powinno zostać wyraźnie wyartykułowane w teorii socjologicznej[2]. Socjologia czasu, to znaczy koncepcje społeczne odnoszące się do czasu rozwijały się nieprzerwanie od momentu ich zapoczątko-

---

[1] T. Abel, *O Florianie Znanieckim. Wybór z dziennika*, E. Hałas (wyb., tłum. i oprac.), Lublin 1996, s. 50.

[2] N. Elias, *Time: An Essay*, tłum. E. Jephcott, Oxford 1987.

wania przez szkołę durkheimowską[3], lecz kwestia temporalnego wymiaru zjawisk społecznych oczywiście wykracza daleko poza tę subdyscyplinę.

Fernand Braudel, charakteryzując powiązania i różnice między historią i socjologią, stwierdził, że czas dla historyków ma charakter miary[4]. „Epoka" i „stulecie" czy „dekada" stanowią zewnętrzny układ odniesienia podczas analizy zjawisk. Czas badany przez socjologów natomiast jest wielokształtny, tak że można mówić za Georgesem Gurvitchem o wielości czasów społecznych, będących korelatami wielości rzeczywistości społecznych. Wielość czasów jest społecznie tworzona i społecznie zróżnicowana. Jak wnikliwie pokazał Roman Ingarden, te różne czasu są bowiem odpowiednikami różnych sposobów zachowania się człowieka[5]. Czas jako korelat działań ma różne odmiany: wolny lub szybki rytm procesów społecznych, ciągłość lub nieciągłość zjawisk w czasie, stabilność lub zmiana wzorów działania, czas ilościowy lub jakość czasu, homogeniczność lub heterogeniczność doświadczeń czasu.

Socjologowie prowadzący badania sondażowe skłonni są zajmować się jedynie powierzchowną, „wydarzeniową" warstwą zjawisk badanych w „krótkim" czasie. Inni dla odmiany wyodrębniają niemal pozaczasowe formy, typy czy struktury społeczne. Czy jednak Braudel miał rację twierdząc, że czas nigdy nie znajdzie się w centrum problematyki socjologicznej? Nie jest on wcale mniej uchwytnym zjawiskiem aniżeli śmierć badana przez tanatologię, choć i czas, i śmierć dotyczą przemijania. Z pewnością trudno byłoby utrzymywać, że czas znajduje się w samym centrum badań prowadzonych przez socjologów, jednak coraz większe zainteresowanie temporalnym wymiarem zjawisk spo-

[3] G. Gurvitch, *Social Structure and the Multiplicity of Times*, w: E. Tiryakian (red.), *Sociological Theory, Values, and Sociocultural Change*, London 1963; E. Zerubavel, *Hidden Rhytms: Schedules and Calendars in Social Life*, Chicago 1981; tenże, *The Language of Time: Toward a Semiotics of Temporality*, „The Sociological Quaterly" 1987, t. 28, nr 3, s. 343–356.

[4] F. Braudel, *Historia i trwanie*, tłum. B. Geremek, Warszawa 1971, Czytelnik, s. 46 n.

[5] R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 66.

łecznych wynika z głębszego rozumienia procesów tworzenia znaczeń społecznych osadzonych w czasie[6].

Temporalność wkraczała do socjologii już istniejącymi szlakami wytyczonymi przez problemy interakcjonistyczne i interpretacyjne[7], które łączą także socjologię z filozoficznie zorientowanymi naukami humanistycznymi[8]. Przenikała do socjologii zwłaszcza dzięki historii, która zwykła stawiać wyzwania „bezczasowej naturalnej nauce o społeczeństwie"[9]. Od niedawna problem temporalności jest podnoszony wraz z postulatem całkowitej teoretycznej rewitalizacji socjologii[10]. Chodzi o to, co Elias nazywał „potrzebą nowego sposobu mówienia i myślenia w socjologii, przezwyciężającego język substancji mających charakter rzeczy w stanie spoczynku"[11].

Kwestia ta wszakże była już podnoszona i precyzyjnie artykułowana przez wybitnych socjologów: Roberta Morrisona MacIvera, Pitirima Sorokina, Floriana Znanieckiego, czyli przedstawicieli pokolenia uczonych aktywnych w latach 1930–1950. Ci

---

[6] E. Hałas, *Odmiany czasu społecznego. Komentarz do artykułu Elżbiety Tarkowskiej*, w: P. Sztompka (red.), *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji*, Warszawa-Kraków 1999, s. 360–361.

[7] Zob.: N. Denzin, *On Time and Mind*, „Studies in Symbolic Interaction" 1982, t. 4, s. 35–44; A. Sharron, *Dimensions of Time*, „Studies in Symbolic Interaction" 1982, t. 4, s. 63–90; B. Schwartz, *Waiting, Exchange, and Power: the Distribution of Time in Social System*, „American Journal of Sociology" 1974, t. 79, s. 841–871; A. Strauss, *Creating Sociological Awareness. Collective Images and Symbolic Representations*, New Brunswick 1991.

[8] A. Giddens, *Time and Space in Social Theory: Critical Remarks upon Functionalism*, „Current Perspectives in Social Theory" 1981, t. 2, s. 3–13; D. R. Maines, *The Significance of Temporality for the Development of Sociological Theory*, „Sociological Quarterly" 1987, t. 28, nr 3, s. 303–312.

[9] Ch. Tilly, *As Sociology Meets History*, New York 1981, s. 37.

[10] G. Ritzer, *Frontiers of Social Theory: The New Syntheses*, New York 1990.

[11] N. Elias, *What is Sociology*, tłum. S. Mennell, G. Morrissey, New York 1978, s. 112; zob. także: N. Luhmann, *The Differentiation of Society*, tłum. S. Holmes, Ch. Larmore, New York 1982; H. C. White, *Identity and Control. A Structural Theory of Social Action*, Princeton 1992, s. 17.

socjologowie — emigranci z Europy — w Ameryce przeciwstawiali się prądom, które miały zdominować tę dyscyplinę: poręcznej analizie zmiennych i abstrakcyjnemu funkcjonalizmowi. Pozostawili znaczący wkład do prowadzonej w owym czasie dyskusji metodologicznej[12]. Idee MacIvera są dzisiaj w większości zapomniane. Niegdyś głośny, wiele publikujący uczony, następca Franklina Giddingsa w Columbia University, czołowy oponent pozytywizmu George'a Lundberga, empirycyzmu Williama Ogburna i antyteoretycznego praksizmu Roberta Lynda, zniknął w cieniu wpływowych zespołów: Roberta Mertona i Paula Lazarsfelda w Columbii oraz Talcotta Parsonsa i Samuela Stouffera w Harvardzie. Zespoły te ukształtowały nowy paradygmat w socjologii, odbiegający od humanistycznie i filozoficznie zorientowanego teoretyzowania MacIvera, a także od integralistycznej socjologii Sorokina i kulturalistycznej socjologii Znanieckiego.

Tutaj przedmiotem uwagi stanie się zagadnienie temporalności umiejscawiane przez MacIvera w trzech obszarach problemowych:

— zagadnienie swoistego, jakościowego czasu (czasów),

— zagadnienie różnych temporalnych sposobów istnienia w społeczno-kulturowej rzeczywistości,

— temporalność w działaniu społecznym.

Rozwinięcie Verstehen: jakość czasu społecznego

Jak lapidarnie sygnalizują określenia zawarte w tytule dzieła Ricoeura *Temps et récit*, czyli „czas" i „narracja", interpretacyjne orientacje w naukach humanistycznych znajdują dzisiaj swą kulminację w rozumieniu znaczeń w temporalnych przejawach, których nie oddaje adekwatnie termin „historyczny", przynajmniej nie w tym sensie, w jakim to określenie było używane w od-

[12] Zob.: R. M. MacIver, *Social Causation*, New York 1964; P. Sorokin, *Sociocultural Causality, Space, Time. A Study of Referential Principles of Sociology and Social Science*, Durkham, N.C. 1943; F. Znaniecki, *The Method of Social Psychology*, New York 1934.

niesieniu do kulturowego znaczenia konkretnych historycznych wydarzeń[13].

Na początku tego stulecia przełom w naukach społecznych polegał na ugruntowaniu ich odrębnego rozumiejącego (*verstehende*) charakteru. To zakorzenienie w znaczeniach i wartościach jednocześnie miało uwolnić socjologię od służebnej roli wobec historii. MacIver rozwijał teorię socjologiczną w zgodzie z tą tradycją, pogłębiając także rozumienie temporalności zjawisk społecznych. Echo sformułowanego przez Webera postulatu subiektywnego rozumienia wyraźne jest w swego czasu wielokrotnie cytowanym fragmencie tekstu MacIvera skierowanym przeciw poglądom Lundberga:

„Behawioryści niezdolni, aby poradzić sobie z subiektywnością doświadczenia, zupełnie je odrzucają. Dążąc do pozbycia się subiektywnych terminów pozbywają się faktu społecznego, ponieważ jest on faktem tylko jako kreowany przez doświadczenie i przez nie poznawany. Nie dostrzegają istotnej różnicy, z punktu widzenia przyczynowego, między kawałkiem papieru unoszonym przez wiatr a człowiekiem uciekającym przed goniącym go tłumem"[14].

Ernest Nagel celnie określił, na czym polegała istota sformułowanego przez MacIvera „wyzwania wobec pozytywistycznych trendów myślenia w naukach społecznych"[15], sprowadzającego się do krytyki matematycznych i statystycznych relacji niezdolnych przedstawić dynamiczne początki zmian. Jednakże Nagel nie sprecyzował, że MacIver miał na myśli szczególny rodzaj zmian — zmiany, które są doświadczane przez ludzi jako temporalne. Stanowisko MacIvera, bliskie poglądom Sorokina i Znanieckiego, było odbiciem krytycyzmu Bergsona wobec naukowego mechanizmu[16] i jego innowacyjnej analizy ludzkiego doświadczenia czasu jako trwania.

---

[13] M. Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, New York 1949, s. 111.

[14] R. M. MacIver, *Society. Its Structure and Changes*, New York 1931, s. 529-530.

[15] E. Nagel, *Logic Without Metaphysics*, Glencoe Ill. 1956, s. 370.

[16] R. M. MacIver, *Social Causation*, s. 31.

„Zobaczyliśmy, że czas, ta kategoria nieodwracalnego, nieodwołalnego procesu, nie może być pojęta czy przedstawiona za pomocą równań matematycznych. Matematyka może wyrazić porządek następujących po sobie, bezczasowych stanów, symbolizowanych przez t_1, t_2, t_3... t_n. Te stany nie są czasami, jakich doświadczamy. Nie mają trwania ani ukierunkowania. Nie mają przejścia[17].

Przedstawiona przez MacIvera krytyka metodologii nastawionej na analizę zmiennych poprzedzała podjęcie tej kwestii przez Blumera[18] czy Eliasa[19]. Argumentacja MacIvera uwypuklała temporalność zjawisk społecznych. Współbrzmiała z poglądami Bergsona na temat rzeczywistego, postrzeganego i przeżywanego czasu, to jest trwania (*durée*), które nie jest mierzalne[20]. Pojęcie trwania przeciwstawił Bergson temu, co nazwał „przestrzenną koncepcją czasu" nauk przyrodniczych, w których mierzy się czas jakby był linią złożoną z punktów — chwil. Ta przestrzenna, atomistyczna koncepcja została zapoczątkowana przez Descartesa. Kartezjański czas składał się z serii oddzielnych, niezależnych momentów. Był analogiczny do oddzielnych punktów w przestrzeni, połączonych w linię wyłącznie w wyobraźni[21]. Descartes rozumował: „moje życie można podzielić na nieskończoną liczbę punktów, z których żaden nie jest w jakikolwiek sposób zależny od innych"[22], i potrzebował ciągłego stwórczego działania Boga w każdej chwili, aby wyjaśnić ciągłość jaźni.

O ile kartezjański dualizm myśli i rzeczywistości został przezwyciężony przez pragmatyzm i interakcjonizm symboliczny jako teorie zwracające uwagę na umiejscowienie znaczeń w sytu-

---

[17] Tamże, s. 66-67.

[18] H. Blumer, *Sociological Analysis and the Variable*, „American Sociological Review" 1956, t. 21, s. 683-690.

[19] N. Elias, *What is Sociology?*, s. 116.

[20] H. Bergson, *Durée et simultannéité. A propos de la théorie d'Einstein*, Paris 1968, s. 46-48.

[21] Ch. M. Sherover, *The Human Experience of Time. The Development of Its Philosophic Meaning*, New York 1975, s. 97.

[22] Descartes, *Meditation on First Philosophy*, w: *The Philosophical Works of Descartes*, tłum. E. S. Halden, G. P. Ross, Cambridge 1965, t. 1, s. 168.

acjach działania, o tyle Kartezjusza koncepcja „przestrzennego czasu" nie została zarzucona. Jednakże pragmatyści, Charles S. Peirce, William James, Mead, podjęli badania nad temporalnością. Warto wspomnieć, że MacIver, chociaż nie dostrzegany przez współczesnych interakcjonistów symbolicznych, poszedł dalej aniżeli Mead, którego psychospołeczne idee rozwinął Blumer. MacIver poszukiwał implikacji pracy Meada na temat czasu dla analizy działania jako dynamicznego przetwarzania teraźniejszości[23]. MacIvera „dynamiczne oszacowanie"[24], podobnie jak „współczynnik humanistyczny" Znanieckiego[25] i Sorokina „znacząca interakcja"[26] wolne były od „przestrzennej" koncepcji czasu, która nie mogła oddać należycie charakteru znaczeń ujawniających się w świadomej działalności[27]. MacIver zdecydowanie utrzymywał, że nauki społeczne potrzebują odrębnej, socjokulturowej koncepcji jakościowego czasu i że naukom społecznym nie może w adekwatny sposób służyć fizyczno-matematyczna ani żadna ontologiczna, biologiczna czy psychologiczna koncepcja czasu. W teoretyzowaniu MacIvera widoczna jest jedność znaczących czy symbolicznych oraz temporalnych aspektów zjawisk społecznych[28].

Odmiany temporalności: wydarzenia, procesy i trwanie obiektów

Czas społeczny jako doświadczenie przepływu i rytmu wydarzeń znajduje się w centrum zainteresowań historyka. Jak pokazywał Weber, tak usposobiony historyk stara się zrozumieć konkretną rzeczywistość „wydarzenia" w jego niepowtarzalności. Wydarzenie jest wszakże konstruowanym faktem. Całościowe odtworzenie wydarzenia nie jest możliwe. Tylko te jego aspekty są

[23] R. M. MacIver, *Social Causation*, s. 32.

[24] Tamże, s. 291 n.

[25] F. Znaniecki, *The Method of Sociology*, s. 37.

[26] P. Sorokin, *Society, Culture, and Personality: Their Structure and Dynamics*, New York 1947, s. 40.

[27] R. M. MacIver, *Social Causation*, s. 271.

[28] N. Elias, *Time*, s. 3 n.

przywoływane, które mają pewne „ogólne znaczenie" dla historyka. Historyk, podobnie jak sędzia[29], bierze pod uwagę pewne elementy składowe wydarzeń występujące w danym przypadku i konstruuje narrację o serii wydarzeń[30].

Na czym wszakże polega temporalność jakiegoś wydarzenia? Czy odsłania ono i obejmuje naturę czasu społecznego? Nawet historycy poszukują głębszego pojmowania temporalności, jak Fernand Braudel, który za pomocą historii porównawczej wychodzi poza historię tradycyjną i gotów jest wyeliminować wydarzenia, aby badać długie trwanie historii[31].

Odpowiedź na wyżej postawione pytanie była jasna dla MacIvera, który pojmował historię jako następstwo wyróżniających się wydarzeń, jako opowiadanie, narrację[32]. MacIver usiłował dokonać głębszej analizy czasu społecznego, przeciwstawiając wydarzeniom procesy jako odmienne przejawy temporalności, zmierzał także do rozróżnienia za pomocą temporalnych kategorii procesów społecznych i ich wytworów czy obiektów będących dorobkiem kultury, jak dzieło literackie. Widoczne jest uderzające podobieństwo jego poglądów do niezrównanej analizy fenomenologicznej ucznia Husserla — Romana Ingardena, który starannie opisał temporalne odmiany sposobu istnienia[33]: wydarzeń, procesów i obiektów. Charakterystycznymi cechami tych odmian temporalności są: aktualność wydarzeń, ciągła przechodność faz procesów i trwanie obiektów[34]

Przez wydarzenie MacIver rozumiał jednostkowy przejaw niepowtarzalnego momentu historycznego, określony w czasie i przestrzeni. Zwycięstwo, a nie „zwyciężanie jest wydarzeniem. Wydarzenie jest widocznym zajściem, wybijającym się zjawiskiem. Wyłania się z kontekstu bardziej zwyczajnych i powta-

---

[29] M. Weber, *The Methodology...*, s. 169-170.

[30] P. Ricoeur, *Temps et récit*, Paris 1985, t. 3, s. 303.

[31] F. Braudel, *Une leçon d'histoire de Fernand Braudel*, Paris 1986, s. 69.

[32] R. M. MacIver, *Social Causation*, s. 192.

[33] Istnieją także pozaczasowe, idealne przedmioty (na przykład idee matematyczne). Zob. R. Ingarden, *Time and Models of Being*, tłum. H. R. Michejda, Springfield, Ill. 1964, s. 105.

[34] Tamże.

rzalnych spraw"[35]. Wydarzenia zachodzą na szczególnym poziomie czasu, w szczegółowo określonej sytuacji, Tylko raz Cezar przekracza Rubikon i tylko raz Brutus zabija Cezara. Procesy trwają w czasie. Temporalność pełniej przejawia się w procesach. Działanie, życie osoby, wyścig, wszystko to są procesy, ponieważ nie stają się w jednym „teraz". Proces nie może być pojmowany tylko jako następstwo wydarzeń. Ma pewne fazy transcendujące teraźniejszość, obejmujące przeszłość i przyszłość i wyłanianie się w czasie[36]. Pojęcie emergencji, wyłaniania się, używane nie tylko przez fenomenologów, lecz i przez pragmatystów (np. przez Meada), okazało się ważne dla socjologicznej tematyzacji wyłaniających się rzeczywistości społecznych. Temporalność objektów różni się zarówno od wydarzeń i procesów. Trwają dłużej niż chwilę (inaczej aniżeli wydarzenia) i nie wyłaniają się w czasie (inaczej aniżeli procesy).

MacIver był szczególnie zaintrygowany odmiennością sposobów wchodzenia społeczeństwa i kultury w czas[37]. „Społeczeństwo jest stawaniem się, a nie byciem, procesem, a nie wytworem"[38]. Jest to oczywiście taki punkt widzenia, który nigdy nie dopuściłby do błędu „redukowania procesu"[39] w teoretyzowaniu socjologicznym. System klasowy z czasów Homera, w odróżnieniu od poematów Homera, nie może zostać oddzielony od działań, które podtrzymywały jego istnienie. Struktury społecznej nie można umieścić w muzeum, aby osłonić ją przed niszczącymi skutkami czasu. Nie może zostać zachowana w takim

---

[35] R. M. MacIver, *Social Causation*, s. 127.

[36] R. Ingarden, *Time and Models of Being*, s. 110 n.

[37] W późniejszych latach swego życia MacIver spisał refleksje na temat czasu w: *The Challenge of the Passing Years. My Encounter with Time*, New York 1962.

[38] Jakkolwiek po heglowsku może brzmieć „stawanie się", pojęcie to stawia MacIvera blisko transformacji Hegla przez Meada i interakcjonizm symboliczny. Słusznie zaliczono go niegdyś do grona interakcjonistów. Podobnie powinni być odczytywani Znaniecki, Charles Ellwood, Willard Waller i Sorokin, lecz wówczas reprezentanci szkoły chicagowskiej pośród interakcjonistów symbolicznych traciliby monopol. Zob. A. Strauss, *Creating Sociological Awareness...*, s. 19.

[39] N. Elias, *What is Sociology*, s. 111-112.

sensie, w jakim zostały zachowane poematy Homera. MacIver mógłby też powiedzieć, że „społeczeństwo nie jest zdolne być"[40].

Według MacIvera najlepszą metaforą społeczeństwa jest „sieć, która istnieje tylko wówczas, kiedy jest wciąż na nowo tkana"[41]. Warto przy okazji zauważyć paralelę z wyobraźnią poetycką Thomasa S. Eliota. W metaforze „sieci" zawarta jest idea, że pojęcie wzoru powinno być powiązane z koncepcją czasu. Eliot w swym traktacie poetyckim o czasie wyraził to następująco: „Wiedza narzuca wzór i oszukuje, ponieważ wzór jest nowy w każdym momencie"[42].

Podjęte przez MacIvera usiłowania zbadania różnych odmian temporalności, jakkolwiek wstępne, ustanowiły płaszczyznę dyskusji na temat związków między historią, socjologią i kulturą, charakteryzujących się odpowiednio takimi dominującymi własnościami, jak: wydarzenia, procesy i trwające wytwory — wartości. Norbert Elias, apelując o nowe środki mówienia i myślenia w socjologii i odrzucając pojęcia odnoszące się do rzeczy, dosadnie powtarzał, że społeczeństwo jest zupełnie niepodobne do czegoś takiego jak dzban czy stół[43]. W rzeczy samej Znaniecki, przyjaciel i sprzymierzeniec MacIvera w metodologicznych potyczkach, bardzo wcześnie, w *Rzeczywistości kulturowej*, książce wydanej w 1919 r. przez Chicago University Press, sformułował dotyczące kultury i społeczeństwa idee, które uchwyciły historyczność obiektów kulturowych w najgłębszym sensie ich wewnętrznej temporalności trwania. Pewne niezdeterminowanie potencjalnej treści znaczącej jest właściwe obiektom kulturowym w porównaniu ze stałymi „rzeczami"[44]. Jest to kontynuacja bergsonowskiego tematu dynamicznej ewolucji twórczej w dziedzinie kultury i społeczeństwa, która obejmuje nierozłącznie „znaczącość" i „temporalność" obiektów kulturowych.

---

[40] G. Poulet, *Studies in Human Time*, Baltimore 1956, s. 34.

[41] R. M. MacIver, *Society...*, s. 511-512.

[42] Th. S. Eliot, *Four Quartets*, New York 1943, s. 13.

[43] N. Elias, *What is Sociology*, s. 113.

[44] E. Hałas, *The Humanistic Approach of Florian Znaniecki*, w: H. Helle (red.), *Verstehen and Pragmatism*, Frankfurt am Main 1991.

Nasuwa się pytanie: do jakiego stopnia, zarówno w wymiarze znaczenia, jak i temporalności, jednostki i grupy są podobne do innych kulturowych wartości (obiektów)? Przedmioty kulturowe charakteryzują się trwaniem dynamicznym, nieodwracalnym sposobem bycia doświadczanym i używanym przez wielość ludzkich jednostek[45]. Takie trwanie ma Troja — jego swoistą temporalność charakteryzują zmiany, jakim miasto to podlegało w opisach Homera, w tragediach greckich, w opisie współczesnego odkrywcy Schliemanna itd. To prawda, że charakter kulturowych obiektów, tak jak dane są one w ludzkim doświadczeniu, jest zasadniczo podobny. Możemy zasadnie powiedzieć, że dzieło literackie, osoba i grupa mają znaczenie, dane są w ludzkim doświadczeniu. Znaniecki twierdził, że jednostki ludzkie i zbiorowości ludzkie są danymi kulturowymi — wartościami — i że w zasadzie to samo podejście kulturowe może być stosowane wobec ludzi, co wobec języka czy mitologii. Osoba jest więc „wyobrażeniem ludzkim", wytworem działających świadomych osób, istniejącym w historycznym świecie danych kulturowych. Wyobrażenie ludzkie, tak jak poemat, jest przedmiotem mającym trwanie i nie umiejscowionym w czasowo-przestrzennym układzie natury.

Czy analogiczne pojmowanie fikcyjnego bohatera i „ludzkiego wyobrażenia" czy osoby jest słuszne? Czy różnią się one temporalnie — konkretna osoba od osobowości mitycznej (np. św. Patryk) lub innej osobowości fikcyjnej (Odyseusz)? Czy różni je tylko nowy element — temporalny obraz siebie?

Temporalność obiektów społecznych (osób i grup) nie wydaje się należycie podejmowana w analizach temporalności obiektów kulturowych, zwłaszcza narracyjności dzieła literackiego, jeżeli nie zostaną wyspecyfikowane różnice między nimi. Subiektywne doświadczenie znaczeń, które jest także doświadczeniem czasu, jest charakterystyczne dla osoby. Pośród różnych aspektów tego doświadczenia opisanych przez Husserla, jak: świadomość (*consciousness*) przeszłości (retencja); świadomość przyszłości (*awarness*) (protencja), a także aktywne przypominanie

---

[45] F. Znaniecki, *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, tłum. J. Szacki, Warszawa 1991, s. 240.

przeszłości i aktywna antycypacja przyszłości[46], najważniejsze jest aktywne przypominanie. Autobiografia, źródło wiedzy socjologicznej w szkole chicagowskiej (a wcześniej dla Cooleya) uznane za wartościowe dla socjologów, ma za podstawę właśnie przypominanie. Zwłaszcza MacIver zwracał uwagę na „zdolność przypominania" i wskazywał na sposób jej przejawiania się u jednostki i na poziomie zbiorowym. Było to bliskie idei Sorokina, jeszcze wcześniej Halbawchsa[47], dotyczącej interakcji pamięci indywidualnej i społecznej. Pamięć, przypominanie i tradycja są właściwością wyłącznie osób i grup społecznych, niezależnie od tego, jakie temporalne paralele mogłyby je łączyć z innymi kulturowymi obiektami.

Powiązania historii, społeczeństwa i kultury mogłyby zostać lepiej i dokładniej odkryte, gdyby rozwinięto dociekania nad ich temporalnym charakterem. Jak wskazał MacIver, istnieje temporalna odmienność między aktualnymi wydarzeniami a procesami jako przejściowymi fazami i znaczącymi obiektami, które trwają — między wydarzeniowością historii a procesuwalnym charakterem społeczeństwa i trwającymi obiektami kultury. Wszystkie jednak mają źródło w działaniach ludzi świadomych czasu i znaczeń.

Temporalność działania

Zdaniem generacji uczonych czynnych w latach 1930-1950 teoria działania i interakcji była już dobrze osadzona w samym centrum systematycznego socjologicznego teoretyzowania. Znaczący system działania zbudowany na definicji sytuacji był dalej opracowywany bądź to w kierunku normatywnym, bądź interpretacyjnym, lecz w obydwu podejściach temporalność stopniowo znikała z pola widzenia. Jednakże w *Social Actions*, pracy dedykowanej przez Znanieckiego MacIverowi (Uczonemu, Myślicielowi, Erudycie, Poecie i Przyjacielowi), temporalność działania została już

[46] R. Ingarden, *Time and Models of Being*, s. 155; E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1989,

[47] M. Halbawchs, *Społeczne ramy pamięci*, tłum. M. Król, Warszawa 1969.

wnikliwie przestudiowana. Określił on strukturę działania, rozumiejąc ją jako dynamiczny system obejmujący obiekt społeczny, metodę, narzędzie i rezultat[48].

Pojęcie dynamicznego systemu zostało rozbudowane, aby przezwyciężyć wszelkie skojarzenia z procesami naturalnymi, ponieważ działanie trwa w czasie i „z pewnością nie przedstawia się nikomu jako czysty proces, jak płynięcie wody w rzece, spalanie się drewna w kominku czy poruszanie się samochodu"[49]. Antycypowanie przyszłości — planowanie — jest charakterystyczne dla działania. Taka koncepcja działania pozostaje w opozycji zarówno wobec poglądów deterministycznych, jak i teleologicznych. Działania nie są pojmowane ani w terminach uwarunkowań, ani stałych celów, lecz zamiarów kształtowanych stopniowo w czasie.

Działanie pojęte jako dynamiczny system ma swój czas — różny od fizycznego, a nawet psychologicznego czasu działającego podmiotu[50]. Ma transaktualną ciągłość, aż do zdefiniowania go jako zakończone przez działającego lub zaniechania. Nie jest to tylko następstwo wydarzeń. Nie jest to wymiana znaczących gestów, na przykład zalecanie się lub wychowywanie dziecka przez rodziców. Czas działania, jego trwanie nakłada się na możliwe nieciągłości spowodowane przez inne działania lub przerwy.

MacIver również uczynił temporalność działań zagadnieniem zasadniczym. Badał związek czasu i zmiany[51] oraz jasno zauważał różnicę między działaniem a procesem naturalnym. „Oprócz innych różnic — stwierdzał — jest tu odmienna relacja czasu i zmiany"[52]. W działaniu to, co jest w danym momencie, nie determinuje tego, co nastąpi. MacIver zwracał uwagę na przewidywanie zmian. Działający wnosi coś, co nazywał on projektem działania. Antycypacja przyszłości, obraz tego, co ma dopiero być, określa proces stawania się. Działanie nie jest w teraźniejszości. „Istnieje, tak jak wcześniej było, w wymia-

---

[48] F. Znaniecki, *Social Actions*, New York 1936, s. 13n, 73 n.
[49] Tamże, s. 72.
[50] F. Znaniecki, *The Laws of Sociology*, Warszawa-New York 1925, s. 61 n.
[51] R. M. MacIver, *Social Causation*, s. 6.
[52] Tamże, s. 8.

rze czasu, łącząc w każdym momencie przyszłość i przeszłość z teraźniejszością"[53].

Do tego miejsca podejście MacIvera jest paralelne do Znanieckiego koncepcji działania, lecz dalej idzie w innym kierunku. MacIvera nie interesuje trwanie kulturowych systemów działania, rozwija on subiektywne stanowisko Webera. Ponownie temporalność jest ukazana poprzez to, co nazywa „przemiotowością" (*objective*) i „motywem" działania. Przedmiotowość daje odpowiedź na pytanie o znaczenie „dlaczego" w terminach przyszłego „aby" (*in-order-to*), na przykład dla pieniędzy. Motyw odpowiada „dlaczego ta przedmiotowość?" w terminach „ponieważ" (chciwość) i jest retrospektywny. „Przedmiotowość uzewnętrznia się w działaniu, jest wypełnieniem czy kulminacją serii aktywności, motyw jest co najwyżej wywnioskowywany, nie jest uzewnętrzniony"[54].

Rozważania MacIvera przypominają przedstawioną później przez Alfreda Schütza analizę działania, którą uważano za znaczące pogłębienie koncepcji Webera. Stanowisko Schütza przywiodło go do sporu z Talcottem Parsonsem wokół kwestii czasu, co odsłania w szczegółach ich korespondencja[55]. MacIver natomiast, podobnie jak Sorokin i Znaniecki, polemiczne poglądy przeciwko Parsonsowi wyraził publicznie. Schütz użył dokładnie takich samych terminów jak MacIver: działanie, projekt i motyw, odnosząc się do temporalności postępowania. Wprowadził dodatkowo rozróżnienie między działaniem (*action*) i aktem (*act*). Działanie odnosi się do postępowania opartego na antycypowaniu czy akcie w Future Perfect Tense (*modo futuri exacti*) i w trakcie wykonywania jest zorientowane na „aby" (*in-order-to*) — przyszły akt.

Osoba działająca retrospektywnie może uchwycić motyw „ponieważ" (*because-of*) projektu i postępującego za nim działania. Motyw „ponieważ" odnosi się do przeszłych doświadczeń aktora, które doprowadziły go do podjęcia danych działań, i jest

---

[53] Tamże, s. 9.

[54] Tamże, s. 17.

[55] R. Grathoff (red.), *The Theory of Social Action: the Correspondence of Alfred Schütz and Talcott Parsons*, Bloomington 1978, s. 13, 108, 119.

„właściwym" motywem[56] — motywuje z kolei projekt (aby) (*in-order-to*).

W podejściu MacIvera nie brakowało żadnego z aspektów poddanych szczegółowej analizie przez Schütza. Nawet jego koncepcja typizacji — typowo podobnego przeszłego aktu, znanego aktorowi w czasie projektowania[57], ma swój odpowiednik w MacIvera idei „szkicu" (*design*) projektu przedmiotowości działania sformułowanej w 1942 r.[58]

Bez względu na konfiguracje przyszłości i przeszłości w teraźniejszości zamierzone działanie — Sorokin argumentował przeciw MacIverowi — jest tylko jednym z wariantów świadomego działania. Idąc za swym mistrzem z Petersburga, Leonem Petrażyckim, Sorokin utrzymywał, że oprócz motywów celowościowych przywołujących przyszłość same przeszłe doświadczenie może motywować działania (dawna przysługa)[59], bez żadnego celu (wyraz wdzięczności) i, podobnie, normatywny schemat (absolutny, „wieczny" czas) może sam motywować działanie („Zawsze mów prawdę"). Tak więc motyw „ponieważ" i typowy schemat albo szkic może w aktualnym działaniu przejawiać się autonomicznie jako motyw „aby" celowego działania.

*

W rezultacie wyżej przeprowadzonej rekonstrukcyjnej analizy idei sformułowanych przez MacIvera problem temporalności pojawia się w dwóch nakładających się kontekstach. Po pierwsze, czas działania jest doświadczany przez działającego definiującego sytuację poprzez przyszłość i przeszłość — przez projektowanie i przypominanie. Po drugie, istnieje czas — trwanie obiektów kulturowych. Odnajdujemy te dwie odmiany temporalności w centrum współczesnej teorii strukturyzacji[60]. Giddens odróżnia trwanie aktywności (przyznając, że zaczerpnął tę ideę od Schütza) od

[56] A. Schütz, *Collected Papers*, t. 1: *The Problem of Social Reality*, The Hague 1962, s. 22.

[57] Tamże, s. 7.

[58] R. M. MacIver, *Social Causation*, s. 18.

[59] P. Sorokin, *Society, Culture, and Personality*, s. 45.

[60] A. Giddens, *Time and Space in Social Theory*, s. 9.

longue durée — długiego trwania czasu instytucjonalnego i czyni to podstawą swojej koncepcji podwójności struktury. Idea, że któraś z form *durée* ma logiczne pierwszeństwo przed drugą, jest odrzucana, ponieważ każdy moment społecznej interakcji zakłada długie trwanie czasu instytucjonalnego. Ta zbieżność dawnych i nowych idei tylko potwierdza, że rewitalizacja myślenia socjologicznego może przyjść z bogatej tradycji własnej dyscypliny. Jak upominał Elias, fetysz nowości powinien być pod kontrolą. Związki historii, społeczeństwa, kultury i osobowości mogą nabrać nowego znaczenia w perspektywie temporalnej, kiedy weźmie się pod uwagę wydarzenia, procesy, trwające obiekty kulturowe i subiektywne doświadczenie czasu — pojęcia pieczołowicie opracowane przez MacIvera.

Działanie symbolu
Założenia teorii Pierre'a Bourdieu

Poststrukturalistyczna teoria języka

Koncepcje Pierre'a Bourdieu należy lokować w poststrukturalistycznym nurcie teorii dyskursu. Badania tego nurtu obejmują tworzenie znaczeń społecznych w konfliktach grupowych o panowanie nad znaczeniem. Ponieważ francuski socjolog odchodzi od dotychczas panujących paradygmatów, niektórzy uważają, że jego koncepcje noszą znamiona postmodernistyczne[1]. We wprowadzeniu do książki *Language and Symbolic Power* Bourdieu daje do zrozumienia, że proponuje nową ogólną teorię kultury[2]. Wychodzi od całkowitego odrzucenia powszechnie w XX wieku przyjmowanej tezy Ferdinanda de Saussure'a, który w *Kursie językoznawstwa ogólnego*[3] stwierdza, że istnieje język abstrakcyjny (*langue*) jako autonomiczna struktura strukturyzująca mowę (*parole*). Dokładniej, odrzuca substancjalizację metodologicznego zabiegu idealizacji tzw. języka jako osobnego bytu, a zwłaszcza przeniesienie tego modelu na kulturę i społeczeństwo. Można powiedzieć, że zwalcza dominujący w XX wieku w naukach o kulturze redukcjonizm, którego przejawem jest lingwizm, to znaczy sprowadzenie procesów kulturowych do praw lingwistyki strukturalnej. Trudna kwestia

---

[1] S. Best, D. Kellner, *Postmodern Theory. Critical Interrogations*, New York 1991, s. 1-33; B. Smart, *Postmodernity*, London 1993, s. 11-65.

[2] P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Cambridge, Mass. 1991.

[3] Dotyczy to także koncepcji uniwersalnej kompetencji językowej Noama Chomsky'ego.

związku języka i społeczeństwa — czy szerzej kultury i społeczeństwa — oraz zmagań o pierwszeństwo któregoś z nich, a raczej o odkrycie determinujących struktur, może być problemem źle postawionym[4]. Odrzucenie przez Bourdieu semiotyki strukturalnej, w której praktykuje się „czystą", „formalną", „wewnętrzną" analizę języka i innych obiektów symbolicznych (jak sztuka w ujęciu Panofsky'ego), zbliża go do semiologii pragmatycznej, wywodzącej się od Charlesa Peirce'a czy do socjologicznej semiologii Michaiła Bachtina. Społeczny kontekst funkcjonowania znaków przestaje być czymś zewnętrznym. Bourdieu zakłada, że społeczna natura języka jest jedną z jego zasadniczych, wewnętrznych charakterystyk. Odrzuca zatem autonomię języka i symbolizmu w ogólności, włączając ich analizę na powrót do społecznych warunków „produkcji, reprodukcji i użycia"[5]. Język jest praktyką społeczną albo, dokładniej, wieloma praktykami, bo przecież nie jest on wcale jeden, chociaż dominująca forma języka oficjalnego może uzyskać monopol. Podobnie zatem jak późny Wittgenstein, Bourdieu bada nie pojedyncze akty mowy, lecz wspólne praktyki, w których odbija się i jest reprodukowana pewna forma życia zbiorowego. Jest to kulturowo określona organizacja działania[6]. Związek języka i działania stanowi jądro myśli pragmatyzmu i jego artykulacji w antropologii społecznej (Bronisław Malinowski) oraz socjologii (Florian Znaniecki, interakcjonizm symboliczny). Bourdieu jest świadomy związków swojej teorii z taką antropologią, która nie uległa semiotyce de Saussure'a, jak na przykład Radcliff-Browna koncepcja społecznych funkcji symbolizmu, nieredukowalnych do komunikacji *per se*[7]. Analiza produkcji i reprodukcji uprawomocnionego języka, demistyfikująca „uniwersalizm" albo, jak mówi,

---

[4] Pozostawiam na uboczu problem związku faktów ekonomicznych z kulturowymi i społecznymi, jeśli te rozróżnienia utrzymujemy.

[5] P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, s. 33.

[6] A. Swidler, *Culture in Action: Symbols and Strategies*, „American Sociological Review" 1986, t. 51, s. 277.

[7] Nie wspomina jednak o Bronisławie Malinowskim, który zajął się performatywną funkcją języka, wyprzedzając analizy Johna Austina nad społeczną władzą języka.

„komunizm" językowy, jest też zbieżna z poglądami George'a H. Meada. Ten ostatni przedstawiał ewolucyjny model kształtowania języków jako dyskurs w obrębie komunikujących się wspólnot, które nabierają uniwersalności wraz z „uogólnionym innym", to jest rozszerzającą się wspólnotą reguł działania i myślenia. Jest to język uspołeczniony od samego zarania, to jest począwszy od koordynacji gestów jako wskazówek zachowania aż po względnie uniwersalną konwersację symboli wspólnych wielu nadawcom i odbiorcom. Wymogi koordynacji działań zbiorowych zarówno według Meada, jak i według Bourdieu stanowią podstawę standardowego języka impersonalnego i anonimowego. Podobnie impersonalne i anonimowe jest oficjalne jego użycie, któremu przede wszystkim ma służyć. Nawet ten już utworzony język nie funkcjonuje jednak automatycznie, lecz dzięki socjalizacji w procesie oddziaływania ze „znaczącym innym". Dlatego taką wagę przywiązuje Bourdieu do roli nauczyciela jako *maitre à parler et à penser*.

Arbitralność języka nabiera zatem u Bourdieu zupełnie innego znaczenia aniżeli arbitralność, o której mówił de Saussure, rozważając niekonieczny związek „znaczącego" i „znaczonego", jak na przykład konwencjonalne użycie wyrażeń „człowiek", *man* i *l'homme*, odnoszących się do tej samej istoty ludzkiej. Bourdieu interesuje się arbitralnością języka wynikającą z politycznej jego unifikacji, to jest z dominacji jakiegoś uprawomocnionego użycia[8]. Analizę pozalingwistycznych warunków funkcjonowania języka posuwa naprzód nawet w porównaniu z pragmatyzmem, wprowadzając zagadnienie wartości społecznej, to znaczy ewaluacji różnych użyć języka, które tworzą socjologicznie znaczące opozycje lingwistyczne, różniące się od lingwistycznie znaczących opozycji lingwistycznych strukturalizmu.

Teza ta po raz kolejny zwraca naszą uwagę na zagadnienie współczynnika humanistycznego wszystkich faktów kultury, w tym języka, który według Znanieckiego jest także wartością daną w doświadczeniu ludzi, na przykład jako wulgarny żargon. „Społeczne użycia języka zawdzięczają swoją specyficznie

---

[8] P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, s. 52.

społeczną wartość [podk. — *E. H.*] temu, że mają tendencję do organizowania się w systemy różnic (między prozodycznymi i artykulacyjnymi czy leksykalnymi i semantycznymi wariantami), które reprodukują, w symbolicznym porządku zróżnicowanych odchyleń, system społecznych różnic"[9]. Można jednak zadać pytanie, jak możliwa jest zbieżność tych dwóch ujęć: Znanieckiego i Bourdieu, skoro *praxis*, o której mówi Bourdieu, nie opiera się wcale na teorii działania jednostkowego. Unikając nominalizmu, który byłby słabością interakcjonizmu symbolicznego, gdyż ogranicza zainteresowania badaczy społeczeństwa do zjawiskowych, powierzchniowych wymian między jednostkami[10], analizę swą prowadzi Bourdieu na poziomie skoordynowanych praktyk zbiorowych. Można ją odczytać jako zbieżną z dynamiczną analizą systemową proponowaną przez Znanieckiego[11]. Bourdieu nie przedstawia teorii znaczenia w sposób tak wyraźny jak interakcjoniści i Znaniecki, zajmuje się bowiem społecznym procesem, a nie świadomością. Jeszcze dla pragmatystów konkretna jednostka reagująca na środowisko jest badawczym punktem wyjścia. Dla Znanieckiego jest to już mini-system, działający w sytuacji podlegającej jak i on sam selektywnej strukturyzacji[12].

Kluczową kwestią jest sposób użycia terminu „symbol", którym Bourdieu posługuje się jednocześnie z terminem „znak". Symbol w teorii proponowanej przez francuskiego uczonego ma specyficzną konotację zbliżoną do symbolu wiary, jakim w chrześcijaństwie jest *Credo*. Symbol bowiem w ujęciu Bourdieu ma funkcję gnozeologiczną w znaczeniu *doxa* — wiedzy będącej zarazem wierzeniem. Siła symbolu, podobnie jak w koncepcji Clifforda Geertza[13] symbolicznych systemów modelujących działania (*models for*), wyrażałaby się w związywaniu wiarą. Byłby to jeszcze jeden aspekt wspólny z pragmatystami, zwłaszcza Wil-

---

[9] Tamże, s. 54.

[10] Jest to ważny wymiar zbieżności z koncepcjami Znanieckiego.

[11] Por. F. Znaniecki, *The Method of Sociology*, New York 1936.

[12] Warto by porównać koncepcję systemu działań według Znanieckiego i tzw. pól produkcji według Bourdieu.

[13] C. Geertz, *Religion as a Cultural System*, w: R. Bocoock, K. Thompson (red.), *Religion and Ideology*, Manchester University Press, 1985, s. 66–73.

liamem Jamesem, dla których poznanie jest wierzeniem[14]. O ile znak w koncepcji de Saussure'a odnosi się do informującej komunikacji i zawiera struktury znaczące i znaczone, to symbol, oprócz poziomu rozumienia, zawiera też ewaluację i autorytet. Bourdieu wiąże zatem symboliczny wymiar kultury z działaniami i stosunkami społecznymi.

Władza symboliczna

Istnieją podstawy, aby wnioskować, że Bourdieu używa terminu „symbol", a częściej przymiotnika „symboliczny", w szczególnym, można rzec, wybitnie socjologicznym znaczeniu. W odróżnieniu od tych autorów wyróżniających autonomiczne uniwersum symboliczne, którzy symbol określają jako szczególny rodzaj znaku o bardziej złożonej strukturze i wymagający interpretacji (np. Paul Ricoeur, Mircea Eliade, Alfred Schütz), Bourdieu interesuje się tzw. efektem symbolicznym, który może być wytworzony wyłącznie w relacjach między działającymi. Dokładniej mówiąc, powstaje w systemie oddziaływań, ponieważ nie chodzi tu o konkretne indywidua lub zbiorowości, lecz o elementy dynamicznych relacji w polu ustosunkowań nosicieli pewnych własności zbiorowych. Symbolizm nie stanowi jakiejś swoistej, semiotyczno-lingwistycznej, autonomicznej rzeczywistości, jest bowiem wytwarzany społecznie. Nie jest to stanowisko zupełnie nowe. Jego początki można wskazać w myśli Giambattisty Vico[15]. Nie oznacza to, że dla Bourdieu nie są interesujące rozmaite odmiany i różne nośniki symbolizmu. Przeciwnie, kiedy mówi o władzy symbolicznej, stwierdza, że potrzebuje ona symbolizmu władzy. Różne formy i sposoby ekspresji symbolicznej są jednak wtórne, przynajmniej w sferze stosunków społecznych, wobec bardziej podstawowej władzy symbolicznej — władzy, która nie tkwi w samym symbolu, lecz jest własnością stosunków społecznych. Bez

[14] Bourdieu często używa terminów wyjętych z kontekstu eklezjalnego, jak: kanonizacja, uświęcenie, transsubstancjacja.

[15] H. Redner, *A New Science of Representation. Towards an Integrated Theory of Representation in Science, Politics and Art*, San Francisco 1994.

nich symbole stają się tylko rekwizytami. Bourdieu uważa, że symbol może być właściwie opisany przez potrójną strukturę: znaczenia, oceniania i wiary; „[...] słowa, wypowiedzi — twierdzi — nie są tylko (poza wyjątkowymi okolicznościami) znakami, które mają być rozumiane i odszyfrowywane; są także znakami bogactwa, których intencją jest być ocenianymi i cenionymi, oraz znakami autorytetu, których intencją jest, aby im wierzyć i być posłusznym"[16].

Symbol charakteryzuje zatem specyficzna społeczna wartość i społeczna skuteczność. Jeśli pozostajemy przy kwestii samego języka, a nie symbolizmu przenikającego struktury społeczne, to trzeba podkreślić, że dyskurs jest symboliczny w tym sensie, iż nabiera wartości i prawdziwie „włada" — oddziałuje w kontekście jego użycia. Nie podnosimy w tym miejscu kwestii symbolicznego znaczenia różnych odmian języka jako narzędzia, które jest częścią systemu zróżnicowań i dystansów społecznych. Trzeba natomiast zwrócić uwagę na ów wymiar władzy, ponieważ nie zawsze jest on właściwie dostrzegany przez komentatorów tekstów Bourdieu. Symbolizm w ujęciu tego autora jest zasadniczo czymś więcej niż styl, sposoby mówienia, opracowane w dziele *La distinction* sposoby praktykowania w ogóle[17].

Efekt symboliczny powstaje w wyniku wymiany komunikacyjnej uwarunkowanej relacjami społecznymi. Chodzi tu o istotną właściwość symboli dyskursywnych, ale dotyczy to też wszystkich innych symboli. Właściwość tę Bourdieu nazywa siłą symboliczną. Jest to jednocześnie najważniejsza „siła społeczna" w kulturowym znaczeniu „siły" jako arbitralnej i determinującej zarazem woli autorytetu. Siła ta nie jest zawarta w samym dyskursie, to jest „substancji lingwistycznej" czy „substancji semiotycznej". Nie można rozumieć „siły lingwistycznych manifestacji" wyłącznie lingwistycznie[18]. Sięgając do pracy Émila Benveniste[19], Bourdieu podaje obrazowy przykład tego, że siła utożsamiana

---

[16] P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, s. 66.

[17] P. Bourdieu, *La distinction. Critique social du jugement*, Paris 1979.

[18] P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, s. 109.

[19] E. Benveniste, *Indo-European Language and Society*, London 1973, s. 323–326.

z autorytetem przychodzi do języka z zewnątrz, tak jak opisywany w utworach Homera skeptron, wręczany oratorowi przed przemówieniem. Język, co najwyżej, reprezentuje autorytet społeczny, manifestuje i „symbolizuje" go, co uwidacznia język instytucji edukacyjnych, politycznych, religijnych, w postaci dyskursu uprawnionych mówców — przedstawicieli partii, kleru czy nauczycieli.

Bourdieu zdecydowanie krytykuje Austina i Habermasa, którzy w samym narzędziu semiotycznym poszukują skuteczności mowy, wskazując siłę illokucji jako władzy słów zawartej w nich samych — tego, „co robimy mówiąc" — a nie w instytucjonalnych warunkach ich użycia. Podobnie za błędne uważa koncepcje kompetencji komunikacyjnej Habermasa, a także kompetencji językowej Chomsky'ego, ponieważ zakładają one uniwersalne, konstytutywne cechy porozumiewania się językowego i pomijają właściwe dla sytuacji rozmowy stosunki społeczne[20]. Uważa je za pokłosie błędu de Saussure'a, który zapoczątkował traktowanie języka jako autonomicznego systemu. Habermas natomiast nadal utrzymuje, że strategiczne użycie języka jest wtórne wobec właściwego działania komunikacyjnego, którego celem jest „czyste" porozumienie[21]. Powstaje zatem zadanie wykazania zbieżności tej koncepcji z pragmatyzmem, to jest Bourdieu koncepcji rytualnego tworzenia znaczenia, a z drugiej strony Meada koncepcji akomodacji gestów znaczących w oddziaływaniu. Znaczenie nie leży poza działaniem, lecz w działaniu stającym się i przynoszącym efekt symboliczny. Także koncepcja Znanieckiego jest podobna. Znaczenie jest częścią działania, a dokładniej zbiorowych systemów działania[22].

Koncepcja Bourdieu wykazuje podobieństwo do antropologicznego źródła teorii performatywów, jakim była Bronisława

---

[20] P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, s. 257.

[21] J. Habermas, *Toward a Critique of the Theory of Meaning*, w: tenże, *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, Cambridge 1991, s. 57–87.

[22] Zob. E. Hałas, *Znaczenia i wartości społeczne. O socjologii Floriana Znanieckiego*, Lublin 1991, s. 68.

Malinowskiego analiza aktów magicznych[23]. Jest tak bez względu na to, czy Bourdieu chce być świadomy tego związku, czy nie. Na potwierdzenie tej tezy można przywołać stwierdzenia Bourdieu, w których mowa jest *expressis verbis* o „magii społecznej", to jest o działaniu za pomocą słów, pod pewnymi warunkami praktykowanej na ludziach[24]. Dawna magia naturalna była rozszerzeniem przez analogię sposobów działania społecznego, choć nie wywoływała realnych skutków w środowisku naturalnym, definiowanym analogicznie do środowiska społecznego. W sytuacjach społecznych magia nie ma realnych skutków tylko wówczas, gdy próbuje się działać za pomocą słów poza granicami delegowanego przez instytucję autorytetu. Rytuał religijny jest szczególnym przypadkiem rytuałów społecznych, których magia nie tkwi w samym dyskursie, lecz w systemie relacji społecznych, które go tworzą, czynią możliwym i społecznie skutecznym. Tutaj analiza aktu magicznego przeprowadzona przez Malinowskiego okazuje się szczególnie pomocna w zrozumieniu tez Bourdieu i wspiera je. Malinowski bowiem jasno wykazywał, że warunkiem skuteczności formuł magicznych podczas działań ceremonialnych jest autorytet roli czarownika. Symbolizm wytwarzany jest zatem w opartych na autorytecie rytuałach „magii społecznej"[25].

Trzeba jednak ustosunkować się do kwestii, czy rzeczywiście język zupełnie nie ma własnych sposobów skutecznego oddziaływania w postaci środków retorycznych. Czy rzeczywiście ma rację Bourdieu mówiąc: „Jasne jest, że wszelkie wysiłki odnalezienia w specyficznie lingwistycznej logice różnych form argumentacji, retoryki i stylu, źródeł ich symbolicznej skuteczności, muszą zawieść, jeżeli nie ustalają relacji między własnościami dyskursów, własnościami osoby, która mówi, i własnościami instytucji, która upoważniła ją, aby je wypowiadała"?[26]. Bourdieu zdaje się jednak w końcu dopuszczać, jak przyznaje, specyficzną

---

[23] B. Malinowski, *Dzieła*, t. 7: *Mit, magia, religia*, tłum. B. Leś, D. Praszałowicz, Warszawa 1990, s. 266–351.

[24] Tamże, s. 268.

[25] P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, s. 111.

[26] Tamże.

logikę użycia symbolizmu, mając chyba na myśli właśnie efekty retoryczne.

Bourdieu zajmuje się przede wszystkim dyskursem autorytetów, takim jak wykład czy kazanie. Język nie musi być tutaj zrozumiały dla słuchaczy. Powinien być natomiast uznany za autorytatywny, wypowiadany w uprawomocnionej sytuacji i według uprawomocnionych reguł. Postuluje przede wszystkim badanie społecznych warunków uznania rytuału, wytwarzania wierzeń i „nierozpoznawalności" tego procesu, a nie tylko opisywanie jego, jak mówi, „liturgii", to znaczy form publicznej manifestacji autorytetu. Uwypukla wymiar społeczny symbolizacji — autorytet. Warto zauważyć, że także w Znanieckiego pojęciu aksjonormatywnych systemów kulturowych ten element zobowiązania — wierzenia zawartego w symbolach — jest ujęty *implicite*. Jednak niewątpliwym osiągnięciem Bourdieu, w porównaniu z pragmatyzmem czy teorią Znanieckiego, pozostaje wprowadzenie na plan pierwszy problemu polityki symbolizacji. Zarówno „styl", jak i „kapitał symboliczny" Bourdieu, które to koncepcje przyciągały zwłaszcza uwagę socjologów, trzeba uznać za pochodne pojęcia kluczowego, jakim jest władza symboliczna. Pojęcie to opisuje proces symboliczny, w którym kapitał symboliczny jest tylko jednym z aspektów. Władza symboliczna musi się opierać na posiadaniu kapitału symbolicznego (autorytetu społecznego). Jest ona władzą konserwowania lub „objawiania" znaczeń[27] i w konsekwencji utrwalania lub zmian porządku społecznego.

*

Pojawia się tu problem wielopoziomowości rzeczywistości — podjęty całościowo w przeprowadzonej przez Bourdieu analizie różnych koncepcji badań nad symbolizacją[28]. Symboliczne systemy — neokantowskie formy (język, sztuka, religia) — na powrót wprowadził on do procesu społecznego, do „produkcji symbolicznej", tak jak Durkheim, który położył fundament socjolo-

[27] P. Bourdieu, *Social Space and Symbolic Power*, „Social Theory" t. 7, nr 1, s. 23.

[28] P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, s. 264 n.

gii form symbolicznych jako społecznie uwarunkowanych systemów klasyfikacji. Są to narzędzia poznawania i konstruowania świata, to jest strukturyzujące struktury. Bourdieu wychodzi poza epistemologiczny problem intersubiektywności i konsensu poznawczego, a raczej stawia go w nowy sposób, jako problem polityczny, to znaczy jako problem ortodoksji lub heterodoksji — podzielania lub odrzucania panujących kategorii znaczeniowych. Władza symboliczna bowiem polega na ustanawianiu porządku gnozeologicznego — wiedzy jako powszechnych przeświadczeń, zwanej *doxa*, która prowadzi do uznania bezpośredniego znaczenia świata społecznego. Bourdieu pogłębia zatem zagadnienie badane przez fenomenologów jako kwestia postawy czy naturalnego nastawienia uczestników życia społecznego pytając, jakie są społeczne warunki doświadczania świata społecznego jako oczywistego. *Doxa* bowiem jest podstawą integracji społecznej. Jej funkcja społeczna jest *par excellence* polityczna — oznacza władanie. Trzeba powiedzieć raz jeszcze, że według Bourdieu, konstytutywny dla symbolizmu jest wymiar dominacji, której jest on instrumentem za pośrednictwem wierzenia. Utożsamianie wszelkiego wywieranego wpływu z dominacją jest jednak uproszczeniem. Nasuwają się też pytania: czy doświadczenie *doxa* jest jednakowe w warunkach monopolu i w warunkach pluralizmu systemów symbolicznych oraz czy i jak możliwa jest racjonalizacja wiedzy społecznej wymagająca racjonalności wierzeń. Pytań tych Bourdieu, jak się wydaje, nie stawia.

Polityka symbolizacji w ujęciu Pierre'a Bourdieu a interakcjonizm symboliczny

Zadania interpretacyjne

Historia idei proponuje dwubiegunową analizę w polu dyskursów naukowych, tego, co nowe (oryginalność), i tego, co stare (regularność)[1]. Konstatacja ta wydaje się oczywista, ale przedstawienie choćby przyczynku zgodnie z tą zasadą nie jest wcale zadaniem łatwym. Każda bowiem tego rodzaju analiza w naukach społecznych jest nie tylko opisem procesu włączania przez uczonych nowej wiedzy w uporządkowane pole wiedzy już zdobytej, lecz częścią tego procesu, o złożonych skutkach, które niosą dylematy historiografii idei[2].

Do „starych" problemów teorii socjologicznej należy rozstrzygnięcie hipotezy Émile'a Durkheima, że społeczeństwo jest rzeczywistością *sui generis*[3], i zajęcie stanowiska wobec nominalistycznej reakcji na jej skrajną, hipostazującą „byt społeczny" interpretację, wskutek której dyscyplina ta traciłaby własny, swoisty przedmiot. W związku z tym socjologów niepokoiło pytanie, czy ich dyscyplina poczyniła dostateczne postępy i czy można,

---

[1] M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Warszawa 1977, s. 174 n; J. Szacki, *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, Warszawa 1991, s. 104.

[2] J. Szacki, *Dylematy historiografii idei...*, s. 11-19.

[3] J. Szacki, *Durkheim*, Warszawa 1964, s. 57.

czy też nie, „wyjść poza klasyków" — założycieli[4], z Durkheimem na czele. W końcu wieku XX wydaje się już uzasadniona odpowiedź twierdząca. Wśród poczesnych osiągnięć można wskazać dorobek Pierre'a Bourdieu. Zaproponował on oryginalne rozwiązanie na polu socjologii dylematu realizm – nominalizm, odsłaniając złożoność *sui generis* ustrukturalizowanych praktyk społecznych.

Podkreślając przynależność Bourdieu do intelektualnej tradycji socjologii francuskiej, proponuję odczytanie jego konstrukcji pojęciowych jako rozwinięcia Durkheimowskiej zasady myślenia socjologicznego, w myśl której należy „wyjaśniać to, co społeczne, przez to, co społeczne"[5]. Nie zamierzam tu podjąć, skazanej zresztą na niepowodzenie, próby wykazania, że wpływ idei Durkheima na Bourdieu był zdecydowanie większy aniżeli wpływ Marksa, z którego *Tez o Feuerbachu* została zaczerpnięta idea praktyki, albo Webera, do którego koncepcji stylów życia francuski socjolog nawiązuje. Ponieważ jednak moim celem jest pokazanie oryginalnego wkładu Bourdieu do szerszego nurtu socjologii symbolicznej[6], uzasadnione wydaje się zwrócenie uwagi na znaczenie inspiracji płynącej ze studiów Durkheima nad społecznymi systemami klasyfikacji i przedstawieniami zbiorowymi.

Zdarzały się, co prawda, próby dyskredytowania dorobku Bourdieu[7], lecz moim zamierzeniem jest ukazanie jego innowacyjnego podejścia do socjologii jako socjologii procesów symbolicznych. Budując bowiem socjologię władzy symbolicznej Bourdieu upolitycznił socjologię interpretacyjną. Odnowił przy tym jej emancypujące powołanie obywatelskie, nie przekraczając granicy między zainteresowaniem poznawczym a interesami praktycz-

---

[4] R. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, tłum. E. Morawska, J. Wertenstein-Żuławski, Warszawa 1982, s. 25 n; F. H. Tenbruck, *The Significance of the Classics and the Nature of Theory*, w: H. J. Helle (red.), *Verstehen and Pragmatism*, Frankfurt am Main 1991, s. 17 n.

[5] P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, Paris 1994, s. 40.

[6] Por. E. Hałas, *W kierunku socjologii procesów symbolicznych*, „Studia Socjologiczne" 1998, nr 2.

[7] R. Collins, *Sociology since Midcentury. Essays in Theory Cumulation*, New York 1981, s. 179.

nymi. Konsekwentny antydualizm w myśleniu Bourdieu[8] pozwala na poszukiwanie komplementarności jego teorii społecznego systemu symbolicznego i interakcjonizmu symbolicznego, a także jej zbieżności z teorią systemów działania Floriana Znanieckiego *via* pragmatyzm, mimo że ani jaźń społeczna, ani aktor, czy indywiduum społeczne nie pojawiają się w języku tej teorii[9]. Społeczna prakseologia, jak niektórzy określają teorię Bourdieu[10], może być lepiej odczytana przez odniesienie do pragmatyzmu społecznego i interakcjonizmu symbolicznego, podobnie jak procesy społeczne, których model autor ten przedstawia. Zostaną tu podjęte pierwsze kroki w tym kierunku. Obrazowo można powiedzieć, że jest to próba utworzenia swoistych synaps — połączeń między rozmaitymi dyskursami teoretycznymi, które mają umożliwić lepszy przepływ, recepcję i syntezę koncepcji socjologicznych.

Konstrukcje pojęciowe

Bourdieu jako zwolennik epistemologii relatywistycznej odmawia uniwersalnego statusu fundamentalnym pojęciom teoretycznym. Przypisywany im uniwersalizm uważa najwyżej za instrument w grze o pozycję w polu dyskursu akademickiego[11]. Dlatego też za względne uważa wszelkie przeciwstawienia, w tym właściwe epistemologii neokantowskiej, opartej na dychotomii: poznanie natury — poznanie kultury, która była tak ważna dla paradygmatu interpretacyjnego w socjologii. Kategorie te odwołują się do własności substancjalnych — esencji, niezmiennych

---

[8] Zob. A. Kłoskowska, *Bourdieu Pierre*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 1, Warszawa 1998, s. 71.

[9] Paralele między teoriami Bourdieu i Znanieckiego zauważyła Antonina Kłoskowska: A. Kłoskowska, *Teoria socjologiczna Pierre'a Bourdieu. Wstęp do wydania polskiego*, w: P. Bourdieu, J. C. Passeron, *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, tłum. E. Neyman, Warszawa 1990, s. 31.

[10] P. Bourdieu, L. J. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago 1992, s. 10.

[11] P. Bourdieu, *Choses dites*, Paris 1987, s. 45.

istot rzeczy, czy to przyrodniczych (cechy gatunkowe), czy kulturowych (idee, normy)[12], nie uwzględniają zmienności perspektyw poznawczych.

Krytykując subiektywizm Alfreda Schütza, który odwołuje się do świadomości uczestników życia społecznego, ale też z równą siłą atakując obiektywizm Marksa i Durkheima (odrzucenie ideologii i przesądów), Bourdieu przezwycięża tę niefortunną opozycję stanowisk[13], podobnie jak to czynił w swej teorii Znaniecki. Podobnie też jak Cassirer proponuje antysubstancjalne pojmowanie życia społecznego, odwołuje się nie do jednostek czy do grup jako całości, lecz do relacji między nimi. Porzuca fizykalistyczne pojmowanie obiektywizmu (naturalizm), tworzy „obiektywistyczną semiotykę społeczną"[14], poszukując łączności z semiotyką, jak mówi, idealistyczną czy, według określenia Habermasa, z semantyką intencjonalną[15]. Chodzi o powiązanie między poznaniem „rzeczywistości" za pomocą kolektywnych kategorii i poznaniem indywidualnych strategii klasyfikujących, stosowanych przez aktorów wobec siebie samych i wobec siebie nawzajem. W ten sposób antydualizm myślenia „obiektywizm – subiektywizm" w koncepcji Bourdieu ma prowadzić do przezwyciężenia antynomii między kolektywizmem i indywidualizmem[16].

Na gruncie francuskiego strukturalizmu były podejmowane różne próby rozwijania semiotyki społecznej, by wymienić choćby prace Algirdasa Greimasa[17]. Teoria Bourdieu, w przeciwieństwie do kognitywizmu strukturalistów, także w jego fenomenologicznej odmianie, uwypukla pragmatyczny wymiar znaczeń, bezpośrednio przy tym nawiązuje do Kanta, a nie do Peirce'a[18]. Materialistyczne odczytanie „realizmu" i „obiekty-

---

[12] P. Bourdieu, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris 1994, s. 18.

[13] P. Bourdieu, *In Other Words. Essays Towards a Reflexive Sociology*, Cambridge 1990, s. 125.

[14] P. Bourdieu, *La distinction*, Paris 1979, s. 562.

[15] J. Habermas, *Toward a Critique of the Theory of Meaning*, w: tenże, *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, Cambridge 1991, s. 58.

[16] P. Bourdieu, *La distinction*, s. 563.

[17] A. J. Greimas, *Sémiotique et sciences sociales*, Paris 1976.

[18] P. Bourdieu, *La distinction*, s. 543.

wizmu" Bourdieu[19], które ukazuje jakoby „konieczności" i „determinanty" działania historycznego realizującego się w biologicznych jednostkach i w rzeczach, jest zatem najzupełniej błędne. Rzeczywistość społeczną ukazuje on przede wszystkim jako uniwersum możliwych stylizacji (znaczenia, wartościowania i odczuwania) w różnych polach działalności — odżywiania się, seksualności, zamieszkiwania, sportu, by wymienić tylko praktyki związane z tym, co nazywano „potrzebami podstawowymi"[20].

Przeciwnikiem zarówno idealizmu (czyste poznanie), jak i materialistycznej teorii poznania (bierny rejestr doświadczeń) czyni Bourdieu w swej interpretacji *Tez o Feuerbachu* nawet samego Marksa, przyjmując za punkt wyjścia „aspekt aktywny świadomości", obecny między warunkami egzystencji a praktykami zbiorowymi czy, jak mówili pragmatyści, między środowiskiem a działaniem[21]. Tak jak Dewey czy Mead w polemikach z tezami Watsona i behawioryzmem[22], tak też Bourdieu, niemal ich parafrazując, mówi: „dalecy od reagowania mechanicznego na mechaniczne bodźce, odpowiadają na apele lub zagrożenia świata, do którego sami dali wkład, tworząc sens"[23].

Ta elementarna konstatacja będąca wspólnym punktem wyjścia socjologii interpretacyjnej, lapidarnie wyrażona w nurcie interakcjonizmu symbolicznego przez Blumera, który stwierdził, że „ludzie działają na bazie znaczeń, jakie mają dla nich obiekty"[24], rozwijana jest przez Bourdieu. Idzie on jednakże w innym kierunku aniżeli kognitywizm czy idealizm intelektualistyczny fenomenologów[25], by przywołać Schütza i Cicourela, ale też Bergera i Luckmanna, którzy poszukiwali uniwersalnych kategorii potocznej wiedzy społecznej. Podobnie jak pragmatyści, do których wszakże poza Deweyem wprost nie nawiązuje, Bourdieu zaj-

[19] Zob. R. Jenkins, *Pierre Bourdieu*, London-New York 1998, s. 92.

[20] P. Bourdieu, *La distinction*, s. 230.

[21] Zob. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1981, s. 591.

[22] G. H. Mead, *Selected Writings*, Chicago 1964, s. 36 n.

[23] P. Bourdieu, *La distinction*, s. 544–545.

[24] H. Blumer, *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*, Englewood Cliffs, N.J. 1969, s. 2. Por. E. Hałas, *Społeczny kontekst znaczeń w teorii symbolicznego interakcjonizmu*, Lublin 1987, s. 47–75.

[25] P. Bourdieu, *La distinction*, s. 545.

muje stanowisko zdecydowanie antykognitywne, krytykując zarówno antropologię strukturalną z jej „mitami myślącymi w ludziach", jak i w socjologii interakcjonizm i etnometodologię z ich działającymi „interpretatorami". Wprowadza genetyczne ujęcie struktur mentalnych i klasyfikacji, poszukując ich społecznej genezy. Schematy percepcji i wartościowania bowiem są uwarunkowane historycznie, obecne w praktykach i symbolicznych obiektywizacjach „ucieleśniających" struktury społeczne.

Jeśli zarzut kognitywizmu kieruje Bourdieu także wobec interakcjonizmu symbolicznego, to nietrudno go odeprzeć wykazując, że właśnie naczelna teza mówiąca o społecznej genezie zasad konstruowania świata społecznego jest wspólna jemu i interakcjonistom. Badają oni przecież, w jaki sposób „znaczenia pochodzą z interakcji". Jednakże Bourdieu, podobnie jak wcześniej Georges Gurvitch, „zanurza", metaforycznie mówiąc, świat życia w historii zbiorowej, a tego wymiaru interakcjoniści niemal nie dostrzegali.

Socjalizacja, która pozostaje w centrum badań interakcjonistów śledzących powstanie jaźni społecznej, jest dla Bourdieu indywidualną historią nabywania ucieleśnionych schematów działania, wytworzonych w historii zbiorowej i składających się na etos grup. Zbiorowy wymiar znaczeń historycznych, które znajdują ucieleśninie w praktykach jednostek, łączy zwłaszcza przedsięwzięcia badawcze Bourdieu i Norberta Eliasa, co sam Bourdieu niejednokrotnie odnotowuje, przywołując dzieła tego ostatniego.

Bourdieu skutecznie przełamuje antynomię socjologia - historia. Jak podkreśla, jednym z jego głównych celów było wykazanie, że „to, co nazywa się społecznym, jest w każdej swej części historią"[26]. Historię ujawnił tam, gdzie jest ona najbardziej ukryta — w habitusach myślenia i zachowania. Jest to historia „ucieleśniona", wpisana w instytucje i ciała.

„Uhistoryczniając" socjologię, aby poznać genealogię teraźniejszości[27], Bourdieu wybiera jednocześnie perspektywę odmienną od perspektywy „długiego trwania", eksponowanej przez Fernanda Braudela, a występującej w makrosocjologii, która bada

[26] P. Bourdieu, *Question de sociologie*, s. 74.

[27] J. Szacki, *Dylematy historiografii idei*, s. 311.

rozciągające się w czasie procesy racjonalizacji, biurokratyzacji czy modernizacji. Interesuje się, jak to określa, historią strukturalną, ukazującą obecne praktyki jako wynik sprzecznych tendencji do transformacji i konserwowania struktur[28]. Rzeczywistość społeczna jest historią — podkreśla, sprzeciwiając się sloganowemu odczytaniu własnej tezy o reprodukcji struktur[29].

Historyczny wymiar znaczeń zbliża Bourdieu do koncepcji hermeneutycznych rozwijanych przez Paula Ricoeura czy Hansa Georga Gadamera[30]. Wydaje się jednak, że celniej byłoby nazwać stanowisko Bourdieu, sytuujące się między strukturalizmem a hermeneutyką, pragmatyzmem historycznym. Trzeba bowiem pamiętać, że istnieją różne odmiany pragmatyzmu[31], a z programowym twierdzeniem Deweya Bourdieu pozostaje w zgodzie. Można zatem powiedzieć, że to, co różni interakcjonizm i koncepcje Bourdieu, to nie brak społecznej genezy znaczeń — na odwrót, jest to mocny wspólny punkt widzenia, lecz brak lub niedostatek u interakcjonistów historycznej i makrospołecznej perspektywy. Interakcjonizm symboliczny wyrasta z koncepcji pragmatycznej intersubiektywności Meada i wymaga zintegrowania z teorią makrosocjologiczną[32]. Możliwości takie uwidaczniają nie tylko prace Habermasa, nawiązujące do interakcjonistów, ale właśnie zwłaszcza Bourdieu, którego koncepcja habitusu ma punkty wspólne z koncepcją nawyku (*habit*) pragmatystów. Jest to koncepcja, w której znajduje odzwierciedlenie problem temporalnego wymiaru społeczeństwa, antyscholastyczne w swej wymowie odrzucenie dualizmu struktury i historii oraz wprowadzenie zasady zmiany[33]. Jeśli definicja sytuacji wyróżnia paradygmat

---

[28] P. Bourdieu, *Choses dites*, s. 56.

[29] Tamże, s. 60; P. Bourdieu, *In Other Words*.

[30] Zob. P. Baert, *Bourdieu, Pierre (1930-)*, w: *Routlege Encyclopedia of Philosophy*, E. Craig (red.), London 1998, s. 848-850.

[31] L. Koczanowicz, *Jednostka — działanie — społeczeństwo. Koncepcje jaźni w filozofii amerykańskiego pragmatyzmu*, Warszawa 1994, s. 165.

[32] H. Joas, *George Herbert Mead and the «Division of Labor»: Macrosociological Implication of Mead's Social Psychology*, w: J. Johnson, H. A. Farberman, G. A. Fine (red.), *The Cutting Edge. Advanced Interactionist Theory*, Greenwich, Conn. 1992, s. 51.

[33] P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, s. 217.

interpretacyjny[34], to Bourdieu wchodzi weń i jednocześnie go przebudowuje. Habitus, jak mówi, definiuje percepcję sytuacji, która go uwarunkowuje[35]. Koncepcja habitusu stanowić może zatem pomost między teorią Bourdieu a interakcjonizmem symbolicznym. Bourdieu podkreśla, że zachowując autonomię wobec bezpośredniej determinacji przez „sytuację", habitus nie jest jakąś esencją ahistoryczną. Podlega ciągłym transformacjom w nowych sytuacjach, które wymagają adaptacji. Jednocześnie habitus określany jest jako zasada realnej autonomii w odniesieniu do bezpośrednich wyznaczników sytuacji.

Można wykazać słabości teorii interpretacyjnych (choć nie wszystkich — by przywołać Znanieckiego koncepcję aksjonormatywnego porządku kultury) w zakresie zagadnień wartości. Dotyczy to także interakcjonizmu symbolicznego[36]. Jest to natomiast mocna strona teorii Bourdieu. Koncepcja habitusu bowiem wyrasta z pojęcia etosu, którym Bourdieu początkowo posługiwał się nawiązując do rozróżnienia *ethos* i *logos*, interpretowanych jako sztuka praktyczna i sztuka werbalna. Porzucił jednak te dualistyczne kategorie[37]. *Eidos*, *ethos* oraz *hexis*, to jest myślowe schematy logiczne, schematy aksjologiczne i schematy zachowań cielesnych, wyrażające znaczenia własnej wartości społecznej, włączył do pojęcia habitusu, którym zastąpił pojęcie etosu[38]. Nowe pojęcie obejmuje zarazem treści związane z pojęciami etosu i nawyku. To ostatnie czerpie od Hegla, Husserla, Webera, Durkheima i Maussa[39]. Bourdieu bezpośrednio nawiązuje też do Arystotelesowego pojęcia habitusu. Nie odwołuje się jednak do pragmatystów, którzy decydującą rolę przyznawali właśnie produktywnym nawykom, sprzeciwiając się pojmowaniu ich jako nawyków mechanicznych, automatycznych czy

[34] G. Ritzer, *Sociology: A Multiple Paradigm*, w: tenże (red.), *Issues, Debates and Controversies. An Introduction to Sociology*, Boston 1980, s. 487–492.

[35] P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, s. 135.

[36] Zob. E. Hałas, *Images of Man in Symbolic Interactionism and the Problem of Homo Aestimans*, „The Polish Sociological Bulletin" 1991, nr 1.

[37] P. Bourdieu, *La distinction*, s. 537.

[38] P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, s. 133.

[39] P. Bourdieu, *La distinction*, s. 629; tenże, *In Other Words*, s. 12.

reproduktywnych[40]. Habitus dla Bourdieu jest generatywnym czynnikiem struktur społecznych. Jest — jak mówi — „maszyną transformującą".

Bourdieu, porzucając — tak jak interakcjoniści — normatywny model społeczeństwa (szczególnie krytycznie wypowiada się o teorii Parsonsa), uwzględnia wszakże aksjologiczny wymiar systemu społecznego, rozumiany jako etos, czyli zasady praktyczne, w odróżnieniu od etyki jako systemu zasad wyrażonych *explicite*. Jak mówi, „zasady praktyczne" klasyfikowania, schematyzacji wiedzy i zachowania, które są konstytutywne dla habitusu, są nierozdzielnie logiczne i jednocześnie aksjologiczne[41].

Teoria Bourdieu bez koncepcji jaźni społecznej była odczytywana jako teoria życia społecznego bez jego podmiotów. Jednakże Bourdieu nieustannie zaznacza, że habitus nie działa sam, poza czy ponad działającymi[42]. Jest to jednoznacznie teoria działania[43]. Trzeba więc podkreślić, że w antydualistycznym podejściu Bourdieu, jak u pragmatystów, nie ma mowy o przeciwstawianiu jednostki społeczeństwu. W zamierzeniu Bourdieu habitus ma właśnie wypełniać eksplanacyjną lukę między jednostkowym działaniem a ponad jednostkowymi strukturami[44]. Podmioty działające wyposażone są w praktyczne schematy działania ukierunkowujące percepcję sytuacji i adaptacyjną odpowiedź, mają one historyczną genezę. Teoria Bourdieu wychodzi zatem od innych przesłanek aniżeli utylitaryzm i teoria racjonalnego działania, które zakładają podmiot świadomy celów i przyczyn czy motywów swego działania[45], ale pozostaje teorią działania jako praktyk.

Habitus jest strukturą strukturyzującą praktyki i percepcje praktyk — strukturą ustrukturalizowaną wewnętrznie. Struktura habitusu opiera się na logice zróżnicowania społecznego, której

---

[40] J. Dewey, *Human Nature and Condact. An Introduction to Social Psychology*, New York 1930, s. 14 n.

[41] P. Bourdieu, *Question de sociologie*, s. 133.

[42] P. Bourdieu, *In Other Words*, s. 13.

[43] P. Bourdieu, *Raisons pratiques*, s. 10.

[44] R. Jenkins, *Pierre Bourdieu*, s. 74.

[45] P. Bourdieu, *Raisons pratiques*, s. 45.

podstawową zasadą jest opozycja tożsamość - różnica, związana z pozycją społeczną, która z kolei określa własności i dyspozycje (tendencje) do działania. Koncepcją centralną, czy podstawową, pozostaje zatem w teorii Bourdieu tożsamość społeczna, która „definiuje się i potwierdza w różnicy"[46]. Ta gra opozycji tożsamość - różnica, tworząca system zróżnicowań społecznych, określa pozycje i strukturyzuje habitus.

Ściśle związane z habitusem jest pojęcie kapitału, które Bourdieu wywodzi od scholastyków, dla których habitus był pewnym posiadaniem, własnością[47]. Kapitał to wszelkie własności czy zasoby. Wyróżnia kapitał ekonomiczny, kapitał kulturowy, kapitał społeczny i kapitał symboliczny w węższym znaczeniu tego słowa, ponieważ wszystkie formy kapitału mają w istocie charakter symboliczny w szerszym sensie — podlegają percepcji i aprecjacji. Kapitał symboliczny określany jest też jako forma, którą przybiera każdy z kapitałów, kiedy jest postrzegany i uznawany za uprawomocniony. Tu wyraźnie widać innowacyjność Bourdieu, który podkreśla „polityczny" aspekt symbolizacji.

Znaczenie metafor przestrzennych w teorii społecznej jest powszechnie uznane[48]. Bourdieu, odchodząc od substancjalnego, esencjalistycznego pojmowania społeczeństwa, wprowadza pojęcie przestrzeni społecznej[49], rozumianej jako przestrzeń relacji, w której znajdują się oddziałujące jednostki i grupy. Zajmują one w tej przestrzeni zrelatywizowane pozycje, których istnienie przejawia się w różnicach między nimi. Świat społeczny jest wielowymiarową przestrzenią utworzoną przez zasady zróżnicowania, to jest zestawy własności. Działający, w tym grupy, są zdefiniowani przez ich względne pozycje w przestrzeni. Wychodzi się więc w tej analizie od sytuacji już jakoś zdefiniowanej, „urządzonej". Obiektywne cechy aktorów nie muszą być od razu reprezentowane na scenie interakcji. Tak pojęte czynniki strukturalne, które

---

[46] P. Bourdieu, *La distinction*, s. 191.

[47] P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, s. 134.

[48] I. F. Silber, *Space, Fields, Boundaries: The Rise of Spatial Metaphors in Contemporary Sociological Theory*, „Social Research" 1995, t. 2, nr 3, s. 324-354.

[49] P. Bourdieu, *Raisons pratiques*, s. 53.

stopniowo wchodzą w sytuację działania, zakłada też interakcjonizm symboliczny[50]. Przestrzeń społeczną również określa jako strukturę dystrybucji różnych rodzajów kapitału[51], w strukturze tej możliwa jest mobilność, to jest wertykalne zmiany zajmowanych pozycji oraz zmiany transwersyjne między polami — zarówno horyzontalne, jak i wertykalne. Zmiany te określa mianem trajektorii: kolektywnych, na przykład pokoleniowych, grupowych oraz indywidualnych[52]. Trajektoria to jedna z centralnych koncepcji w teorii interakcjonizmu symbolicznego[53] i ukazanie komplementarności tych ujęć byłoby szczególnie wskazane. Sam Bourdieu jest świadomy takich zbieżności, lecz tym mocniej akcentuje swą krytykę subiektywizmu w badaniu trajektorii biograficznych i postuluje uwzględnianie ich strukturalnej matrycy[54]. Fenomenologiczny opis porusza się, jego zdaniem, tylko po powierzchni złożonej struktury biografii społecznych. Zwraca przy tym uwagę na różnicę między analizą biografii konkretnych ludzi i biografii indywiduów skonstruowanych oraz ich trajektorii w pewnym analitycznym polu.

Nawiązując do epistemologii Émile'a Durkheima i Gastona Bachelarda Bourdieu kwestionuje „zdrowy rozsądek" i wszystkie mikrosocjologiczne orientacje, w tym interakcjonizm symboliczny, jeśli przyjmują go za punkt wyjścia[55]. Bourdieu najpierw konstruuje teoretyczny model rzeczywistości społecznej i dopiero następnie, w drugim etapie, włącza doń socjologię percepcji świata społecznego, socjologię konstruowania światopoglądów zrelatywizowanych społecznie i historycznie[56]. Stoi na stanowisku bliskim mocnemu programowi socjologii wiedzy, wykazując przy tym, że nie jest on czymś nowym w socjologii[57]. Realizujący „mocny

---

[50] G. A. Fine, *Agency, Structure, and Comparative Contexts: Toward a Synthetic Interactionism*, „Symbolic Interaction" 1992, t. 5, s. 87–107.

[51] P. Bourdieu, *La distinction*, s. 146.

[52] Tamże, s. 528.

[53] A. L. Strauss, *Continual Permutations of Action*, New York 1993, s. 53.

[54] P. Bourdieu, *Raisons pratiques*, s. 88.

[55] P. Bourdieu, *In Other Words*, s. 139.

[56] Tamże.

[57] P. Bourdieu, *Raisons pratiques*, s. 28.

program" David Bloor odwołuje się do Znanieckiego[58], co w tym kontekście wzmacnia przedstawiane tu dowody licznych paraleli między teoriami tych uczonych.

Aby lapidarnie opisać swoje ujęcie przestrzeni społecznej, które ma wychodzić poza dualizm: obiektywizm - subiektywizm, Bourdieu nawiązuje do myśli Pascala: *„Le monde me comprend et m'engloutit comme un point, mais je le comprend"*. Przekształca ją w sentencję: „Przestrzeń społeczna obejmuje mnie jako punkt. Wszakże jest to punkt widzenia"[59]. Ponownie perspektywizm Bourdieu dochodzi do punktów zbieżnych z pragmatyzmem i interakcjonizmem symbolicznym wyrosłym z koncepcji Meada. Sam Bourdieu bardzo często przywołuje koncepcje Ervinga Goffmana[60] i ogólnie interakcjonizm[61], proponuje bowiem krytyczne rozwinięcie dramaturgicznego modelu społeczeństwa. Model ten, mocno wpisany w teorię społeczną, choćby poprzez podstawową koncepcję roli społecznej, został wykorzystany zwłaszcza w pracach Goffmana[62]. Nawiązując do Goffmana, Bourdieu nie szczędzi zarazem polemicznej krytyki Goffmanowskiej perspektywie przedstawiania siebie, przypominającej niemal pamflet na myślenie mieszczańskie, redukujące byt społeczny do bycia postrzeganym, do „pokazywania się". Czerpiąc inspiracje z konfliktowego modelu relacji społecznych rozszerza pojmowanie tego konfliktu na rywalizacyjną walkę o kontrolę nad schematami klasyfikującymi. Gofmanowskie analizy rywalizacji o znaczenie (prezentacja jaźni) Bourdieu poszerza o badanie rywalizacji instytucji i badanie strategii zmierzających do narzucenia znaczenia rzeczywistości społecznej. Strategie te realizują się w polach przestrzeni społecznej wyznaczonych przez różne interesy[63], pojmowane nieutylitarnie jako zainteresowanie,

---

[58] D. Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, Chicago 1991, s. 7.

[59] P. Bourdieu, *Raisons pratiques*, s. 28.

[60] P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Cambridge 1991, s. 235; tenże, *Questions de sociologie*, s. 178.

[61] P. Bourdieu, *In Other Words*, s. 134.

[62] Zob. J. Szacki, *Słowo wstępne*, w: E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. i P. Śpiewakowie, Warszawa 1981, s. 5-27.

[63] P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, s. 113.

co uwypukla antonim, jakim jest brak zainteresowania (*desinteressment*).

Wielość pól praktyk to oferta koncepcyjna paralelna i alternatywna zarazem w stosunku do Alfreda Schütza struktur świata życia, jego wielości rzeczywistości intersubiektywnej, lecz ujawniającej się poprzez doświadczenia podmiotowe, subiektywne[64]. Krytyka iluzji świata codziennego[65], to znaczy zdroworozsądkowego, każe postawić pytanie o odpowiednik tej „rzeczywistości najdonioślejszej" w teorii Bourdieu. Takim najdonioślejszym polem praktyk jest pole polityczne. Trzeba więc zaznaczyć, że podejście Bourdieu jest bardziej dynamiczne i polityczne — wprowadza zagadnienie rywalizacji o wiedzę społeczną. Niepodjęcie tego problemu było słabością socjologii fenomenologicznej. Symboliczna walka rozgrywa się o hierarchię w obrębie każdego pola społecznego i pomiędzy różnymi polami.

Pole wyznaczone przez pozycję określa też Bourdieu jako społeczną arenę walk o zasoby (kapitał czy udziały). Ponownie ustanawia to płaszczyznę porównań z koncepcjami interakcjonistycznymi, a zwłaszcza z koncepcją areny społecznej w ujęciu Anselma Straussa[66]. Struktura pola jest dynamiczna na skutek stałego oddziaływania strategii zmierzających do jego przekształcenia, struktura ta jest „w grze" — mówi Strauss[67]. Przestrzeń staje się polem, kiedy własności wybrane do jej konstruowania stają się własnościami aktywnymi. Przestrzeń może być też opisana jako pole sił, to jest jako zestaw obiektywnych relacji władzy nałożonych na wszystkich, którzy wchodzą w to pole, relacji, które nie mogą zostać sprowadzone ani do intencji jednostkowych, ani do bezpośrednich oddziaływań. Gdyby to sformułowanie miało świadczyć o niemożności powiązania idei Bourdieu z interakcjonizmem, to byłoby mylące. Interakcja ma bowiem wymiar temporalny. Nie sprowadza się do aktualnej wymiany zachowań.

---

[64] Zob. A. Manterys, *Wielość rzczywistości w teoriach socjologicznych*, Warszawa 1997, s. 145.

[65] Zob. M. Jacyno, *Iluzje codzienności. O teorii socjologicznej Pierre'a Bourdieu*, Warszawa 1997, s. 17 n.

[66] A. Strauss, *Continual Permutations of Action*, s. 226 n.

[67] P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, s. 114.

W tym miejscu dochodzimy do odsłonięcia istotnej paraleli między perspektywizmem teorii Bourdieu, operującej pojęciami punktu widzenia w przestrzeni i gry społecznej w polu praktyk[68], a koncepcjami przyjmowania roli i społeczeństwa jako gry, na których opiera się pragmatyzm społeczny Meada i interakcjonizm symboliczny. I w jednej, i w drugiej teorii system komunikacji symbolicznej jest wymiarem podstawowym. W tym momencie eksplikacji koncepcji Bourdieu można zaryzykować stwierdzenie, że da się je odczytać jako interakcyjną analizę „uogólnionego innego". To, co wydaje się zasadniczo nowe, to wprowadzenie problematyki władzy i konfliktu w obszar znaczeń i symboli.

Społeczny system symboliczny

Powołując się na Cassirera Bourdieu, podobnie jak Znaniecki, Blumer czy Elias, odchodzi od języka substancjalnych całości — jednostki albo społeczeństwa i zajmuje się relacjami społecznymi: relacjami strukturalnymi i relacjami efektywnymi, to jest aktualnymi wymianami czy interakcjami[69]. Krytykuje akceptację przez socjologów zdroworozsądkowych struktur *Lebenswelt* podkreślając, podobnie jak na przykład Mannheim, że są one kulturowo i historycznie zmienne[70]. Przedstawia pragmatyczną koncepcję socjologii wiedzy, badając społeczne procesy konstruowania wizji świata uwikłane w walkę o panowanie nad jego ujęciem zdroworozsądkowym.

W centrum zainteresowania musi pozostawać sposób opracowania przez Bourdieu związków między światem społecznym a systemami symbolicznymi w ściślejszym sensie, z językiem na czele. Pozostaje bowiem w szeroko pojętym nurcie hermeneutycznym, znosząc przeciwstawienie między „faktami" życia społecznego i „sprawozdaniami" ich dotyczącymi[71]. Stąd pojawia się

[68] P. Bourdieu, *Raisons pratiques*, s. 28.

[69] P. Bourdieu, L. J. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, s. 113.

[70] P. Bourdieu, *Social Space and Symbolic Power*, „Social Theory" 1989, t. 7, nr 1, s. 14-25.

[71] Tamże, s. 14.

problem, jak rzeczywistość reprezentacji symbolicznych i symboliczne reprezentacje rzeczywistości są ze sobą powiązane.

O ile Schütz mówił o typizacji, Dewey o postawie kategoryzującej, o tyle Bourdieu, podobnie jak Mauss i Durkheim, mówi o klasyfikacji. Wykorzystując związek etymologiczny czasownika „klasyfikować" i rzeczownika „klasa", w język swej teorii wpisuje, i jednocześnie wyraża w nim, dwoistość struktury rzeczywistości społecznej, to jest relacji społecznych klas i ich reprezentacji — klasyfikacji, które także charakteryzuje dwoistość: długie trwanie struktur relacyjnych i fenomenologia podtrzymujących je interakcji. Razem tworzą one społeczny system symboliczny[72].

Klasyfikacja ujęta jest jako zjawisko socjo-logiczne — dywiz rozdziela dwa wymiary struktury: dystynkcje, to jest relacyjne różnice i ich symboliczne reprezentacje. Socjo-logia jako nauka dzięki takiej eksplikacji jej przedmiotu zyskuje zatem nową interpretację. W ten sposób ukazuje się podwójność struktury społecznej jeszcze w innym sensie niż w teorii Giddensa. Bourdieu nie tylko podjął problem powiązania czynnika działającego i struktury społecznej, ale przede wszystkim na powrót analizuje subiektywny i obiektywny wymiar życia społecznego. Porządkuje pojmowanie znaczącości rzeczywistości i struktur symbolicznych, ukazując dwoistość struktury znaczeniowej rzeczywistości społecznej: zarówno „socjo", jak i „logii" — „rzeczywistości społecznej" i jej „symbolicznej reprezentacji".

Klasyfikacje nie są tylko systemami taksonomii obiektów społecznych, systemami kategorii. Podobnie jak inni zwolennicy teorii znaczenia jako używania (*use theory of meaning*), Bourdieu interesuje się praktykami klasyfikowania. Wytwarzają one porządek społeczny pojmowany w terminach tożsamości społecznych i różnic. W ten sposób tożsamość u Bourdieu, w przeciwieństwie do koncepcji mikrosocjologicznych i interakcjonistycznych (Erikson, Strauss), uzyskała makrosocjologiczną tematyzację. Własności i praktyki — czyli własności i dyspozycje do działania, jak bardzo podobnie Znaniecki opisuje ten proces definiowania wartości społecznej (tożsamości jednostki lub zbiorowości) — funkcjonują

[72] P. Bourdieu, *La distinction*, s. 561.

jako znaki dystynkcji[73]. Bourdieu szczególną uwagę poświęca tu hierarchizacji tożsamości oraz regule społecznej włączania i wykluczania. Te dwa procesy uważa za podstawowe zasady szczególnej logiki porządku społecznego — konstruowanego, a nie naturalnego.

Każdy element świata społecznego podlega społecznie ukonstytuowanym schematom percepcji i oceny i funkcjonuje jako własność symboliczna. Korespondencja, odpowiedniość między strukturami społecznymi i strukturami mentalnymi, wyraża się w pierwotnym doświadczeniu świata społecznego w formie potocznej wiedzy — *doxa*. Bourdieu widzi tu problem przetłumaczenia, a więc proces symboliczny przekształcania jednego systemu znaczeń w drugi. Jest to w istocie symbolizm złożonych poziomów, gdzie dwa systemy: społeczny i symboliczny w węższym sensie (np. lingwistyczny), pozostają w relacji znaczone - znaczące, tworząc na poziomie systemowej złożoności społeczny system symboliczny *par excellence*.

Związek struktur umysłowych i struktur społecznych należy ujmować jako relację symboliczną znaczącego i znaczonego; inaczej — świadomości (meta) i (nie)świadomości, wyartykułowanego i niewyartykułowanego, dyskursywnego i niedyskursywnego, a w języku Bourdieu: formy symbolicznej i habitusu. Odpowiadając na pytanie o związek struktur społecznych i mentalnych Bourdieu mówi, że są one nieoddzielne. Wyraża to zamienna nazwa jego teorii — strukturalizm konstruktywistyczny albo konstruktywizm strukturalistyczny. Te dwa wymiary pozostają ze sobą w ścisłym związku, podobnie jak figura i tło, zamienne w swych funkcjach, kiedy badana jest postać (*Gestalt*) zjawisk. Jeżeli zatem bada się tzw. obiektywne struktury społeczne, to są one w kontekście systemów znaczeń, a jeżeli bada się przedstawienia tworzące rzeczywistość działań aktorów — ich wymiany komunikacyjne, to wymagana jest znajomość ich usytuowania w strukturach relacji społecznych[74]. Wśród tych struktur Bourdieu interesują przede wszystkim hierarchie dominacji.

---

[73] Tamże, s. 562.

[74] P. Bourdieu, *La noblesse d'Etat. Grandes Ecoles et Esprit de Corps*, Paris 1989, s. 7.

Mamy tu do czynienia z interferencją, nakładaniem się podziałów (*divisions*) i klasyfikacji (*visions*), czyli rzeczywistością dywizji (*di/vision*). Jest to jedna rzeczywistość symboliczna, a zarazem pragmatycznie realna czy, jak powiedziałby Znaniecki, dana w doświadczeniu i działaniu. Analiza porządku społecznego musi jednocześnie obejmować analizę schematów postrzegania go, oceniania i działania, które ów porządek wewnętrznie wytwarzają. Jej odwrotnością jest analiza społecznej genezy struktur poznawczych służących konstruowaniu działania.

Już sam pierwotny proces społeczny różnicowania i hierarchizowania zróżnicowań jest znaczący[75]. Porządek społeczny jest wewnętrznie nacechowany znaczeniem. Jest to system różnic, to znaczy tożsamości, które są różnicą[76], albo inaczej — system pozycji identyfikacji w systemie, z którymi to pozycjami wiążą się pewne własności i dyspozycje utrwalane przez habitus. Własności te (na przykład gra w golfa jako znak przynależności do wyższej warstwy mieszczańskiej) funkcjonują w rzeczywistości życia społecznego jako znaki. Różnice funkcjonują jako znaki dystynktywne i jako znaki dystynkcji, pozytywne lub negatywne i ma to miejsce niezależnie od jednostkowej intencji odróżnienia[77]. Habitus charakteryzuje ten pierwotny poziom symboliczny rzeczywistości społecznej, poziom praktyk społecznych. Metaforycznie, odnosząc się do tej podwójnej struktury zawierającej symboliczny habitus i węziej pojęte symboliczne reprezentacje, mówi Bourdieu o „podwójnej lekturze, którą nazywa się rzeczywistością społeczną"[78].

Według takiego radykalnego podejścia kulturowego błędem jest mówienie o „postawie naturalnej" i jej uniwersalnych cechach, jak za Husserlem czynił to Schütz. Powołaniem socjologii jest denaturalizacja i defatalizacja świata społecznego, tak jak to zakładał też Znaniecki w koncepcji współczynnika humanistycznego — odsłonięcie historycznych i społecznych uwarunkowań

---

[75] R. Boudon, F. Bourricaud, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris 1982, s. 289-298.

[76] P. Bourdieu, *La noblesse d'Etat*, s. 9.

[77] P. Bourdieu, *Social Space and Symbolic Power*, s. 20.

[78] P. Bourdieu, *La noblesse d'Etat*, s. 9.

zasad hierarchizacji i oceny zawdzięczających swą skuteczność symboliczną temu, że narzucają się jako absolutne, uniwersalne i wieczne[79]. Ten relatywizm podziela Bourdieu z pragmatystami. Stwierdzenie ostatecznego braku zdeterminowania znaczenia umożliwia rozumienie społecznej dynamiki kultury. Obiekty świata społecznego mogą być postrzegane na wiele sposobów. Analizował to także Znaniecki, dowodząc możliwości włączenia potencjalnego obiektu działania (wartości) do wielu systemów praktycznych.

Wiążący charakter symbolizacji wyrażający się w przyjęciu „reguł gry" zbliża też Bourdieu do Clifforda Geertza, który mówi o specyficznej aurze „faktyczności" wytwarzanej przez systemy symboliczne. W istocie Bourdieu nie waha się nazwać systemu społecznego systemem symbolicznym[80], to jest systemem znaczeń sprawczych, strukturyzujących style życia jako systemy sklasyfikowanych i klasyfikujących praktyk — znaków dystynktywnych. Dyskursywny czy „lingwistyczny" symbolizm (strukturyzujące struktury) należy przedstawiać łącznie ze znaczącymi ustrukturyzowanymi strukturami relacji społecznych, które przez analogię nazwać można systemem symbolicznym, a właściwie pierwotnym systemem symbolicznym, tak jak gest pozostaje pierwotny wobec słowa. Bourdieu nie neguje obiektywnych relacji, wręcz przeciwnie — pokazuje, że nie zaistnieją one społecznie jeśli nie zostaną dostrzeżone, to jest jeśli różnice nie są podtrzymywane jako znaczące w świecie społecznym. Mamy tutaj więc istotne paralele z interakcjonizmem symbolicznym.

Polityka praktyk symbolicznych

Jeśli możliwe jest przeprowadzenie paralel między ujęciem semiotycznego wymiaru życia społecznego przez Bourdieu i przez innych autorów, zwłaszcza Znanieckiego i interakcjonistów symbolicznych, to, pozostając przy problemie praktyk symbolicznych, za dystynktywne dla teorii Bourdieu należałoby uznać wprowa-

[79] Tamże, s. 15.

[80] P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, s. 237.

dzenie zagadnienia walki symbolicznej (*la lutte symbolique*). O ile tradycyjnie tzw. humanistyczne czy interpretacyjne teorie ogniskowały uwagę na intersubiektywności i konsensie jako podstawie ładu społecznego, o tyle Bourdieu dekonstruuje intersubiektywność, poszukując jej społecznego konstytuowania przez autorytet i w ten sposób jej ewentualnego oparcia na dominacji czy przymusie. Wprowadza zatem problem polityki praktyk symbolicznych.

Walka symboliczna jest jak najbardziej realna i głęboko określa rzeczywistość społeczną, a wyrażenie „symboliczny" jest najdalsze w swym znaczeniu od pozoru czy mimezis rzeczywistego konfliktu. Chociaż socjologia wizji świata według Bourdieu jest swoistym programem socjologii wiedzy i teza, że strukturyzujące struktury (struktury poznawcze) są społecznie ustrukturyzowane, może wydawać się identyczna z tezą Schütza czy Bergera i Luckmanna, to Bourdieu wprowadza nowe, dynamiczne spojrzenie na konflikt o symboliczną reprezentację rzeczywistości. Stawia zatem w centrum nie struktury wiedzy podzielanej, zróżnicowanie i rozdział wiedzy, lecz proces tworzenia tych zróżnicowań i podziału wizji rzeczywistości. Jest to istotny krok naprzód w porównaniu z socjologią wiedzy Znanieckiego czy Schütza. Po pierwsze, koncepcja Bourdieu idzie dalej aniżeli sformułowany przez Znanieckiego postulat badania społecznego nośnika wszelkiej wiedzy albo postulat poszukiwania uniwersalnych form zróżnicowania wiedzy w świecie społecznym (Schütz) czy opisu światopoglądów różnych społecznych formacji, grup, klas (Mannheim). To, co być może jest *implicite* zawarte w innych teoriach, Bourdieu uwypukla — tworzenie rzeczywistości jest nie pokojowe i kooperatywne, lecz oparte na współzawodnictwie lub wręcz konfliktowe i uwarunkowane kapitałem symbolicznym, to jest autorytetem stron.

Bourdieu wskazuje dwie formy czy dwa aspekty walk symbolicznych. Strona obiektywna to inaczej działania wskazujące, sygnifikujące, jak głodówka czy demonstracja. Nazywa je inaczej działaniami reprezentującymi. Strona subiektywna, albo inaczej dyskursywna, to transformowanie konstruujących rzeczywistość kategorii postrzegania i wartościowania poprzez nauczanie, in-

doktrynowanie itd. Bourdieu przeciwstawia tutaj działanie postrzegalne i działanie czysto językowe, a zatem walki ucieleśnione i walki dyskursywne. Bourdieu „upolitycznia" socjologię wiedzy. Termin „wiedza" jest właściwie zbyt kognitywny i racjonalistyczny w odniesieniu do światopoglądu i zdrowego rozsądku przez niego badanego. Nie ma jednej wiedzy potocznej, jak utrzymywał Schütz. To, co staje się zdrowym rozsądkiem mormona czy katolika, jest wynikiem walki symbolicznej. Konsens jest zawsze rezultatem walki, starcia się różnych znaczeń świata społecznego. Bourdieu zatem, tak jak Znaniecki, który ukazuje współczynnik humanistyczny obiektów społecznych, postuluje badanie ich znaczenia w trakcie stawania się będącego procesem społecznym. Jeśli Znaniecki ujął złożoną strukturę wartości społecznej, różniącą się od zwykłej wartości kulturowej, to Bourdieu uwypuklił konfliktowy charakter tworzenia jej znaczeń. Najbardziej oczywiste tożsamości społeczne obiektów (wartości społeczne) mają zapisane w swej społecznej genezie przegrane i wygrane strony kreujące rzeczywistość.

Upolitycznienie socjologii humanistycznej staje się bardziej widoczne dzięki porównaniu z formułą współczynnika humanistycznego Znanieckiego, który odwoływał się do aktywnego doświadczenia ludzi, wskazywał konieczność badania obiektów kulturowych i społecznych, tak jak dane są w ludzkim doświadczeniu i działaniu[81]. Można powiedzieć, że Bourdieu stawia problem narzucenia współczynnika humanistycznego w praktykach kolektywnych. Ma na myśli także praktyki ucieleśnione, a nie wyłącznie tworzenie językowych taksonomii świata. Zawierają one wymiar poznawczy (wizję), ale także demonstrujące działanie komunikujące, czym świat jest (reprezentację) i czym jest tożsamość, czyli własne w nim stanowisko[82].

To konstruowanie rzeczywistości jako reprezentowanie także według interakcjonistów jest dramaturgicznym przedstawieniem. Wymiar temporalny walki symbolicznej wyraża się w określaniu,

---

[81] Zob. J. Szacki, *Znaniecki*, Warszawa 1986, s. 90.

[82] P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, s. 234.

ograniczaniu znaczenia teraźniejszości przez retrospekcję i prospekcję, to jest tworzenie zbiorowej pamięci przeszłości i przepowiadanie przyszłości. Każdy obiekt społeczny i jego tożsamość wyraża znaczenie wychodzące poza to, co bezpośrednio widoczne, przypisane bowiem przez odniesienie do przyszłości lub przeszłości.

Chociaż walka symboliczna może mieć nominalistyczny, „indywidualny" wymiar, może zachodzić w codziennych sytuacjach interakcji[83], to dla Bourdieu interesująca jest przede wszystkim zbiorowa walka o narzucenie konstrukcji rzeczywistości społecznej[84], walka, którą uważa za politykę w szerokim tego słowa znaczeniu.

W walce o wytworzenie i narzucenie uprawomocnionej wizji świata społecznego uprzywilejowane miejsce ma państwo i jego delegowani biurokraci. Trawestując definicję państwa podaną przez Webera, Bourdieu określa państwo jako monopolistę uprawomocnionej przemocy symbolicznej[85].

Państwo przedstawia uprawomocniony punkt widzenia, to znaczy taki „który każdy musi uznać przynajmniej w granicach określonego społeczeństwa"[86]. Jego logika zmierza do uzyskania „monopolu na zdrowy rozsądek" poprzez oficjalne nazywanie i klasyfikowanie, na przykład tytuły, świadectwa, oficjalne nominacje i nomenklaturę w szerokim sensie, a także badania opinii publicznej, które są przejawem walki symbolicznej. Symboliczna przemoc przejawia się przede wszystkim w dominacji oficjalnego języka, to jest narzędzia dominujących klasyfikacji i reprezentacji, poprzez język państwowy popierany przez system prawny państwa[87]. Koncepcji kodu rozwiniętego sformułowanej przez Basila Bernsteina nadaje Bourdieu konotację polityczną — dominującej kompetencji, dominacji symbolicznej. Kod, jak kodeks, nabiera mocy prawnej. W tej perspektywie edukacja państwowa, czy licencjonowana przez państwo, nieuchronnie musi być uży-

---

[83] P. Bourdieu, *Social Space and Symbolic Power*, s. 21.
[84] P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, s. 127.
[85] Tamże, s. 240.
[86] P. Bourdieu, *Social Space and Symbolic Power*, s. 22.
[87] P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, s. 45.

wana jako narzędzie polityki. Zachowując krytyczny dystans — postulowany zresztą przez refleksyjną socjologię Bourdieu, obejmującą socjologię sposobu uprawiania socjologii — trzeba zapytać o adekwatność przedstawionej przez niego wizji państwa. Zastępując władzę symboliczną pojęciem przemocy symbolicznej w odniesieniu do działalności państwa w ogóle, Bourdieu albo wychodzi z pozycji intelektualisty pozostającego w konflikcie z biurokratą, to jest autoryzowanym mówcą, albo z pozycji anarchisty przeciwstawiającego się autorytetowi w ogóle.

Rola autoryzowanych przez państwo jednostek będących twórcami opinii, jak dziennikarz, pisarz, ewentualnie uczony, wymaga analizy ich stosunku do państwa oraz biurokracji. Bourdieu interesuje działalność państwa kształcącego profesjonalnych producentów wizji świata. Przemoc symboliczna oznacza dominację klasy w innym sensie niż u Marksa — dominację klasy producentów wizji świata za pośrednictwem władzy symbolicznej. Bourdieu ukazuje tę relację jako niezauważaną oraz opisuje proces udomowienia zdominowanego[88]. Zakłada, że definicja świata społecznego narzucana przez państwo pozostaje w funkcji partykularnych interesów. Nawet kategoryzacje zawarte w statystykach urzędowych stają się stygmatem albo emblematem nabierającym wartości z uwagi na pozycję w hierarchicznie zorganizowanym systemie tytułów i w ten sposób przyczyniają się do określenia względnych pozycji podmiotów działających i grup[89].

Symboliczną działalność państwa określa się jako „oficjalną", termin wywodzący się etymologicznie od *ufficio* — urząd państwowy. Dlatego, przypomina Bourdieu, urzędowy, znaczy dominujący i obowiązujący, zmuszający do uznania go. Jest to oficjalny punkt widzenia, wyrażony w oficjalnym dyskursie, zawierający oficjalne klasyfikacje i oficjalne tożsamości[90]. Bourdieu odwołuje się zresztą do analizy Cicourela, według którego język oficjalny zawiera: diagnozę, czyli poznanie i uznanie, czym człowiek, ludzie, stany rzeczy są obiektywnie; dyrektywę, to jest opis

---

[88] Tamże, s. 167.
[89] Tamże, s. 240.
[90] P. Bourdieu, *Social Space and Symbolic Power*, s. 21.

tego, co należy wobec tych obiektów robić, jak działać; sprawozdanie, to jest autorytatywny zapis, określenie, co zostało zrobione.

Bourdieu słusznie zauważa, że trudności socjologii polegają na nikłej umiejętności zdumiewania się nad rzeczami, o których sądziło się, że są zrozumiałe. Bourdieu uważa, podobnie jak Elias[91], że socjologowie powinni być burzycielami mitów. Głosi autonomię, ale nie neutralność wobec dominacji symbolicznej. Socjologia i nauka społeczna powinny zajmować własne stanowisko w walkach politycznych, kiedy odkrywają społeczne mechanizmy utrzymujące ustalony porządek, których symboliczna skuteczność polega właśnie na nierozpoznaniu ich logiki i skutków. Fenomenologiczne i interakcyjne założenie, że postawa klasyfikująca czy typizująca określa działających, w ujęciu Bourdieu nabiera zatem socjologicznego i politycznego znaczenia jako problem narzucania uprawomocnionych czy legalnych klasyfikacji w zależności od miejsca zajmowanego w strukturze przestrzeni społecznej. Jednocześnie polityka, w jego rozumieniu, zaczyna się wraz z odrzuceniem tego milczącego kontraktu przynależności do ustalonego porządku, który określa oryginalną *doxa*. Polityczna subwersja zakłada subwersję poznawczą, konwersję wizji świata[92]. Jest tu zawarte, jak się wydaje, kryterium oceny praktyki politycznej. Jest nim ograniczenie wszelkiego monopolu na uniwersalny, absolutystyczny dyskurs, zarówno w obrębie państwa, jak i między państwami.

Rytuały instytucjonalne

Strukturalny konstruktywizm, czy też konstruktywny strukturalizm, Bourdieu stosuje do naczelnej kwestii, od której — jak mówi — „socjologia powinna wychodzić, od istnienia i sposobu istnienia zbiorowości"[93]. Analizuje ich obiektywne kulturowo istnienie poprzez praktyki symboliczne, wnikliwiej niż „klasycy", w tym Znaniecki, określając świadomość grupową. Jako asocjologiczny odrzuca nominalizm, a także formuły, które redukowałyby

[91] N. Elias, *What is Sociology*, New York 1978, s. 52.
[92] P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, s. 128.
[93] Tamże, s. 250.

społeczeństwo do interakcji symbolicznej, jak błędnie odczytywano niefortunne hasło Blumera[94]. Podobnie jak interakcjoniści symboliczni, w centrum stawia tożsamości zbiorowe, to jest nazwy, jakimi określa się grupy, które są przedmiotem negocjacji[95].

Inaczej niż Habermas, ale podobnie jak pragmatyści stwierdza, że maksimum skuteczności informacyjnej tylko wyjątkowo jest wyłącznym celem produkcji lingwistycznej. Za sprawą języka mówionego są zdefiniowani zarówno mówca, który go używa, jak i grupa posiadająca odpowiednią kompetencję językową. Cała struktura społeczna uobecnia się w każdej interakcji i dlatego także w wypowiadanym dyskursie. Jest to zjawisko ignorowane nieraz w perspektywie interakcjonistycznej, jeśli traktuje się interakcję jak świat zamknięty w sobie. Bourdieu, pożyczywszy termin od Deweya, z którym zbieżność zauważa dość późno, mówi o władzy konstytuowania za pośrednictwem słów, w czym wyrażałaby się *par excellence* władza symboliczna. W przypadku grup nowych jest to ich konstytuowanie, a w przypadku już istniejących niezbędne do ich trwania symboliczne utrwalanie, nazywane przez Bourdieu konsekracją. Konstytuowanie grupy polega na tworzeniu tożsamości zbiorowej przez desygnowanie, nazywanie, czynienie widzialnymi i otwartymi podziałów i hierarchii społecznych[96]. *Corporatio* wymaga praktyki symbolicznej realizowanej przez ucieleśnionego reprezentanta grupy, aby być czymś więcej niż *collectio personarum plurium*. Konieczna jest personifikacja fikcji społecznej, aby nadać grupie istnienie obiektywne. Reprezentant, delegat, mówca jest substytutem grupy, która istnieje dzięki jego delegowaniu, działa poprzez niego, a tylko wyjątkowo jako całość. Zachodzi wówczas proces mobilizacji członków poprzez delegację[97]. Mamy tu do czynienia z zależnością zwrotną: grupa deleguje przedstawiciela, który ją tworzy. Poprzez reprezentowanie (działanie symboliczne) grupa reprezentowana i symbolizowana istnieje i daje istnienie

---

[94] Tamże, s. 64-65.
[95] P. Bourdieu, *Social Space and Symbolic Power*, s. 20.
[96] P. Bourdieu, *La noblesse d'Etat*, s. 23.
[97] P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, s. 181.

swemu reprezentantowi[98]. W semiotycznych terminach przedstawia Bourdieu tę relację jako metonimiczną. Reprezentant jest częścią grupy. Funkcjonuje zatem jako znak zastępujący grupę jako całość. Stanowi substytut struktury symbolicznej, jaką jest grupa. „Poprzez swoją widzialną egzystencję minister przetwarza (konstytuuje) rozmaite oddzielne jednostki w osobę moralną i może poprzez mobilizację i demonstrację sprawić, że pojawia się ona jako *social agent*"[99]. Tożsamość reprezentanta grupy jest także produktem symbolicznym. Jest on kimś innym aniżeli jako osoba, na przykład papież, kimś identyfikowanym i identyfikującym się z pewnym zespołem ludzi czy z pewną społeczną całością, jak naród, państwo czy Kościół.

Znaczenie grupy społecznej i jej reprezentanta analizuje Bourdieu, podobnie jak pragmatyści i nawiązujący do nich interakcjonizm symboliczny, rozpatrując ich związek z działaniem. Mieć pewne znaczenie społeczne to wykonywać pewne działania i/albo być przedmiotem specyficznych działań. Blumerowska teza, iż znaczenia pochodzą z interakcji społecznych, znajduje u Bourdieu rozwinięcie, które można sformułować następująco: znaczenia, aby zostać uprawomocnionymi i powszechnie uznanymi, wymagają kolektywnego, aktywnego potwierdzenia. Społecznie uznane znaczenia pochodzą zatem z działań zbiorowych. Jak wykazywał Znaniecki, znaczenie jest systemowe; należy do systemu doświadczeń i działań, a więc do swego ustalenia potrzebuje społecznego rytuału. Bourdieu używa często wyrażenia „magia społeczna"[100] albo „magia performatywna"[101], kiedy ma na myśli kolektywny proces tworzenia znaczeń społecznych, kolektywną praktykę symboliczną. Twierdzi, że to skuteczność działań społecznych leżała u genezy działań magicznych skierowanych na przyrodę. Dokładniej analizuje ten proces jako rytuał instytucji.

Nadawanie znaczenia, to jest pewnej własności, cechy, statusu, musi być gwarantowane zbiorowo i wiąże się z wyko-

---

[98] Tamże, s. 204.
[99] Tamże, s. 249.
[100] Tamże, s. 42, 207-208, 221-223.
[101] Tamże, s. 106, 111, 122.

naniem czynności w imieniu grupy lub przez grupę. Ten pierwotny sens — akt, gest instytucji, ustanawiania (*instituere*) leży u podstaw instytucjonalizacji i instytucji społecznych. Jest to akt komunikacji[102] o performatywnych skutkach analizowanych przez pragmatystów i interakcjonistów symbolicznych. Jest to proces, w wyniku którego obiekt staje się znany jako posiadający pewne własności i za taki uznawany, na przykład małżeństwo. Własności te nabierają obiektywnego znaczenia i „naturalności", ponieważ ich społeczna geneza, kulturowa arbitralność i względność pozostają nierozpoznane[103]. Bourdieu daje antropologiczny przykład inicjacji dziewcząt i chłopców, ustanawiającej różnicę między kobiecością i męskością mimo ciągłości własności składających się na cechy „kobiecości" lub „męskości" (np. męski typ kobiety, kobiecy typ mężczyzny). Jest to — jak mówi Bourdieu — symboliczne narzucenie *cum fundamento in re*. W ten sposób tworzy się nieciągłości, ustanawia różnice i wyróżniki, dając społeczne definicje obiektów. W centrum uwagi muszą pozostawać jednostki i zbiorowości jako obiekty społeczne. Wciąż widoczne jest, wspólne Bourdieu i interakcjonistom symbolicznym, zogniskowanie uwagi na tożsamościach społecznych czy, jak mówił Znaniecki, na wartościach społecznych. Tożsamość jest jakością symboliczną — dystynkcją wyrażaną przez oznaki zewnętrzne i/lub znaki ucieleśnione, to jest sposoby zachowania, gesty znaczące w terminologii Meada, sygnifikujące społeczne pozycje, ich dystynktywne różnice w przestrzeni społecznej. Instytucjonalne ustanawianie tożsamości polega na tworzeniu wyobrażenia jednostki u innych, u niej samej oraz na kształtowaniu jej zachowań i zachowań wobec niej. Indykatywny i imperatywny charakter tego wyobrażenia polega na tym, że sygnifikuje ono komuś, kim jest i jak powinien wobec tego postępować.

Tożsamość nie pochodzi z samej typizacji czy nazywania, lecz ma źródło w praktyce zbiorowej, dlatego Bourdieu nazywa ten rytuał także rytuałem legitymizacji. W przeciwieństwie do Victora

---

[102] Tamże, s. 121.
[103] Tamże, s. 118.

Turnera, który skupił uwagę na transgresji dystynkcji społecznych, a zatem na przejściu — drugim spośród elementów wyróżnionych w rytuale przez Van Gennepa — Bourdieu zainspirowała metafora granicy między stanem przed rytuałem i po rytuale. Analizuje zatem znaczący społecznie rytuał instytucji oraz konsekracji pewnej arbitralnej granicy tworzącej tożsamość. Sygnifikuje on komuś, czym jest jego tożsamość, w sposób, który zarówno wyraża mu to, jak i narzuca, określając każdemu w autorytatywny sposób, kim jest i kim musi być.

Podtrzymujące zaangażowane uczestnictwo w rytuale — albo, według Meada, przyjmowanie roli w grze, społeczne wierzenie — jest warunkiem efektywności tego tworzenia znaczeń. Jest to proces tworzenia tożsamości na gruncie różnic za pośrednictwem społecznych urządzeń symbolicznych. Rytuał instytucji polega na uroczystym akcie kategoryzacji, który zmierza do produkowania tego, co oznacza. Ustanawiać to dawać społeczną definicję, tożsamość, to także narzucać granice[104]. Ustanawiać to przypisywać pewną istotę, kompetencję, to nakładać prawo bycia, które jest jednocześnie obowiązkiem bycia właśnie takim.

To studium rytuałów instytucjonalnych przeprowadzone przez Bourdieu bliskie jest pragmatycznej analizie wytwarzania atrybutów społecznych przeprowadzonej przez interakcjonistów symbolicznych. Oba podejścia przedstawiają społeczną *autopoiesis*. Ani natura, ani „naturalizowane" wytwory kulturowe, idealne wartości albo język, nie determinują społecznej rzeczywistości jako dynamicznego systemu (Znaniecki), społecznej przestrzeni relacji (Bourdieu), działań artykułowanych za pośrednictwem interakcji symbolicznej (Blumer). Retoryka „natury rzeczy", stwierdza Bourdieu, zakrywa tę właściwość obiektów społecznych, że są one arbitralne kulturowo. Proces reifikacji czy naturyzacji kultury jest procesem symboliczno-interakcyjnym. Naturalne tożsamości płci, rasy zostały społecznie wytworzone, wykazuje Bourdieu, podobnie jak interakcjoniści, ale nie w seriach interakcji, lecz w społecznych rytuałach instytucjonalnego ustanowienia.

---

[104] Tamże, s. 120.

Innym zjawiskiem, obok „efektu naturalizacji" społecznej wizji podziałów i dystynkcji, wykazującym zbieżność z analizami interakcjonistycznymi jest analiza tzw. efektu wyroczni przeprowadzona przez Bourdieu w szerszym konteście fetyszyzacji reprezentacji grupy przez delegowanie. Analizuje on efekt symboliczny, polegający na tworzeniu zarówno przekazu, jak i interpretacji przekazu (delegacja) — tworzenie wierzenia, że mówca, symboliczny substytut grupy, ludu, jest rzeczywiście „ludem", w tym sensie, że jest „prawdą ludu". Efekt wyroczni jest formą performatywności i jest tym, co robi autoryzowany mówca, czerpiąc autorytet od grupy, która upoważnia go do sprawowania uznanej przemocy symbolicznej wobec poszczególnych członków grupy. Inkarnacja grupy daje jednostce tożsamość, na przykład nauczyciela, i pozwala na imperatywność wobec innych. Efekt wyroczni jest eksploatacją transcendencji grupy w stosunku do poszczególnych jednostek, transcendencji przychodzącej za pośrednictwem uprawnionej jednostki, będącej w pewnym stopniu grupą tylko dlatego, że nikt nie może jej powiedzieć „nie jesteś grupą" dopóty, dopóki nie ustali innej grupy i nie doprowadzi do uznania siebie za delegata tej nowej grupy[105]. Bourdieu sięga tu do analizy przedstawionej przez Nietzschego w *Antychryście*, odnosząc jego tezy nie do krytyki chrześcijaństwa (kleru), lecz do strategii, za pomocą których delegowany absolutyzuje siebie i konsekruje siebie[106]. Nawiązując do Nietzschego, Bourdieu przedstawia sposoby osiągania tego symboliczno-performatywnego efektu w obliczu grupy: przedstawienie swojej roli jako niezbędnej (niezbędny interpretator); wytworzenie trudności, które tylko delegowany może rozwiązać; wytworzenie potrzeby pośrednictwa (nieosobowa powinność); uświęcenie wykonującego przez przedstawienie świętego zadania; oparcie uniwersalnych wartości na sobie, to znaczy przyswojenie wartości i monopolizacja znaczeń, takich jak mądrość, Bóg, lud, wolność, nowina itd. Reprezentant czerpie autorytet od grupy, która upoważnia go do nakładania na nią samą ograniczeń. Ten proces jest przy tym skuteczny, jeśli pozostaje nierozpoznany, jeśli delegat czy reprezentant utożsamia się

[105] Tamże, s. 211 n.
[106] Tamże, s. 210.

z grupą i neguje swój uprzywilejowany status. Zakończyć można tę eksplikację koncepcji Bourdieu wskazaniem na ich polityczne implikacje — problem demokratycznych i niedemokratycznych reprezentacji i inkarnacji grup.

*

Według Bourdieu, podobnie jak według pragmatystów i interakcjonistów symbolicznych, znaczenia mają genezę społeczną. Bada je od strony praktyk zbiorowych — „ucieleśnionych" habitusów i praktyk dyskursywnych jako płaszczyzny pozwalającej w oryginalny sposób przezwyciężyć rozmaite dualizmy od dawna obecne w socjologii: realizm - nominalizm w ujmowaniu społeczeństwa; indywidualizm - kolektywizm; dualizm struktury i historii.

Teoria symbolicznego systemu społecznego, który charakteryzuje podwójne struktury znaczeń w porządku relacji społecznych i w jego reprezentacjach symbolicznych w węższym sensie, ma wiele zbieżnych punktów widzenia z perspektywą interakcjonizmu symbolicznego, począwszy od naczelnej kategorii habitusu. Dowodzi tego zaproponowane wyżej odczytanie dokonanej przez Bourdieu analizy procesów tworzenia tożsamości zbiorowej jako komplementarnej wobec koncepcji interakcjonizmu symbolicznego. Równocześnie koncepcja walki symbolicznej o panowanie nad zdroworozsądkową wizją świata, rywalizacji o znaczenia rzeczywistości społecznej przyjęte przez uczestników interakcji, wprowadza do socjologii interpretacyjnej nowy, polityczny wymiar.

Odkrycie swoistego ładu społecznego nie tożsamego z państwem pozwoliło socjologii wyodrębnić się z filozofii politycznej. Bourdieu odwołuje się do szeroko pojmowanej polityki jako do władzy przekonywania w procesie komunikacji. Przedstawia innowacyjny projekt socjologii symbolicznej jako nauki o kulturze i nauki politycznej zarazem.

Symbole i cywilizacja

Proces cywilizacyjny w poglądach Floriana Znanieckiego

Badanie cywilizacji

Interakcja kultur na skalę światową i procesy globalizacji w naukach społecznych powodują powrót do tradycji badawczych uwzględniających procesy bardziej uniwersalne aniżeli integracja w obrębie społeczeństw narodowych i państw[1]. Chodzi tu przede wszystkim o badanie cywilizacji. Studium Samuela Huntingtona nad konfliktami we współczesnym, wielobiegunowym świecie wielu cywilizacji jest znamiennym przykładem ożywienia zainteresowania tą problematyką[2]. Dlatego też analizy sposobu przedstawiania procesów cywilizacyjnych przez myślicieli Zachodu są niezbędne do krytycznej oceny narzędzi badawczych nauk społecznych, w tym socjologii. Należy przy tym pamiętać, że sposoby przedstawiania i analizowania świata społecznego nie pozostają bez wpływu na jego urządzenie.

Terminy „cywilizacja" i „kultura" w języku teorii Floriana Znanieckiego nie są zakresowo rozłączne, ale to nie upoważnia do pochopnego stwierdzenia, że autor ich nie rozróżnia[3] albo że używa

---

[1] M. Featherstone, *Global Culture: An Introduction*, w: M. Featherstone (red.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, London 1990, s. 3.

[2] S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 1998, s. 15.

[3] S. Burakowski, *Florian Znaniecki — As a Representative of Thought on Civilisation*, w: *A Commemorative Book in Honor of Florian Znaniecki on the Centenary of His Birth*, Z. Dulczewski (red.), Poznań 1986, s. 51.

je *qui pro quo*[4]. Znaniecki nie przyjmuje Alfreda Webera i Roberta M. MacIvera[5] podziału na wartości autoteliczne (kultura) i wartości instrumentalne (cywilizacja) ani na wartości idealne (kultura) i wartości materialno-społeczne (cywilizacja), ani też na wartości osobowe (kultura) i wartości społeczne (cywilizacja). Nie rezygnuje wszakże, jak Thomas S. Eliot[6] czy Jacques Maritain[7], z rozróżniania tych pojęć. Przeciwnie, wydziela w naukach o kulturze nauki o cywilizacji, którą ściśle definiuje, i we własnych badaniach ukazuje potrzebę powiązania tych nauk z socjologią i z filozofią kultury. Zagadnienia dotyczące prawidłowości procesów cywilizacyjnych obecne są w całym jego dorobku, nie tylko w dziełach *Upadek cywilizacji zachodniej*[8] i *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*[9].

Trwanie i rozwój kultury

Obrazowo można powiedzieć, że kultura jest w systemie teoretycznym Znanieckiego ideą macierzystą, z której rodzi się sposób ujmowania wszystkich zagadnień. Nawet przeciwstawienie kultury naturze ma charakter względny i drugorzędny, ponieważ człowiek postrzega naturę przez pryzmat kultury i oddziałuje na nią w kulturowo określony sposób[10]. Kultura obejmuje wszelkie wytwory działalności świadomej[11]. Kultura jest całym światem

---

[4] F. Mirek, *Zarys socjologii*, Lublin 1948, s. 198.

[5] R. M. MacIver, *Society. A Textbook of Sociology*, New York 1946, s. 272 n.

[6] T. S. Eliot, *Christianity and Culture. The Idea of a Christian Society and Notes Towards the Definition of Culture*, New York 1949, s. 95.

[7] J. Maritain, *Humanisme intégral. Problemes temporels et spirituels d'une nouvelle chretiente*, Paris 1968, s. 10 (wyd. pol. *Humanizm integralny: zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego*, Warszawa 1981).

[8] F. Znaniecki, *Upadek cywilizacji zachodniej. Szkic z pogranicza filozofii kultury i socjologii*, Poznań 1921.

[9] F. Znaniecki, *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*, Lwów–Warszawa 1934.

[10] F. Znaniecki, *Rzeczywistość kulturowa*, w: *Pisma filozoficzne*, t. 2, tłum. J. Wocial, Warszawa 1991, s. 493.

[11] F. Znaniecki, *Upadek cywilizacji zachodniej*, w: *Pisma filozoficzne*, t. 2, s. 943.

ludzkim, rzeczywistością ze współczynnikiem humanistycznym. Świat ten staje się ustawicznie w komplementarnych procesach subiektywizacji i obiektywizacji, urzeczywistniając się w różnym stopniu. Obiektywizacja rzeczywistości kulturowej polega na wytworzeniu stałych związków między doświadczalnymi obiektami i czynnościami. Ta wielość związków z innymi obiektami i czynnościami tworzy ich znaczenie[12]. Teoria kultury, która przyjęłaby naturalistyczne założenia, sprowadzając tę rzeczywistość znaczącą do podłoża biologicznego lub psychicznego, byłaby tylko ograniczonym redukcjonizmem. Kultura ma swoistą obiektywność i wewnętrzną ciągłość. Dlatego Znaniecki nie waha się mówić o świecie idealnym kultury, o jego zobiektywizowanej postaci, która ma własność trwania, istnienia choćby tylko potencjalnego. Ten idealny świat kultury tworzą nie tylko prawa logiki, prawa nauki czy systemy wierzeń, ale także wszelkie zobiektywizowane systemy czynności, w tym systemy czynności społecznych, instytucje i zasady organizacji grupowych[13]. W aktualnym doświadczeniu ludzi obiekty i czynności dookreślane są aksjologicznie — stają się wartościami, stają się dobre lub złe, piękne lub brzydkie itd.

Świat kultury jest zespołem powiązanych w systemy wartości oraz czynności, których te wartości są przedmiotami. Wydzielić zatem można pewne dziedziny kultury w postaci zintegrowanych systemów wartości i czynności. Znaniecki wyróżnia następujące dynamiczne układy czy systemy wartości i czynności kulturowych[14]: hedonistyczne — zorganizowane wokół wartości ciała, techniczne — obejmujące narzędzia i sposoby posługiwania się nimi, ekonomiczne — obejmujące użytkowe wartości wymienne, prawne — zawierające narzucane schematy działania, językowe — zawierające znaki i porozumiewanie się za ich pomocą oraz wartości poznawcze — odnoszące się do prawdy; estetyczne — odnoszące się do piękna, etyczne — odnoszące się do dobra, religijne — związane ze świętością, a także wartości społeczne,

---

[12] F. Znaniecki, *The Method of Sociology*, New York 1934, s. 41.

[13] F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, Warszawa 1988, s. 131–133.

[14] Tamże, s. 193–195; F. Znaniecki, *Ludzie teraźniejsi...*, s. 13.

to znaczy jednostki i zbiorowości oraz skierowane na nie działania. Własnością szczególną tych systemów jest temporalność — trwanie w czasie. Znaniecki podaje w wątpliwość sformułowaną przez Sorokina hipotezę o istnieniu wymiaru *aeternitas* — wieczności. Jednakże sam nie jest odległy od podobnego stanowiska na gruncie przesłanki o obiektywnym trwaniu dzieł kultury, kiedy rozważa hipotezę nieśmiertelności ich twórców[15]. Wszakże formułuje zasadę niezniszczalności faktów kulturalnych[16]. Mogą one trwać potencjalnie jako możliwość aktualizacji formy i funkcji czynności wcześniej wytworzonych. A zatem systemy aktualnie odrzucane i negatywnie wartościowane trwają wciąż potencjalnie wśród zasobów kulturowych możliwości, na przykład idee pogańskie czy faszystowskie.

Znaniecki, podobnie jak Bergson, odrzuca zarówno kreacjonizm, jak i naturalistyczny ewolucjonizm i posługiwał aię pojęciem ewolucji twórczej. Kultura nie ma zamkniętych granic, w których mogłaby zmieniać się, a które byłyby narzucone przez niezmienną ludzką naturę albo przez prawa przyrodnicze. Właściwością kultury jest niepowtarzalny proces rozwoju — ewolucja twórcza[17]. To właśnie kultura rozwija się, a nie ludzkość albo społeczeństwo jako całość. Znaniecki odrzuca pojmowanie procesu cywilizacji jako procesu rozwoju ludzkości zapoczątkowane przez Augusta Comte'a[18]. Rozwój kultury nie jest zatem liniowy. Nie jest możliwa, zdaniem Znanieckiego, ogólna teoria rozwoju konkretnego całokształtu kultury. Postulat czy zasada niezniszczalności raz wytworzonych form kulturowych nakazuje mu odrzucić hipotezę rozwoju kulturowego jako ciągłego przechodzenia jednej fazy w następną. Zupełne zarzucenie elementów przeszłych przez współczesne społeczeństwa cywilizowane dotyczy, jego zdaniem, tylko instytucji wymagających sankcji grupy jako całości, na przykład instytucji władzy grupowej. Inne, na przykład wartości i czynności religijne, trwają w różnym stopniu

[15] F. Znaniecki, *Znaczenie rozwoju świata i człowieka*, w: *Pisma filozoficzne*, t. I, Warszawa 1987, s. 214.

[16] F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, s. 134–135.

[17] F. Znaniecki, *Ludzie teraźniejsi...*, s. 11, 14.

[18] F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, s. 261, 353.

aktywnie odtwarzane. Także koncepcje cyklicznego powrotu jakichś właściwości kultury, formułowane przez Giambattistę Vico czy przez Pitirima Sorokina, są zdaniem Znanieckiego zupełnie sprzeczne z zasadniczymi cechami ewolucji kulturowej[19]. Uważa, że najlepiej można zobrazować jej przebieg, posługując się metaforą rosnącego drzewa, rozgałęziającego się coraz bardziej wszerz i wzwyż, ale także wypuszczającego młode pędy ze starego pnia tuż u korzeni[20].

Badanie kultury wymaga specjalizacji, która zdaniem Znanieckiego postępuje w dwóch kierunkach. Po pierwsze, badaniem obejmuje się rozwój poszczególnych systemów wartości i czynności kulturowych: technicznych, religijnych, językowych itd. Powstają w ten sposób specjalistyczne dyscypliny. Wśród nich znajduje swoje miejsce socjologia jako nauka o szczególnej klasie czynności i wartości społecznych. Po drugie, przedmiotem studiów mogą być procesy cywilizacyjne[21]. Cywilizacja to pewna całość historyczna wielu systemów czynności i wartości kulturowych. Badania cywilizacyjne polegają na śledzeniu związków między różnymi kategoriami zjawisk kulturowych: technicznych, językowych, religijnych, społecznych itd. Jest to inny — syntetyczny — rodzaj badań w naukach o kulturze. Florian Znaniecki sam wybrał kierunek analityczny — badanie społecznych systemów wartości i czynności, to jest badanie zjawisk kulturowych określonej kategorii. Podkreślał wszakże wagę badania powiązań rozmaitych systemów kulturowych wartości i czynności z systemami społecznymi, to jest z wyodrębnionymi i zorganizowanymi zbiorowymi ich nosicielami.

Rozwój zarówno poszczególnych systemów kulturowych, jak i całych cywilizacji jest rozwojem w czasie ku przyszłości, którą tworzą ideały kulturowe. Trwanie kultury obejmuje przeszłość. Teraźniejszość jest czasem aktualizacji wartości w działaniu. Rzutowanie w przyszłość jest możliwe dzięki ideałowi — doskonałemu modelowi czynności stającemu się przedmiotem dążeń ludz-

---

[19] F. Znaniecki, *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, tłum. J. Szacki, Warszawa 1971, s. 642-643; tenże, *Wstęp do socjologii*, s. 356.

[20] Tamże, s. 356.

[21] F. Znaniecki, *Nauki o kulturze*, s. 646.

kich — poznawczych, estetycznych, religijnych, społecznych itd.[22] Temporalny wymiar kultury jest różny od temporalności astronomicznej i psychologicznej. Jest to w pełnym tego słowa znaczeniu czas historyczny. Ideał sprawia, że systemy kulturowe nie tylko trwają, lecz rozwijają się w czasie, jest ich swoistą przyczyną celową. Znaniecki podkreśla, że rozwój kultury wymaga regulacji normatywnych, na których czele stoi ideał — ogólna norma naczelna, taka jak norma miłości Boga i bliźniego. Właściwe ponowoczesności dążenie do zupełnej dowolności czynów twórczych[23] w świetle koncepcji Znanieckiego nie może być trwałe. Twierdzi on, że norma anarchii jest sprzeczna w sobie i świadome dążenie do anarchii nie jest kulturotwórcze[24]. Rozwój kulturowy bowiem dokonuje się poprzez „stawanie się ideału", to jest rozwój systemu norm podporządkowanych normie naczelnej. Dążenie do ideału polega na rozszerzaniu tego systemu, na tworzeniu nowych norm i ich aktualizacji w problematycznych sytuacjach działań. Urzeczywistnianie się ideału charakteryzuje zmienność, pewna jego plastyczność i możliwość transgresji — przekraczania granic wyznaczonych przez dotychczasowe normy[25]. Znaniecki formułuje hipotezę, że kultura nie zna granic rozwoju. Takie transgresyjne ujęcie rozwoju systemów kulturowych jest przejawem zasady wolności w świecie działań. Przedmiotem szczególnego zainteresowania Znanieckiego było wszakże zjawisko stagnacji w kulturze — w nauce, w religii, w ustroju społecznym — z powodu tendencji do przekształcania ideałów w dogmaty, to jest w systemy schematów w założeniu określających wszystkie możliwe warianty znaczeń, wartościowań i działań. Dogmat tym bardziej ogranicza, że niemożliwe jest pojęciowe objęcie wszystkich sytuacji działania[26]. Znaniecki sformułował ideę płynności kultury, co rozumiał jako poddanie wszystkich dziedzin wartości i czynności kulturowych naczelnej zasadzie twórczego

---

[22] F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, s. 121.
[23] R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge 1991, s. 1.
[24] F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, s. 122.
[25] Tamże, s. 123.
[26] F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, s. 126.

rozwoju, to jest transgresyjnego przezwyciężania dogmatycznych ograniczeń.

Społeczne zjednoczenie ludzi

Wśród systemów kulturowych, jak utrzymuje Znaniecki, wyodrębnia się swoisty system wartości i czynności społecznych w ścisłym tego słowa znaczeniu. Ten to porządek jest przedmiotem badań socjologii jako specjalnej, szczegółowej nauki o kulturze, a dokładniej — takie jego układy czy subsystemy, jak: czynności społeczne, stosunki społeczne, role społeczne, grupy społeczne i społeczeństwa w znaczeniu zespołów grup instytucjonalizowanych przez grupę dominującą (społeczeństwo eklezjalne, społeczeństwo narodowe i społeczeństwo polityczne, czyli państwowe). Wszakże społeczna organizacja będąca częścią świata kultury ze współczynnikiem humanistycznym wzmacnia tylko, a nie tworzy od podstaw łączności między ludźmi. Jako istoty świadome, działające i doświadczające wartości ludzie są już zjednoczeni, jak mówi Znaniecki, są zjednoczeni „konkretnie" we wspólnym świecie empirycznym. To zjednoczenie jest ściślejsze, jeśli opiera się na wspólności jakiejś szczególnej wartości, na przykład na wspólnocie języka, wspólnocie religii czy używanych narzędzi. Gdy ta wspólność wartości jest uświadamiana i staje się zalążkiem więzi społecznej, można mówić o wspólnocie kulturowej. Inny rodzaj zjednoczenia, już ściśle społeczny, przedstawia sobą grupa społeczna. Grupa to zbiorowość zorganizowana, posiadająca ustrój społeczny, to jest utrwalony system stosunków społecznych, unormowanych wzajemnych oddziaływań, w które ludzie wchodzą ze względu na szczególne społeczne zainteresowania, a poza którymi pozostają inne aspekty ich kulturowego doświadczenia.

Każdy system kultury, każdy rodzaj wartości kulturowych ma pewien zakres rozpowszechnienia, jest wspólny pewnym zbiorom ludzi[27]. Ludzie tworzą kulturę, działając zbiorowo. Trwania i rozwoju kultury nie wystarczy zatem badać od strony obiektywnej

[27] F. Znaniecki, *Ludzie teraźniejsi*, s. 16.

rzeczywistości samych tych systemów o pewnym składzie i strukturze, jak system języka czy religii. Konieczne jest badanie społecznej organizacji życia kulturalnego ludzi. Jasne staje się zatem, w jaki sposób Znaniecki pojmuje studia nad cywilizacją. Cywilizacja opiera się na ustroju społecznym i jest najwyższym stopniem społecznego zespolenia zbiorowości[28]. W tym sensie nieścisłe i właściwe nieuprawnione jest, jego zdaniem, mówienie o cywilizacji chrześcijańskiej, cywilizacji technicznej czy o cywilizacji przemysłowej[29]. Wspólnota wartości obejmuje tylko jedną dziedzinę wartości i nie towarzyszy jej własna forma organizacji społecznej w żadnej z wymienionych wyżej tzw. cywilizacji.

Społeczna integracja kultury

Cywilizacja, według określenia Znanieckiego, to zjawisko polegające na pełnej społecznej integracji kultury. Wytwarza się ona wówczas, gdy zarówno wspólność kulturalna wartości jest maksymalna, to znaczy obejmuje wszystkie systemy, jak i maksymalna jest jedność społeczna, to znaczy w pełni została wykształcona organizacja społeczna[30]. Nie oznacza to, że ekspansywne imperia, religie uniwersalne i instytucje ekonomiczne nie były czynnikami cywilizującymi. Jednakże nie można jeszcze mówić o osiągnięciu pod ich wpływem poziomu cywilizacji, gdy wspólność dotyczy tylko niektórych systemów wartości.

Jeśli z jednej strony postawić zbiorowość konkretną, to jest wielość współistniejących, konkretnych osobowości z pełnią ich doświadczania wartości kulturowych, a z drugiej strony społeczeństwo w ścisłym tego słowa znaczeniu, czyli grupę lub zespół grup, to proces cywilizacji można ująć jako postępujące utożsamianie się tych rzeczywistości. Zbiorowość konkretna, nawet posiadająca pewną wspólność kulturową, na przykład w zakresie języka, nie posiada jeszcze społecznej organizacji. Grupa zaś nie zawiera całej kultury danej w doświadczeniu i działaniu wszyst-

[28] F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, s. 162.
[29] F. Znaniecki, *Ludzie teraźniejsi...*, s. 23.
[30] Tamże, s. 22.

kich jej uczestników. Także oni, jako uczestnicy grupy, są jej członkami tylko częścią swej konkretnej osobowości. Cywilizację natomiast mamy wówczas, gdy wspólnota kulturowa i grupa społeczna tworzą jedną całość kulturowo-społeczną. Wspólnota kulturowa obejmuje wówczas jednocześnie całokształt życia społecznego swych członków, a grupa dostarcza całokształtu ich doświadczenia kulturowego. Nie może to być tylko jakaś mała grupa kulturowa zamykająca w sobie całość społecznego i kulturowego doświadczenia członków. Chodzi tu o sytuację o szerszym zakresie, gdy jakaś swoista grupa łączy w jedno społeczeństwo wszystkie inne grupy, do których należą uczestnicy pewnej wspólnoty, i zarazem jednoczy wszystke systemy i wzory kulturalne, którymi żyją członkowie tych grup, jako wspólną cywilizację tego społeczeństwa[31]. Cywilizacja to zatem pewna część kultury ludzkiej w ogóle, ta część kultury, która jest społecznie maksymalnie zintegrowana. Jest to pewna całość rozwijająca się w pewnym okresie historycznym na pewnym terytorium[32].

Stanowisko Znanieckiego zbliża się do ujęcia przedstawionego przez Arnolda Toynbee, który podobnie mówił o „niepodzielnych całościach"[33]. Społeczeństwo, czy grupa połeczeństw, tworzy jedność organiczną dzięki przewadze pewnego „kompleksu ideałów" kulturowych. Cywilizacja jest wynikiem zapanowania ideałów nad dążnościami wspólnymi ludziom i gatunkom zwierzęcym. Raz jeszcze należy podkreślić, że badanie procesów cywilizacyjnych nie jest badaniem rozwoju społeczeństw ludzkich w ogóle, ponieważ ich ciągłość jest fikcją. Tak jak z jednej strony możliwe jest tylko badanie ciągłości poszczególnych systemów wartości i działań kulturowych, tak z drugiej strony możliwe jest badanie pluralizmu — wielości cywilizacji — i specjalizacja w ich znajomości. Społeczeństwa nie łączą się w jedną całość. Jeżeli pokolenie współczesne jest dalszym ciągiem gatunku ludzkiego, a świat kultury jest kontynuacją świata sprzed wieków[34], to jednak trzeba stwierdzić nieciągłość „swoistych kompleksów

[31] Tamże, s. 18.

[32] F. Znaniecki, *Nauki o kulturze*, s. 635.

[33] Tamże, s. 638 n.

[34] F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, s. 351.

cywilizacyjnych", chociaż mogą one zawierać pewne elementy wcześniejsze. Kultura w ogóle, a cywilizacja w szczególności, nie jest rzeczą, stanem, lecz procesem, zarówno o powtarzalnych prawidłowościach, jak i posiadającym aspekty twórcze, niepowtarzalne. Przedmiotem zainteresowania Znanieckiego było zagadnienie możliwści rozszerzenia procesu społecznej integracji kultury, czyli jej uniwersalizacja.

Uniwersalizacja procesu cywilizacyjnego

Za rzeczywiste cywilizacje, w pełni dotychczas wykształcone, uważał Znaniecki cywilizacje ludowe i cywilizacje narodowe[35]. Istotnym problemem była, według niego, konieczność pokierowania ewolucją społeczno-kulturową ku cywilizacji wszechludzkiej[36]. Uważał, że niezbędne jest współdziałanie w celu świadomego kierowania zmianami. Podobnie jak pragmatyści — z Meadem na czele[37] — zajmował się procesem globalizacji, to jest możliwością uniwersalnej, społecznej integracji kultury, co wszakże, w jego przekonaniu, będzie wymagać koordynacji interakcji między narodami. Realnymi rozwiniętymi cywilizacjami już istniejącymi są bowiem cywilizacje narodowe, największe rzeczywiste wspólnoty kulturowe. Rzeczywiście, naród jako najszersza obecnie wspólnota kulturowa wciąż zyskuje w świecie na znaczeniu, jak to przewidział Florian Znaniecki. Polityczne planowanie, które nie uwzględnia narodu jako jedności społecznej na podstawie wspólnej kultury, skazane jest na porażkę[38].

Cywilizacja wszechświatowa wymaga przede wszystkim uznania i upowszechnienia dwóch ideałów: pokojowej integracji społecznej w skali ogólnoświatowej oraz twórczego rozwoju kultury. Wciąż jeszcze jest to zadanie przerastające nasze możliwości, zarówno w wymiarze organizacji społecznej, jak i w wymiarze kul-

[35] E. Hałas, *Znaczenia i wartości społeczne. O socjologii Floriana Znanieckiego*, Lublin 1991, s. 130.

[36] F. Znaniecki, *Ludzie teraźniejsi...*, s. 8.

[37] G. H. Mead, *National-Mindedness and International-Mindedness*, w: tenże, *Selected Writings*, Chicago 1964, s. 356.

[38] F. Znaniecki, *Współczesne narody*, tłum. J. Szacki, Warszawa 1990, s. 7.

tury, która niesie sprzeczności doświadczanych wartości. Znaniecki uważał te ideały za wynikające z naczelnej zasady swobodnej twórczości. Jego zdaniem, zasada kreatywności w znacznym stopniu miała już aktualizować się w cywilizacji zachodniej, której jako fazie kształtowania się cywilizacji ponadnarodowej poświęcał szczególną uwagę. Twórczość uważał za bardziej charakterystyczną dla tej cywilizacji niż racjonalność stawianą na pierwszym miejscu przez Maxa Webera[39]. Zasada ta, co prawda, realizowana była tylko częściowo, ponieważ — jak wcześniej zostało wskazane — żaden z obszarów wartości i działań kulturowych nie był wolny od dogmatycznej zachowawczości. Co więcej, została zagrożona w sferze rewolucyjnych dążeń do dezintegracji istniejących systemów kulturowych. Gdyby zapytać, który z aspektów procesu cywilizacji: społeczna integracja czy systemy wartości kultury, nastręcza więcej problemów, to z badań Znanieckiego wynika, że problemem zasadniczym jest społeczna integracja zagrożona antagonizmami międzygrupowymi[40]. Najpoważniejszym, bo irracjonalnym źródłem antagonizmów jest tzw. opozycja defensywna, wyrażająca się w negatywnym zainteresowaniu wartościami kulturowymi innych grup. Jest ona wynikiem ograniczenia zainteresowań pozytywnych wyłącznie do wartości i działań własnej grupy[41]. Doświadczanie obcej społeczności jako wartości negatywnej sprawia, że jej wartości kulturowe z góry są oceniane negatywnie.

Znaniecki zdaje się wątpić w obiektywne sprzeczności systemów wartości kulturowych. Doświadczenie sprzeczności ma źródło w oddziaływaniach społecznych. Jego zdaniem, główny problem stanowią wzory antagonizmu wynikłe z tego, że grupy o rozmaitych tożsamościach kulturowych unikają komunikacji społecznej, przejawiają brak szacunku wobec obcych wartości, zwalczają się jako wrogowie i podejmują niszczące działania odwetowe[42].

---

[39] M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa 1984, s. 70 n.

[40] F. Znaniecki, *Studia nad antagonizmem do obcych*, w: tenże, *Współczesne narody*, Warszawa 1990, s. 271.

[41] F. Znaniecki, *Social Actions*, Poznań 1936, s. 505.

[42] Tamże, s. 569 n.

We wrogich antagonizmach międzygrupowych[43] manifestuje się przekonanie o prawomocności wartości grupy własnej oraz konserwatyzm, to znaczy tendencja do zachowania niezmiennego, własnego systemu wartości. Zasadzie zachowawczej reorganizacji w systemach społecznych przeciwstawia Znaniecki reorganizację twórczą, polegającą na ustanawianiu więzi pozytywnych między grupą własną i innymi grupami uczestniczącymi w innych systemach wartości dzięki współpracy na gruncie nowych wspólnych wartości i funkcjonalnej współzależności, poszukiwanie możliwości usunięcia barier przeciwdziałających szerszej solidarności społecznej i wspólnocie kultury uniwersalnej[44]. Takimi barierami są przymus i przemoc jako metoda działania społecznego oraz brak kontaktów i komunikacji między grupami. Uniwersalizacja cywilizacji w płaszczyźnie integracji społecznej zależy od rozpowszechnienia wzorów zbiorowych działań altruistycznych. Nienawistnym antagonizmom międzygrupowym, zwłaszcza międzynarodowym, przeciwstawa Znaniecki cztery poziomy działań altruistycznych: komunikowanie sprzyjające wspólnocie doświadczeń, dążenie do wspólnoty uczuć i wartościowań, współdziałanie w pewnych obszarach oparte na zgodnych motywach i wreszcie działania identyfikacyjne polegające na powierzaniu przez grupę własnych zadań innej grupie.

Chociaż różnice tożsamości kulturowych, zwłaszcza różnice religijne, etniczne i narodowe, były dotychczas źródłem irracjonalnych antagonizmów międzygrupowych, Znaniecki nie szuka ich rozwiązania w idei uniwersalnego obywatelstwa przeciwstawionego tożsamościom zbiorowym. Uniwersalizacja cywilizacji, jak zostało powiedziane, nie dokona się, zdaniem tego myśliciela, za sprawą czynników politycznych. Na odwrót, wymaga wręcz ograniczenia czynnika politycznego. Najpierw poprzez podporządkowanie państwa społeczeństwu narodowemu, poprzez ograniczenie etatyzmu, co jest w istocie ideałem demokratycznym, potem zaś poprzez rozwój solidarności szerszej wspólnoty światowej czy międzynarodowej. Uniwersalizacja procesu cywilizacyjnego nie zależy od organizacji politycznej. Proces

[43] F. Znaniecki, *Nauki o kulturze*, s. 609–619.

[44] F. Znaniecki, *Social Actions*, s. 164.

uniwersalizacji cywilizacji wymaga wypełnienia dwóch warunków. Pierwszy został już wyżej wskazany — pełne ujawnienie twórczego charakteru kultury, to jest wartości jako ideałów, a nie dogmatów. Drugi warunek polega na przekształceniu dotychczasowej zasady organizacji społecznej — od zasady władzy do zasady przywództwa — i na ograniczeniu organizacji politycznej opartej na władzy i przymusie. Czynnym konfliktom między grupami może zapobiegać czynne międzygrupowe współdziałanie[45]. Płaszczyzną tego współdziałania jest przede wszystkim kultura i było ono już realizowane przez elity kulturowe. Komunikacja międzykulturowa prowadzi do uniwersalizacji, która jest czym innym niż polityczne panowanie, zapewnia kulturowe zapładnianie poprzez wymianę dorobku twórczego.

Rozwój solidarności społecznej w skali globalnej i uniwersalna integracja kultury, to jest powstanie cywilizacji światowej, zależą od upowszechnienia nowych ideałów: harmonii stosunków społecznych wolnych od antagonizmów i płynności wartości uwolnionych od dogmatycznej sztywności. Miałaby to być, wedle Znanieckiego, nowa, w pełni humanistyczna przyszła cywilizacja. Ideał humanizmu proponowany dla nowej cywilizacji wszechludzkiej jest ideałem rozwoju duchowego, a więc pełnej humanizacji człowieka. Znaniecki proponuje takie ukierunkowanie zmian w systemie społecznym i w kulturze, by pozwalały one na urzeczywistnienie zasady personalizmu, w myśl której uznaje się osobę za najwyższą wartość. Znaniecki sprzeciwia się sprowadzaniu uczestnika świata kultury do kategorii obywatela — choćby i obywatela świata. Występuje przeciwko pojmowaniu procesu globalizacji jako rozszerzania społeczeństwa politycznego[46]. Z jego krytycznej charakterystyki państwa wynika, że byłaby to tendencja totalitarna.

Z uwagi na potrzebę zastąpienia władzy przywództwem we wszystkich dziedzinach kultury oraz z racji znaczenia przywiązywanego do rozwoju osoby szczególną uwagę poświęcał Znaniecki zagadnieniom wychowania. Od wychowania przygotowującego do podejmowania ról przywódczych zależy powstanie cy-

[45] F. Znaniecki, *Współczesne narody*, s. 204.
[46] F. Znaniecki, *Nauki o kulturze*, s. 475.

wilizacji przyszłości. Cywilizacja przyszłości w swej społecznej podstawie realizowałaby ład demokratyczny[47], który opierałby się na relacji przywódca - zwolennik, a nie na relacji zwierzchnik - podwładny. Struktury biurokratyczne i militarne współczesnych społeczeństw uważał Znaniecki za co najmniej potencjalnie totalitarne. Ich impersonalizm i instrumentalizm stanowi przeszkodę dla personalistycznej i kreatywnej cywilizacji przyszłości[48]. Także takie cechy współczesnego systemu edukacyjnego, jak instrumentalna kontrola, represyjna koordynacja działań i zanik indywidualności[49], uważał za przeszkodę w procesie cywilizacyjnym. Czynne uczestnictwo w grupach współpracujących w celu tworzenia lepszego środowiska realizacji najwyższych możliwości jednostki jest koniecznym wymogiem procesu cywilizacyjnego.

Można powiedzieć, że uniwersalizację procesu cywilizacji widział Znaniecki jako rozpowszechnienie ideału twórczego rozwoju charakterystycznego dla cywilizacji zachodniej. Ów rozwój miał się wyrazić w zasadach harmonii, czyli pokoju społecznego, płynności, czyli twórczej zmiany wartości, i humanizmu, czyli twórczego udziału ludzi w kulturze duchowej. Proces cywilizacyjny obejmuje zatem wymiar społeczeństwa, kultury i osobowości. Głoszenie przez Znanieckiego nowej socjalizacji jako warunku nowej cywilizacji jest swoistym przetworzeniem prawdy ewangelicznej o pierwszeństwie dzieci w królestwie niebieskim (Mt 19,14). Cywilizacja dziecięca i młodzieńcza ma być zarodkiem nowej cywilizacji, reformując dotychczasową cywilizację dorosłych, wprowadzając nowy, wyższy porządek kulturowy[50]. Dzisiaj możliwości nowej cywilizacji wyniszczane są w zarodku przez socjalizację i edukację, ponieważ wymuszana jest dyscyplina i panuje zracjonalizowany konformizm.

---

[47] Tamże, s. 622.

[48] F. Znaniecki, *Education and Social Change*, E. Hałas (red. i wstęp), Frankfurt am Main 1998.

[49] Tamże, s. 122 n.

[50] F. Znaniecki, *Ludzie teraźniejsi*, s. 369; F. Znaniecki, *Social Actions*, s. 423-437.

Intymne wartości domu

Intymność w życiu codziennym

Pojęcie życia codziennego zostało upowszechnione w socjologii pod wpływem fenomenologii społecznej Alfreda Schütza. Socjologia życia codziennego postulowała badanie naturalnych sytuacji społecznych[1], w których zachodzą interakcje bezpośrednie, z punktu widzenia ich uczestników i za pomocą „intymnego zbliżenia"[2] badacza do badanych zjawisk. Wszakże zasadę, że socjolog ma ujmować dane zgodnie z ich znaczeniem dla uczestników, stosowali wcześniej tacy uczeni jak Charles H. Cooley, Robert M. MacIver i Florian Znaniecki, którzy — podobnie jak potem Schütz — codzienne życie domowe jako obszar wspólnego, pierwotnego doświadczenia ludzi uznawali za temat niebanalny. Thomas S. Eliot w autobiograficznym poemacie *Four Quartets* opisał je w prostych słowach:

„Home is where one starts from. As we grow older
The world becomes stranger [...]"[3].

Oto doświadczenie intymności. Przez intymność rozumie się przede wszystkim sferę osobową niedostępną współprzeżywa-

---

[1] J. Douglas, *Introduction to the Sociologies of Everyday Life*, w: J. D. Douglas (red.), *Introduction to the Sociologies of Everyday Life*, Boston 1980, s. 1.

[2] J. Lofland, *Doing Social Life. The Qualitative Study of Human Interaction in Natural Settings*, New York 1976, s. 8 n.

[3] „Dom jest, skąd się wyrusza. Gdy się starzejemy / Świat dziwniejszy się staje". T. S. Eliot, *Four Quartets*, San Diego 1971, s. 3.

niu. Tak określa ją Max Scheler[4]. Byłaby to zatem sfera, która nie może być dana innym w doświadczeniu. Tak też epistemologicznie rozumiana jest prywatność — to, co bezpośrednio jest znane tylko jednej osobie[5]. Obok tego pierwotnego znaczenia łacińskiego *intimus* — najwewnętrzniejszy — można wszakże mówić o intymności jako tym, co przeznaczone dla najbliższych[6]. Jest to termin najstosowniejszy do określenia wartości aktywnie doświadczanych w życiu domowym. Prywatność niesie bowiem konotacje przeciwstawne temu, co publiczne w sensie prawnym i ekonomicznym, a takiej opozycji tutaj nie wprowadzamy. Nie chodzi tu o pojęcie ze sfery „ideologii intymności", którą krytykowali Richard Sennett[7] i Christopher Lasch[8] za egoizm, indywidualizm, narcyzm, rozkładające obszar życia publicznego, bo sprzeczne ze współdziałaniem społecznym. Krytycy ci odwoływali się do argumentów radykalnego liberalizmu skierowanych przeciw anachronicznej dziś już jakoby rodzinie małej, której funkcje swoiste powinny przejąć instytucje publiczne, co usunęłoby sankcjonowanie przemocy przez „prywatność". Proponowany model wymiarów intymności życia rodzinnego nie bierze pod uwagę ideologicznej kontrowersji liberalizmu i konserwatyzmu z ich jednostronnymi argumentami: bądź to zagrożenia przemocą publiczną, bądź to zagrożenia przemocą prywatną. Intymność jest tutaj kategorią poznawczą, kategorią doświadczenia potocznego. Schütz rozumianą w ten sposób intymność jako wymiar życia społecznego przeciwstawił doświadczeniu anonimowości. Stosunki społeczne mają różny stopień intymności lub anonimowości[9]. Jest

---

[4] M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1986, s. 113 n.

[5] *The Fontana Dictionary of Modern Thought*, A. Bullock (red.), London 1988, s. 681.

[6] *Słownik wyrazów obcych*, Warszawa 1980, s. 314.

[7] R. Sennett, *The Fall of Public Man*, New York 1977.

[8] Ch. Lasch, *The Culture of Narcissism*, New York 1979, s. 65 n, 210 n.

[9] A. Schütz, *Collected Papers*, t. 2: *Studies in Social Theory*, Hague 1976, s. 22.

to inna jakość doświadczenia aniżeli bliskość przeciwstawiona obcości[10].

Bliskość jest podstawą działania tradycjonalnego — jak mówił Max Weber, czy habitualnego — jak mówią pragmatyści. Charakteryzuje ona naturalną postawę przyjmowaną w życiu codziennym, polegającą na ujmowaniu danych doświadczenia według ustalonych typów czy kategorii[11]. Jest to podstawowa cecha codzienności. Codzienność jest rutynowa. Nie znajdzie do niej zastosowania przeracjonalizowana koncepcja działania upowszechniana w socjologii przez Talcotta Parsonsa, która — jeśli w ogóle jest adekwatna — to może odnosić się do organizacji formalnych, a nie do działań w codziennym życiu[12]. W życiu codziennym rzadko działamy w sposób ściśle racjonalny, wyznaczony przez jasno określone cele i dobór środków. Codziennymi planami życiowymi, zawierającymi motywy „po to, aby", kierują nawyki, obyczaje, rutyny i rytuały, równie dobrze jak impulsy i emocje. Także w obrębie rozmaitych relacji „my" bezpośrednie oddziaływania obejmujące wspólność doświadczenia różnią się poziomem dostępu do świadomego subiektywnego doświadczenia partnera[13], różnią się stopniem wiarygodnej wiedzy o osobie jako indywidualności lub tylko typie roli społecznej. Jeśli świat społeczny relacji jaźni z rozmaitymi *alter ego* rozciąga się między intymnością, bliskością, osobowością a anonimowością, obcością i typowością[14], to w codziennym życiu rodziny wszystkie trzy wymiary: osobowy charakter relacji, bliskość i intymność są w najwyższym stopniu obecne. Osobowość relacji wynika z ciągłego wzajemnego postrzegania indywidualnego, świadomego życia partnerów. Jak mówi Schütz, partnerzy nieustannie „dostrajają się" nawzajem do swego świadomego życia[15].

---

[10] A. Schütz, *Collected Papers*, t. 3: *Studies in Phenomenological Philosophy*, Hague 1975, s. 94 n.

[11] A. Schütz, *Collected Papers*, t. 2, s. 215.

[12] Tamże, s. 79.

[13] Tamże, s. 12, 28.

[14] Tamże, s. 72.

[15] Tamże, s. 29.

Bliskość opiera się na gotowych kategoriach czerpanych z biograficznie uformowanego zasobu wiedzy. Wreszcie intymność urzeczywistnia się w podzielaniu wewnętrznego czasu wspólnych przeżyć, co Schütz jakże obrazowo określa mianem „starzenia się razem"[16].

Rodzina jako intymna całość

Intymność można uznać za wyznacznik życia rodziny w ścisłym sensie. Intymność i jedność rodziny możliwa była dopiero po wyodrębnieniu się jej z grupy rodowej[17]. Przejęcie wielu funkcji przez szersze społeczeństwo pozwoliło rodzinie skupić się wokół podstawowej wartości, jaką są relacje wzajemne same w sobie. Można powiedzieć, iż wzajemne uczucia męża, żony i dzieci stały się wyłączną własnością rodziny. Niklas Luhmann zwraca uwagę, że intymne życie rodziny mogło nabrać znaczenia dopiero wtedy, gdy przestała być ona strukturalizowana przez zasadę władzy hierarchicznej, ulegającą zresztą ewolucji także w życiu publicznym[18]. Intymność możliwa była dopiero po uznaniu konkretności i niepowtarzalności jednostek, które mogą wchodzić we wzajemne relacje niezależnie od formalnych statusów społecznych:

Rodzina jest grupą pierwotną będącą zalążkiem organizacji społecznej[19]. Jest to mała liczba osób pozostających w bezpośrednich oddziaływaniach ze względu na potrzebę towarzystwa, wzajemnej pomocy, wzajemnych zainteresowań oraz realizacji wspólnego celu. Jednakże rodzina jest przede wszystkim wspólnotą. Rodzinę łączy uczucie wspólnotowości na gruncie wartości, które należą „do nas", a także tych, do których „my należymy", to znaczy obowiązków odpowiedzialności i lojalności.

MacIver wyraził tę dwuaspektowość mówiąc, że rodzina służy jako pomost między wspólnotą i stowarzyszeniem. Odwołu-

[16] Tamże, s. 115.

[17] R. M. MacIver, *Community. A Sociological Study*, London 1970, s. 242.

[18] N. Luhmann, *Love as Passion. The Codification of Intimacy*, Cambridge, Mass. 1986, s. 131 n.

[19] R. M. MacIver, *Community*, s. 248.

jąc się do dychotomicznej typologii Maxa Schelera, według której grupy dzielą się na wspólnoty życiowe i społeczeństwa, można dodać, że rodzina jest szczególną wspólnotą życiową[20]. Jest to wspólnota przekonań, zainteresowań, podzielanego losu — wspólnota, którą rządzi jedność i tradycja. Jest to ponadto wspólnota niezastępowalnych osób duchowych, z którymi stale pozostaje się w związku w symbolicznej formie, także po śmierci.

Dotychczas omawiane własności byłyby wspólne rozmaitym tzw. rodzinnym typom grup. Rodzina w sensie ścisłym określona jest wszakże przez stosunki między płciami umożliwiające prokreację i wychowanie dzieci[21]. Stosunek partnerów jest instytucjonalizowany w formie małżeństwa, a pokrewieństwo określa system nomenklatury. Obok funkcji stabilizacji wymagań płci i funkcji prokreacyjnej dostarczenie domu jest trzecią zasadniczą funkcją rodziny, harmonijnie dwie pierwsze dopełniającą. Funkcje te może pełnić nie tylko rodzina, ale tylko ona pełni je wszystkie razem. Intymne wartości domu jako miejsca osobiście stworzonego, schronienia i ogniska aktywności życiowej oraz oddziaływań wzajemnych zostaną tu przedstawione dokładniej.

Doświadczenie domu

Dom — czy to będzie chata, pokój, mieszkanie czy domostwo — jest pewną wartością przestrzenną[22]. Przestrzeń w doświadczeniu społecznym nie jest uniwersalna i abstrakcyjna, lecz dana ze współczynnikiem humanistycznym. Jest to przestrzeń „czyjaś" i jakoś nacechowana znaczeniami i ocenami. Podzielanie tej wartości grupowej, jaką ona stanowi, jest prawem członków rodziny. Dla outsiderów dostęp do domu jest przywilejem. Także wewnątrz domu do pewnych miejsc — oddzielnego pokoju, miejsca przy stole czy miejsca wypoczynku — mają prawo

---

[20] M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, s. 250, 328.

[21] R. M. MacIver, *Society. A Textbook of Sociology*, New York 1946, s. 196 n, 222.

[22] F. Znaniecki, *Social Relations and Social Roles*, San Francisco 1965, s. 50.

wybrane osoby. Trzeba podkreślić, że utylitarne znaczenie przestrzeni domowej nie jest wyłączne ani najważniejsze. Bezpieczeństwo w sensie utylitarnym, ochrona przed niebezpieczeństwami świata zewnętrznego[23], było najpierwotniejszą funkcją domu jako bezpiecznego miejsca dla dziecka czy — ogólniej — miejsca, gdzie słabi, chorzy mogą dojść pod opieką do sił[24]. Dom jest miejscem intymnym, czyli miejscem doświadczania opiekuńczości, w którym są zaspokajane potrzeby podstawowe. Dom jest miejscem bezpiecznym, w którym otoczenie jest dobrze znane. Dlatego też terytorium domu usiłuje się rozciągnąć poza jego próg — na miejsca publiczne, które stają się „udomowione", ponieważ są dokładnie poznane, zapewniają bezpieczeństwo, a wypełniają je zachowania ludzi znających się nawzajem i używających ten teren publiczny do prywatnych celów[25]. Bezpieczeństwo w domu ma sens moralny. Dom jest miejscem, gdzie żadne działanie partnerów nie powinno zagrażać wartości osoby — jeśli rodzina jest intymną całością. Oddziaływanie ma tam charakter przewidywalnej kooperacji. Sytuacje domowe są zrozumiałe, a działania osób bliskich są przewidywalne[26]. Najważniejsze wartości przestrzenne grup były pierwotnie wartościami religijnymi — świętymi miejscami[27]. Także obszary świeckie — ich granice — były poświęcane, oddawane pod opiekę sacrum. Jeśli perspektywa religijna jest podzielana przez mieszkańców, dom zachowuje wartość sakralną. Jest konsekrowany przy zasiedleniu, także uświęcany przez periodyczne rytuały, umieszcza się w nim symbole religijne.

Jednakże dom to nie tylko przestrzeń specyficznie waloryzowana. Dom ma znaczenie symboliczne. Odnosi się to do szczególnego sposobu życia wśród „spraw domowych"[28]. Wyrażenie

---

[23] Tamże, s. 47, 118.

[24] Y. F. Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, tłum. A. Morawińska, Warszawa 1987, s. 178.

[25] J. Lofland, *A World of Strangers. Order and Action in Urban Public Space*, Prospect Heights, Ill. 1973, s. 122 n.

[26] A. Schütz, *Collected Papers*, t. 2, s. 108.

[27] F. Znaniecki, *Social Relations*, s. 50.

[28] A. Schütz, *Collected Papers*, t. 2, s. 108.

„czuć się jak w domu" odwołuje się do najwyższego stopnia doświadczenia osobowego, do sfery bezpośredniego, intymnego życia. Specyfikę doświadczenia wartości życia domowego odsłania sytuacja bycia poza domem. Nieocenionym źródłem wiedzy na ten temat pozostaje analiza korespondencji rodzinnej. „Nie mogę przestać myśleć, nie minie godzina, żebym nie myślał o domu" — pisał emigrant[29]. Dom jest bowiem miejscem, do którego chce się wrócić i wraca się w pamięci z oddalenia. Dom tworzą przede wszystkim specyficzne stosunki społeczne między ludźmi, którzy podzielają miejsce zamieszkania. Ryty religijne lub magiczno-religijne wykonywane przez nowożeńców podczas przekraczania progu domu nadają szczególne znaczenie temu miejscu właśnie dlatego, że dla partnerów będzie to przestrzenne centrum ich bliskiego kontaktu osobowego[30].

Intymne stosunki w rodzinie

Życie domowe opiera się na rozmaitych, często powtarzanych działaniach. Pierwszorzędne znaczenie mają codzienne interakcje. Skupiają się one w trzech polach: stosunków między małżonkami jako stosunków miłości[31], stosunków między rodzicami i dziećmi oraz stosunków między rodzeństwem. Są to relacje intymne, to znaczy takie, w które uczestnicy zaangażowani są całościowo. Intymność w stosunkach członków rodziny ma sześć istotnych wymiarów[32] — stałe skupienie uwagi na sobie nawzajem; regularny kontakt fizyczny; ujawnianie uczuć; odkrywanie tajemnic; pomoc różnego rodzaju; jednoczenie jaźni.

---

[29] W. I. Thomas, F. Znaniecki, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 2: *Organizacja grupy pierwotnej*, tłum. E. Oengo-Knoche, Warszawa 1976, s. 160.

[30] F. Znaniecki, *Social Relations*, s. 158.

[31] Analizę stosunków między małżonkami kontrolowanych przez społeczeństwo i analizę spontanicznej relacji miłości opartej na normie altruizmu przedstawił F. Znaniecki, *Social Relations*, s. 148–171. Zob. też N. Luhmann, *Love as Passion*.

[32] M. Davis, *Intimate Relations*, New York 1973, cyt. za: J. Lofland, *Doing Social Life*, s. 186 n.

Jedność partnerów obiektywizuje się w symbolach-obiektach, które można nazwać trofeami intymności (pierścionki, obrączki, prezenty, zdjęcia), we wspólnej własności, w poszukiwaniu okoliczności sprzyjających doświadczaniu jak najpełniejszego zjednoczenia i wreszcie w zaangażowaniu we wspólną przyszłość. Intymność relacji ugruntowuje się w ceremoniach rewitalizujących, na przykład w ceremoniach upamiętniających początek relacji i wzajemną wartość partnerów (rocznice, dni urodzin, dni imienin itd.), ceremoniach skruchy i wybaczenia, częstych ceremoniach potwierdzenia, akceptacji (pocałunki, komplementy, itd.).

Relacje między małżonkami opierają się na obowiązku wzajemnej miłości oraz obowiązku rodzenia i wychowywania dzieci. Stosunki między rodzeństwem obejmują współodczuwające rozumienie, to jest komunikowanie doświadczeń, uczuć, pragnień i odpowiadanie na nie; wzajemną pomoc, to jest okazywanie solidarności, umożliwianie współudziału we własnych wartościach i czynności wspomagające; a także współpracę to jest realizowanie wspólnych zamiarów[33]. Stosunki te są w społeczeństwie, można tak rzec, imitowane, wówczas gdy tworzone są braterskie powiązania między ludźmi na wzór naturalnych stosunków między rodzeństwem. Istotne echy relacji rodzice - dzieci obrazuje stosunek między matką a dzieckiem, do którego stosunek ojca i dziecka jest w znacznej mierze analogiczny. Stosunek matki i dziecka jest najbardziej intymny, gdyż opiera się na intymnej więzi życia. Polega on na ciągłej akceptacji dziecka[34]. W pierwszym okresie akceptacji tej daje się wyraz symboliczny, na przykład w ceremonialnej pierwszej kąpieli, a zwłaszcza w rytuale nadania imienia. Wyraża się ona też w trosce o ciało dziecka, jego życie i zdrowie, okazywanej przez karmienie i odziewanie, dbałość o wypoczynek i sen. Akceptacja dziecka oznacza przyjęcie go jako istoty duchowej, zdolnej do świadomego doświadczenia. Matka zapoczątkowuje komunikację symboliczną, mówiąc do dziecka wcześniej niż ono samo może posłużyć się mową. Matka

---

[33] F. Znaniecki, *Social Relations*, s. 137-147.

[34] Tamże, s. 109-132.

wyraża akceptację, komunikuje macierzyńską miłość. Jej wychowawcze oddziaływanie obejmuje uczenie dziecka troski o siebie oraz uczenie prawidłowych postaw wobec innych ludzi, z którymi dziecko się styka. Matka zapoczątkowuje przekaz kultury, począwszy od wierzeń i ceremonii religijnych, a na praktycznej wiedzy zdroworozsądkowej kończąc. Intymny stosunek między matką i dzieckiem cechuje ufne posłuszeństwo wyrażające się podejmowaniem przez dziecko pewnych działań, ponieważ chce ich matka. Jest to w istocie oczekiwanie formułowane wobec roli dziecka. Wymagania matki są bowiem pożądane ze względu na dobro dziecka jako przyszłego, pozytywnie wartościowanego dorosłego. Wśród wszystkich obowiązków dziecka najważniejszy pozostaje obowiązek wdzięczności, którą wyraża ono symbolicznie, a w późniejszym wieku przez opiekę nad matką.

Intymne stosunki realizują się w czasie, który — podobnie jak przestrzeń — nie jest abstrakcyjny, fizyczny, lecz jest czasem znaczącym[35] w doświadczeniu rodziny. Po pierwsze, jest to czas konkretnych, niepowtarzalnych zdarzeń. Następstwo tych zdarzeń to historia rodziny, jedyna i niepowtarzalna, która może być przetworzona w opowiadanie, narrację składającą się na zbiorową biografię lub jej korelaty, czyli autobiografie członków rodziny. Wśród niezliczonych zdarzeń szczególne znaczenie mają te, które oddzielają ważne etapy życia, wydarzenia związane ze zmianą statusu członków rodziny w społeczeństwie i towarzyszące im *rites des passages*, jak: śluby, chrzciny, pierwsza komunia święta, bierzmowanie, matura, przysięga wojskowa. Inny charakter mają zdarzenia będące rozmaitymi punktami zwrotnymi w życiu rodziny, jak: choroba, dłuższe rozstanie, nieszczęśliwy wypadek, śmierć — także w związku z wydarzeniami dziejowymi. Są to także zdarzenia „szczytowego doświadczenia intymnej jedności rodziny" — wspólne szczęśliwe przeżycia oraz nieoczekiwane zjawiska naturalne ingerujące w doświadczenie członków rodziny — epidemie, kataklizmy, klęski żywiołowe i wydarzenia historyczne.

---

[35] R. Ingarden, *Time and Modes of Being*, Springfield, Ill. 1964, s. 99-162.

Inny wymiar mają procesy trwające w czasie, nie będące tylko następstwem zdarzeń. Zawierają one fazy obejmujące przeszłość i antycypowanie przyszłości, jak: ciąża, wychowywanie dzieci, zamieszkiwanie w pewnym miejscu. Trzecia jakość czasu to trwanie rodziny w doświadczeniu samych członków — tradycja rodziny podtrzymywana we wspomnieniach, opowiadaniach o przeszłości, w archiwum rodziny, w jej niepowtarzalnej genealogii.

Intymne wartości domu obejmujące przestrzeń rodzinną, stosunki rodzinne i czas rodzinny zostały tu przedstawione modelowo jako pozytywna własność rodziny, ponieważ są to wartości należące właśnie i wyłącznie do niej. Są to doświadczenia i działania jednoczące członków rodziny także przez doświadczenia graniczne i inne problemy egzystencji[36]. Zadaniem badawczym pozostanie odpowiedź na pytania: jak rodziny tworzą wartości intymne w różnych warunkach społecznych i kulturowych oraz jakie czynniki społeczne i kulturowe ograniczają rozwój lub wręcz powodują rozpad intymnych wartości życia rodzinnego.

---

[36] L. Korporowicz, *Kulturowe aspekty patologii rodziny*, w: M. Jarosz (red.), *Patologia życia rodzinnego*, Warszawa 1990, s. 85.

Małżeństwo a kulturowe modele miłości

Racjonalność i irracjonalność stosunków społecznych

Kryzys małżeństwa monogamicznego należy rozpatrywać w kontekście ewolucji stosunków społecznych w nowoczesnych społeczeństwach i procesu indywidualizacji, którego ważnym czynnikiem była idea miłości. Ona wszakże też ulega destrukcji we współczesnej kulturze. „Stosunki małżeńskie tak samo jak stosunki polityczne, rozwijały się stopniowo i [...] pierwiastkowo nie istniały owe wyobrażenia i uczucia, nadające małżeństwu sankcję wśród ludów cywilizowanych" — napisał Herbert Spencer w traktacie na temat instytucji domowych[1]. Jego podejście ewolucyjne było mniej wywrotowe wobec konserwatywnego, religijnego spojrzenia, niż podejrzewano. W rzeczywistości starał się wykazać zbieżność między ewolucją moralną a ewolucją instytucji społecznych. Instytucje domowe, zasługujące na najwyższe uznanie z etycznego punktu widzenia, były także najdoskonalszymi pod względem struktury i funkcji z socjologicznego punktu widzenia[2]. Spencer uważał, że rodzina monogamiczna jest najbardziej rozwiniętą formą rodziny. W najwyższym stopniu staje się podstawą integracji i solidarności w systemie społecznym[3]. Jest wielce znaczące to, że w odniesieniu do mał-

[1] H. Spencer, *Zasady socjologii*, tłum. J. K. Potocki, Warszawa 1889, t. 2, s. 161.

[2] Tamże, s. 157.

[3] Tamże, s. 219.

żeństwa czołowi socjologowie otwarcie zajmują postawę wartościującą, chociaż nie w sposób aprioryczny, lecz ugruntowując swe stanowisko subtelnymi analizami. Wystarczy wymienić niektórych z nich: Max Weber, Florian Znaniecki, Talcott Parsons, a dziś Niklas Luhmann — chociaż nie są zgodni co do swoich teorii społeczeństwa, jednakowo potwierdzają punkt widzenia Spencera na temat wyższości małżeństwa monogamicznego, zarówno z punktu widzenia systemu społecznego, jak i z punktu widzenia etyki.

Małżeństwo od początku było podstawowym, uznanym faktem społecznym badanym przez socjologów, ponieważ stanowi ośrodek tworzenia się rodziny. Z funkcjonalnego punktu widzenia rodzina jest podstawowym systemem społecznym, służącym zastępowaniu jednych członków społeczeństwa innymi nie tylko w biologicznym sensie reprodukcji, lecz także reprodukcji kulturowej i społecznej — używając terminu Pierre'a Bourdieu. W rodzinie dokonuje się przekaz tradycji i na ogół także dziedziczenie pozycji społecznej. Małżeństwo jest urządzeniem racjonalnym, ponieważ zakłada podział praw i obowiązków między strony porozumienia[4]. Małżeństwo polega na społecznie uznanym przyjęciu przez mężczyznę i kobietę statusu męża i żony w obrębie systemu pokrewieństwa[5]. Czy to definiowane z punktu widzenia praw przysługujących małżonkom, czy też z punktu widzenia prawowitości potomstwa, jak wskazywali Bronisław Malinowski i Alfred Radcliffe-Brown, małżeństwo jest czynnikiem racjonalności i porządku w obrębie systemu społecznego. Wskazuje na to choćby logika systemu pokrewieństwa.

Miłość także wymaga wyjaśnienia i usprawiedliwienia jako temat socjologiczny. Gdyby była tylko uczuciem, irracjonalnym impulsem, niewytłumaczalną tajemnicą[6], „dopuszczalnym

---

[4] Peter, Prince of Denmark, *For a New Definition of Marriage*, „Man" 1956, s. 48, 50.

[5] *Encyclopedia of Social Sciences*, D. L. Sills (red.), New York, 1968, t. 10, s. 1 n; Cz. Znamierowski, *O małżeństwie*, Warszawa 1956, s. 15 n.

[6] N. Luhmann, *Love as Passion. The Codification of Intimacy*, Cambridge, Mass. 1986, s. 26.

chaosem"[7], nie mogłaby być badana przez socjologów. Jednak podejmują oni to zagadnienie. Na teoretyczną ważność miłości wskazał niegdyś William Goode[8]. Później Niklas Luhmann dowiódł w książce *Love as Passion* niebagatelnego jej udziału w transformacji systemów społecznych. Według tego znamienitego autora, przejście od przewagi zróżnicowania stratyfikacyjnego, opartego na kastach, stanach itd., do zróżnicowania funkcjonalnego na podstawie podziału pracy w społeczeństwie prowadziło do większego zróżnicowania systemów osobowych i społecznych[9]. Dokładniej, nowoczesne społeczeństwo wyróżnia się tym, że jest bardziej skomplikowane, ponieważ istnieje w nim więcej możliwości zarówno w zakresie stosunków impersonalnych, bezosobowych, jak i bardziej intensywnych stosunków osobowych. W ten sposób Luhmann zdaje się rozwijać temat wprowadzony przez Ferdinanda Tönniesa (od *Gemeinschaft* do *Gesellschaft*), a także Georga Simmla teorię procesu indywidualizacji (od *Gemeinschaft* — niezróżnicowanej przynależności w naturalnej wspólnocie — do częściowego uczestnictwa czy członkostwa w wielu grupach).

Na pytanie, jaki związek z tymi procesami ma miłość, należałoby dać następującą odpowiedź: miłość znajdowała się w samym centrum transformacji struktur społecznych, co doprowadziło w rezultacie do wyodrębnienia i autonomizacji osobowych stosunków intymnych. Wziąwszy pod uwagę fakt, że w toku tego procesu została osłabiona instytucja małżeństwa, trzeba zbadać, czy miłość pełniła rolę wywrotową wobec małżeństwa. Takie pytanie może brzmieć paradoksalnie. Trzeba wszakże pamiętać, że socjologowie jeszcze w latach dwudziestych i trzydziestych twierdzili, że miłość trudno pogodzić z małżeństwem. Jako przykład można zacytować artykuł Ernesta Burgessa[10]. Istniało przecież

---

[7] G. Böhme, *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne*, tłum. P. Domański, Warszawa 1998, s. 83.

[8] W. Goode, *The Theoretical Importance of Love*, „American Sociological Review" 1959, t. 24, s. 339–364.

[9] N. Luhmann, *Love as Passion*, s. 15.

[10] E. Burgess, *The Romantic Impulse and Family Disorganization*, „Survey" 1920, t. 57, s. 290–294.

wiele metod kontroli irracjonalnej miłości z perspektywy systemu społecznego, jak uzgadniane małżeństwa dzieci czy wykluczanie z kręgów towarzyskich osób popełniających mezalians[11].

Najpierw trzeba jednak sprecyzować, że miłość to zjawisko, które nie przynależy do sfery natury, chociaż ma podstawę w antropologicznym ukonstytuowaniu seksualności. Obdarzona jest współczynnikiem humanistycznym jako zjawisko kulturowe, które zmieniało się w historii. Luhmann definiuje miłość jako uogólnione, symboliczne medium komunikacji[12]. Miłość nie jest sama uczuciem, lecz kodem komunikacji i zgodnie z jego regułami można wyrażać, tworzyć albo udawać uczucia, przypisywać je innym lub ich odmawiać itd. Motywy nie pojawiają się poza semantyką, poza tradycjami kulturowymi, wzorami językowymi, tekstami literackimi. Motywy miłości mają charakter symboliczno-interakcyjny. Nawet stosunki o podłożu organicznym w ludzkiej interakcji i komunikacji są przekształcane w symbole. Miłość jest więc związana ze społecznymi systemami interakcji, jest systemem, którego znaki i symbole służą jako środki komunikacji[13]. Miłość przejawia się przede wszystkim na poziomie symbolizmu ekspresyjnego[14], to znaczy reprezentującego postawę *ego* w stosunku do *alter*. Miłość erotyczna stanowi integralną część systemu symbolizmu ekspresyjnego. Jest czymś innym aniżeli pierwotne popędy biologiczne, ponieważ ma wymiar symboliczny. Nie miejsce tutaj, aby analizować takie kody symboliczne, jak: średniowieczna miłość dworska, której przykładem jest historia Tristana, model sentymentalny albo romantyczny kod *passion de l'amour*, którego prototyp przedstawił Wolfgang Goethe w *Cierpieniach młodego Wertera*. Istnieją w tym zakresie badania specjalistów od historii idei i badania literackie w szczególności. Także Luhmann opierał się na nich w swoim studium zmian semantyki miłości. Spróbuję wszakże wyodrębnić pewne wspólne cechy stosunku społecznego określanego mianem miłości ero-

[11] W. Goode, *The Family*, Englewood Cliffs, N.J. 1964, s. 37 n.

[12] N. Luhmann, *Love as Passion*, s. 18.

[13] T. Parsons, *The Social System*, New York 1951, s. 5.

[14] Tamże, s. 389. Koncepcja Parsonsa jest pod tym względem zbieżna z poglądami Meada.

tycznej zawarte w rozmaitych kodach kulturowych i porównać je z cechami właściwymi stosunkowi małżeńskiemu. Oprę się głównie na mało znanym studium Znanieckiego[15], które celnością rozważań przewyższa poświęcony miłości i małżeństwu rozdział w głośnej książce Luhmanna.

Relacja małżeńska a relacja miłości

Aksjonormatywne modele kulturowe miłości erotycznej, to znaczy sposoby przypisywania znaczenia, ważności i wyrażania miłości do osoby płci przeciwnej, były stopniowo rozwijane przez myślicieli, zwłaszcza przez filozofów moralności i poetów. Przeciwstawiali oni miłość erotyczną uregulowanemu stosunkowi małżeńskiemu, będącemu częścią struktury społecznej, przeciwstawiali ją także nieuporządkowanym stosunkom płciowym jako części „zwierzęcej", biologicznej struktury człowieka. Relację miłości tworzą właściwe jej obowiązki. Przede wszystkim mamy tu do czynienia z ekskluzywnym charakterem relacji (tylko jeden, uprzywilejowany partner). Dalej relację tę konstytuują obowiązki seksualne polegające na dawaniu maksimum zmysłowego zadowolenia partnerowi, czerpaniu symbiotycznej przyjemności ze stosunku płciowego i dawaniu tego do zrozumienia drugiej osobie. Jest to jednocześnie obowiązek maksymalnej ekspresji symbolicznej między *ego* i *alter*. Związany jest z nim obowiązek wzajemnego współodczuwającego rozumienia. Partnerzy zobowiązani są do aktywnej współpracy w szerokim obszarze rozmaitych czynnie doświadczanych wartości. Obowiązkiem jest też ochrona partnera przed szkodliwymi wpływami innych ludzi. Z obowiązków na zasadzie dynamiki wzajemności wynikają uprawnienia drugiej strony. Partnerzy pozostający w rzeczywistym stosunku miłości erotycznej akceptują wspólny im, niezwykle trudny do spełnienia ideał altruizmu[16]. Partnerzy w takim stosunku powinni zmierzać do osiągnięcia ideału doskonałości relacji intymnej. Tak

[15] F. Znaniecki, *Marital and Erotic Relations*, rozdz. 7 w: tenże, *Social Relations and Social Roles*, San Francisco 1965, s. 148–171.

[16] Tamże, s. 168.

scharakteryzowane znaczenie miłości erotycznej było utrwalane w modelach kulturowych nie odpowiadających strukturze relacji małżeńskiej[17].

Odmienność zasad relacji miłości i relacji małżeńskiej można przedstawić w postaci opozycji o charakterze modeli analitycznych.

Relacja małżeńska	**Relacja miłości**
jej celem jest przetrwanie społeczności	jej istnienie jest niezależnym, autonomicznym celem
prokreacja i wychowanie dzieci usprawiedliwiają współżycie płciowe	ma na celu zadowolenie partnerów
selekcja partnerów dokonywana przez rodzinę	dobrowolna selekcja partnerów
stanowi część stosunków międzygrupowych	relacja między jednostkami
podlega kontroli społecznej	nie podlega kontroli społecznej i ma charakter spontaniczny
ma znaczenie publiczne	jest czysto prywatna
nałożone są na nią normy	brak zewnętrznych sankcji
trwa całe życie	trwa zależnie od woli partnerów
relacja o charakterze dominacji	równość (ewentualnie przywództwo)

Dokładna analiza rozwoju stosunków społecznych oraz towarzyszących im modeli kulturowych czy semantyki (systemów znaczeń) małżeństwa i miłości wykazuje, że nie są one tożsame i że zagadnienie ich związku jest bardziej skomplikowane, niż zdolna jest to przedstawić statyczna perspektywna normatywna, która nie zawsze przecież była przyjmowana przez mora-

[17] Relacja ta obejmuje różne typy w zależności od przebiegu wzajemnych interakcji. Podstawę ich wyróżnienia stanowią wymiary: dominacja-podporządkowanie oraz miłość-wrogość. K. Cieślak, *Typologia związków małżeńskich wg E. Shostroma i J. Kavanaugha*, „Nowiny Psychologiczne" 1988, nr 4, s. 81–102.

listów. Parsons w swoim traktacie socjologicznym wyrażał przekonanie, że relacja miłości jest powszechnie związana z małżeństwem, reprodukcją i rodzicielstwem. Jest ona zawiązkiem systemu pokrewieństwa[18]. Zapewniał też, że relacja erotyczna jest związana z akceptacją ról rodzicielskich i wynikających z nich obowiązków[19]. Można by sobie życzyć, ażeby fakty tak się przedstawiały. Istnieją historyczne dowody, że aż do niedawna oficjalne normy rzadko wymagały, ażeby para małżeńska była kochającymi się nawzajem partnerami seksualnymi. W wielu społecznościach, na przykład w purytańskiej Nowej Anglii, przejawy miłości płciowej spotykały się z dezaprobatą. Wymagana była tylko lojalność i wzajemny szacunek[20].

Parsons, a za nim wielu socjologów, mianem dewiacji określa tendencje do zmian w sferze życia małżeńskiego zachodzące w nowoczesnych społeczeństwach. Twierdzi, że częściowa, a w kulturze młodzieżowej często radykalna dewiacja od zupełnej integracji małżeństwa i miłości wynika wyłącznie ze „sztucznej izolacji" miłości i możliwych jej skutków dla małżeństwa i późniejszego rodzicielstwa[21]. Termin „dewiacja" skutecznie etykietuje, ale socjologicznie niewiele wyjaśnia i same „sankcje", jeśli w ogóle mogą być zastosowane, nie naprawią sytuacji i nie będą przeciwdziałać obserwowanym trendom. W nowoczesnych społeczeństwach mamy do czynienia z rywalizującymi porządkami norm i wartości. Nie ma jednego porządku pozwalającego zdefiniować w sposób empiryczny alternatywy wobec tożsamości „małżeństwa i miłości" jako dewiację. Chcąc zrozumieć szczególny charakter zmian współczesnego wzoru małżeństwa, trzeba podjąć analizę interakcji między relacją małżeńską i stosunkiem miłości, badanie transformacji systemów społecznych oraz dynamiki semantyki miłości, to jest zmiany jej kulturowych znaczeń.

---

[18] T. Parsons, *The Social System*, s. 389.

[19] Tamże, s. 390.

[20] Wciąż pozostaje mi w pamięci usłyszane w 1983 r. bolesne wyznanie leciwej mieszkanki podbeskidzkiej wsi zmuszonej przez rodzinę do małżeństwa z wdowcem po jej zmarłej siostrze. Kochający ją z wzajemnością sąsiad z tej samej wsi wyemigrował i do końca życia pozostał kawalerem.

[21] T. Parsons, *The Social System*, s. 391.

Rozszerzenie ideału miłości erotycznej na małżeństwo i wynikające z tego zagrożenia

Krytyka uproszczonego punktu widzenia Parsonsa na kryzys małżeństwa i miłości nie miała prowadzić do zaprzeczenia możliwości pożądanej fuzji miłości i małżeństwa we współczesnych społeczeństwach. W rzeczy samej rozszerzenie ideału relacji miłości erotycznej na relację małżeńską było znaczącym krokiem w ewolucji stosunków społecznych. W takim przypadku wzajemne obowiązki męża i żony oraz ich obowiązki wobec dzieci pozostają w zasadzie te same, lecz wykonywane są w sposób bardziej altruistyczny i z większym zadowoleniem[22]. Niewątpliwy, humanizujący wpływ na te zmiany miał ideał chrześcijański[23]. Po pierwsze, dawne obowiązki małżeńskie stają się dobrowolnymi obowiązkami wzajemnej miłości. Nie są narzucane w interesie rodziny, lecz są dobrowolną służbą miłości. Po drugie, dzieci nie są tylko przedłużeniem rodziny, społecznie wartościowymi nowymi członkami społeczności (elementami reprodukowanej struktury), lecz stają się nowymi więzami miłości. Po trzecie, dynamiczny charakter stosunku miłości poszerza zakres wspólnych wartości, w których doświadczaniu i realizacji małżonkowie uczestniczą. Zmiana polegająca na rozszerzeniu ideału miłości erotycznej na małżeństwo była możliwa tylko w szerszym kontekście zmian społecznych, takich jak:

— zmniejszenie znaczenia systemu rodziny rodowej i jej władzy kontrolowania,

— uznanie równości płci (wzajemność obowiązków),

— edukacja kobiet prowadząca do poszerzenia wspólnych zainteresowań i wzrostu wzajemnego zrozumienia.

Wziąwszy pod uwagę powyższe rozważania trudno byłoby podtrzymywać tezę, że miłość jest wywrotowa wobec małżeństwa, jak czynili niektórzy autorzy na tej podstawie, że symbolika miłości jako pasji wskazuje, iż jest ona niestała, nieracjonalna,

---

[22] F. Znaniecki, *Social Relations...*, s. 176.

[23] Jan Paweł II, *Mężyczną i niewiastą stworzył ich*, Lublin 1981.

niezdrowa — *folie à deux* — jest co najwyżej tolerowaną dewiacją od kontroli społecznej. Jednakże pozytywna ocena ewolucji małżeństwa w kierunku intymnego związku miłości musi brać pod uwagę problem „społecznego regresu", o którym mówi Luhmann. Trzeba zgodzić się, że rozkład zewnętrznej kontroli społecznej pociąga za sobą także rozkład zewnętrznego poparcia dla relacji małżeńskiej. Wewnętrzne napięcia w stosunkach między partnerami stają się ostrzejsze. Zdolność i możliwość stabilizacji małżeństwa zależy teraz wyłącznie od zasobów osobowych i komunikacji między partnerami. Jak mówi Luhmann: zautonomizowane małżeństwo nie dostarcza wystarczającej ochrony przed podstawowym niebezpieczeństwem, jakie niosą intymne stosunki — przed ich niestabilnością[24]. Widać zatem, że tzw. „dewiacje" w postaci rozwodów czy samotnego rodzicielstwa nie mogą być adekwatnie wyjaśnione wyłącznie brakiem komponentów normatywnych, niedostatkami w procesie socjalizacji, kryzysem wartości itd. Na zjawisko to należy patrzeć przede wszystkim strukturalnie, z punktu widzenia systemu stosunków społecznych, wyizolowania małżeństwa z szerszych struktur (deficyt strukturalny).

Współczesna wolność kształtowania stosunków intymnych pojawia się jako „prawo człowieka" i wartość, ale także jako źródło problemów społecznych. Istnieje pilna potrzeba zrekonstruowania elementów dawniejszych systemów społecznych, na przykład temporalnej perspektywy trwania rodziny, więzi między przeszłymi, obecnymi i przyszłymi pokoleniami, już nie jako elementów narzucającej się struktury społecznej, lecz jako wartości konstruowanych i podtrzymywanych, a także na odwrót — konstruujących i podtrzymujących małżeństwo. Rodzina nie może być zakładana na nowo w każdym pokoleniu. Jest to ułomność tzw. rodziny nuklearnej. Negatywne aspekty skrajnego indywidualizmu będącego rezultatem emancypacji osób społecznych od instytucji społecznych dochodzą do pewnej granicy, którą można wskazać nie tylko z moralnego, lecz także z czysto funkcjonalnego czy systemowego punktu widzenia. Skrajny indywidualizm zwraca się nie tylko przeciwko strukturom społecznym, lecz także

[24] N. Luhmann, *Love as Passion...*, s. 157.

przeciwko więziom relacyjnym z innymi i jest destrukcyjny dla jednostki, której rozwój zależy od znaczącego innego, jak od czasu George'a H. Meada wykazuje psychologia społeczna.

Zjawisko osłabienia więzi małżeńskich, czy nawet zastąpienia tradycyjnego małżeństwa przez rozmaite związki interpersonalne (problem „seksualnych mniejszości" nie jest tutaj dyskutowany), chociaż w najwyższym stopniu wywrotowe ze społecznego punktu widzenia wobec podstawowej idei reprodukcji, ma nie tylko społeczno-strukturalne uwarunkowania. Także semantyka romantycznej miłości przez kilka dziesięcioleci była dekonstruowana i zastępowana kodami „wolnej miłości", negującymi samą zasadę ekskluzywnego i altruistycznego charakteru relacji między kobietą i mężczyzną. „Miłość" jest nieustannie trywializowana i redukowana do stosunku płciowego. Nie zamierzam tutaj bardziej szczegółowo dyskutować zagadnienia „sensualnego", zmysłowego charakteru współczesnej kultury, o czym pisał szeroko już Pitirim Sorokin[25]. Za Luhmannem można powiedzieć, że dzisiaj brakuje uporządkowanej semantyki miłości. Altruistyczny, romantyczny ideał jest dekonstruowany, a zachowania seksualne nie są należycie regulowane (deficyt kulturowy).

Herbert G. Wells był jednym z najbardziej wpływowych „proroków" współczesnego libertyńskiego poglądu na seksualność. Na starość jednak cierpiał z powodu lęków samobójczych, kiedy odkrył, że Moura Budberg, jedna z wielu jego przyjaciółek, ukrywała przed nim swój związek z Maksymem Gorkim. Wells w końcu odczuwał potrzebę, aby określić relację z Budbergową jako *love-shadow* — jako absolutny, wzajemny, wierny związek. Wyznał u kresu życia, kapitulując wobec tradycyjnych wartości miłości altruistycznej: „Dopiero bardzo powoli i bardzo późno w moim życiu, i po doznanej klęsce, doceniłem siłę oraz piękno miłości mężczyzny i kobiety, nauczyłem się także, jak bardzo potrzebuje obramowania w postaci usprawiedliwionej wizji uporządkowanego świata"[26].

---

[25] P. Sorokin, *The Crisis of Our Age*, New York 1941.

[26] H. G. Wells, *The New Machiavelli*, New York 1910, s. 9.

Thomas S. Eliot o etosie chrześcijańskim w społeczeństwie ponowoczesnym

Wers: „Pokażę Ci strach w garstce popiołu" z poematu Thomasa S. Eliota *Ziemia jałowa* z roku 1922 z profetyczną celnością poetyckiej metafory obrazuje strach przed unicestwieniem cywilizacji[1]. Utwór napisany po pierwszej wojnie światowej w modernistycznym stylu wyraża jednocześnie duchowe poszukiwanie zbawienia („O Panie, Tyś wydarł mnie"[2]) i pokoju („Kiedyż na ziemiach moich zaprowadzę ład?"[3]). W 1927 r. Eliot powracając na łono Kościoła anglikańskiego[4], daje wyraz przekonaniu, że wierze powinna towarzyszyć identyfikacja z historyczną i rytualną ciągłością tradycji instytucji religijnej. Data ta znaczy odejście poety od estetyki modernizmu i początek dalszych poszukiwań duchowych i intelektualnych *l'entre deux guerres*, ukoronowanych złożonym przesłaniem *Four Quartets* z roku 1944, potwierdzającym podstawowe wartości etyczne: *„And right action is freedom. / From past and future also. / For most of us, this is the aim / Never here to be realised..."*[5]. Miejsce modernistycznej zasady innowacji: *Make It*

---

[1] „I will show you fear in a handful of dust". T. S. Eliot, *Ziemia jałowa*, tłum. Cz. Miłosz, Kraków 1989, s. 8.

[2] „O Lord Thou pluckest me out", tamże, s. 25.

[3] „Shall I at least set my lands in order", tamże, s. 33.

[4] A. Calder, *T. S. Eliot*, Brighton 1987, s. 106.

[5] „A słuszne działanie jest wolnością / Od przeszłości i także od przyszłości / Dla większości z nas jest to cel / Nigdy tutaj nie osiągalny". T. S. Eliot, *Four Quartets*, New York 1971, s. 45.

New — jak to ujął Ezra Pound — zajęła tradycja, zobowiązujące artystę poczucie ciągłości przekazu kultury[6]. Eliot uznaje zarazem teologiczny sens tradycji — prawowiernego dziedzictwa doktryny i dogmatów, będącego kryterium interpretacji i oceny nowych doświadczeń[7]. Jest tradycjonalistą w tym sensie, że szczególną wartość przypisuje niereflekcyjnym doświadczeniom i wyobrażeniom zbiorowym. Taki pogląd na temat podstaw porządku społecznego i rolę tradycji wyraził dyskursywnie w esejach krytycznych opublikowanych pod wspólnym tytułem *Christianity and Culture*[8]. Przedstawił tam ideę społeczeństwa chrześcijańskiego ugruntowaną przez określenie ścisłego związku kultury i religii oraz zawarł krytykę liberalnej demokracji.

Wpływ socjologii chrześcijańskiej

Zgodnie z głoszoną teorią twórczości związanej tradycją Eliot nie pretenduje do oryginalności wówczas, gdy wypowiada się na pozostające poza jego bezpośrednią kompetencją tematy dotyczące życia społecznego. Nawiązując do, jak ich określił, socjologów chrześcijańskich, krytykujących liberalny porządek społeczno-ekonomiczny z punktu widzenia zasad etyki, przedstawił stan, ku któremu — jego zdaniem — powinno zmierzać społeczeństwo ponowoczesne. Rozważał dylemat: albo porządek społeczny społeczeństwa pogańskiego, albo porządek społeczny społeczeństwa chrześcijańskiego. Sądził bowiem, że współczesny stan społeczeństwa liberalnego nie utrzyma się. Przedmiotem jego zainteresowania były nie tyle instytucje, co całokształt postaw wobec wartości, obyczaje, sposoby życia grup społecznych, a więc etos nowoczesnego społeczeństwa zagrożony przez kryzys cywilizacyjny.

---

[6] T. S. Eliot, *Szkice krytyczne*, tłum. M. Niemojowska, Warszawa 1972, s. 289.

[7] K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 498.

[8] T. S. Eliot, *Christianity and Culture. The Idea of a Christian Society and Notes Towards the Definition of Culture*, New York 1949.

Od lat dwudziestych Eliot był zaabsorbowany niezdolnością liberalnej demokracji do podtrzymania tradycyjnych wartości moralnych i kulturalnych oraz do oparcia się komunizmowi i faszyzmowi. Wypowiadał się na ten temat na łamach wydawanego przez siebie pisma „Criterion" (1922-1937). Brał udział w akcjach chrześcijańskich. W 1937 r. na Konferencji Oksfordzkiej „Kościół, Wspólnota, Państwo" wystąpił z odczytem *Ekumeniczna natura Kościoła i jego odpowiedzialność za świat*. Po konferencji Joseph H. Oldham zawiązał grupę intelektualistów rozpatrujących polityczne i społeczne problemy z perspektywy chrześcijańskiej, odrzucających wszelkie postaci totalitaryzmu i poszukujących sposobów przezwyciężenia kryzysu wartości. Grupa ta przybrała nazwę The Moot (w staroangielskim: wiec, zgromadzenie)[9]. Do jej członków zaliczali się m.in. Alec Vidler, Middleton Murry — wydawca „Athenaeum", wydawca „New English Weekly" Philip Mairet, wspomniany Oldham, filozof Michael Polanyi, Karl Mannheim i sam Eliot. Zebrali się po raz pierwszy w kwietniu 1938 r. w High Leigh (Herfordshire). Eliot uczestniczył w tych kwartalnych spotkaniach aż do 1943 r. Pod ich wpływem napisał najważniejsze eseje z cyklu *Christianity and Culture: The Idea of the Christian Society* i *Notes Toward the Definition of Culture*[10]. Wcześniej był członkiem Chandos Group, do której należeli też Mairet, Maurice Reckitt, V. A. Demnant, profesor teologii pastoralnej w Oksfordzie. Zmierzała ona do przedstawienia „absolutnych i wiecznych zasad" socjologii chrześcijańskiej[11], lecz grupa The Moot doskonalej wypełniała to zadanie. Swoją ideę chrześcijańskiego społeczeństwa przedstawił Eliot w marcu 1939 r., a więc niedługo przed wybuchem wojny, wygłaszając na ten temat odczyt w Corpus Christi College w Cambridge, opublikowany potem jako *The Idea of Christian Society*. Zagadnienie to omawiał w artykułach na łamach założonego w 1939 r. przez Oldhama „Christian News Letter", do którego pisywali też Reinhold Niebuhr, Karl Barth, Dorothy L. Say-

[9] Grupa istniała w latach 1937-1946. Por. É. Gábor, *Michael Polanyi in the Moot*, „Polanyiana" 1992, t. 2, s. 120-126.

[10] P. Ackroyd, *T. S. Eliot*, Glasgow 1985, s. 243.

[11] Tamże, s. 222.

ers. Wykłady na temat chrześcijańskiego społeczeństwa później prowadził jeszcze w Niemczech w 1949 r., podczas podróży odbytej razem z historykiem cywilizacji Arnoldem Toynbee.

W wyniku dyskusji w grupie The Moot powstała również publikacja Mannheima *Toward A New Social Philosophy. A Challenge to Christian Thinker by a Sociologist*[12]. Mannheim wyznaje, że grupa przyjaciół — myślicieli chrześcijańskich — miała wpływ na sformułowane przez niego idee[13]. Eliot zaś obok wpływu innych członków The Moot oraz lektury pism Christophera Dawsona i Jacquesa Maritaina, mówi o znaczeniu myśli Mannheima jako źródła inspiracji własnych poglądów. Obydwaj myśliciele zajęli się znaczeniem religii dla procesów społecznych w krytycznym momencie dziejowym, znaczonym dramatem drugiej wojny światowej. Socjolog i poeta zgodnie stwierdzają, że chrześcijaństwu nie udało się pozostać podstawową siłą integrującą nowoczesne życie społeczne. Odsłaniają pozorny, powierzchowny, czy wręcz dekoracyjny, charakter chrześcjaństwa w wymiarze życia publicznego. Sformalizowana religia, ograniczona do kazania niedzielnego nie stanowi konkurencji we współzawodnictwie wartości. Równocześnie brak integracji wartości doprowadza do kryzysu cywilizacyjnego. Realną staje się groźba totalitaryzmu, także w łonie liberalnej demokracji, ponieważ wobec braku solidarności opartej na zgodzie społecznej nadmiernie rośnie znaczenie państwa jako jedynego czynnika scalającego. Eliot rozważa problem przedstawiony również przez Mannheima w tytułowym eseju *Diagnosis of Our Time*[14]. Czy jeśli zburzy się dotychczasowe formy przywództwa, zwłaszcza przewodnictwo kościelne, nie zostaną zniszczone tradycyjne wartości kultury europejskiej? Pojawia się zatem pytanie o potrzebę i możliwość odnowienia wartościowych elementów tradycji chrześcijańskiej i opartej na niej twórczej ewolucji społeczeństwa.

---

[12] K. Mannheim, *Diagnosis of Our Time*, London 1947, s. 100-119.
[13] Tamże, s. 100.
[14] Tamże, s. 6.

Kultura a religia

Antropologia społeczna i socjologia, badając różnorodność wzorów organizacji społecznej i integrujących je wartości, przyczyniły się do upowszechnienia relatywizmu kulturowego jako zaprzeczenia etnocentryzmu. Odkąd w 1906 r. William G. Sumner wprowadził ten termin, bezkrytyczne założenie wyższości kultury własnej grupy było oceniane negatywnie. Wszelkie współzawodniczące wierzenia znalazły się w obrębie jednej rzeczywistości kultury tworzonej przez ludzi — bez nadprzyrodzonej sankcji i bez rozszczenia do absolutnej prawdy. Tę perspektywę wytrwale kwestionuje teologia, wskazując na duchowy, nadprzyrodzony wymiar transcendencji[15], pozostający ponad naturą i kulturą, ukazany w prawdzie objawionej. Jak wskazał Niklas Luhmann, relatywizm konsekwentnie powinien zostać odniesiony do niego samego. W ten sposób relatywizm kulturowy socjologii nie jest ostatecznie bardziej uprzywilejowany niż punkt widzenia teologii, chociaż każdy z nich pozwala na ogląd czegoś niedostępnego i staje się punktem wyjścia krytycznej interpretacji przeciwnej perspektywy[16]. Socjologia, jak sądził Mannheim, jest najbardziej zsekularyzowanym podejściem do życia ludzkiego, wyklucza odniesienie do jakiejś ponadludzkiej rzeczywistości, poza procesem historycznym[17]. Na pytanie: czy socjologia może współpracować z myśleniem teologicznym, Mannheim odpowiadał, że będzie to możliwe tylko wraz z końcem epoki liberalizmu, kiedy ujawnią się ograniczenia analiz skrajnie racjonalistycznych[18]. Eliot dał przykład takiego postliberalnego i nierelatywistycznego myślenia o kulturze. Nie zajmował stanowiska chrześcijańskiego apologety, lecz jak utrzymywał, raczej punkt widzenia socjologa, powoływał się przy tym na Evans-Pritcharda, kwestionującego możliwość całkowicie niewartościujących obserwacji w naukach społecznych[19]. Twierdził jednocześnie, że literaci, humaniści,

[15] K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik*, s. 466.

[16] A. Hahn, *Introduction à la sociologie de Niklas Luhmann*, „Societes" 1994, nr 43, s. 20 n.

[17] K. Mannheim, *Diagnosis of Our Time*, s. 116.

[18] Tamże, s. 115, 117.

[19] T. S. Eliot, *Christianity and Culture*, s. 143, 144.

a także politycy i administratorzy powinni zwracać baczniejszą uwagę na to, co o kulturze piszą antropologowie i socjologowie[20].

Jako poeta powołany do tego, by chronić wartość słowa, Eliot pragnął ocalić pełnię znaczenia słowa „kultura"[21]. Najpierw przed pospolitością i pomniejszeniem, kiedy wyraz ten używany jest jako synekdocha, a więc w odniesieniu do rozmaitych cząstkowych zjawisk kulturowych, albo kiedy jest tylko sloganem pobudzającym emocjonalnie. Bronił kultury przed relatywistycznym rozumieniem, zgodnie z którym każda grupa będzie mieć zawsze jakąś kulturę. Kultura jest bowiem dodatnio nacechowana aksjologicznie. Polega na wszechstronnej doskonałości obyczajów, nauki, sztuki, filozofii, nie osiągalnej dla konkretnej jednostki w swej zupełności[22]. Za akademickie i nie do utrzymania uznał zatem zapoczątkowane przez Alfreda Webera i Roberta MacIvera[23] rozróżnienie między kulturą a cywilizacją — choć w różnych kontekstach jedno lub drugie słowo może być użyte bardziej stosownie. Instrumentalność albo ekspresyjność wartości nie jest jasnym kryterium proponowanego podziału. Eliot, podobnie jak Maritain[24], terminów „kultura" i „cywilizacja" używał synonimicznie, obydwa odnosząc do rozwoju w społeczeństwie możliwości człowieka, rozwoju jego zdolności twórczych między biegunem potrzeb naturalnych i biegunem potrzeb religijnych. Kultura ujęta jest organicznie, a nie jak jakieś urządzenie techniczne. Do kultury nie można zmierzać celowo. Rozwija się ona, nie poddając się racjonalnemu planowaniu, chociaż niezbędny jest wysiłek wychowania do kultury. Kultura-cywilizacja oznacza całościowy wzór społeczeństwa[25]. Nie sprowadza się do sumy czynności kulturowych jednostek albo elit. Jest pewną całością

---

[20] Tamże, s. 94.

[21] Tamże, s. 89.

[22] Tamże, s. 95.

[23] R. M. MacIver, *Society. A Textbook of Sociology*, New York 1937, s. 272 n.

[24] J. Maritain, *Humanisme intégral. Problemes temporels et spirituels d'une nouvelle chretiente*, Paris 1968, s. 10 (wyd. pol. *Humanizm integralny: zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego*, Warszawa 1981).

[25] T. S. Eliot, *Christianity and Culture*, s. 95.

— sposobem życia społeczeństwa[26]. Takie określenie ma bogatszy sens niż ujęcie sprowadzające kulturę do wyuczonych wzorów zachowań i ich wytworów dziedziczonych społecznie. Zakłada światopogląd ukierunkowujący życie. Zadaniem socjologii jest badanie związku kultury całego społeczeństwa z kulturą grup i kulturą jednostek, której żywotnym przejawem są dobre obyczaje[27]. Etosowe rozumienie kultury podzielał Eliot z historykiem kultury Christopherem Dawsonem, który mówił, że kultura jest sposobem życia opartym na wspólnocie języka, myślenia, wiedzy, wierzeń, na tradycji nadającej społeczeństwu formę, bez której staje się ono bezkształtną masą. Kultura jest całością — siecią powiązań między sposobem życia społeczeństwa a wierzeniami i wartościami duchowymi przyjętymi przez społeczność jako ostateczne reguły życia i najwyższy wzór postępowania dla jednostek i społeczeństwa[28].

Najważniejsza dla kultury jest relacja do religii. Żadna kultura nie rozwijała się bez religii[29]. Teza ta współbrzmi z poglądem Dawsona, który twierdził, że całkowita sekularyzacja życia jest zjawiskiem nowym i nienaturalnym[30]. Eliot zatem uważał, że kultura jako pewna całość sposobów myślenia i wzorów postępowania wynikających z wierzeń religijnych i doświadczeń duchowych ulega unicestwieniu. Określenie „relacja" kultury i religii jest, jego zdaniem, niestosowne. Nie są to ani dwie odrębne rzeczywistości, ani religia nie jest tylko wycinkiem, jakąś dziedziną wartości wśród innych wartości kultury. Eliot zdecydowanie krytykuje pogląd rozpowszechniony przez Matthew Arnolda w dziele *Culture and Anarchy*, według którego kultura jest szerszą, ostateczną rzeczywistością, a religia tylko jakimś fragmentem, odpowiedzialnym za etyczne ukształtowanie, a może tylko za emocjonalny koloryt kultury. Zamiast o relacji Eliot mówi o tożsamości, wpro-

---

[26] Tamże, s. 114.

[27] Tamże, s. 115.

[28] Ch. Dawson, *Religia i kultura*, tłum. J. W. Zielińska, Warszawa 1958, s. 54; tenże, *Religia i powstanie kultury zachodniej*, tłum. S. Ławicki, Warszawa 1958, s. 6.

[29] T. S. Eliot, *Christianity and Culture*, s. 97.

[30] Ch. Dawson, *Religia i kultura*, s. 57.

wadzając metaforę wcielenia. Kultura jest wcieleniem religii[31], jest więc, można powiedzieć, wracając do teologicznego sensu „wcielenia", rozumiana przez Eliota teistycznie i chrystocentrycznie. Kultura odsłania chwałę Boga (*ad maiorem Dei gloriam*) i antycypuje eschatologiczne odnowienie świata w Chrystusie. Tej samej metafory użył Dawson mówiąc, że religia wciela się w kulturę i odziewa w szaty instytucji społecznych. Bez związku ze społeczeństwem i kulturą religia pozostaje duszą bez ciała[32]. Podobnie metaforą wcielenia porządku duchowego w porządek kultury posługuje się Maritain. Dla chrześcijanina religia jest nadprzyrodzona, „nie jest z człowieka, ani ze świata, ani z rasy, ani z narodu, ani z cywilizacji, ani z kultury — jest z życia wewnętrznego Boga"[33]. Cywilizacja-kultura jest środkiem ułatwiającym realizację celów nadprzyrodzonych. Eliot, tak samo jak Maritain, występuje przeciw tezie, że możliwa jest kultura bez religii albo że żywotna jest religia bez kultury. Podobnie zatem poszukuje możliwości ponownego scalenia kultury i religii albo raczej odrodzenia kultury przez religię, która nadaje życiu głębsze znaczenie. Nie oznacza to, że poszukuje całkowitej tożamości religii, kultury i życia społecznego w jakiejś teokratycznej formie. Religię przedstawia nie jako instytucję, lecz w wymiarze duchowym — jako wiarę przyjmującą rozmaite artykulacje intelektualne i rytualne[34]. Uniwersalizm chrześcijańskiej religii daje podstawę do komunikacji, do wzajemnego wpływu, wymiany tradycji lokalnych, będącej podstawą postępu kulturowego. Dlatego też Eliot szczególne nadzieje wiązał z zapoczątkowanym przez Ruch Oksfordzki[35] i rozmowy w Malines[36] ekumenizmem, który mógłby wzmocnić oddziaływanie chrześcijaństwa we współczesnym świecie.

---

[31] T. S. Eliot, *Christianity and Culture*, s. 101.

[32] Ch. Dawson, *Religia i kultura*, s. 62, 240.

[33] J. Maritain, *Humanisme intégral*, s. 109.

[34] T. S. Eliot, *Christianity and Culture*, s. 101.

[35] Ruch prokatolicki w Kościele anglikańskim, zapoczątkowany przez Johna Keble w lipcu 1833 r. Należał do niego m.in. John Henry Newman.

[36] Ekumeniczne spotkania teologów katolickich z teologami innych Kościołów, głównie anglikańskiego, zorganizowane w siedzibie prymasa Belgii w latach dwudziestych.

Krytyka liberalnej demokracji

Uwagę Eliota przykuwał przede wszystkim kryzys kultury polegający na zagrożeniu ciągłości tradycji chrześcijańskiej i rozwoju duchowego w społeczeństwie liberalno-demokratycznym.

Idea (*eidos*) współczesnego społeczeństwa została przedstawiona przez Eliota w znaczeniu nadanym temu pojęciu przez wielkiego poetę i myśliciela romantyzmu Samuela Coleridge'a[37]. Przez ideę rozumiał on koncepcję nie abstrahowaną z jakiegoś poszczególnego przejawu zjawiska w danym czasie lub uogólnioną z jakiejś liczby następujących po sobie jego stanów, lecz będącą wynikiem rozeznania ostatecznego dążenia tego zjawiska. Obowiązkiem jest rozumieć społeczeństwo, w którym się żyje. Wydaje się, że Eliot rozumienie łączył z umiejętnością dostrzeżenia takiego ostatecznego ukierunkowania procesów społecznych. W obecnym stadium, twierdził zatem, współczesne społeczeństwa Zachodu nie są już chrześcijańskie, ale nie są jeszcze pogańskie. Nie można uznać za chrześcijańskie społeczeństwa opartego na idei państwa sprawiedliwego, w którym nikogo nie karze się za formalne wyznawanie wiary. Społeczeństwo liberalne charakteryzuje tendencja do negowania. Czynnik negatywny, przyznaje Eliot, wątpienie czy zaprzeczanie, tak jak sceptycyzm, jest konieczny. Przyczynia się do usuwania elementów wstecznych, broni przed petryfikacją struktur[38]. Jednakże dążność wyłącznie negatywna prowadzi do chaosu. Podobnie Mannheim zwrócił uwagę, że zanik wartości w nowoczesnym społeczeństwie jest wynikiem charakterystycznej dla epoki liberalizmu rozbieżności celów i wartości, a przede wszystkim „neutralnej postawy w stosunku do głównych zagadnień życia"[39]. Liberalizm *laissez-faire* pomylił neutralność z tolerancją. Mannheim stwierdził, że postawa neutralności doprowadza do braku wiary w społeczeństwie w obiektywną ważność własnych celów. Opowiadał się za powrotem do tradycyjnych wartości i cnót: miłości braterskiej,

---

[37] S. T. Coleridge, *On the Constitution of the Church and State*, Princeton, N.J. 1976, s. 12; T. S. Eliot, *Christianity and Culture*, s. 52.

[38] T. S. Eliot, *Christianity and Culture*, s. 11, 13.

[39] K. Mannheim, *Diagnosis of Our Time*, s. 184.

wzajemnej pomocy, uczciwości, sprawiedliwości społecznej, wolności, szacunku dla osoby. Słabość liberalnego społeczeństwa neutralizującego wartości ujawnia się w sytuacji zagrożenia.

Socjolog Mannheim wykazał potrzebę zgody co do wartości z punktu widzenia wymogów funkcjonalnych, takich jak: odpowiedzialność za całość społeczeństwa, zdolność do wypełniania długotrwałych zadań, zjednoczenie wokół wspólnych zamiarów. Eliot przekonywał zaś z aksjologicznego punktu widzenia, że społeczeństwo neutralne w gruncie rzeczy jest negatywne i stan ten doprowadzi do zaniku wyższej kultury i sztuki[40]. Podobnie jak Mannheim, szukał sposobu ponownego całkowitego przeniknięcia życia przez religię. O ile Mannheim zdawał się na elity reprezentujące tradycję chrześcijańską, zdolne powrócić do czystych źródeł religijnego doświadczenia, o tyle Eliot wskazywał na konieczność wzmocnienia nawykowego, instytucjonalnego wymiaru tradycji religijnej. Nie zgadzał się, że kultura tworzona jest wyłącznie przez inteligencję czy jakieś grupy kulturotwórcze. One tylko kulturę rozwijaną przez społeczeństwo podnoszą na wyższy, bardziej świadomy poziom. Równocześnie jednak wiązał kryzys kultury także ze zjawiskiem fragmentaryzacji elit, z brakiem jednej elity kultury. Izolacja elit politycznych od elit filozoficznych, artystycznych, religijnych jest powodem braku krążenia idei i ich zamierania. Problemem podstawowym pozostaje przekaz kultury, ciągłość tradycji. Jest ona zagrożona z powodu szybkiej wymiany elit w społeczeństwie demokratycznym[41]. Według Eliota, funkcję dawnych klas jako nosicieli kultury powinny przejąć nowe elity. Społeczeństwo masowe jest bowiem dla kultury dysfunkcjonalne. Trzeba powiedzieć, że wypowiadał się przeciwko konserwatyzmowi tak samo krytycznie jak przeciw liberalizmowi[42]. I jeden, i drugi to dla niego tylko rodzaj postawy, nawyk, a nie filozofia. Liberalizm nie jest definiowany przez pozytywny cel czy zamiar, lecz przez zaprzeczenie punktu wyjścia. Panuje zgodność poglą-

---

[40] T. S. Eliot, *Christianity and Culture*, s. 101.

[41] Tamże, s. 112.

[42] Nie jest zatem słuszne jednoznaczne uznanie Eliota za konserwatystę. Por. D. Gawin, *Eliot: konserwatywna wizja kultury*, „Społeczeństwo Otwarte" 1992, nr 12, s. 18–34.

dów, że nie da się liberalizmu zdefiniować[43]. Liberalizm uwalnia energię, relaksuje, zamiast energię akumulować. Polega na tendencji do zaprzeczania *status quo*, czy to w dziedzinie polityki, czy religii[44].

Eliot podważa wartość liberalnie pojętej indywidualnej wolności, gdy jednostka jest źródłem prawa i prawdy. Rozwijając indywidualizm, liberalizm niszczy — jak to określa Eliot — naturalną świadomość zbiorową, tradycyjne społeczne nawyki. Wytwarzając chaos, musi doprowadzić do własnego przeciwieństwa — do technokratycznej, brutalnej kontroli państwa. Przewiduje możliwość, a nawet już stwierdza, przejawy totalitarnej demokracji, w której oderwane od tradycji, wyalienowane jednostki od religii poddawane są masowej sugestii mediów[45]. Totalitarna demokracja zaprowadzi konformizm i zaszeregowanie bez zważania na potrzeby indywidualnej duszy: „purytanizm higienicznej moralności w interesie wydajności, jednolitość opinii dzięki propagandzie i sztukę, aby schlebiała oficjalnym doktrynom czasu"[46]. Nie jest wobec tego zaskakująca krytyka liberalnej wartości „prywatnego życia" kierowanego własnymi kapryśnymi przekonaniami. Prowadzi ona, zdaniem Eliota, do ograniczenia religii do obszaru prywatnego doświadczenia i w dalszym ciągu do konieczności akceptacji szerszego „publicznego świata" oraz adaptacji doń. Eliot podał w wątpliwość, że demokracja jest najdoskonalszą formą ustroju. Powszechne uświęcenie „demokracji" wzbudza podejrzenie, że znaczy ona zbyt wiele różnych rzeczy — a może po prostu finansową oligarchię. Eliot nawet kwestionuje przekonanie, że jest to jedyna forma ustrojowa odpowiednia dla chrześcijaństwa. Czy demokracja coś jeszcze znaczy — pytał Eliot — czy znaczy coś innego niż licencjonowanie opinii najgłupszych, zastępowanie wychowania instruowaniem, mądrości — sprytem, osób wykwalifikowanych — uzurpatorami, niż sprzyjanie oportunizmowi albo

---

[43] J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, Kraków 1994, s. 29.

[44] *The Fontana Dictionary of Modern Thought*, A. Bullock (red.), Glasgow 1986, s. 475.

[45] T. S. Eliot, *Christianity and Culture*, s. 12.

[46] Tamże, s. 18.

apatii[47]. Zwątpienie w demokrację było związane z odrzuceniem liberalnej konotacji wolności. Podanie w wątpliwość idei demokracji znajdującej się u szczytów powodzenia musiało wzbudzić niechęć do Eliota, a nawet wywołać najzupełniej nie uzasadnione oskarżenia poety o poglądy faszystowskie[48]. Ale przecież wśród wybitnych intelektualistów XX wieku nie był wyjątkiem. W bliskim mu środowisku rezerwę wobec liberalnej demokracji podzielał także Arnold Toynbee, krytykujący ją za zeświecczenie oraz oderwanie od kultury chrześcijańskiej[49]. Podobnie Maritain odrzucił abstrakcyjną koncepcję wolności wyboru Jean-Jacquesa Rousseau i przeciwstawił jej wolność autonomii duchowej osoby wobec porządku doczesnego[50]. W tym sensie jego koncepcja ładu zwana demokracją personalistyczną jest antydemokratyczna[51]. Wolność osoby jest bowiem stworzona, a więc ograniczona[52], a godność osoby jest ukonstytuowana, a nie ustanawiana w swej treści przez arbitralną umowę.

Idea społeczeństwa chrześcijańskiego

Eliot reprezentuje prawdziwe etosowe myślenie chrześcijańskie. Nie interesują go instytucje religijne jako takie, w oddzieleniu, lecz organizacja wartości i ukierunkowanie myślenia religijnego, które musi prowadzić do krytyki społeczeństwa, systemów politycznych i ekonomicznych zachodniej liberalnej demokracji, a nie tylko reżimów totalitarnych. Nazizm, faszyzm, komunizm nie mogą stanowić alibi dla zachodniej liberalnej demokracji, którą Eliot poddaje krytyce z chrześcijańskiego punktu widzenia za jej materializm grożący totalitarną „światowością". Chrześcijański ętos, do którego się odwołuje, nie ma nic wspólnego

---

[47] Tamże, s. 10.
[48] P. Ackroyd, *T. S. Eliot*, s. 297.
[49] A. J. Toynbee, *Cywilizacja w czasie próby*, Warszawa 1991, s. 161.
[50] J. Maritain, *Humanisme intégral*, s. 184.
[51] Tamże, s. 205 n.
[52] Tamże, s. 83.

z fundamentalizmem. Krytykuje ekstazę religijnych uczuć, odłączonych od myślenia w ruchach religijnego odrodzenia. Sama pobożność prowadzi tylko do obskurantyzmu[53]. Ślepym zaułkiem religii i chrześcijaństwa w nowoczesnym świecie jest rewiwalizm. Zmiana „ducha" polega w takich ruchach religijnych na wprowadzeniu nowego, rewiwalistycznego słownika — twierdził Eliot, jeszcze zanim rozwinęły się badania socjologiczne potwierdzające tę tezę. Chrześcijańskie społeczeństwo nie oprze się na sektach, które oddzielają życie religijne od życia świeckiego[54]. Chrześcijanie — mówił Eliot — stają przed niebezpieczeństwem pozostawania tolerowaną mniejszością. Dla chrześcijanina najmniej tolerowalne powinno być pozostawanie tylko tolerowanym. Tolerancja liberalna jest w istocie funkcjonalnym wymogiem systemu opartego na interesie ekonomicznym. W rzeczywistości, gdy zasady działania instytucji są niezgodne z zasadami chrześcijańskimi, nieuniknione są konflikty moralne. Im są gwałtowniejsze, tym trudniej utrzymać zasady chrześcijańskie, którym grozi zanik w życiu społeczeństwa. Dlatego Eliot widzi potrzebę publicznych form życia chrześcijańskiego. Chrześcijaństwo powinno tworzyć odpowiednie społeczne formy życia[55]. Prawem chrześcijanina jest tworzenie chrześcijańskich organizacji społecznych, które ułatwiają chrześcijańskie życie ogółowi. Błogosławieństwo, świętość zawsze pozostaną tylko dla nielicznych, należy natomiast odzyskać nawykową formę religii ściśle związaną z życiem społecznym i obyczajami, które pełnią rolę cywilizacyjną wobec szerokich rzesz. Tradycja chrześcijańska byłaby na powrót podstawą spójności społeczeństwa. Eliot nie liczy na jakiś nadzwyczajny wzrost liczby oddanych i pobożnych chrześcijan. Podstawą społeczeństwa chrześcijańskiego pozostawałaby szeroko pojęta społeczność chrześcijańska (*christian community*), której jedność opiera się na religijno-społecznym kodzie zachowania. Chodzi więc tu o pewne minimum konformizmu wobec obyczajów, których religijny komponent nawet nie musiałby być

---

[53] T. S. Eliot, *Christianity and Culture*, s. 22.

[54] Tamże, s. 4.

[55] Tamże, s. 26.

wyraźnie odróżniany w świadomości potocznej. Podkreśla zatem znaczenie wspólnotowego, zbiorowego wymiaru chrześcijańskiego etosu, zanim znajdzie on swój zindywidualizowany wyraz. Parafia, w której instytucje domowe znajdują religijne rozszerzenie i uświęcenie, pozostaje pierwszym środowiskiem chrześcijańskiego życia i chrześcijańskiej tradycji.

Społeczność chrześcijańska ludzi zwykłych, a nie świętych[56], potrzebuje także elit, to jest wspólnoty chrześcijan (*community of christians*) świadomych w pełni wyznawanych wartości, górujących intelektualnie i duchowo nad rzeszami. Podobnie jak Joachim Wach Eliot używa na jej określenie wyrażenia „Kościół w Kościele" (*Church within the Church*) oraz wyprowadzonego przez Coleridge'a terminu *clerisy*, od późno łacińskiego *clericia*, na określenie chrześcijańskich intelektualistów, niekoniecznie kleru w ścisłym sensie[57]. Podobnie jak Coleridge, który cywilizację wiązał z kulturą (*civilisation — cultivation*), to jest z harmonijnym rozwojem tych zdolności, które są charakterystyczne dla ludzkiej natury, Eliot powiedziałby: „Musimy być ludźmi, aby być obywatelami", a także, że chrześcijanin jest pełniej człowiekiem.

Najbardziej radykalna część rozważań Eliota wiąże się z tezą, że społeczeństwo chrześcijańskie potrzebuje chrześcijańskiego państwa, którego forma, nie może być z góry określona[58]. Nie jest to doktrynerski punkt widzenia i najdalej stoi od eklezjalnego despotyzmu. Podobnie jak Coleridge, a współcześnie Maritain, Eliot odstępuje od głoszonej przez św. Augustyna i Dantego idei jednego porządku kościelno-politycznego, państwa bożego — *sacrum imperium*. Chodzi tylko o państwo dostosowane do etosu ludzi rządzonych, konformistyczne w postępowaniu jego funkcjonariuszy, którzy nie mogą tłumaczyć działań nie chrześcijańskimi zasadami. Eliot nawiązuje do Maritaina koncepcji *Etat laique chrétiennement constitué*. Nie byłoby to państwo neutralne ani antyreligijne. Nie utożsamiałoby się też z Kościołem, pozostając w służbie celów świeckich — według zasady autonomii

[56] Tamże, s. 47.
[57] S. T. Coleridge, *On the Constitution of the Church and State*, s. 46.
[58] T. S. Eliot, *Christianity and Culture*, s. 9.

doczesności. Posiadałoby minimalną jedność organiczną opartą przede wszystkim na wartości osoby[59]. Uważał więc Eliot, że pytanie o relację państwo - kościół powinno być poprzedzone pytaniem „Jakie państwo?". Przedstawił możliwość zorganizowania państwa chrześcijańskiego, to znaczy służącego społeczeństwu, poddanemu kontroli tradycji religijnej i tejże tradycji zawdzięczającego równowagę.

Eliot nie napisał systematycznego traktatu, lecz jest autorem esejów — szkiców literacko-naukowych na temat znaczenia chrześcijaństwa dla kultury ponowoczesnego społeczeństwa. Był to w istocie głos w dyskusji i argumentacja Eliota staje się czytelniejsza, jeżeli umiejscowi się ją, jak wyżej, choćby w częściowo odtworzonym kontekście innych wypowiedzi — zwłaszcza Mannheima. Eliot twierdził, że zmiana porządku społecznego nie może polegać na socjotechnice, lecz na kierownictwie ducha — *guidance by the spirit*, to znaczy na nowej postawie wobec wartości, różnej od relatywistycznego *laissez-faire* obecnej epoki. Konieczna jest odwaga zgody co do podstawowych wartości akceptowalnych dla każdego, kto chce mieć udział w chrześcijańskiej tradycji cywilizacji zachodniej[60]. Podobnie Pitirim Sorokin twierdził, że do przezwyciężenia kryzysu naszego wieku nie wystarczy manipulacja praktyków i ekspertów od polityki, ekonomii czy genealogii, lecz *catharsis* i przemiana wartości, uduchowienie mentalności, socjalizacja postępowania i uszlachetnienie stosunków społecznych dzięki religii[61]. W tym samym czasie Eliot wyrażał podobny pogląd, jednocześnie krytykując antyintelektualne ruchy odnowy religijnej, oddzielające religię od kultury, ruchy, które mogą uczynić z chrześcijan jedynie tolerowaną mniejszość. Inaczej niż apologeci, bo nie odwołując się wprost do doświadczenia religijnego, lecz wskazując rozumowo dostępne wartości i cnoty moralne kultury chrześcijańskiej, Eliot pragnął wzbudzić dla niej poszanowanie, jak wcześniej René Chateaubriand, wykazujący geniusz cywilizacyjny chrześcijaństwa[62].

---

[59] J. Maritain, *Humanisme intégral*, s. 182, 184.

[60] K. Mannheim, *Diagnosis of Our Time*, s. 7.

[61] P. Sorokin, *The Crisis of Our Age*, New York 1951. s. 322, 323.

[62] R. Chateaubriand, *Génie du Christianisme*, Paris 1928.

Symbole i demokracja

Interakcjonizm symboliczny a idea demokracji

Ruch reformy społecznej

Wśród licznych postaci uczonych, którzy uformowali chicagowską szkołę socjologów, George Herbert Mead i Herbert Blumer należą do najznamienitszych. Pierwszy sformułował jej założenia filozoficzne, drugi przełożył je na język teorii socjologicznej, dając początek orientacji interakcjonizmu symbolicznego. Trawestując opinię Meada o jego własnym mistrzu Johnie Deweyu, można o nim samym, o Blumerze i o całej szkole chicagowskiej powiedzieć, że w najgłębszym sensie tworzyli ją uczeni wyrażający specyficznie amerykańską umysłowość[1]. Ich idee, koncepcje i wreszcie empiryczne badania odzwierciedlały najważniejszą cechę życia amerykańskiego, jaką jest wolność kształtowania życia społecznego, politycznego i ekonomicznego — jak pisał Mead — „bez pełnego czci poczucia istniejącego wcześniej porządku społecznego, w ramach którego musi ono odbywać się i którego wartości muszą być zachowane"[2].

Kiedy w 1892 r. John Rockefeller ufundował University of Chicago, rozwijał się już ruch reformy społecznej, do którego włączały się niemal wszystkie wielkie osobowości we wszystkich dziedzinach aktywności, a zwłaszcza filozofowie pragmatyści

---

[1] G. H. Mead, *The Philosophies of Royce, James and Dewey in Their American Setting*, w: tenże, *Selected Writings*, Chicago 1964, s. 371-391.

[2] Tamże, s. 390.

w Ameryce przed pierwszą wojną światową[3]. Działalność szkoły chicagowskiej trzeba rozumieć w kontekście tego ruchu reformatorskiego, wychodzącego naprzeciw wyzwaniom, wobec których stanęła demokracja w potężniejących politycznie Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej, przyłączających wówczas formalnie kolejne z ostatniej, piątej dziesiątki stanów[4]. Symbolem tego ruchu, zmierzającego do rozwiązania problemów towarzyszących gwałtownej industrializacji, urbanizacji i nasilonym falom imigracji, pozostaje pierwsza kobieta, laureatka pokojowej Nagrody Nobla — Jane Addams, walcząca z ubóstwem i przestępczością. Konkretną, nieodwracalną zdobyczą ruchu stała się 19 poprawka do konstytucji, dająca prawo głosu kobietom[5].

W pismach Meada, a potem Blumera znajdujemy przejęcie się ową ideą reformy, której prekursorem i ekspresyjnym wyrazicielem był Ralph Waldo Emerson[6]. Nie mniej głęboko niż Emerson, choć bez poetyckiej emfazy, głosili oni powołanie emersonowskiego Reformatora jako powszechne powołanie obywatelskie[7]. Podobnie bowiem jak Ojcowie-Założyciele Stanów Zjednoczonych uważali, że demokracja może powieść się tylko dzięki istnieniu światłego i czynnego elektoratu[8], który będzie ukierunkowywał rozwój społeczeństwa.

Trzy znaczenia pojęcia „demokracja" według George'a H. Meada

Mead, jak przedtem Alexis de Tocqueville, zwracał uwagę na specyfikę demokracji amerykańskiej, wyrosłej z doświadcze-

---

[3] A. Nevins, H. S. Commager, *A Pocket History of the United States*, New York 1986, s. 336 n.

[4] G. Soullivan, *Mr. President. A Book of U.S. Presidents*, New York 1984, s. 94–110.

[5] A. Nevins, H. S. Commager, *A Pocket History...*, s. 342 n.

[6] Na ten temat zob. też: E. Hałas, *Obywatelska socjologia szkoły chicagowskiej*, Lublin 1994.

[7] R. Waldo Emerson, *Man the Reformer*, 1842.

[8] R. Bellah, *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, New York 1986, s. 39 n.

nia pionierów tworzących jedną klasę obywateli, nie zagrożoną żadną klasą ponad czy poniżej siebie[9], gotowych do materialnego podboju kontynentu i do formowania demokratycznej wspólnoty. Mead przyznawał, że metoda demokratycznego samorządu miejskiego została przeniesiona z Anglii do Ameryki przez purytan. Podkreślał wszakże, że szczególnym amerykańskim osiągnięciem było rozszerzennie tej formy rządów na całe państwo narodowe[10]. Mead w trojaki sposób rozumiał demokrację. Po pierwsze, jest to i powinien być wzniosły ideał, porównywalny do ideałów chrześcijańskich, a zatem, podobnie jak przykazania z Kazania na Górze, nigdy nie możliwy do pełnej aktualizacji, a jednak wciąż domagający się realizacji i nakłaniający do działania zgodnie z jego wymogami. Mead zakłada nawet konieczność swoistego kultu demokracji, który ożywiałby wiarę w ten ideał społeczny[11], ideał, którego konkretne instytucje nigdy nie wyrażą w pełni w swoim funkcjonowaniu. Ideał demokracji, zdaniem Meada, jest zakorzeniony w ideałach chrześcijańskich, które zakładają istotną ontyczną jedność ludzi i podobieństwo ich zasadniczych interesów[12]. Demokracja bowiem opiera się na wierze w wartość pojedynczego człowieka i w związku z tym jej kryterium jest to, w jakim stopniu pewne podstawowe prawa człowieka są zagwarantowane każdemu obywatelowi w praktyce, a nie tylko formalnie[13]. Ideałem zatem pozostaje wytworzenie inteligentnego, publicznego zaangażowania, które odpowiadałoby za wszelkie kwestie stojące przed krajem. Ideałem pozostaje demokracja wcielona we wszystkie instytucje, w których to zaangażowanie publiczne jest tworzone i wyrażane jako autorytatywne[14]. Po drugie, mamy zatem praktykę demokracji, która może być bardzo odległa od ideału demokracji, zwłaszcza

---

[9] G. H. Mead, *The Philosopies of...*, s. 374.

[10] Tamże, s. 371.

[11] G. H. Mead, *Scientific Method and the Moral Sciences*, w: *Selected Writings*, s. 258.

[12] Tamże, s. 259.

[13] *Democracy*, w: *The Fontana Dictionary of Modern Thought*, A. Bullock (red.), London 1986.

[14] G. H. Mead, *Scientific Method...*, s. 258.

jeżeli elity partyjne zręcznie uruchamiają mechanizmy głosowania wśród niewielkiej części biernego, potencjalnego elektoratu[15]. Po trzecie, należy rozwijać teorię demokracji. Ona bowiem może pomóc w zbliżeniu do siebie ideału i praktyki demokracji. Kluczowym okazuje się w związku z tym opracowanie teorii komunikacji. Ponieważ tylko komunikacja pozwala jednostce rozpoznać ważność publicznej polityki dla jej bezpośrednich problemów oraz umożliwia zorganizowane działanie całej społeczności[16]. Pragmatyczna filozofia i teoria komunikacji Meada i działalność szkoły chicagowskiej, z której wyrasta interakcjonizm symboliczny, oscyluje wokół newralgicznego zagadnienia rozwoju substancjalnej, a nie tylko formalnoprawnej demokracji.

Meada koncepcja społeczeństwa wyrażona w metaforze gry i „uogólnionego innego" ujmuje je jako proces komunikacji i wzajemnego oddziaływania. Komunikacja stanowi zasadę organizacji społecznej. Mead głosił, że proces komunikacji jest najbardziej uniwersalny ze wszystkichh procesów społecznych[17]. Jest on bardziej uniwersalny od zjawisk religijnych i od procesów ekonomicznych, ponieważ stanowi podstawę jednych i drugich. Istota spojrzenia Meada na instytucje społeczne sprowadza się do założenia, że nie są to struktury społeczne, lecz formy aktywności grupowej. Reprezentują one wspólną reakcję członków społeczeństwa na jakąś sytuację. Zorganizowane są w ten sposób, że indywidualni członkowie, aby działać społecznie, muszą przyjmować role innych. Nie widział Mead żadnej konieczności, aby instytucje były stabilne, zastygłe w stereotypach, niezmienne, konserwatywne i wywierające ograniczenia i represyjny nacisk na jednostkę. Uważał, że mogą być tak zorganizowane, by nie niszczyć indywidualności, lecz ją pobudzać. Warunkiem tego byłoby doskonalenie komunikacji. Doskonała komunikacja i doskonała zdolność przyjmowania ról konkretnych innych i uogólnionego innego pozwalałaby osiągnąć ideał demokracji. Według Meada, polega on na jak największym zróżnicowaniu, a jednocześnie

[15] Tamże, s. 263.

[16] Tamże, s. 264.

[17] G. H. Mead, *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, tłum. Z. Wolińska, Warszawa 1975, s. 350n.

na jak największej partycypacji jednostek i grup we wspólnocie uniwersalnej.

Reforma społeczna i demokracja

Pragmatyzm uważany był za filozofię racjonalnego i demokratycznego rozwiązywania problemów społecznych. Sformułował głębszą, praktyczną filozofię moralną wychowania i dobrego rządu. Przedstawiał propozycję rekonstrukcji społeczeństwa, wnosząc w ten sposób swój wkład do ruchu na rzecz reformy społecznej, żywego w Stanach Zjednoczonych przed pierwszą wojną światową. Nieprzypadkowo pierwszy ważny artykuł Meada, który ukazał się w „The American Journal of Sociology", wydawanym przez Albiona Smalla w University of Chicago, był zatytułowany *The Working Hypothesis in Social Reform*[18]. Wyraził w nim Mead stanowisko typowe dla pragmatystów. Wbrew dogmatycznym idealizacjom porządku społecznego przyjął nieusuwalną problematyczność sytuacji społecznych. Skupił uwagę na procesach zmian społecznych, które pragnął zracjonalizować. Odrzucał zatem irracjonalizm i utopijność rewolucyjnych ruchów społecznych. Argumentował za racjonalną reformą społeczną. Reformy, tak jak teorie naukowe, powinny mieć charakter hipotez, które się weryfikuje. Najbardziej zgubne jest doktrynerstwo ideologiczne nie dopuszczające rewizji polityki reformy społecznej i pogarszające społeczną sytuację, która wymaga rekonstrukcji. Mead zdawał sobie sprawę z trudności polegającej na tym, że praktyka społeczna wymaga wyboru wartości, które nie poddają się naukowej kontroli, ponieważ wyrastają z nawyków nabywanych przez ludzi w społecznych interakcjach. Tak wszakże jak robocza hipoteza w nauce musi stosować się do wszystkich faktów, tak i polityka społeczna winna kierować się regułą wzięcia pod uwagę wartości i dostosowania do tych wszystkich wartości, które wyrastają z interesów ludzi uwikłanych w problematyczną sytuację. Racjonalny reformizm Meada

[18] G. H. Mead, *The Working Hypothesis in Social Reform*, w: *Selected Writings*, s. 3–5.

został doskonale wyrażony w artykule o filantropii: *Philantropy from the Point of View of Ethics*[19]. Mead wykazuje w nim, że wzajemność, stanowiąca podstawę uspołecznienia, ma walor etyczny. Jej źródła można upatrywać w impulsie udzielania pomocy. Oparta na nim *caritas* — indywidualna dobroczynność — przedstawia najniższy stopień etycznego rozwoju społecznego. Pragmatyzm, który swą etykę wiąże z całym działaniem, a nie tylko z etyką intencji i dobrej woli, wskazuje na konieczność metodycznego rozporządzania zasobami poprzez zorganizowaną filantropię. Najwyższy poziom etycznego rozwoju społecznego osiąga się dopiero wówczas, gdy potrzebujący nie są obiektem działań filantropijnych, lecz gdy na skutek własnych działań osiągną środki zaradcze odpowiednie w danej sytuacji. Według Meada, podobnie jak według innych pragmatystów, istnieje ścisły związek między racjonalnym poznaniem i racjonalnym działaniem. Kryterium racjonalności działania jest jednocześnie kryterium etycznym.

Chociaż Mead kładł nacisk na działania etyczne i racjonalne, to realistycznie przyjmował, że wartości są często określane przez instynkty i nawyki, i wrogość, choć zasadniczo antyspołeczna, bywa też podstawą więzi społecznej. W studium *National-Mindedness and International-Mindedness*[20] Mead wskazał na możliwość spójności społecznej wykraczającej poza solidarność etniczną i wzmacnianej wrogością do obcych. Przyznawał, że patriotyzm narodowy jest progresywny, w tym sensie, że przezwycięża partykularyzmy grupowe. Wyżej jednak stawiał wspólnotę uniwersalną. Ani umowy prawa międzynarodowego, ani organizacje światowe nie mogą stworzyć podstaw do wyjścia ponad lokalne więzy narodowe. Funkcję tę może spełnić tylko pozytywny interes międzynarodowy. Mead widział możliwość pokoju światowego opartego na wspólnocie narodów powiązanych przez pozytywne wspólne interesy.

---

[19] G. H. Mead, *Philanthropy from the Point of View of Ethics*, w: *Selected Writings*, s. 392–407.

[20] G. H. Mead, *National-Mindedness and International-Mindedness*, w: *Selected Writings*, s. 355–370.

Wskazywał zatem Mead na ewolucję społeczną, której czynnikiem są cele idealne. Ideały jednak nie mogą być pojmowane jako niezmienne. Przeciwnie, zmieniają się wraz z sytuacjami działania. Taki status, uważał, ma doktryna praw naturalnych. Poddał rewizji twierdzenie, że ideały są zakorzenione albo w naturalnym, albo w boskim prawie. W artykule *Natural Rights and the Theory of Political Institution*[21] wykazał, że prawa te czerpią swą treść ze zmiennych, społecznych okoliczności. Nie mają metafizycznego, niezmiennego charakteru. Są konstruowane społecznie. Opierają się na roszczeniach jednych ludzi wobec innych ze względu na pewne działania czy obiekty. Krytykując Hobbesa, Locke'a i Rousseau twierdził, że prawa naturalne są historyczne. Były one formułowane negatywnie, w odniesieniu do ograniczeń, które należało przezwyciężyć. Mają zatem negatywny sens, to jest polegają na reakcji na jakieś historycznie określone deprywacje. Służyły za podstawę delegitymizacji zastanych porządków i w ten sposób służyły rewolucji.

Mead uważał, że zmiany instytucji, obyczajów i całego zastanego porządku wspólnoty powinny przebiegać z udziałem racjonalnej rekonstrukcji. Jej warunkiem byłaby otwarta społeczna dyskusja nad problematycznymi, również moralnie, sytuacjami życia zbiorowego ludzi. Mead przeciwny był zarówno egoistycznemu indywidualizmowi myśli liberalnej, jak i kolektywizmowi negującemu indywidualność. Uważał, że demokracja opiera się na partycypacji w wymianie argumentów określających wspólną przyszłość ludzi. Mead głosił zatem, że demokracja jest zinstytucjonalizowaną rewolucją, ponieważ do jej istoty należy to, że wszystkie instytucje są przedmiotem zbiorowych, wolnych decyzji ze strony członków społeczeństwa[22]. Tylko takie społeczeństwo, które gotowe jest do zmian wszelkich instytucji służących osiąganiu porozumienia za pomocą racjo-

---

[21] G. H. Mead, *Natural Rights and the Theory of the Political Institution*, w: *Selected Writings*, s. 150–170 (tłum. pol. *Prawa naturalne a teoria instytucji politycznych*, w: E. Hałas, *Obywatelska socjologia szkoły chicagowskiej*, Lublin 1994, s. 77–96).

[22] Tamże, s. 150.

nalnych mechanizmów, według Meada, jest w pełni demokratyczne.

Obywatelska socjologia Herberta Blumera

Symboliczny interakcjonizm Blumera[23], podobnie jak teoria Meada, był odniesieniem do kluczowej kwestii nowoczesności: na jakich podstawach może się oprzeć dynamiczny porządek społeczeństwa demokratycznego, poddanego sekularyzacji i nie znajdującego już źródła powszechnej zgody co do norm i wartości ani w religijnej eschatologii, ani w świeckiej utopii. Blumer odpowiadał na to pytanie nie tylko w swoich koncepcjach teoretycznych, ale bardziej konkretnie w swoich esejach poświęconych problemom społecznym związanym ze stosunkami rasowymi, z konfliktami wielkoprzemysłowymi i strajkami, z funkcjonowaniem środków masowego przekazu kształtujących opinię publiczną oraz morale społeczeństwa w okresie kryzysu czy wojny[24]. Blumer wyszedł od realistycznego założenia, że w dynamicznym, demokratycznym, współzawodniczącym społeczeństwie szybkie są zmiany stosunków i konflikty. Dlatego też w jego teorii społeczeństwo to ludzie uczestniczący w zbiorowych działaniach, zmienne sieci stosunków w zbiorowościach, a nie uporządkowany system[25].

Blumer podjął problem porządku społecznego w pluralistycznym społeczeństwie zakładającym stale rosnącą rozbieżność wierzeń i przekonań. „Demokratyczny typ społeczeństwa polega na tym, że ludziom wolno swobodnie zabiegać o własne interesy. Oznacza to rozwój organizacji grup interesów. Wątpliwe, aby złożone społeczeństwo demokratyczne zakładające swobodną grę interesów mogło funkcjonować bez rozwiniętej

[23] H. Blumer, *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*, Englewood Cliffs, N.J. 1969.

[24] *Selected Works of Herbert Blumer*, w: S. M. Lyman, A. J. Vidich, *Social Order and the Public Philosophy. An Analysis and Interpretation of the Work of Herbert Blumer*, Fayetteville 1988, s. 145-354.

[25] H. Blumer, *Sociological Theory in Industrial Relations*, w: S. M. Lyman, A. J. Vidich, *Social Order...*, s. 306.

struktury dużych organizacji interesów"[26]. Nowoczesne, złożone społeczeństwo musi charakteryzować stała obecność ostrych konfliktów. Z powodu rosnącego współzawodnictwa różnych grup interesów konflikty te mają charakter strukturalny, nieusuwalny. „Demokratyczne społeczeństwo daje ogromną wolność ludziom w każdej dziedzinie organizowania się i działania we wspólnym interesie, wręcz zachęca ich do działania kolektywnego na rzecz grupowych interesów, co prowadzi do nieuniknionych konfliktów i opozycji"[27]. Nie istnieje pokój społeczny w tym sensie, że dynamika i pełnia życia społecznego wyraża się właśnie w wolnej konkurencji, we współzawodnictwie o rzadkie wartości i wypływa z odmiennych przekonań o wartościach. Inaczej aniżeli jego poprzednicy: William G. Sumner i Walter Lippman, Blumer uważał, że ani nostalgiczne próby rekonstruowania porządku społecznego oparte na rewaloryzacji wartości chrześcijańskich, ani przeracjonalizowane koncepcje republikańskie będące spuścizną Oświecenia nie dają podstaw do rozwiązania dylematu między zasadą wolności indywidualnej i interesu publicznego w społeczeństwie nowoczesnym.

Blumer formułował swe poglądy w epoce, gdy kapitalizm *laisser-faire* już został przekształcony przez gigantyczne korporacje przemysłowe i związki zawodowe, przez konsolidację centralnej władzy państwowej, przez ekspansję środków masowego przekazu oraz profesjonalizację przywództwa partii politycznych. Głosił on koncepcję kolektywnego konstruowania znaczenia sytuacji obiektów. Zwracał uwagę na nieustanny proces redefiniowania schematów instytucji społecznych, odrzucał nieuniknione efekty urządzeń strukturalnych i, w konsekwencji, zachęcał do opozycji i indywidualności wewnątrz struktur. Każda ogólna zasada porządku społecznego tworzona jest w trakcie kolektywnych działań, które definiują nowe sytuacje. Może być potwierdzona lub

---

[26] H. Blumer, *Group Tension and Interest Organizations*, w: S. M. Lyman, A. J. Vidich, *Social Order...*, s. 312 n.

[27] H. Blumer, *Social Structure and Power Conflict*, w: S. M. Lyman, A. J. Vidich, *Social Order...*, s. 327.

odrzucona w toku dalszych negocjacyjnych procesów społecznych.

Społeczeństwo nowoczesne składa się z grup, a przede wszystkim rozlicznych quasi-grup rozwijających się niezależnie od siebie, skupionych wokół partykularnych problemów, interesów, wokół rozmaitych norm i wartości. Społeczeństwo to, co prawda, poddane jest ujednolicającej masowej komunikacji. Jej niski poziom, wyznaczony przez kryterium jak największej zrozumiałości komunikatów, oraz efemeryczność nie zapewniają dostatecznej wiedzy, która pozwalałaby formułować zgodne, racjonalne osądy rzeczywistości. W takim społeczeństwie podejmowanie decyzji w trudnych i ważnych sprawach napotykać musi labirynt etycznych niejasności i wyzwala grę sił, interesów i intryg. Generalnie rzecz ujmując, musimy patrzeć na społeczeństwo nowoczesne jako na miejsce, w którym zachodzą nieustannie zmiany we wszystkich obszarach, co stale wprowadza nowe sytuacje do życia grupowego. Najbardziej istotnej różnicy między społeczeństwem tradycyjnym a nowoczesnym upatruje Blumer właśnie w tym nieustannym przekształcaniu formy i treści życia zbiorowego zachodzącym przy udziale wielu konstruujących je aktorów. Sama zasada zmienności, innowacyjności rządząca społeczeństwem masowym nie jest uważana przez Blumera za właściwy problem społeczeństwa masowego. Jest to raczej jego zaleta w porównaniu z tradycyjnymi statycznymi porządkami. Właściwe źródło problematyczności demokracji w nowoczesnych społeczeństwach tkwi gdzie indziej. Otóż złożony i zmienny charakter społeczeństwa nowoczesnego stanowi zagrożenie dla nie powiązanych jednostek i wymaga od nich wchodzenia w sieci zależności, tworzenia różnych form stowarzyszeń, przynajmniej potencjalnie wpływowych i ochraniających swoich członków. Uczestnictwo w tych związkach, stowarzyszeniach i grupach daje cząstkową, ograniczoną tożsamość i stanowi problem z punktu widzenia filozofii publicznej. Stawia pod znakiem zapytania bardziej całościową tożsamość obywatelską. Jednostka nie będąca integralną osobowością społeczną pozostaje członkiem partykularnych grup interesów, negocjujących na wspólnej arenie publicznej, przeważnie za pośrednictwem swych przed-

stawicieli, tworzących lobby, nie zważających na konsekwencje swych działań dla dobra wspólnego. Brakuje w nowoczesnym społeczeństwie moralności publicznej, panującej nad rozmaitymi interesami indywidualnymi i grupowymi, ograniczającej etykę sytuacyjną. Jej źródłem nie może być opinia publiczna, w której znajduje odzwierciedlenie jedynie współzawodnictwo wobec wartości. W istocie panuje wiele opinii publicznych i środki masowego przekazu mogą wytworzyć coś w rodzaju masowego konsensu, który wszakże, jak zostało to już podkreślone, może być tylko efemeryczny. Według Blumera, podstawy zgody powszechnej w nowoczesnym społeczeństwie demokratycznym nie mogą ograniczać się do kwestii czysto legalnych i proceduralnych. Każe on poszukiwać rdzenia wspólnych wartości publicznych w pluralistycznym, demokratycznym społeczeństwie i sposobu wyrażenia treści pojęcia dobra wspólnego w terminach wynegocjowanego porozumienia. Wartością publiczną jest przede wszystkim pokój społeczny. „Uporządkowane życie nie jest rezultatem podzielanych wartości i norm, lecz raczej wynika z dojścia do porozumienia"[28].

---

[28] H. Blumer, *The Concept of Mass Society*, w: S. M. Lyman, A. J. Vidich, *Social Order...*, s. 350.

Wychowanie do demokracji w ujęciu Floriana Znanieckiego

W napisanym pod koniec życia dziele *Nauki o kulturze*[1] Znaniecki odstąpił od stanowiska wyrażonego dużo wcześniej we *Wstępie do socjologii*, że teoria polityki, tak jak teoria wychowania, całkowicie mieści się w obrębie socjologii[2]. Wciąż jednak, choć dużo ostrożniej dawał wyraz przekonaniu, że organizację państwa — ustawodawstwo, sądownictwo, administrację, partie polityczne — można skutecznie badać od strony działających jednostek i grup, lepiej aniżeli od strony schematów prawnych[3]. Jako socjolog kulturalista stwierdzał, że ład społeczny nie sprowadza się do organizacji politycznej i skłonność do odrzucania socjologii przypisywał ideologom totalitarnym[4]. Totalitaryzm polega bowiem na uznaniu porządku państwa za porządek wszechobejmujący i na politycznym zdominowaniu pozapolitycznego życia ludzi[5]. Kultura, a nie polityka, jest dla Znanieckiego rzeczywistością podstawową. Nie zajął się zatem rodzajami i funkcjami rządu, ponieważ źródeł porządku publicznego poszukiwał poza państwem i niepolityczne aspekty życia ludzi (język, religia, sztuka, nauka, technika, obyczaje, współżycie społeczne osób od rodziny poczynając) uważał za obdarzone większą aksjologiczną ważno-

---

[1] F. Znaniecki, *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, tłum. J. Szacki, Warszawa 1971.

[2] F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, Warszawa 1988, s. 230.

[3] F. Znaniecki, *Nauki o kulturze*, s. 679.

[4] Tamże.

[5] G. Sartori, *Teoria demokracji*, tłum. P. Amsterdamski, D. Grinberg, Warszawa 1994, s. 247.

ścią. Szerszy zakres działań ludzkich, nawet jeśli jest pod kontrolą organizacji politycznej — prawnej, administracyjnej, sądowej, militarnej — nie należy do tej organizacji[6]. *Noli me tangere* rozszerzał na wszystkich uczestników kultury, podważając tym samym roszczenia władzy politycznej do pierwszeństwa dyskursu, wartości i działań politycznych przed dyskursem innych wartości i działań kulturowych. Próba analizy ewolucji ról politycznych — prawodawców, sędziów, administratorów, dyplomatów, wojskowych — została jedynie naszkicowana w niedokończonym dziele *Social Relations and Social Roles*[7], wnikliwie zaś przebadał Znaniecki role wychowawców i ludzi wiedzy. Stosując zasadę współczynnika humanistycznego stwierdza on, że państwo zazwyczaj postrzegane jest jako siła opresyjna reprezentowana przez instytucje, w których większość nie uczestniczy. Występuje przeciw Lewiatanowi pochłaniającemu kulturowe życie obywateli, przeciw stanowisku głoszącemu etyczną przewagę państwa nad jednostką, którą owo państwo ogarnia całkowicie jako obywatela[8]. Dlatego też od połowy lat dwudziestych Znaniecki poświęcał wiele uwagi problematyce edukacji. Zainteresowaniom tym dał wyraz w kilku artykułach, a przede wszystkim w wydanym w języku polskim w latach 1928 i 1930 dwutomowym dziele *Socjologia wychowania*[9]. W angielskiej strefie językowej jako socjolog edukacji pozostał niemal nieznany. Prawie jedynym śladem tych zainteresowań był bowiem artykuł *Education and Self-Education in Modern Societies* opublikowany w 1930 r.[10] Temat edukacji kontynuował Znaniecki w wydanej po raz pierwszy w 1934 r. książce *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*[11], zwłaszcza w części drugiej, przedstawiającej typy idealne osobowości społecznej kształtowane w procesie edukacji.

---

[6] F. Znaniecki, *Social Relations and Social Roles. The Unfinished Systematic Sociology*, San Francisco 1965, s. 8.

[7] Tamże, s. 343-360.

[8] F. Znaniecki, *Nauki o kulturze*, s. 475.

[9] F. Znaniecki, *Socjologia wychowania*, Warszawa 1973, t. 1-2.

[10] F. Znaniecki, *Education and Self-Education in Modern Societies*, „The American Journal of Sociology" 1930, t. 36, nr 3, s. 371-386.

[11] F. Znaniecki, *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa 1934.

W latach pięćdziesiątych socjologia wychowania Floriana Znanieckiego została odrzucona. Dopiero Jan Szczepański przy okazji drugiego wydania przedwojennego dzieła Znanieckiego ponownie zwrócił uwagę na znaczenie zawartego tam socjologicznego ujęcia procesów wychowawczych jako przygotowania do życia grupowego[12]. Pełny sens socjologii wychowania Znanieckiego ujawnia się dopiero w kontekście programu edukacji służącej ukierunkowywaniu demokratycznych przemian społecznych. Zostanie on tu przedstawiony na podstawie dotychczas nie znanych tekstów Znanieckiego opatrzonych znamiennym tytułem „Education and Social Change"[13]. Odnalazły się one w ar-

---

[12] J. Szczepański, *Przedmowa*, w: F. Znaniecki, *Socjologia wychowania*, t. 1, s. VII–XXII.

[13] W przedmowie do wydanej w języku polskim w 1934 r. książki *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości* Florian Znaniecki stwierdził, że pobudkę do jej napisania dało mu uczestnictwo w dwuletnich badaniach nad edukacją zainicjowanych przez komisję utworzoną w Columbia University z inicjatywy Williama F. Russella, dziekana Teachers College w Nowym Jorku. Zapowiadał obszerniejsze dzieło na ten temat w języku angielskim, które wszakże nie ukazało się. Informacja o tych badaniach edukacyjnych w Ameryce pozostawała enigmatyczną wzmianką. Z przedmowy Znanieckiego wiadomo było tylko, że badania zostały oparte na materiałach autobiograficznych oraz studium przypadków grup i instytucji wychowawczych. W badaniach pomagali mu Philip Keller, George Simpson, Eileen Znaniecki i J. Terwiliger. Niezależnie od Znanieckiego własne badania prowadzili Edmund de S. Brunner i George S. Counts, aby odpowiedzieć na pytanie postawione przez komisję: „Czy i w jakim stopniu istniejące w Ameryce systemy wychowawcze przygotowują młodzież do coraz szybszej zmienności cechującej cywilizację współczesną?"

W marcu 1987 r. w Albuquarque (New Mexico) wdowa po przyjacielu Floriana Znanieckiego, emerytowanym profesorze Columbia University Teodorze Ablu zapoznała mnie z nie opublikowanymi dziennikami męża, które między innymi dają niemal codzienny, od 1931/1932 do 1932/1933, opis pobytu Znanieckiego w Nowym Jorku, dokąd sprowadził go Abel, niegdyś student Znanieckiego w Poznaniu, a wówczas już profesor w Department of Sociology w Fayerwather Hall. Karty dziennika ujawniły pełną nazwę komisji, o której wspominał Znaniecki — Committee on Education and Social Change, oraz to, że Znaniecki kierował sponsorowanymi przez nią badaniami. Abel pisze w dzienniku o przedstawianych przez Znanieckiego Russellowi raportach z badań, przyjmowanych z żywym zainteresowaniem przez uczonych. Idąc za wskazówkami z dzienników Abla, przy okazji pobytu w Nowym Jorku w 1992 r. zdołałam przy asyście kuratora archiwum

chiwum Teachers College przy Columbia University w Nowym Jorku.

Współpracująca grupa podstawą demokracji

W tekstach *Education and Social Change* pełniej rysuje się pogląd Znanieckiego na demokrację, tylko fragmentarycznie przedstawiony w dziełach opublikowanych. W *Social Actions* jako cechy demokracji zostały wskazane: możliwość udziału we władzy politycznej zagwarantowana tym wszystkim, którzy zyskają znaczące poparcie społeczne; występowanie wielu grup interesów wpływających na politykę; istnienie szerokich zasobów wykształconych obywateli, z których mogą się rekrutować elity władzy, rozwój wzorów działań obronnych słabych przed silnymi[14]. Odpowiada to ogól-

---

Teachers College Davida Minta odnaleźć teksty wzmiankowanych raportów. Znajdowały się one wśród ogromnej dokumentacji zespołu Williama Russella wraz z założeniami projektu badawczego opartego na kulturalistycznej metodzie Znanieckiego oraz korespondencją dotyczącą organizacji i działalności Committee on Education and Social Change.

Cztery raporty „Education and Social Change", składające się na dwustronicowy maszynopis na temat edukacyjnego przygotowania jednostki do zmiennej społecznej organizacji i związanej z tym reorganizacji instytucji edukacyjnych, były nie tylko nie opublikowane, ale zupełnie zapoznane. Raport trzeci okazuje się oryginałem tłumaczonego na język polski przez Czesława Jastrzębca Kozłowskiego artykułu *Kierownictwo a zwolennictwo we współpracy twórczej*, opublikowanego w czasopiśmie „Kultura i Wychowanie" (nr 1, 1933/1934, z. 4, s. 244–294). Tekst angielski *Leadership and Followship in Creative Cooperation* ukazał się w: F. Znaniecki, *What are Sociological Problems?*, Poznań 1994, s. 123–144. Zob. też: E. Hałas, *Comment on Leadership and Followship in Creative Cooperation by Florian Znaniecki*, w: F. Znaniecki, *What are Sociological Problems?*, Poznań 1994, s. 145–148. Teksty raportów oraz wszystkie artykuły Znanieckiego na temat socjologii edukacji opublikowane w języku angielskim zostały wydane w formie książki: F. Znaniecki, *Education and Social Change*, E. Hałas (tłum. i wstęp), Frankfurt am Main 1998.

[14] F. Znaniecki, *Social Actions*, Poznań 1936, s. 262, 365.

nie przyjętemu rozumieniu demokracji jako systemu społeczno-politycznego, którego legitymizacja opiera się na zgodzie rządzonych, w którym scena polityczna dostępna jest dla rywalizujących grup, a podstawowe swobody są zapewnione[15]. Odnalezione teksty eksplikują dokładniej zdefiniowaną w *Naukach o kulturze* zasadę demokracji, „według której organizacja społeczna opiera się raczej na stosunkach między przywódcami i zwolennikami niż na stosunkach między zwierzchnikami i podwładnymi"[16]. Demokracja jest przeciwieństwem ustroju totalitarnego, opartego na hierarchii przełożonych i podwładnych, w którym: „Wszyscy przywódcy, przełożeni czy kierownicy danego szczebla są odpowiedzialni przed swym przełożonym za zachowanie się tych, nad którymi sprawują władzę. Każdy z nich, pozwalając na przypisanie zwierzchnikowi głównej zasługi w wypadku sukcesu, próbuje zarazem zrzucić winę za porażkę na podległych sobie przywódców. Krótko mówiąc, podczas gdy najwyższy zwierzchnik jest wyłącznie aktywnym twórcą, a masa ludu wyłącznie biernym przedmiotem, wszyscy przywódcy znajdujący się pomiędzy tymi ekstremami są zarówno biernymi przedmiotami kierowanymi przez swych zwierzchników, jak i podmiotami twórczymi wydającymi rozkazy swym podwładnym"[17].

Dla Znanieckiego, podobnie jak dla Johna Deweya, Charlesa H. Cooleya i George'a H. Meada, a wcześniej dla Alexisa de Tocqueville[18], demokracja nie sprowadza się do formalno-prawnych reguł rządów większości. Przedstawia ją bowiem jako „sposób życia", a nie jako formę polityczną opartą na pewnym sposobie rządzenia[19]. Na uwagę zasługuje jego wnikliwa analiza organizacji społeczeństwa demokratycznego, o której Dewey mówił dość mgliście, że polega na powiązanym życiu, na połączo-

---

[15] D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1994, s. 49

[16] F. Znaniecki, *Nauki o kulturze*, s. 622.

[17] Tamże, s. 69.

[18] A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, tłum. B. Janicka, M. Król, Kraków 1996.

[19] G. Sartori, *Teoria demokracji*, s. 23.

nym, komunikowanym doświadczeniu osób[20]. Znaniecki wzorców podstawowych elementów nowego porządku demokratycznego upatrywał w społeczeństwie amerykańskim — w pierwszym „nowym narodzie", w którego systemie wartości naczelne miejsce zajęły możliwości indywidualnych osiągnięć[21]. Analizował zatem kierownicze zasady wprowadzenia tego nowego ładu — jego ideały[22]. Ideały społeczne tradycji amerykańskiej były kształtowane przede wszystkim przez idee demokratyczne Thomasa Jeffersona oraz ideał konstruktywnego przywództwa i federacyjnej jedności, którego protagonistą był Aleksander Hamilton. Politycy ci byli antagonistami na scenie politycznej. Jefferson — genialny autor *Deklaracji Niepodległości* — swoją filozofię polityczną oparł na naturalnym prawie człowieka do wolności. Gwarancję wolności związał z koniecznością edukacji, która chroni obywateli przed utratą wolności wskutek nadużyć władzy państwowej. Twierdził, że energiczny rząd jest zawsze opresyjny[23]. Hamilton natomiast poświęcił się sprawie centralizacji Unii i silnego rządu federalnego przeciwnego Konfederacji, twierdził, że „wigor państwa jest istotny dla bezpieczeństwa wolności"[24]. Florian Znaniecki powiązał ze sobą te dwa ideały, które były artykułowane jako przeciwstawne tradycje filozofii społecznej: demokratyczna albo federalistyczna, a których odległą kontynuacją jest dzisiejszy system dwupartyjny w Stanach Zjednoczonych. Uważał, że na gruncie politycznym ideały te pozostawały w opozycji i musiały ulec ograniczeniu. Ideał Jeffersona w zawężonej wykładni sprowadza się do opozycji wobec tyranii i oligarchii, ideał Hamiltona natomiast wyraża niechęć do rządów tłumu[25]. Znaniecki żywił przekonanie, że odsłonięcie pełnego, oryginalnego znaczenia tych ideałów i ich konsekwencji konieczne jest, aby ugruntować porządek demokratyczny nie tylko w Ameryce,

---

[20] J. Dewey, *Democracy and Education*, New York 1966, s. 87.
[21] S. M. Lipset, *The First New Nation*, New York 1979.
[22] Tamże, s. 490.
[23] T. Jefferson, *Democracy*, Nowy Jork 1946, s. 23.
[24] *The Federalist Papers*, Roy P. (red.), New York 1966, s. 3.
[25] F. Znaniecki, *Education and Social Change*, s. 107.

lecz w całym cywilizowanym świecie. Ideałowi sformułowanemu przez Jeffersona dał najszerszą możliwą interpretację, wyrażając to w następujący sposób: dla każdej grupy społecznej najważniejszymi wartościami są jej indywidualni członkowie; najważniejszą wartością dla każdej osoby społecznej jest grupa, której jest ona członkiem. Z tej zasady wynika najważniejsza funkcja grupy, jaką jest pomoc członkom w pełnej realizacji ich osobowości społecznych dzięki udziałowi w kulturze materialnej i duchowej grupy. Główną zaś funkcją członka grupy jest jego pełny udział w działalności grupy[26]. Tak sformułowany ideał demokratyczny wyznacza granice niczym nie skrępowanego indywidualizmu, dla którego najwyższą wartością byłaby narcystyczna samorealizacja czy samospełnienie poprzez swobodną ekspresję jaźni[27].

Ideał, któremu służył Hamilton, ma charakter dopełniający wobec ideału wyznawanego przez Jeffersona. Znaniecki wykładając to, zwraca uwagę na wzajemną zależność grup, a także różnice między jednostkami. Żadna grupa nie jest samowystarczalna, dlatego poszczególne grupy powinny podporządkować swe wartości i działania wspólnemu celowi społeczeństwa. Ponieważ jednostki różnią się zainteresowaniami i zdolnościami, grupy powinny być tak zorganizowane, aby umożliwić jednostce funkcję dostosowaną do jej potencjalności, to jest funkcję twórczego przywódcy albo aktywnego zwolennika. Przedstawiając taką interpretację Znaniecki uwzględniał najważniejsze wymiary organizacji demokratycznego społeczeństwa. Mead za podstawową cechę demokracji uważał ludzkość zdolność do porozumienia i określania wspólnej, zbiorowej przyszłości. Dlatego nazywał demokrację zinstytucjonalizowaną rewolucją[28]. Dewey wymie-

[26] W świetle tego sformułowania podstawowa w teorii Znanieckiego koncepcja wartości społecznych jawi się jako swojego rodzaju busola etyki społecznej. Właściwa relacja wartości społecznych — jednostki i grupy — podobnie jak busola pozwala badaczowi na określenie i ocenę kierunku zmian społecznych od demokracji w kierunku anarchizmu albo kolektywizmu.

[27] D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, s. 48.

[28] G. H. Mead, *Prawa naturalne a teoria instytucji politycznych*, w: E. Hałas, *Obywatelska socjologia szkoły chicagowskiej*, Lublin 1994, s. 77 n.

niał dwa pryncypia demokracji: zróżnicowane artykulacje wspólnego interesu, którego uznanie i uwzględnienie wzajemnych interesów ma być czynnikiem społecznej kontroli, oraz swobodną interakcję między grupami, doprowadzającą do zmiany nawyków społecznych w konsekwencji nieustannego dostosowania się do nowych sytuacji będących wynikiem tych interakcji[29]. Znaniecki może najbardziej nawiązywał do myśli Cooleya, dla którego demokracja oznacza taką organizację społeczną, która umożliwia pełnię indywidualności i uspołecznienia, związek jednostki i wspólnoty[30]. Opracowując tę zasadę demokratycznego porządku posługiwał się pojęciami bliskimi ideom Edwarda Abramowskiego: „samodzielnego tworzenia i solidarności ludzkiej", a zwłaszcza „kooperacji"[31].

Znaniecki zwracał uwagę na dynamiczny charakter amerykańskich ideałów społecznych, wyrażając przy tym przekonanie, że są one aktualne w warunkach zmieniającej się cywilizacji współczesnej. Wykazywał pragmatyczne źródło tych ideałów, które wyrosły z życia wspólnot pionierów jako grup kooperujących jednostek, potrzebujących zarazem większej jedności i przywództwa. Zarodki demokratycznej organizacji społecznej tkwiły w grupach kooperacyjnych jako odmianie grup pierwotnych. Przykładami takiej organizacji są nowoangielskie miasta, wolne religijne kongregacje oraz społeczności pogranicza, dla których charakteryczne były połączone działania uczestników. W tych grupach przeważała organizacja nieformalna oparta na dobrowolnym przywództwie i zwolennictwie na gruncie rozwijanych wartości tradycyjnych[32]. Znaniecki dostrzegał inspirację biblijną, ewangeliczną, a w pewnym stopniu także idee starożytności kla-

---

[29] Ch. H. Cooley, *Social Organization*, New York 1909.

[30] J. Dewey, *Democracy and Education*, New York 1966, s. 86 n.

[31] E. Abramowski, *Rzeczpospolita przyjaciół. Wybór pism społecznych i politycznych*, Warszawa 1986, s. 222. Porównanie idei tych myślicieli społecznych czeka na opracowanie. Niewykluczona jest osobista ich znajomość w czasie pobytu Znanieckiego w Szwajcarii.

[32] F. Znaniecki, *Education and Social Change*, s. 85.

sycznej w społeczeństwie amerykańskim[33], które u swych źródeł wyznawało zasadę kolektywnej czy wspólnotowej wolności, sprawiedliwości i pomyślności. W swym wykładzie zasad demokratycznej organizacji społecznej rozszerzył ideał kooperacyjnego uczestnictwa w życiu grupy, twierdził bowiem, że jednostka dzięki niemu „przerośnie" grupę i będzie mogła uczestniczyć w życiu kulturalnym szerszego społeczeństwa. Ideał demokratyczny, zdaniem Znanieckiego, polega na szczególnej równowadze zasad indywidualizmu i kolektywizmu. Indywidualizm odnosi się do działań. Kolektywizm natomiast miałby charakteryzować uczestnictwo w podziale materialnych i duchowych owoców tych działań. Dynamiczny porządek demokratyczny, jak widział go Znaniecki, łączy indywidualizm czynności z dobrowolną wspólnotą wartości, to znaczy partycypacją w zasobach materialnych i duchowych wytworów. Porządek ten wymaga świadomego, idealistycznego przywództwa. Streszczając zasady demokracji można powiedzieć za Znanieckim, że jest to wolna, twórcza, dynamiczna, społeczna kooperacja[34].

Powszechnie panującej zasadzie władzy i podporządkowania przeciwstawia Znaniecki przywództwo i zwolennictwo określone przez aktualny, funkcjonalny udział osób w całościowym procesie współdziałania. Kooperacja ma być dobrowolna i ma wykorzystywać oryginalne, osobowe osiągnięcia[35]. Rozpowszechnionej organizacji, opartej na dośrodkowej delegacji i odśrodkowej organizacji władzy, właściwej zwłaszcza państwu, przeciwstawia odśrodkową delegację i dośrodkową organizację przywództwa. W tym modelu, podobnie jak w koncepcjach Abramowskiego, charakterystyczne jest odrzucenie państwa jako organizacji naczelnej i zasady wzorowania na niej organizacji innych grup. Znaniecki jest wytrwałym krytykiem państwa jako organizacji statycznej, zamkniętej, nieefektywnej, opresyjnej. Organizacji etatystycznej przeciwstawia organizację demokratyczną, w której cen-

[33] Na Południu Stanów Zjednoczonych nawiązywanie do starożytności klasycznej symbolizują do dziś nazwy miast, np. Athens. Miała to być droga do legitymizacji niewolnictwa, nie wykluczającego demokracji.

[34] F. Znaniecki, *Education and Social Change*, s. 112.

[35] Tamże, s. 111.

trum stanowi zaczątkowe stowarzyszenie inicjatywne. Z tego centrum delegowani są przywódcy, aby tworzyć inne stowarzyszenia o tym samym celu. Ku temu centrum odnoszone są wszystkie ich czynności, aby je ujednolicić i wspólnie prowadzić. Wskazuje zatem Znaniecki metodę społeczną służącą zorganizowaniu nowego porządku społecznego[36]. W przeważającym obecnie typie organizacji wiele małych grup deleguje pewne władze do grupy centralnej, która z kolei organizuje system podporządkowanych agencji, mających rządzić określonymi działaniami w mniejszych grupach. Według Znanieckiego, demokratyczny porządek może być trwały tylko wówczas, gdy oprze się na właściwej metodzie społecznego działania. Wyklucza go przejęcie przez jakąś grupę kontroli nad państwem wraz z jego narzędziami przymusu, jak uczyniła partia komunistyczna w Rosji. Nie osiągnie go też grupa, która realizuje ideał demokratyczny w izolacji od reszty społeczeństwa, tak jak sekty i utopijne socjalistyczne stowarzyszenia w Ameryce. Co więcej, sceptycznie ocenia Znaniecki skuteczność wprowadzenia porządku demokratycznego przez grupy współzawodniczące z grupami reprezentującymi stary typ porządku społecznego za pomocą demokratycznych metod, jak czynią to grupy spółdzielcze czy stowarzyszenia konsumenckie. Proponuje, aby budować nowy porządek demokratyczny za pomocą nowych metod w nowych obszarach, to znaczy takich, które nie są kontrolowane przez niezdolne do zmiany grupy reprezentujące stary porządek. Do takich obszarów należy na przykład wolność kobiet. partycypacja emigrantów, eugenika, nowe środki komunikowania i — można dziś dodać — ochrona środowiska. Talcott Parsons znacznie później, lecz podobnie jak Znaniecki — potwierdzając przekonanie, że Stany Zjednoczone zinstytucjonalizowały szeroki zakres wolności i mogą przewodzić innym społeczeństwom we wprowadzaniu demokratycznych zmian — wskazywał na potrzebę dalszej ewolucji organizacji społecznej ku dobrowolnej wspólnocie (*societal community*), odrzucającej przymus władzy politycznej i ekonomicznej, a opartej na prestiżowym

---

[36] Wdług Znanieckiego, metoda ta jest właściwa dla działalności misyjnej.

wpływie[37], a zatem, jak mówi Sartori, na potrzebę demokracji spontanicznej, endogennej, a nie kierowanej przez państwo[38].

Krytyka finalistycznej organizacji społecznej

Niezmiernie interesującym wątkiem rozważań Znanieckiego jest wykazanie sprzeczności istniejących w społeczeństwie amerykańskim, w którym doszło do połączenia wpływów rewolucji francuskiej i przemysłowej rewolucji angielskiej[39] — idei wolności obywatelskich i idei wolnego rynku, produkcji i wymiany. Podobnie jak później Daniel Bell w swojej głośnej książce[40], Znaniecki wykazał sprzeczność między demokratycznym ideałem równości i partycypacji a biurokratyczną organizacją społeczną, a także między specjalizacją wymaganą przez podział pracy na rynku a kulturowym ideałem pełnego rozwoju osobowości.

Znaniecki stwierdził, że społeczeństwo amerykańskie odeszło od własnych ideałów. Konsumpcjonizm jest bowiem przeciwstawieniem interakcyjnej kooperacji[41]. Uważał, że ta i inne cechy organizacji społecznej nie są wynikiem adaptacji do procesów industrializacji. Nie zgadzał się z tezą Williama Ogburna mówiącą o tzw. zapóźnieniu kulturowym (*cultural lag*), to jest o konieczności dostosowania wszystkich instytucji kulturowych do wymogów cywilizacji technicznej, opartej na mechanicznym podziale pracy według zasady finalistycznej efektywności, pozwalającej na kontrolę przyrody. Krytykował zatem Wiek Maszyny, tak jak Veblen, który podważał narzucone przez kryterium pieniądza, organizację i kontrolę nawyki myślowe właściwe biznesowi, który

---

[37] T. Parsons, *Beyond Coercion and Crisis: The Coming of an Era of Voluntary Community*, s. 304, w: J. C. Alexander, S. Seidman (red.), *Culture and Society. Contemporary Debates*, Cambridge 1990, s. 298–305.

[38] G. Sartori, *Teoria demokracji*, s. 24.

[39] Tamże, s. 299.

[40] D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*.

[41] F. Znaniecki, *Education and Social Change*, s. 98.

sprowadza rzeczywistość do mechanicystycznych faktów[42]. Kolektywny charakter czynności, zwłaszcza czynności produkcyjnych, i indywidualistyczny charakter uczestnictwa w wytworach działalności to przeciwieństwo zasad organizacji społeczeństwa demokratycznego.

Współczesne społeczeństwo amerykańskie, chociaż poddane przez Znanieckiego krytyce, nie jest jednak zupełnie bezcelowe, czy jak mówił Abramowski, nie jest zbiorem luźnych ludzi. Mimo wszystko obiecującą jego cechą jest bezprecedensowa zdolność do kooperacji, czego dowodzi pluralizm grup i organizacji. Dyktatura, rządy autokratyczne, które mogą być narzucone bezcelowemu społeczeństwu, nie zagrażają Ameryce z racji działania wielu organizacji celowych. Jednakże społeczeństwo amerykańskie nie wciela w pełni zasad organizacji społecznej zawartych we własnych ideałach. Przenika je bowiem porządek biurokratyczny, oparty na władzy i podporządkowaniu, będący antynomią demokracji. Znaniecki ukazuje dewastujące cechy współczesnej cywilizacji wynikające z ograniczeń organizacji społecznej, której skuteczność jest uzależniona od dalekosiężnego, racjonalnego przewidywania, doskonałego planowania, dokładnego definiowania celów, naukowej selekcji środków, dokładnego podziału pracy i ścisłego regulowania funkcji osobowych[43], a prowadzi do zaniku indywidualnej twórczości. Znaniecki krytykuje zatem biurokratyczną organizację, dla której modelem może być współczesna administracja miejska albo przedsiębiorstwo, a może najbardziej — wojsko. Współczesna organizacja społeczna to doskonale planowany system celów i środków. Każda czynność w tym systemie kolektywnego wykonania ma charakter bezosobowego, instrumentalnego procesu. Jest to organizacja finalistyczna, zakładająca najwyższy autorytet, zdolny narzucać całościowy plan nawet przy użyciu przymusu. W formie ukrytej przymus ten ma charakter motywów *hire* (zatrudnienie) lub *fire* (zwolnienie). Miejsce zainteresowania wspólnym zadaniem zajmuje kooperacja wymuszona przez motywy ekonomiczne. Motyw ekonomiczny,

[42] T. Veblen, *The Higher Learning in America. A Memorandum on the Conduct of University by Business Man*, New York 1965, s. 6 i 8.

[43] F. Znaniecki, *Education and Social Change*, s. 87.

konieczny w systemie finalistycznej kooperacji, inaczej niż w kooperacji pierwotnej, jest przyczyną niebywałego rozrostu systemu podatkowego.

Ten wątek dokonywanej przez Znanieckiego krytyki kapitalizmu przypomina tematy Veblenowskie. Jest to krytyka konsumeryzmu, w którym wszyscy, poza grupami rządzącymi, są oddzieleni od działalności, ponieważ konsumpcja jest aktywnością zmarnowaną, nie przyczyniającą się do rozwoju rzeczywistości kulturowej. Najmocniejsze słowa krytyki pod adresem współczesnej organizacji społeczeństwa amerykańskiego, jego finalistycznej struktury, prowadzącej do wzrostu ilościowego i standaryzacji wszystkich wartości za cenę jakości i ludzkich zdolności, znajdujemy w raporcie drugim[44]. Symbole tej organizacji: fabryka Forda, magazyny Woolwortha, banki Manhattanu i United States Treasury Department, uważane za największe osiągnięcia cywilizacyjne, są antynomią zasad organizacji demokratycznej. Pomimo wszystkich różnic teoretycznych i ideowych dzielących Znanieckiego i Herberta Marcusego można w tym miejscu zaryzykować porównanie z ideami zawartymi w *Człowieku jednowymiarowym*, gdyż Znaniecki podobnie występuje przeciw instrumentalnej kontroli, przeciw technologicznej racjonalności celów, represyjnej koordynacji działań, przeciw zanikowi indywidualności — przeciw nie terrorystycznemu, ukrytemu totalitaryzmowi[45].

Finalizm współczesnej organizacji społecznej polega na realizacji zamiarów zbiorowych w toku działań wyspecjalizowaych grup tworzących trzy kategorie, nazwane przez Znanieckiego grupami deliberującymi, grupami egzekutywnymi i grupami sankcjonującymi. Ten trójpodział jest w pewnym stopniu odpowiednikiem trójpodziału władzy w państwie, którego sposób organizacji przejmuje społeczeństwo. Zadaniem tzw. grup deliberujących jest określenie celu, a dokładniej podjęcie decyzji, jaki cel ma być osiągnięty. Zdaniem Znanieckiego, proces naradzania się nabrał

---

[44] Tamże, s. 97.

[45] H. Marcuse, *From Consensual Order to Instrumental Control*, w: J. C. Alexander, S. Seidman (red.), *Culture and Society. Contemporary Debates*, s. 283.

nadmiernego znaczenia pod wpływem roli, jaką władza ustawodawcza pełni w życiu politycznym. Grupy deliberujące nie są jej zupełnym odpowiednikiem, ponieważ w większości przypadków nie mają możliwości narzucenia swych decyzji. Mają tylko charakter pomocniczy czy wręcz edukacyjny — uczą, jak dochodzić do wspólnych decyzji. Znaniecki przedstawia zaskakująco ostrą krytykę tego rodzaju grup, jeśli weźmie się pod uwagę ich małą przydatność do innowacyjnego rozwiązywania problematycznych sytuacji życia zbiorowego. Podejmowanie decyzji w takich grupach opiera się na skłonności jednostek do konformizmu wobec grupy oraz na przyjęciu reguły większościowej. Kolektywny projekt nie może zatem umożliwiać ryzykownych rozwiązań. Grupa deliberująca nie jest w stanie podjąć ryzyka. Odrzuca propozycje oryginalne i twórcze. Grupy deliberujące upraszczają i redukują nowy problem do problemów starych i do znanych sposobów ich rozwiązywania[46]. Reguły ich działania ignorują nowość i złożoność problemów społecznych, czego dowodem jest stosunek takich grup do ekspertów, których zdanie nigdy nie jest w należytym stopniu uwzględniane z powodu niechęci członków tych grup do rezygnacji z własnego prawa głosu oraz z powodu przewagi zdroworozsądkowych kryteriów oceny ekspertyz. Rozwiązania grup deliberujących nie mogą należycie wykorzystać indywidualnych pomysłów; są powierzchowne, pospolite, nie naruszają istniejących reguł. Konserwują *status quo* i hamują twórcze działania społeczne.

Podobnie negatywny jest wynik analiz działalności grup egzekutywnych. Z funkcjonalnego punktu widzenia nie jest ona adekwatna w warunkach zmiany społecznej, nie mówiąc już o możliwości wpływania na kierunek zmian. Grupa egzekutywna w zasadzie podlega kierownikowi, któremu pozostawiona jest pewna swoboda dookreślania realizowanego projektu. Grupa taka rządzi się więc warunkową regułą autokratyczną — warunkową, bo nominalnie pozostaje pod kontrolą grup deliberujących i sakcjonujących. Jednak mała skuteczność grup deliberujących w procesie definiowania problemów i grup sankcjonujących w proce-

[46] F. Znaniecki, *Education and Social Change*, s. 91.

sie oceny wyników działania grup egzekutywnych stwarza zagrożenie dla porządku demokratycznego. Prowadzi bowiem do rozszerzenia reguły autokratycznej w życiu społecznym. Gotowe projekty, określające jakościowo i ilościowo rezultaty działania zbiorowego, charakterystyczne dla obecnej organizacji społecznej ograniczają do minimum możliwość twórczego przywództwa i wolnej współpracy, na których wspierać się ma organizacja demokratycznego społeczeństwa.

W najwyższym stopniu dewastujący dla porządku demokratycznego jest fakt istnienia grup sankcjonujących, zwłaszcza tzw. wyborców i tzw. opinii publicznej[47]. Sankcjonowanie polega na uchwalaniu reguł funkcjonowania grup deliberujących i egzekutywnych, wyborze rządzących, aprobowaniu lub odrzucaniu rezultatów ich działań. Choć nominalnie sankcjonowanie należy do całej grupy, na przykład do narodu amerykańskiego, to w rzeczywistości grupa sankcjonująca stanowi podgrupę, jak w przypadku zgromadzenia generalnego jakiejś całkowitej grupy, na przykład wszystkich akcjonariuszy. Jeśli nie ma zorganizowanej podgrupy sankcjonującej, to i tak szersze środowisko, w którym działa grupa, zainteresowane jej działalnością tworzy tzw. opinię publiczną — to jest rodzaj nieformalnego, sankcjonującego kręgu. Negatywne znaczenie grup sankcjonujących wiąże się z używaniem ich jako narzędzia zmiany społecznej lub narzędzia przeciwdziałania takiej zmianie. Działania partyjnej „machiny politycznej" i prasy udowadniają, jak łatwo małe zamknięte grupy mogą kontrolować grupy sankcjonujące.

Znaniecki uważał, że wiara w oświeconą opinię publiczną jako czynnik społecznej rekonstrukcji jest oparta na socjologicznym nieporozumieniu. Ilość nie przechodzi w jakość — duże grupy są niezdolne do dalekosiężnych planów i możliwość kierowanej ewolucji społecznej za ich przyczyną jest iluzoryczna. Podobnie jak poprzednie grupy: deliberujące i egzekutywne, grupy sankcjonujące są niewydolne intelektualnie. Wspólne zadanie grup sankcjonujących jest bardzo proste — wyrażenie pozytywnej lub negatywnej oceny przez grupę jako całość. Nie są one zdolne

[47] Tamże, s. 101.

do relatywizacji wartościowań, a zastosowanie jednego standardu w złożonym, zmieniającym się społeczeństwie musi prowadzić do konfliktów. Inne poważne ograniczenie tych grup wiąże się ze stosowaniem standardów pochodzących z przeszłych doświadczeń, co ogranicza inicjatywę i przywództwo[48]. Polityka grup sankcjonujących może być spójna tylko wówczas, gdy jest jednostronnie konserwatywna lub jednostronnie rewolucyjna. Narzuca ona dualizm: zwolennik — oponent; kontynuacja — zerwanie. Jako taka jest nieefektywna czy wręcz destrukcyjna dla prawidłowej ewolucji kulturowej, w toku której powinno jednocześnie następować zachowywanie dziedzictwa przeszłości i pobudzanie nowych możliwości. Znaniecki wskazuje na konieczność oparcia demokratycznej organizacji na twórczej kooperacji, pozwalającej na budowanie nowych dynamicznych systemów kulturowych. Grupom planowo zorganizowanym na bazie władzy i podporządkowania przeciwstawia grupy zwolenników twórczych przywódców, wskazujących wspólne zamiary, lecz nie narzucających ich i korzystających z rezultatów działań współpracowników, jakkolwiek różne byłyby od tego, co zostało zaplanowane.

W innych, opublikowanych pracach Znaniecki przeciwstawił organizacji grup celowych wspólnoty synergetyczne jako podstawę dynamicznej organizacji społecznej. Grupy celowe są oparte na utylitarnych podstawach wykluczających tendencje altruistyczne. Nie są one zdolne do rozwiązywania nowych problemów, ponieważ ich członkowie przyłączyli się do nich, aby osiągnąć określone korzyści i nie podejmą ryzyka strat towarzyszącego przedsięwzięciom nowatorskim. Zdolne są natomiast do nich grupy współpracujące, współdziałające, czyli synergetyczne, których członkowie podzielają wspólne doświadczenia i wartościowania[49]. Jeśli demokracja zatem, w ujęciu Znanieckiego, opierać się ma na kooperacji i synergii działań grupowych, ma także podstawy moralne. Nie jest statycznym ustrojem spo-

---

[48] Tamże, s. 105.

[49] F. Znaniecki, *Social Actions*, Poznań 1936, s. 549–556; tenże, *The Method of Sociology*, New York 1934, s. 99 n.

łecznym, lecz zbiorowym dążeniem do ideału opartym na moralnym związku ludzi[50].

Nowa edukacja dla demokracji

Demokracja potrzebuje czynnego udziału wszystkich obywateli w rozumieniu teraźniejszości i określaniu przyszłości. Znaniecki, podobnie jak Abramowski, uważał, że kultura demokratyczna jest niezbędnym warunkiem demokratycznej organizacji. „Nowy świat społeczny wymaga nowych ludzi" — to zdanie Abramowskiego[51] mogłoby być mottem książki Znanieckiego *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*, częściowo opartej na badaniach, których wynikiem są raporty „Education and Social Change". Znaniecki przeniósł problem relacji między społeczeństwem a jednostką na teren edukacji będącej funkcją społeczną grupy, której interakcyjne i organizacyjne prawidłowości analizował, zmierzając do przeciwstawienia tradycyjnej edukacji i samokształcenia. Zgadzał się z Deweyem, który twierdził w swym *credo* pedagogicznym, że szkoła to nie przygotowanie do życia, lecz samo życie. Szkoła zatem ograniczana do przygotowania zastępczego do przyszłych ról musi ulec zmianie. Znaniecki dostrzegał jednak słabości idei nowego wychowania głoszonej przez Deweya — przodownika pedagogicznego Teachers College. O ile nowe wychowanie opierało się na idei spontanicznego rozwoju uzdolnień i kręgów rówieśniczych, o tyle Znaniecki przeciwstawił jej koncepcję przywództwa i zwolennictwa w twórczej współpracy. Przeciwstawiając się bezwzględnie planowanemu porządkowi racjonalnej edukacji, przeciwstawił się też zupełnej spontaniczności kręgów zabawy. Przywództwo jest zaprzeczeniem zasady władzy, a zwolennictwo zasady podporządkowania, które były i nadal są typowe dla autorytatywnej, przygotowawczej, zamkniętej instytucji intelektualnego ćwiczenia młodzieży do ży-

---

[50] F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, Warszawa 1988, s. 324.
[51] E. Abramowski, *Rzeczpospolita przyjaciół*, s. 219.

cia zastępczego, bo nie wnoszącego nic do aktualnych systemów kulturowych[52].

Śledząc najważniejsze czynniki społeczne, od których zależy kształtowanie ludzi, Znaniecki kładzie nacisk na te, które czynią ludzi zdolnymi nie do konformizmu, lecz do pokierowania zmianami współczesnej cywilizacji. Najczęściej przytaczaną racją przemawiającą za upowszechnianiem edukacji w społeczeństwie demokratycznym jest postulat światłego elektoratu. Właściwszą zaś przyczyną jest konieczność edukacji dla zmiany społecznej. Już Dewey wskazał na to, że społeczeństwo demokratyczne charakteryzuje niebywała zmienność i że konieczne jest wychowanie obywateli do inicjatywy i adaptacji, inaczej bowiem zostaną przytłoczeni zmianami. Nie będą pojmować ich znaczeń, co grozi przejęciem władzy przez nielicznych, zdolnych kierować z zewnątrz ich działaniami[53]. Znaniecki idzie dalej, do ideału demokracji włącza bowiem konieczność ukierunkowania zmian społecznych.

Starannie rozdzielając analizę pozytywną od normatywnej, będąc i socjologiem, i filozofem, podczas przedstawiania zagadnień edukacyjnych bardziej niż kiedykolwiek łączy obydwie te warstwy swoich badań. Problemy nowoczesnej cywilizacji i edukacji stanowią praktyczny problem, który starał się rozwiązać za pomocą swego systemu socjologii. Humanistyczny relatywizm ma granice. Znaniecki ukazuje bowiem podstawowe, powszechne wartości. Są to wartości cywilizacyjne: humanizm, (twórczy udział w kulturze duchowej), harmonia (pokój społeczny), płynność (zasada twórczej zmiany). Wiązał je z ideałem cywilizacyjnym demokracji: równowagi indywidualizacji i uspołecznienia. Jeśli edukacyjna aktywność była i jest formą społecznej kontroli, to Znanieckiemu chodziło o to, aby była kontrolą zmian w kierunku ideału porządku społecznego, opartego na dobrowolnej współpracy i pomocy, a nie na przemocy i konflikcie. Przywództwo, zwolennictwo i twórcza współpraca to podstawy koncepcji solidarności społecznej, w której Znaniecki nie daje pierwszeństwa

---

[52] F. Znaniecki, *Education and Social Change*, s. 139.

[53] J. Dewey, *Democracy and Education*, s. 88.

ani społeczeństwu ani jednostce, ani kolektywizmowi ani liberalizmowi. Możliwości demokracji są bowiem związane z rozwojem twórczego kierowania dynamicznymi grupami, zdolnymi do trwałego rozwoju w ustalonych kierunkach oraz do szybkiego i pomyślnego przystosowania w warunkach zmian kulturowych. Wrodzone nierówności między jednostkami nakazują tak organizować edukację, aby przygotowywać je do twórczej współpracy, to znaczy do ról czynnych przywódców lub czynnych zwolenników, w odróżnieniu od inicjatorów i naśladowców.

Znaniecki utrzymywał, że rola edukacji jest jeszcze ważniejsza aniżeli rola polityki społecznej. Edukacja dla demokracji oznacza dobrowolnie regulowany rozwój osobowy poprzez coraz bardziej aktywne uczestnictwo w grupach kooperujących w tworzeniu społeczeństwa i cywilizacji — jako lepszego środowiska realizacji najwyższych możliwości każdej jednostki ludzkiej[54]. Idea kooperacji i edukacji dla kooperacji wysuwa się na plan pierwszy. Interesujące są tutaj paralele myśli Znanieckiego i Abramowskiego. Osobowe ideały mogą być realizowane tylko poprzez czynności wykonywane we współpracy z innymi. Budowanie własnej sfery wartości oznacza kooperację z innymi w budowaniu wspólnego środowiska kulturowego[55].

Nowa edukacja zatem, według Znanieckiego, niesie inne treści aniżeli nowa edukacja Deweya. Znaniecki tradycyjną edukację pragnął zastąpić samokształceniem i konstruktywną aktywnością społeczną. Zamiast wychowania w zamkniętym systemie, przygotowującym do objęcia gotowych pozycji w społeczeństwie, proponował samokształcenie i wytworzenie własnego, nowego miejsca w zorganizowanym we współpracy świecie. „Nowa edukacja" — było to hasło Deweya edukacji dla demokracji, to jest edukacji wychodzącej naprzeciw zmianom społecznym[56]. Dla Znanieckiego szkoła musi być więcej aniżeli małą społecznością, w której uczniowie rozwijają się przez samo współżycie spo-

[54] F. Znaniecki, *Education and Social Change*, s. 135.

[55] Nasuwa się tu także podobieństwo z katolickospołeczną zasadą solidarności i pomocniczości.

[56] J. Dewey, *The School and Society*, Chicago 1907, s. 20.

łeczne. Postulat związku szkoły i życia był, według niego, nazbyt ogólnikowy[57]. Program Deweya uznał za niewystarczający. Dał własny program nowej edukacji dla nowego społecznego porządku. Postulował zmiany systemu edukacji zgodnie z ideałem demokracji jako sposobem urządzenia organizacji społecznej. Sprzeciwił się narzucaniu, regulowaniu rozwoju dla określonego celu, kulturze „przygotowawczej" i „specjalnej organizacji społecznej szkoły" w celu takiego „przygotowywania". Jego radykalizm jest bliski temu, w jakim tonie wypowiadał się w 1899 r. Veblen, który krytykował instytucje szkolne przeniknięte duchem szkolarskiej dyscypliny, przekazujące usankcjonowane, sztywne „właściwe" sposoby myślenia, gwarantujące reprodukcję istniejących struktur[58]. Znanieckiego krytyka zasad władzy i podporządkowania idzie jednak głębiej aniżeli impresjonistyczne ironiczne wypowiedzi Veblena, który szkołę opartą na autorytatywnej kontroli i standaryzowanych zadaniach porównywał do domu poprawczego albo więzienia[59]. Znaniecki powraca tutaj do ideału amerykańskiego społeczeństwa, które uznaje, że każde dziecko ma prawo otrzymać pełne możliwości rozwoju osobowego. Przyjmując demokratyczny ideał jako najwyższe kryterium, Znaniecki takie prawo dawał także dorosłym. Zgodził się z przeprowadzoną przez Deweya krytyką tradycjonalnej organizacji i metod edukacyjnych, ale za niewystarczające uznał jego rozwiązania. Program edukacyjny Deweya miał, zdaniem Znanieckiego, ciasne granice. Znaniecki stwierdził, że kulturowy rozwój ludzkiej osobowości nie polega na spontanicznym wzroście liczby aktywnych odpowiedzi na obecne sytuacje środowiskowe, lecz na wzroście ukierunkowanym, zmierzającym do kontroli przyszłych sytuacji. Jak mówił, usunięciu zewnętrznych regulacji rozwoju jednostkowego, ku określonej roli w predeterminowanym środowisku kulturalnym, musi towarzyszyć organizacja samoregulowanego rozwoju, skierowanego ku ideałowi osobowemu, który może być spełniony przez stworzenie nowego środowiska kulturowego. Wolna, selek-

---

[57] Tamże, s. 31 i 34.

[58] T. Veblen, *Teoria klasy próżniaczej*, tłum. J. Zagórska, K. Zagórski, Warszawa 1971, s. 322.

[59] T. Veblen, *The Higher Learning in America*, s. 221.

tywna adaptacja do zmieniającej się teraźniejszości (zasada Deweya) zostaje przeciwstawiona spontanicznej, kontrolowanej, samokształceniowej edukacji dla tworzonej przez siebie przyszłości (zasada Znanieckiego).

Znaniecki przedstawił propozycję stworzenia w Teachers College w Nowym Jorku — jak sądził, w największym laboratorium świata[60] — Centrum Szkolenia Przywódców. Studenci — twórczy przywódcy — uczestniczyliby w kooperacyjnych grupach podejmujących działania we własnym środowisku. Potwierdzał zatem Znaniecki, że demokracja wymaga spełnienia warunków moralnych i społecznych — „wymaga umiejętności samodzielnego organizowania interesów społecznych", „wymaga wreszcie silnego indywidualizmu, wyrobionej potrzeby urządzania swego życia według własnej normy i poszanowania tej samodzielności u innego"[61]. Odkryte teksty Znanieckiego na temat edukacji i zmiany społecznej zaskakują trafnością i aktualnością analiz socjologicznych uwarunkowań demokratyczngo porządku społecznego. Proponowane rozwiązania i społeczne metody działania na rzecz tego porządku tym bardziej zasługują na uwagę, że dzisiejszy stan świadomości społeczeństwa polskiego ocenić można słowami Abramowskiego sprzed prawie stulecia:

„Przyzwyczailiśmy się uważać siebie za materiał, z którego ktoś inny urabia rozmaite formy; przy każdej sposobności ofiarowaliśmy siebie: «zróbcie z nas to lub owo, zróbcie z nas społeczeństwo konstytucyjne, demokratyczne lub społeczno-demokratyczne; zreformujcie nam szkoły i szpitale; ochrońcie przed nędzą i wyzyskiem». Cała mądrość polityczna zawierała się w tych prośbach czy żądaniach reformy. Wszystkie ideały chyliły się przed tym jednym: Państwa-Opatrzności. Ono miało za nas myśleć i działać, miało nas karmić, uzdrawiać, chronić. I to się nazywało u nas «demokracją»"[62].

---

[60] F. Znaniecki, *Education and Social Change*, s. 135.
[61] E. Abramowski, *Rzeczpospolita przyjaciół*, s. 221.
[62] Tamże, s. 220 n.

Tożsamość kulturowa a konflikty międzygrupowe

Tożsamość i różnica kulturowa

Jeden z ważnych sensów wieloznacznego terminu „kultura", zwłaszcza w antropologii społecznej, odnosi się do tego, co odróżnia grupy społeczne od siebie. Jak pisze znany współczesny autor: „kultura stanowi sumę tych wszystkich sposobów, w jakie grupy różnią się od innych grup. Przedstawia to, co jest wspólne w grupie, to, co jednocześnie z założenia nie jest podzielane poza nią"[1]. Każda grupa ma swoistą kulturę, podtrzymującą jej spójność podstawę tożsamości zbiorowej — uczucia i wartości związane z poczuciem ciągłości międzypokoleniowej, pamięcią przeszłości i wyobrażeniem wspólnego przeznaczenia[2]. Kultura, będąc tworzywem tożsamości zbiorowej, jest też nieuchronnie czynnikiem różnicującym grupy, źródłem odmienności. Globalizacja kultury bowiem obejmuje tylko cząstkowe zjawiska i spotyka się z krytyką, jeśli miałaby oznaczać hegemonię jakiegoś systemu wartości czy sposobu życia. Czy kultura koniecznie musi być czynnikiem antagonizującym grupy, tak że posługując się obrazową metaforą, jakiej użył cytowany wyżej Immanuel Wallerstein, można

---

[1] I. Wallerstein, *Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System*, w: M. Featherstone (red.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, London 1990, s. 31–32.

[2] A. D. Smith, *Towards a Global Culture?*, w: M. Featherstone (red.), *Global Culture*, s. 179.

powiedzieć, że jest ona „ideologicznym polem walki"[3] z powodu „sprzeczności kulturowych"?[4]

Znany socjolog amerykański Robert M. MacIver już ponad pół wieku temu stwierdził, że podobieństwo i różnica nie są tylko dopełniającymi się pojęciami, lecz stanowią rzeczywiste podstawy demokratycznego współżycia ludzi, jeżeli opiera się ono na poczuciu wspólnej przynależności i uczestnictwa w szerszej całości społecznej. „Przecież społeczeństwo tak samo zależy od różnic, jak i od podobieństw. Gdyby ludzie byli dokładnie tacy sami i tylko tacy sami, ich stosunki społeczne byłyby bardzo ograniczone. Niewiele byłoby do brania i do dawania, niewiele wzajemności"[5]. Kulturowe zróżnicowanie tożsamości i pluralistyczny porządek społeczny są zatem — w odróżnieniu od wszelkich form totalitaryzmu — ściśle powiązane. Jednakże to problem antagonizmów wynikających z różnic między grupami przyciągał szczególną uwagę. Przesłaniał on badanie zasad ładu opartego na pluralistycznej wzajemności. Niewątpliwie zainteresowanie budzić musi zwłaszcza antagonizm wyrastający na gruncie różnic kulturowych, w które uwikłane są odmienne zbiorowe tożsamości, a nie konflikt wynikły ze zwykłej rywalizacji interesów. Właśnie antagonizmy na tle różnic kulturowych, zwłaszcza religijnych, etnicznych, narodowych, są szczególnie zaciekłe. W teorii społecznej studia nad solidarnością grupową i antagonizmami międzygrupowymi zajmowały zawsze pierwszoplanowe miejsce. Podobieństwo dostarcza podstawy do kształtowania solidarności, antagonizm zaś ma swe źródło w stwierdzeniu różnic między grupą własną i obcą. Tezę taką wysunęli pierwsi twórcy socjologii: Ludwik Gumplowicz, Franklin Giddings, William G. Sumner, Gustave Le Bon. Zwłaszcza ten ostatni jasno stwierdził, że najsilniejsze antagonizmy międzygrupowe nie mają wcale podstawy utylitarnej, lecz wynikają z różnic kulturowych. Sumner, twórca pojęcia etnocentryzmu, utrwalił tezę, że wrogość między grupami wynika ze stwierdzenia różnic między nimi. Flo-

[3] I. Wallerstein, *Culture as the Ideological Battleground...*, s. 39.

[4] D. Bell, *Kulturalne sprzeczności kapitalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1994, s. 68 n.

[5] R. M. MacIver, *Society. A Textbook of Sociology*, New York 1946, s. 7.

rian Znaniecki słusznie uściślił to twierdzenie mówiąc, że nie chodzi tu o cechy dające się obiektywnie określić, lecz o cechy wyobrażone. Obcymi zatem są ci, których zbiorowość doświadcza jako obcych, bez względu nawet na to, że istnieją pewne obiektywnie obserwowalne podobieństwa[6]. Niektóre teorie społeczne — tzw. teorie konfliktu — głoszą, że zbiorowe antagonizmy są nieuniknione, a nawet, że są wręcz wskazane dla postępu kulturowego. Jednakże wielu badaczy, w tym cytowany wyżej Znaniecki[7], podejmowało to zagadnienie z przeświadczeniem, że poznanie uwarunkowań powstawania, dynamiki i zaniku konfliktów pozwoli na ograniczenie, jeśli nie zupełne wyeliminowanie tego problemu z życia społecznego. Należy tu jeszcze raz podkreślić, że chodzi o szczególny rodzaj konfliktów rodzących się na gruncie znaczeń i wartości kultury, a nie o nieuknione współzawodnictwo w dążeniu do osiągnięcia jakiegoś celu[8].

Opozycja międzygrupowa

Przez opozycję należy rozumieć takie działanie społeczne, któremu daje początek negatywne uprzedzenie wobec przedmiotu tego działania, to znaczy, w interesującym nas tu przypadku, wobec pewnej zbiorowości czy grupy[9]. Jest to zatem tendencja do czynnego przeciwstawiania się niepożądanym dyspozycjom do działania ze strony innej grupy. Samoobrony nie można więc mylić z opozycją. Ta ostatnia bowiem zaczyna się dopiero wówczas, gdy dochodzi do czynnego usiłowania wpłynięcia na wartości i sposób działania innej grupy. Negatywne wartościowanie będące podstawą opozycji wypływa stąd, że wartości i działania innej grupy doświadczane są jako pozostające w konflikcie z systemem war-

---

[6] F. Znaniecki, *Studia nad antagonizmem do obcych*, w: tenże, *Współczesne narody*, tłum. J. Szacki, Warszawa 1990, s. 291.

[7] F. Znaniecki, *Social Actions*, Poznań 1936, s. 453 n.

[8] R. M. MacIver, *Society*, s. 50-51.

[9] F. Znaniecki, *Studia nad antagonizmem*, s. 312 n.

tości i działań grupy przejawiającej opozycję. Innymi słowy, występuje tu mobilizacja do działania wynikająca z przekonania, że inny podmiot zbiorowy jest źródłem zła oraz z towarzyszącego mu mocnego przeświadczenia, że własna grupa może to zło usunąć[10].

Prawidłowości oddziaływania opozycyjnego ukazuje analiza dwóch jego zasadniczych odmian: opozycji defensywnej oraz opozycji agresywnej. O ile opozycję defensywną charakteryzuje bezwzględna wrogość, o tyle opozycji agresywnej właściwy jest już tylko pragmatyczny egoizm. Opozycja defensywna wyraża antagonizm wobec obcej grupy i dążenie do jej zupełnej destrukcji. Opozycja agresywna natomiast wynika z zainteresowania jakimiś wartościami obcej grupy, których jednak grupa atakująca pragnie użyć wyłącznie dla swoich celów. Dlatego też antagonizm tego drugiego rodzaju jest tylko warunkowy. Wynika z oporu atakowanej grupy[11]. Można powiedzieć inaczej, że opozycja agresywna ma charakter posesywny — zmierza do zawładnięcia cudzymi wartościami. Opozycja defensywna natomiast jest zaczątkiem działań, dla których nie można podać jakichś koniecznych racji i racjonalnych motywów. W tych działaniach wyrządzanie krzywdy obcej grupie staje się irracjonalnym celem samym w sobie. To właśnie opozycja defensywna może być uważana za początek wyniszczających grupowych działań nienawistnych. Paradoksalnie zatem opozycja agresywna może stać się zaczątkiem działań, które prowadzą do zaniku negatywnych uprzedzeń wobec oponenta. Staje się to możliwe, kiedy w trakcie dążenia do kontroli nad wartościami, którymi zainteresowana jest grupa atakująca, dochodzi do jakiejś postaci egoistycznego kompromisu. W opozycji agresywnej występuje zatem przynajmniej zainteresowanie wartościami i działaniami innej grupy, czego nie ma wcale w opozycji wyłącznie defensywnej, gdzie wrogie działanie wynika z negatywnego braku zainteresowania zamiarami i wartościami obcej grupy. Wynika ono, innymi słowy, z potrzeby

[10] N. J. Smelser, *Theory of Collective Behavior*, London 1971, s. 109 n., 226.

[11] F. Znaniecki, *Social Actions*, s. 505.

obrony własnego systemu grupy przed jakimikolwiek zakłóceniami. W przypadku natomiast opozycji agresywnej zainteresowanie wyrasta z dążenia do ekspansji własnego systemu kosztem oponenta[12].

Przejście od zwykłej opozycji do wrogości polega na tym, że działanie wrogie jest nie tylko „bezinteresowne", lecz wręcz wyraża się w gotowości do wyrzeczenia się korzyści, a nawet w gotowości do ponoszenia ofiar czy strat własnych w związku z podjęciem wrogiego działania. Wrogi antagonizm, podobnie jak charakteryzowana wyżej opozycja, przybiera dwie zasadnicze formy: postać antagonizmu obronnego i postać antagonizmu zaczepnego. Najpierwotniejszym objawem antagonizmu obronnego jest unikanie styczności między grupami. Jeśli wartości danej grupy mają odmienne znaczenia i ich dążenia są rozbieżne, to grupa może usuwać własne wartości z zakresu doświadczenia i działania grupy obcej i przeciwdziałać jakimkolwiek próbom styczności z nią. Unikanie styczności może mieć postać zwykłej izolacji w przestrzeni albo może polegać na otaczaniu tajemnicą spraw zbiorowości i niedopuszczaniu do nich obcych, włącznie z odosobnieniem magicznym i magicznym przeciwdziałaniem, albo wreszcie przybiera formę odosobnienia duchowego. Wtedy to potępia się cudze wartości i we wszelkie sposoby usuwa je poza dziedzinę doświadczenia własnego grupy. Taka negatywna dążność do odosobnienia stanowi źródło przesądów grupowych. Nie polegają one na jakimś błędzie poznawczym, nie wynikają z niedostatecznej znajomości innej grupy, lecz z unikania jakiejkolwiek duchowej łączności z obcymi. Ich wartości bowiem uważane są za godne potępienia wyłącznie na tej podstawie, że są to wartości obcych i tym samym już zasługują na pogardę. Znajdujemy te tendencje w różnych odmianach integryzmu i fundamentalizmu.

Antagonizm zaczepny natomiast jest wynikiem zinterpretowania zachowania grupy obcej jako zachowania wrogiego. Źródła takiej interpretacji są z zasady irracjonalne[13]. Dokonuje się, co prawda, racjonalizacji motywów działania przez przypisywanie

---

[12] Tamże, s. 568.

[13] F. Znaniecki, *Studia nad antagonizmem*, s. 351.

obcej grupie intencji szkodzenia. Antagonizm tego drugiego rodzaju objawia się jako usiłowanie zniszczenia obcej grupy, wyrządzenia krzywdy, usunięcia lub innego rodzaju radykalnego ograniczenia działalności grupy uważanej za wrogą[14]. Jeśli nie pojawią się czynniki przeciwdziałające, to dwie grupy, między którymi pojawił się antagonizm zaczepny, będą się zwalczać aż do zupełnego unicestwienia, w serii wzajemnych działań niszczycielskich, jak pokazują przykłady wojen na tle etnicznym. Przejście do wrogich działań zaczepnych potęguje antagonizm zaczepny drugiej grupy lub przekształca dotychczasowy antagonizm obronny w zaczepny. Współcześni specjaliści od problematyki zachowań zbiorowych eskalację grupowej przemocy wywodzą z faktu, że krzywdzenie oponenta staje się celem autonomicznym[15]. Zwracają uwagę na szczególny sposób widzenia rzeczywistości przez zantagonizowane strony. Charakterystyczne dla niego jest:

— stopienie indywidualnej tożsamości z tożsamością grupową oraz używanie kategorii sprzymierzeńców, wrogów i neutralnych stron;

— nienawistna charakterystyka wroga;

— z jednej strony całkowita lojalność wobec swoich, a z drugiej nieustanna podejrzliwość wobec obcych;

— bezwzględne przekonanie o słuszności własnych działań.

Znaniecki rozwój takiego irracjonalnego oddziaływania zbiorowego przedstawił w klarownym modelu obejmującym cztery fazy. Wart jest on przypomnienia, ponieważ wnikliwie opisuje czynniki wpływające na eskalację wrogości.

Fazy wrogiego antagonizmu

Rozmaite wrogie działania łączy wspólne dążenie do wyeliminowania oponenta z własnego obszaru doświadczenia[16] przez usiłowanie zapobieżenia społecznym kontaktom i unika-

[14] N. J. Smelser, *Theory of Collective Behavior*, s. 101.

[15] R. H. Turner, L. M. Killian (red.), *Collective Behavior*, Englewood Cliffs 1987, s. 316.

[16] F. Znaniecki, *Social Actions*, s. 569.

nie jakichkolwiek wspólnych doświadczeń. Jest to pierwsza faza wrogości, którą można nazwać fazą unikania komunikacji społecznej. Kiedy pojawiają się działania zmierzające do usunięcia z własnego obszaru ocen charakterystycznych dla postaw obcej grupy, antagonizm wchodzi w fazę awersji. W kolejnej, trzeciej fazie, wrogie działanie zmierza do udaremnienia działań oponenta przez przeciwdziałanie im. Jest to faza nienawistnego zwalczania. W ostatniej fazie działania wrogie przyjmują postać działań niszczących system wartości oponenta ze względu na to, co grupa obca już zrobiła. Jest to faza odwetu. Sposoby myślenia, działania, odczuwania i tożsamość obcej grupy są oceniane negatywnie. Jakikolwiek wpływ na system wartości wrogiej grupy ze strony grupy obcej nie jest możliwy.

Unikanie komunikacji społecznej

Zbiorowości nie pozostające w komunikacji z powodów od nich niezależnych są po prostu izolowane. Zbiorowości mogą też unikać kontaktów z powodów utylitarnych, aby nie szkodzić własnemu systemowi wartości. Byłby to przypadek ukrytej opozycji[17]. Wrogość między grupami natomiast ma miejsce wówczas, gdy unikanie kontaktów jest „bezinteresowne". Przeciwnie, nie chce się dzielić doświadczeń ze społecznością negatywnie ocenianą nawet wtedy, gdyby było to obiektywnie pożyteczne. Unikanie komunikacji nie wynika z obiektywnego konfliktu systemów wartości grup, lecz z faktu, że wartości grupy obcej są po prostu negatywnie oceniane. Dlatego tylko, że obca społeczność jest dla grupy negatywną wartością, nie chce ona dzielić z nią żadnych doświadczeń.

Awersja

Awersja jest kolejnym stadium wrogiej separacji grup i wynika z negatywnego zainteresowania uczuciami panującymi w obcej grupie, a nie tylko z negatywnego stosunku do jej doświadczeń czy pojęć. Wynika z odrzucenia wspólnych interesów. Jest formą emocjonalnej wrogości, ponieważ w tych działaniach zaprzecza

[17] Tamże, s. 509.

się i lży wartości tych, wobec których jest ona manifestowana. Awersja jest czymś różnym od niezgody co do obiektywnych wartości. Polega na negatywnej ocenie uczuć oponenta tylko dlatego, że są to właśnie jego uczucia. W tym przypadku chodzi o uczucia zbiorowe, zwłaszcza uczucia czci czy szacunku skupione na centralnych wartościach grupy. Awersja może mieć postać braku zaufania między społecznościami, które izolują się, ale nie walczą ze sobą. Uczucia członków innych grup oceniane są jako dziwne, niezrozumiałe i zakłada się jednocześnie niezrozumiałość własnych uczuć dla drugiej strony. Stąd unikanie oponenta i czynienie niedostępnymi uczuć własnych. Społeczności starają się utrzymywać emocjonalną harmonię w swoim obrębie. Stymulują ekspresję pewnych uczuć, które wszyscy mają podzielać, i przeciwdziałają wyrażaniu uczuć, które mogą być obraźliwe. Inną formą awersji jest oddziaływanie w kierunku usunięcia negatywnie ocenianych uczuć, na przykład przez ich ośmieszanie, ironizowanie i inne formy werbalnej „rewaloryzacji". Może też zachodzić przymusowe stłumienie, kiedy uczucia zostają uznane za niebezpieczne dla grupy, jej prestiżu i tradycji. Awersja na gruncie sentymentów grupowych niejednokrotnie wywołuje prześladowanie, nawet jeżeli grupa je pielęgnująca nie podejmowała żadnych antagonistycznych działań. Znaniecki słusznie uważał, że w sprawach religii, polityki i seksualności werbalna ekspresja „wywrotowych" uczuć nieraz wywołuje głębszą i gwałtowniej wyrażaną nienawiść niż „wywrotowe" działanie w postaci rzeczywistej transgresji norm i dewiacji. Ekspresja uczuć ma nieokreślone konsekwencje, które mogą być groźniejsze w skutkach niż podjęcie rzeczywistych działań. Wiele działań konfliktowych wynika z motywów utylitarnych, ale wroga werbalna ekspresja uczuć przede wszystkim przeciwstawia się uczuciom i ocenom panującym w grupie obcej.

Nienawistne zwalczanie

Zwalczanie[18] należy odróżnić od takiego zmagania, które jest konfliktem przebiegającym na obiektywnym gruncie, w związku

[18] Tamże, s. 576.

z rywalizacją o kontrolę nad jakimiś wartościami. Zwalczanie natomiast ma charakter konfliktu subiektywnego. Nie tyle chodzi tu o zachowanie czy ekspansję własnego systemu wartości, ile o przeciwdziałanie wszelkim aktywnym dążeniom przeciwnika. Samo złamanie „złej woli" oponenta jest ważniejsze niż osiągnięcie obiektywnego celu, któremu on się przeciwstawia. W tej fazie konfliktu nie wystarcza już żadne obiektywne zwycięstwo, ponieważ celem jest całkowite pokonanie wroga, jego zupełne poddanie się. Ponownie mamy do czynienia ze zbiorowym oddziaływaniem irracjonalnym. „Ciśnienie masowej nienawiści narastające wraz z wrogim oddziaływaniem, w połączeniu z pozostałościami irracjonalnych społecznych dążności u przywódców, jest wciąż na tyle mocne, aby wywołać wojny przedłużające się poza granice korzystnej agresji albo skutecznej obrony"[19].

Odwet

Scharakteryzowane wyżej nienawistne zwalczanie kieruje się na obecne i przyszłe działania grupy obcej, przeszkadzając jej w realizacji motywów uznanych za negatywne. Odwet[20] natomiast odnosi się do działań przeszłych. Nie wszystkie działania przynoszące szkodę wywołują działania odwetowe ze strony grupy. W przeciwieństwie do samoobrony odwet nie jest kierowany utylitarnym zamiarem powstrzymania agresora. Jest on, jak to trafnie określa Znaniecki, na swój sposób „bezinteresownie społeczny" i zarazem jest zupełnym zaprzeczeniem altruizmu. Nie jest wcale kompensującą odpłatą ani represją zachowań kryminalnych. Działanie odwetowe zmierza do spowodowania cierpienia, a nie do obiektywnej zmiany wartości wroga. Odwet wobec podobnych działań może przybierać różne formy, różne antagonistyczne reakcje. Odwet, w przeciwieństwie do kary, nie zmierza do eliminacji jakiegoś działania, lecz do wywołania przykrych, bolesnych emocji[21]. Zadawanie bólu nie jest wcale metodą

---

[19] Tamże, s. 579.
[20] Tamże, s. 580.
[21] Tamże, s. 582.

przymusu, za pomocą której chce się zmienić zachowanie wroga. Jest to ostateczny i samowystarczalny cel działania odwetowego.

We wrogich antagonizmach międzygrupowych manifestuje się przekonanie o absolutnej prawomocności wzorców i norm własnej grupy oraz tendencja do konserwatyzmu, to jest do zachowania własnego, pierwotnego systemu wartości w niezmienionej postaci. Takiej zachowawczej integracji systemu grupy, powszechnie występującej w życiu społecznym, należy przeciwstawić integrację twórczą. Jej istotnym elementem byłoby ustanawianie pozytywnych więzi między grupą a uczestnikami odmiennych systemów wartości dzięki współpracy na gruncie jakichś nowych, wspólnych wartości i rosnącej funkcjonalnej współzależności grup[22].

Wychodząc od stwierdzenia, że różnice tożsamości kulturowych, zwłaszcza religijne, etniczne i narodowe, były i nadal są źródłem irracjonalnych, zbiorowych działań nienawistnych, rozwinięto ideę uniwersalnego obywatelstwa przeciwstawianą zbiorowościom tożsamościowym, a zwłaszcza idei narodu. To zagadnienie wykracza już jednak poza ramy przedstawianej tu analizy, której celem jest wskazanie innych warunków pokojowego współdziałania grup niż wątpliwy z punktu widzenia możliwości osiągnięcia go i późniejszych skutków brak zróżnicowań kulturowych albo autonomizacja i izolacja odmiennych kulturowo grup. Warunki takie polegałyby przede wszystkim na usunięciu barier uniemożliwiających szerszą solidarność społeczną[23]. Najpierw zatem wymagane jest ograniczenie przymusu i przemocy w oddziaływaniach wzajemnych między grupami. Następnie zaś usunięcie bariery w postaci braku swobodnych kontaktów i komunikacji między grupami, co uniemożliwia wzajemne rozumienie różnych sposobów życia i natury wielokulturowości.

Przeciwstawieniem nienawiści są działania altruistyczne, to znaczy takie, podczas których występuje bezinteresowne, pozytywne zainteresowanie partnerem i podczas których dochodzi do społecznego zjednoczenia na gruncie podzielanych wartości, do-

[22] F. Znaniecki, *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, tłum. J. Szacki, Warszawa 1971, s. 609-619.

[23] F. Znaniecki, *Social Actions*, s. 164.

tychczas będących wartościami tylko dla jednej ze stron[24]. W życiu zbiorowym można wskazać, paralelnie do czterech faz narastania wrogich oddziaływań antagonistycznych, cztery poziomy rozwoju zbiorowych działań altruistycznych. Przeciwieństwem działań polegających na unikaniu byłaby komunikacja sprzyjająca wspólnocie doświadczeń między grupami odmiennymi kulturowo; przeciwieństwem awersji — społeczna sympatia, to znaczy wspólnota uczuć i wartościowań dotyczących rozszerzającego się zakresu spraw; przeciwieństwem wrogiego zwalczania grup — współdziałanie oparte na podobnych motywach; wreszcie przeciwieństwem odwetu może stać się identyfikacja z niegdyś obcą grupą, to jest powierzanie jej wypełniania jakichś własnych zadań.

Zachowanie odmiennych tożsamości zbiorowych na gruncie specyficznych znaczeń i wartości kultury nie musi wykluczać harmonijnych interakcji wolnych od wrogich antagonizmów pod warunkiem, który za Znanieckim można nazwać zasadą płynności, to znaczy twórczego, innowacyjnego rozwijania jako ideałów wartości i znaczeń grupy własnej dzięki komunikacji z grupami odmiennymi kulturowo, a nie w warunkach dogmatycznej zachowawczości w kulturze[25]. Zasadę tę niezmiernie trudno jest upowszechnić, mimo że uporczywe stawiane na pierwszym miejscu pytanie: „Czy podzielasz nasze przekonania i pragnienia?", wywołuje społecznie destruktywne działania wobec „obcych". Zachowując krytyczny dystans wobec Richarda Rorty'ego filozofii przygodności należy zgodzić się z jego stwierdzeniem, że nic nie jest tak pilne jak stwarzanie powszechnego poczucia solidarności, wychodzące od pytania: „Czy cierpisz?"[26]. Chodzi zwłaszcza o usunięcie cierpień zbiorowych spowodowanych wrogimi antagonizmami rodzącymi się na gruncie odmiennych tożsamości kulturowych.

---

[24] Tamże, s. 509.

[25] F. Znaniecki, *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*, Lwów-Warszawa 1934, s. 374.

[26] R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Warszawa 1996, s. 267.

Dialog jako model interakcji różnych kultur narodowych

O ile głównym tematem socjologii początku XX wieku była, jak przypomniał Roland Robertson, kwestia tożsamości narodowej i analiza zmian społecznych w terminach opozycji *Gemeinschaft - Gesellschaft*[1], o tyle socjologia końca wieku skupia uwagę na kwestii systemu światowego albo — inaczej — na procesie globalizacji[2]. Jednocześnie coraz wyraźniej kategorie „wspólnota" i „naród" są odrzucane jako „obce", „nostalgiczne"[3] czy wręcz „totalne"[4], ponieważ zagrażają zróżnicowaniom indywidualności obywateli przez wpisany w nie wymóg identyfikacji z większą całością społeczną.

Celem dalszych rozważań jest zakwestionowanie rozpowszechnianego obecnie przez wielu przedstawicieli nauk społecznych „totalnego" pojmowania narodu-państwa i próba przywrócenia narodowi konotacji czysto kulturowej, a nie politycznej. Jest to jednocześnie przyczynek do nowej historii myśli socjologicznej postulowanej przez Robertsona, który słusznie stwierdził: „Trzeba jeszcze wiele wysiłku, aby wskazać, jak w pracach pionierów nowoczesnej socjologii pojmowane były zmiany globalne

---

[1] R. Robertson, *After Nostalgia! Wilful Nostalgia and The Phases of Globalization*, w: B. S. Turner (red.), *Theories of Modernity and Postmodernity*, London 1991, s. 46-47.

[2] Tamże, s. 57.

[3] B. S. Turner, *Periodization and Politics in the Postmodern*, w: B. S. Turner (red.), *Theories of Modernity and Postmodernity*, s. 7.

[4] H. F. Haber, *Beyond Postmodern Politics*, New York 1994, s. 126.

owych czasów"[5]. Studium to falsyfikuje także tezę, że wcześniej socjologowie, oprócz Marksa, prawie nie zajmowali się procesem globalizacji. W istocie proces globalizacji był przedmiotem rozważań twórców humanistycznej teorii stosunków społecznych George'a H. Meada, Roberta M. MacIvera i Floriana Znanieckiego i pozostawał w jak najściślejszym związku z analizą możliwości koordynacji interakcji między narodami.

Naród jako wspólnota kulturowa

Określenie narodu jako wspólnoty wyobrażonej, chociaż słusznie wskazuje na znaczenie świadomości społecznej w procesie powstawania narodu, jest niefortunne, ponieważ odmawia pełni realności tej formie społecznego powiązania ludzi. Ernst Gellner twierdzi wprost, że narody są tylko sztucznymi tworami ludzkich przekonań[6]. Według tego szeroko cytowanego autora: „posiadanie narodu nie jest istotną właściwością ludzkości, lecz dziś takim się wydaje"[7]. Ujmuje on narody jako zjawisko „epoki nacjonalizmu"[8]. Nacjonalizm bowiem, zdaniem Gellnera, „daje początek narodom, a nie na odwrót". Naród w takim ujęciu jest tylko nacjonalistycznym mitem[9]. Gellner zatem ściśle wiąże solidarność narodową i kulturę narodową ze strukturami politycznymi państwa. Nacjonalizm, według niego, jest składnikiem definicyjnym narodu, który ma przede wszystkim roszczenia polityczne[10]. Połączenie kwestii narodu z problemem nacjonalizmu utrwala niewłaściwe utożsamianie narodu z państwem, mimo wielu wysiłków włożonych przez socjologów, aby wydobyć specyfikę każdej z tych form zbiorowego współżycia ludzi.

---

[5] R. Robertson, *After Nostalgia!*, s. 52.
[6] E. Gellner, *Encounters with Nationalism*, Oxford 1994, s. 53.
[7] Tamże, s. 6.
[8] Tamże, s. 55.
[9] E. Gellner, *Encounters with Nationalism*, s. 119.
[10] Tamże, s. 199.

Do uchwycenia rzeczywistości narodu może prowadzić tylko zasada współczynnika humanistycznego[11] zjawisk społecznych, które mają własną obiektywność, inną niż świat przestrzenno-materialny. Jest to rzeczywistość społecznie konstruowana, mająca znaczenie i wymiar aksjologiczny. Naród jest rzeczywistością ze współczynnikiem humanistycznym, to znaczy jest wartością daną w aktywnym doświadczeniu zbiorowym.

W jednym ze studiów socjologicznych pochodzących z początku XX w. zbyt rzadko dziś cytowany autor — MacIver — właściwie wydobył realność zbiorowego doświadczenia współżycia społecznego, w tym narodu jako wspólnoty[12]. Wspólnota jest to rzeczywisty obszar wspólnego życia, które ma pewne cechy własne, tak że obszar ten jest odgraniczony w sposób znaczący od innych obszarów[13]. Nawiązując do fundamentalnej charakterystyki wspólnotowych form stosunków między ludźmi przedstawionej przez Ferdinanda Tönniesa można powiedzieć, że wspólnota ma integralny charakter. Obejmuje jednostkę jako całość, a nie tylko ze względu na pewne pełnione role. Rozwija się od wewnątrz, spontanicznie i w sposób wolny — co podkreślał MacIver[14]. Naród jako wspólnota jest zatem konkretną, żywą realnością — określoną całością wspólnych działań[15] i nie sprowadza się do wyobrażeń zbiorowych. Podobnie Znaniecki zwracał uwagę, że solidarność narodowa manifestuje się obiektywnie w skutecznej działalności zbiorowej[16]. Naród najlepiej charakteryzować jako typ „uczucia wspólnotowego", poczucia wspólnej przynależności, wytworzonego przez okoliczności historyczne i podtrzymywanego przez wspólne „duchowe posiadanie" wartości kultury[17]. Właśnie owe niepowtarzalne wartości kultury

---

[11] F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, Warszawa 1988[2], s. 25.

[12] R. MacIver, *Community. A Sociological Study*, London 1917 (IV wyd. 1970).

[13] Tamże, s. 22-23.

[14] Tamże, s. 34.

[15] Tamże, s. 277-278.

[16] F. Znaniecki, *Współczesne narody*, Warszawa 1990, s. 33.

[17] J. Turowski, *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*, Lublin 1994, s. 141-165.

nadają narodowi unikalną tożsamość zbiorową[18]. Współczesny autor Anthony D. Smith wyraża tę samą ideę, określając naród jako zbiorową tożsamość kulturową — tożsamość historyczną, opartą na wspólnocie doświadczanych wartości dającej poczucie ciągłości między pokoleniami, na podzielanej pamięci zbiorowej historii i poczuciu wspólnego przeznaczenia[19]. Poczucie wspólnej przynależności wzbudza pragnienie jedności, które może wyrażać się w dążeniu do własnego rządu i państwa[20]. „Upolitycznienie" narodu jest wszakże zjawiskiem wtórnym i dlatego czynnik polityczny — państwo — nie jest konstytutywny dla narodu, mimo że niektórzy autorzy tak utrzymują, na przykład Max Weber, który przyczynił się do utrwalenia koncepcji narodu-państwa[21]. Choć krytykowano poglądy Hegla, który błędnie utożsamiał państwo ze wspólnotą[22], tylko dlatego, że ma ono rozciągłość terytorialną i kontroluje stowarzyszenia na nim działające, wciąż wielu socjologów błędnie łączy w jedno naród i państwo. Wiele dekad temu MacIver i Znaniecki wykazywali, że państwo jest stowarzyszeniem politycznym, które nie może kontrolować całego życia człowieka, podczas gdy naród jest wspólnotą kultury. W sposób szczególnie dobitny i pełny wyartykułował tę kwestię w swej teorii Florian Znaniecki, który odróżnił społeczeństwo polityczne, społeczeństwo religijne, czyli kościelne (eklezjalne) i społeczeństwo narodowe. Naród, to jest społeczeństwo kultury narodowej, rozumiał jako zespół grup posiadający wspólną świecką kulturę piśmienną oraz niezależne organizacje mające zapewniać rozwój i ekspansję tej kultury[23]. Wśród współczesnych powszechnie cenionych socjologów może tylko Edward Shils podobnie jednoznacznie stwierdza, że naród jest koniecznością ludzkiej egzy-

---

[18] R. M. MacIver, *Society. A Textbook of Sociology*, New York 1937, s. 282.

[19] A. D. Smith, *Towards a Global Culture?*, w: M. Featherstone (red.), *Global Culture*, London 1990, s. 179.

[20] Tamże, s. 155.

[21] H. Gerth, C. W. Mills (red.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York 1963, s. 176.

[22] R. M. MacIver, *Society...*, s. 28.

[23] F. Znaniecki, *Współczesne narody*, s. 33.

stencji w społeczeństwie[24]. Shils broni zjawiska narodu i twierdzi, że społeczeństwo obywatelskie (*civil society*) nie mogłoby istnieć bez niego. Potwierdza, że naród polega na zbiorowej samoświadomości. Ma jednocześnie własną strukturę[25]. Zbiorowa samoświadomość jest ponadpokoleniowa, ukonstytuowana jednocześnie przez przeszłość i teraźniejszość[26]. Potwierdza tę charakterystykę także Smith, podając trzy wymiary świadomości narodowej, która jest: odrębna dla każdego narodu, związana z doświadczeniem czasu i ekspresyjna — wyraża uczucia zbiorowe[27].

Ważność kultur narodowych w świecie ponowoczesnym

Współczesny nurt myśli ponowoczesnej za Jean-François Lyotardem i Richardem Rortym najlapidarniej można określić jako brak zaufania do metanarracji, to znaczy do uporządkowanych systemów idei i wartości[28]. Ponowoczesny dekonstruktywizm dosięga także znaczeń i wartości narodu, które są mieszane z nacjonalizmem, podobnie jak u Gellnera, i etnocentryzmem w ogólności, i przez to nabierają ujemnej konotacji. Rorty doprowadza liberalny dekonstruktywizm do ostatecznych konsekwencji. Odrzuca bowiem zdecydowaną afirmację jakiegoś zespołu znaczeń i wartości z obawy przed przejawami ideologicznego totalizmu[29]. Twierdzi, że „można być człowiekiem bez uniwersalizmu, bez wiary w to, że «racjonalne» jest współczucie dla cierpień innych ludzi albo że istnieje «wspólny» ludzki pierwiastek, który łączy nas z tymi innymi"[30]. Rorty dosięga w ten sposób mechanizmu określonego przez Smelsera jako uogólnione i irracjonalne przeświadczenie polegające na przekonaniu, że pro-

[24] E. Shils, *Nation, Nationality, Nationalism and Civil Society*, „Nations and Nationalism", t. 1, cz. 1, s. 93-118.

[25] Tamże, s. 93.

[26] Tamże, s. 100.

[27] A. D. Smith, *Towards a Global Culture?*, s. 178.

[28] R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge 1991, s. 1.

[29] H. F. Haber, *Beyond Postmodern Politics*, s. 114-116.

[30] Tamże, s. 198.

blemy społeczne, w tym przypadku problemy konfliktów między wartościami kultur narodowych, mogą być rozwiązane na wyższym poziomie, z pominięciem niższego, to jest przez stworzenie nienarodowego społeczeństwa obywatelskiego autonomicznych moralnie jednostek. Jak wszakże wskazał Shils w cennym eseju rzucającym światło na złożoność zagadnienia, nie można pomijać żadnej z trzech kategorii: narodu, państwa i społeczeństwa obywatelskiego, nie można też ich nie rozróżniać. Głosząc neopragmatyzm, Rorty jednocześnie odchodzi od stanowiska twórców pragmatyzmu, którzy proces społecznej uniwersalizacji łączyli z zachowaniem znaczenia narodu. Trzeba zwrócić uwagę na to, że krytyka idei narodu jest konsekwencją uznania prawa socjologicznego mówiącego, że wszystkie narody dążąc do solidarności wewnętrznej, dążą jednocześnie do ekspansji[31]. Krytycy narodu koncentrują się przede wszystkim na negatywnych przejawach ekspansji agresywnej: geograficznej (aneksja, kolonizacja), ekonomicznej, asymilacyjnej[32]. Ekspansja agresywna może też przyjmować postać ekspansji ideologicznej, polegającej na przekonaniu, że dany naród reprezentuje wyższy poziom kultury, jego przywódcy mogą pretendować do roli autorytetu dla przywódców innych narodów, pragnąc przewodzić w ich rozwoju. Niewielu, jak Znaniecki, przeciwstawiało ekspansji agresywnej ekspansję twórczą, to jest dążenie do wzbogacenia kultury narodowej dzięki twórczości wypływającej z wymiany wartości między narodami[33].

Oprócz dawnego problemu dominacji w relacjach między narodami wykazującymi dążenia ekspansywne należy podnieść problem hegemonii dyskursu antynarodowego. Jest on zarzewiem nowych konfliktów, ponieważ nie bierze pod uwagę prawidłowości rozwoju społecznego. Naród wykształcił się jako największa grupa przeniknięta świadomością „rozległej solidarności"[34]. Należy także dostrzegać pozytywne funkcje narodu. Jest on podstawą jedności grup lokalnych. Umożliwia po-

[31] F. Znaniecki, *Współczesne narody*, Warszawa 1990, s. 204.
[32] Tamże, s. 194 n.
[33] Tamże, s. 167.
[34] R. M. MacIver, *Society...*, s. 154.

jednanie klas. Reprezentuje wyższy poziom rozwoju społecznego, na którym dochodzi do poszerzenia formy społecznego zjednoczenia[35]. Współczesna krytyka narodu pomija fakt, że w rozwoju społecznym i moralnym stanowi on osiągnięcie polegające na upowszechnieniu altruizmu i względu na wielką liczbę innych osób[36], ponieważ naród opiera się na potwierdzeniu wspólnych interesów. Można zatem mówić o cywilizującej funkcji narodu, jeśli — jak mówił MacIver rozwój cywilizacji polega na rozszerzaniu wspólnoty. Można też funkcje narodu określić przez zaprzeczenie. To właśnie naród jest zaprzeczeniem fałszywych dążeń uniwersalistycznych, to znaczy totalnych, ponieważ dążenia narodowe występują przeciw idei jednego, światowego państwa lub jednej organizacji kościelnej.

Mead i pragmatyści społeczni również wskazywali na cywilizującą rolę narodu, którego rozwój jest ściśle powiązany z psychospołecznym rozwojem jednostek. Stadia rozwoju jaźni społecznej — jak wskazał Mead — są etapami rozwoju moralnego, polegającymi na poszerzaniu zdolności przyjmowania perspektywy partnera, grupy — uogólnionego innego, w tym perspektywy wspólnoty narodowej, aż po perspektywę uniwersalną. W ujęciu pragmatyzmu społecznego istnienie narodu i rozwój demokracji polegającej na uzgadnianiu sposobów współżycia społecznego nie wykluczają się. Podobnie MacIver stwierdzał, że zróżnicowanie wspólnoty jest związane z rozwojem i indywidualizacją osobowości stanowiącej w założeniu podstawę uczestnictwa w demokratycznym ładzie społecznym[37]. Sformułował hipotezę, że im większe jest zróżnicowanie wewnętrzne wspólnot kulturowych, tym więcej podobieństw między nimi. „Wraz z rozwojem kultury, wspólnoty, coraz bardziej różnorodne pod względem uczestniczących w nich osób, stają się coraz mniej różne od siebie"[38]. Na odwrót — homogeniczność wewnętrzna kultur i brak rozwoju przeciwstawia je sobie jako obce. Zatem pozytywne lub nega-

---

[35] Tamże, s. 278.
[36] Tamże, s. 181.
[37] Tamże, s. 231.
[38] R. M. MacIver, *Community*, s. 282.

tywne funkcje narodu nie są z góry przesądzone, lecz zależą od jakości jego kultury.

Problem koordynacji oddziaływań między narodami

Wszyscy trzej dotychczas przywoływani wybitni myśliciele: MacIver, Mead i Znaniecki, rozważali wnikliwie warunki powstania szerszego systemu społecznego, w obrębie którego możliwa byłaby harmonijna interakcja między narodami. MacIver głosił tezę, że narody potrzebują koordynacji nie mniej niż ich części składowe — grupy i jednostki, których działania koordynowane są za pomocą interakcji symbolicznej. Utrzymywał przy tym, że skuteczna koordynacja może nastąpić tylko w obrębie szerszej wspólnoty, którą tworzą wspólnoty kulturowe, a nie w ramach uniwersalnej organizacji politycznej. Na obecnym etapie rozwoju cywilizacji naród jest największą rzeczywistą wspólnotą dostarczającą tożsamości zbiorowej. Niestety, nadal podstawową metodą wzbudzania samoświadomości i solidarności narodowej pozostaje wzywanie do wspólnej obrony przed wrogiem[39]. Wielu autorów, w tym Georg Simmel i pragmatyści społeczni z Meadem na czele[40], podkreślało, że uczucie wrogości wobec obcych sprzyja wytworzeniu spójności społecznej wewnątrz grupy, a jego przykład stanowi patriotyzm wojenny przybierający postać irracjonalnej świadomości tłumu. Wrogość odczuwana przez wspólnotę narodową prowadzi do nacjonalizmu polegającego na niezdolności do świadomości narodowej innej niż świadomość wspólnoty oparta na przeciwstawieniu się wrogom w walce o organizację polityczną, a przede wszystkim w walce o symbole, język i literaturę narodową[41]. Integracja wewnętrzna grupy osiągana przez wzmacnianie wrogości wobec innych jest przypadkiem ogólniejszego zjednoczenia społecznego pierwotnego typu, wynikającego

[39] F. Znaniecki, *Współczesne narody*, s. 105.

[40] G. H. Mead, *National-Mindedness and International-Mindedness*, w: tenże, *Selected Writings*, Chicago 1964, s. 356.

[41] Tamże, 365.

ze wspólnego impulsu[42]. Taka integracja jest oparta na irracjonalnych postawach. Natomiast drugi rodzaj zjednoczenia społecznego ma racjonalne źródło w powiązaniach wzajemnych w warunkach istnienia samoświadomości zróżnicowań. Mead odnosząc do narodu te dwa typy zjednoczenia przeciwstawił irracjonalnemu nacjonalizmowi usposobienie narodowe — *national mindedness*. Wskazywał zatem na różne poziomy i różną jakość jedności poczucia narodowego, podobnie jak MacIver. Skoro dla narodu konstytutywna jest świadomość, więc ewolucja narodu zależy od jej ewolucji polegającej na wzroście racjonalności. Mead posługiwał się analogią do świadomości jednostki, która rozwija się wraz z racjonalnością wyrażającą się w samoświadomości mającej źródło w przyjmowaniu roli znaczącego innego i perspektywy uogólnionego innego. Argumentował też, że świadomość narodowa może stać się samoświadomością, to jest „poczuciem bycia narodem w postaci racjonalnej samoświadomości"[43]. „Nie możemy polegać wyłącznie na uczuciach wobec rodaków, ponieważ jedyne skuteczne odczucie jedności płynie ze wspólnej odpowiedzi wobec wspólnego wroga. Żadne inne uczucie nie stapia nas w jedno. Zamiast polegać na duchu narodowym, musimy osiągnąć usposobienie narodowe"[44].

Drugi rodzaj zjednoczenia społecznego dokonuje się nie przez przeciwstawienie obcym, lecz przez współdziałanie. Podobnie jak jaźń indywidualna rozwija się przez przyjmowanie wielu ról, tak inteligentne spełnianie funkcji społecznej mogłoby być wyższym etapem rozwoju narodu[45]. Usposobienie narodowe zatem może się zrealizować w pełni tylko we wspólnocie narodów i wiąże się z usposobieniem międzynarodowym[46].

Znaniecki określił dokładniej sposób koordynacji oddziaływań między narodami w postaci twierdzenia: czynnym konfliktom między grupami może skutecznie zapobiegać jedynie czynne

---

[42] Tamże, 359.

[43] Tamże, 363.

[44] Tamże.

[45] G. H. Mead, *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, tłum. Z. Wolińska, Warszawa 1975, s. 433.

[46] G. H. Mead, *National-Mindedness...*, s. 352.

międzygrupowe współdziałanie[47]. Jak jest ono możliwe, jeśli dynamika narodu wyraża się zarazem w dążeniu do solidarności wewnętrznej i do ekspansji na zewnątrz? Podstawową płaszczyzną oddziaływania i współdziałania może być kultura[48]. Wartości kultur narodowych, jeśli zostaną uznane za wspólne dziedzictwo ludzkości, które powinno być zachowane, mogą stanowić podstawę ponadnarodowej kultury światowej[49]. Z analizy dynamiki oddziaływania kultur narodowych wynika, że jest możliwa kultura światowa wydźwignięta na wyższy poziom, przy czym wpływy kulturalne zależałyby od względnej żywotności i bogactwa kultur narodowych oraz od znajomości i czynnego uczestnictwa ludzi w innych kulturach.

Dialog jako model interakcji narodów

Mead zauważył, że dominacja jednej grupy nad drugą w dziedzinie polityki może prowadzić do wzrostu uniwersalności znaczeń i wartości. Na wyższym poziomie ewolucji stosunków międzygrupowych niż dążenie do unicestwienia „obcych" stało już podporządkowanie. Zupełnie inny rodzaj uniwersalizacji niż polityczny stosunek panowania zapewnia komunikacja. Wszechświat rozmowy otwiera możliwość rzeczywistego zbliżenia różnych grup. Oddziaływanie między różnymi grupami narodowymi może odzwierciedlać model dialogowy, jeśli rządzić nim będzie postawa racjonalna, to jest poszukiwanie wspólnych wartości leżących poza zróżnicowaniami i współzawodnictwem. W naszych wspólnotach proces cywilizacyjny polegał na odkrywaniu tych wspólnych celów, które są podstawą społecznej organizacji[50]. Nie istnieje zatem nieunikniona opozycja, lecz różnorodność i możliwość realizacji wspólnych wartości w doświadczeniach grup.

---

[47] F. Znaniecki, *Współczesne narody*, s. 204.

[48] J. J. Smolicz, *Cultural Interaction in Plural Societies*, w: M. Secombe, J. Zajda (red.), *J. J. Smolicz on Education and Culture*, Albert Park 1999, s. 136.

[49] Tamże, s. 352.

[50] G. H. Mead, *National-Mindedness...*, s. 365.

Także Znaniecki największe możliwości widział na polu współdziałania kulturowego[51], to jest, jak mówił, kulturowego zapłodnienia przez społecznie zorganizowaną wymianę wzajemną dorobku twórczego między przodownikami intelektualnymi różnych narodów[52]. Dialogowy model interakcji między społeczeństwami o różnych kulturach narodowych wymaga wszakże akceptacji następujących zasad, które pozwoliłyby narody wyniszczone przez drugą wojnę światową i komunizm uznać za partnerów:

— niepowtarzalność każdego społeczeństwa narodowego;
— wartość zróżnicowań;
— wzajemność stosunków;
— gotowość poddania się wzajemnym wpływom;
— zróżnicowana i rozwinięta struktura wpływów;
— emancypacja międzykulturowej komunikacji od polityki i państwa.

Zasady te pozwalałyby uniknąć dwóch niekorzystnych dla kultury, osobowości i społeczeństwa biegunów: kompletnej jednorodności albo kompletnej, niewspółmiernej różnorodności[53]. Jak powiedział Eliot: „ludzie nie powinni być ani zbyt zjednoczeni, ani zbyt podzieleni, jeśli kultura ma kwitnąć"[54]. Stwierdzenie to odnosi się w całej rozciągłości do interakcji między społeczeństwami o różnych kulturach narodowych.

Florian Znaniecki w połowie wieku XX głosił, że naród jako specyficzny rodzaj jedności społecznej zorganizowanej na podstawie wspólnej kultury będzie zyskiwać w świecie coraz większe znaczenie, i przewidywał, że wszelkie polityczne planowanie, które nie uwzględni narodu, skazane jest na porażkę[55]. Teza ta zgodna jest ze stwierdzeniem tych autorów współczesnych, którzy utrzymują, że „kosmopolityzm nie jest zdolny spowodować

---

[51] F. Znaniecki, *Współczesne narody*, s. 206.

[52] Tamże, s. 225.

[53] L. Korporowicz, *Osobowość i komunikacja w społeczeństwie transformacji*, Warszawa 1996, s. 170.

[54] T. S. Eliot, *Christianity and Culture. The Idea of a Christian Society and Notes towards the Definition of Culture*, New York 1949, s. 123.

[55] F. Znaniecki, *Współczesne narody*, s. 6, 7.

usunięcia kultur narodowych"[56]. Jednakże interakcja i wymiana między społeczeństwami kultur narodowych może prowadzić do wyobrażenia kultury światowej jako podstawy społeczeństwa światowego. Znaniecki uważał uznanie i zachowanie wspólnego dziedzictwa kulturowego ludzkości za pierwszą i właściwą podstawę procesu globalizacji. Wiedza o wspólnej przeszłości kulturowej ludzkości i jej dorobku daje możliwość wytworzenia poczucia przynależności do uniwersalnej wspólnoty i uniwersalnej tożsamości. Aby rozwijała się solidarność społeczna w skali globalnej, konieczne są ideały dalszego postępu kulturowego, a zatem wspólna filozofia wartości, która byłaby źródłem zgody co do tego, jakie zmiany są pożądane na przyszłość[57]. Uniwersalne wartości zostały już określone: godność osoby i pokojowa współpraca, uznawane przez wszystkich ludzi „dobrej woli"[58]. Wspólne doświadczenie czasu przyszłego kultury i wyobrażenie jej przyszłości mogłyby być podstawą nowej, szerszej zbiorowej tożsamości, w obrębie której znalazłyby się pozostające w interakcji tożsamości kultur narodowych. Wypracowanie nowych, rozmaitych struktur organizacyjnych służących realizacji tego zamiaru pozostaje wciąż najpoważniejszym wyzwaniem, tak jak wychowanie do pokoju, którego „trzeba ciągle się uczyć"[59].

---

[56] A. D. Smith, *Towards a Global Culture?*, s. 188.

[57] F. Znaniecki, *Współczesne narody*, s. 257.

[58] Jan XXIII, *Pacem in terris*, „Znak" 1982, nr 332-334, s. 830.

[59] Jan Paweł II, *Rok pokoju, Homilia 1 stycznia 1979*, w: *Nauczanie papieskie, 1 rok 1979*, Poznań 1990, s. 1-3.

Pomniejszy język polski w Europie

Europejskie niedoistnienie kultury polskiej

Proces restytuowania przez Polaków warunków wolności najszybciej przebiega w wymiarze komunikacji, co znajduje wyraz w swobodzie przekraczania granic i wymiany myśli, która nie napotyka nie tak dawnych ograniczeń. Polska odzyskuje wolność i zdolność do komunikacji jako zbiorowy podmiot kulturowy. Tym rychlejszego określenia domaga się tożsamość zbiorowa polskiego nadawcy i odbiorcy w procesie komunikacji kultur europejskich. Takie zadanie może się wydawać dość trudne i abstrakcyjne, ponieważ pół wieku przekładania sensów rzeczywistości na język marksistowskiej ekonomii politycznej oduczyło myślenia o podmiocie indywidualnym i zbiorowym w języku kultury. Wciąż najważniejsza jest ekonomia polityczna, tym razem liberalna. Podjęty tu problem nie podda się określeniu w odpowiedzi na jedno generalne pytanie, jeśli jednak nie zacznie się o nim mówić w terminach ogólnych, to jego ważność nie ujawni się należycie. A zatem: Jak istniejemy kulturalnie jako naród? Jaka jest nasza rola w komunikacji międzykulturowej na planie europejskim?

Postawione wyżej pytania zakładają istnienie kultur narodowych podtrzymywanych w symbolicznej komunikacji przez solidarne zbiorowości[1]. Zaprzeczanie temu faktowi i głoszenie, że istnienie kultur narodowych jest tylko rodzajem przesądu wytworzonego przez literaturę i ideologię[2], mija się z istotą zagadnienia,

---

[1] F. Znaniecki, *Współczesne narody*, Warszawa 1990, s. 22.

[2] J. Jedlicki, *O narodowości kultury*, „Res Publica" 1987, nr 2, s. 46–55.

ponieważ na tym właśnie zasadza się specyficzna obiektywność istnienia narodu i jego kultury, że zależy on od rozpowszechnienia wspólnych idei w świadomości jego członków. Kultura narodowa i język należą do rzeczywistości konstruowanej przez ludzi, zależą od ich doświadczenia i wartościowania.

Sformułowane pytania pilnie wymagają odpowiedzi, zwłaszcza że kultura, nie mniej niż ekonomia czy polityka, jest obszarem rywalizacji i dominacji. Co więcej, sam język jest nie tylko biernym, neutralnym narzędziem komunikacji, lecz także aktywnym czynnikiem, od którego zależy miejsce kultury w hierarchicznym systemie. Opisaniu tego faktu służy koncepcja mocy języka w komunikacji międzykulturowej[3]. Jak wskazał William F. Mackey[4], moc języka, jego zdolność do trwania i konkurencyjności, zależy od zjawisk występujących na zewnątrz języka, jak: wielkość posługującej się nim grupy, ruchliwość członków grupy, poziom ekonomiczny, czynniki polityczne, promieniowanie wartości i — na co należy zwrócić szczególną uwagę w tym kontekście — czynniki ideologiczne.

Za sposobami używania języka kryją się praktyki, działania i stosunki społeczne, a zatem idiom-slogan często powtarzany od 1989 r.: „Polska wchodzi do Europy", domaga się wnikliwej analizy. Slogan ten nasuwa pytanie o tożsamość i miejsce kultury polskiej w przestrzeni europejskich jakości kulturowych, a jego dwuznaczny sens dodatkowo zaciemnia nakładający się na nie problem przynależności Polski do struktur politycznych i ekonomicznych Wspólnoty Europejskiej. Z ust papieża pada przypomnienie, że od swojego miejsca kulturowego Polska nie musi odchodzić, by wejść do Europy. Polska „należy do Europy i do ludzkości współczesnej poprzez cały tysiącletni zrąb swoich dziejów"[5], więcej może — Polska jest istotnie europejska, jeśli jest katolicka czy chrześcijańska, bardziej niż zlaicyzowany Zachód

---

[3] W. Miodunka, *Moc języka i jej znaczenie w kontaktach językowych i kulturowych*, w: tenże (red.), *Język polski w świecie*, Warszawa 1990, s. 39-49.

[4] W. F. Mackey, *Bilinguism et contact des langues*, Paris 1976, s. 201-214.

[5] Jan Paweł II, *Przemówienia. Homilie. Polska 2 VI 1979-10 VI 1979*, Kraków 1979, s. 16.

kontynentu. Byłaby tu wszakże mowa o stosunku Polski do idei Europy chrześcijańskiej czy katolickiej. Chodzi natomiast o relacje z kulturą europejską w jej dzisiejszym rzeczywistym kształcie. Kwestię katolicyzmu można tymczasem zawiesić uznawszy, że jest on wyróżnikiem etnicznym w polskim uformowaniu obyczajowym, co nie oznacza oczywiście, że jednostkowo występuje zawsze w tożsamości Polaka. Pytanie o europejską tożsamość polskiego zbiorowego czy — w języku Luciena Goldmana[6] — transindywidualnego podmiotu kulturowego, sytuuje się bowiem nie na poziomie etnicznym, obyczajowym, lecz na poziomie artykulacji w dyskursie wartości najwyższych i najsłabszych, jak pouczał Max Scheler[7]: intelektualnych estetycznych, religijnych, moralnych, wyrażanych w twórczości elit. Katolicyzm narodu może być zatem badany jako czynnik oddziałujący na zdolność do elitarnej artykulacji tych wartości w sposób znaczący dla kultury polskiej i jej pozycji w komunikacji międzykulturowej.

Komunikacja międzykulturowa nie będzie właściwie opisana, jeśli jej pojmowanie oczyści się z elementów rywalizacyjnej gry o przewagę i panowanie. Zostały one monstrualnie wyolbrzymione w ideologii *Kulturkampf*, co miało wpływ na koncepcję misji narodu w ujęciu niemieckiego myśliciela Maxa Webera[8]. Dominacja i ekspansja kultur narodowych musi jednak pozostawać w centrum uwagi, jak pokazał Florian Znaniecki[9]. Problem dominacji lub podległości, albo inaczej imperialnych i kolonialnych kultur, niesie pytanie o zagrożenie tożsamości kultury polskiej, jeśli można je jeszcze postawić, gdy pozycje zostały już wcześniej stracone albo, dosadniej, gdy już wcześniej nastąpiła eksploatacja. Degradacja kultury polskiej po wojnie złączyła się z utratą autentycznego ję-

---

[6] L. Goldman, *Essays on the Method in the Sociology of Literature*, St. Louis 1980, s. 52.

[7] M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 123.

[8] H. Gerth, C. W. Mills (red.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York 1963, s. 176.

[9] F. Znaniecki, *Współczesne narody*, tłum. J. Szacki, Warszawa 1990, s. 193 n.

zyka, jak dobrze zobrazował to Witold Gombrowicz w *Ślubie*[10].

Jaki zatem, krótko mówiąc, rodzaj uczestnictwa w komunikacji międzykulturowej możliwy jest dla Polski w asymetrycznej relacji z *la haute culture* Europy, wyemancypowanej dziś od Kościoła i państwa, religii i polityki, co nie oznacza, że zawsze anty- czy areligijnej i niepolitycznej?

Wyrosłym w wierze w polskie mity narodowe problem ten może jawić się niewyraźnie. Świat kultury polskiej wewnętrznie doświadczany przez jego zaangażowanych uczestników, także przedstawiany w programach powszechnego kształcenia, wydaje się ogromny. Jego gigantyczność wszakże jest względna, jak gigantyczność Guliwera. Podróżnik po świecie kultury zobaczy go gigantem lub liliputem. Jak pokazał Jonathan Swift, Liliput i Brobdingnag są to dwa różne światy[11]. Sylwetki Josepha Conrada i Stefana Żeromskiego dobrze je ukazują, przy tym udowadniają konkretność problemu skutecznego uczestnictwa w interakcji kultur. Jako nie-Polak Conrad jest pełnoprawnym pisarzem europejskim, piszący po polsku Stefan Żeromski zaś nie „zaistotnił się", mówiąc językiem Ludwika Gumplowicza[12], który w pełni zaistniał jako socjolog austriacki, a nie polski. Wobec bardzo ograniczonego przyswojenia i upowszechnienia we współczesnej Europie kultury polskiej, także w kraju na wpół zanikłej i zniekształconej, ujawnia się stan niedoistnienia tej kultury. Jest to stan niezupełnej europejskiej tożsamości kultury polskiej. Owa europejska tożsamość wymaga zgodności polskiego europejskiego samookreślenia i jego potwierdzenia w komunikacji międzykulturowej. Wymaga wzajemności, a nie asymetrycznej relacji dominacji.

---

[10] W. Gombrowicz, *Ślub*, w: tenże, *Dramaty*, Kraków 1998, s. 100 n.

[11] J. Swift, *Podróże Guliwera*, tłum. J. Bocheński, M. Brandys, Poznań 1997.

[12] L. Gumplowicz, *Socjologiczne pojmowanie historii*, Warszawa 1960, s. 6.

Le canal d'Ingarden

Problem niedoistnienia, problem względnych proporcji światów kultury albo — bardziej dynamicznie — problem iluzji znaczenia, doświadczenie znikającej ważności polskiego dyskursu w komunikacji z kulturą europejską staje się wprost pytaniem o rzeczywistość polskiego świata kulturowego. Dyskurs oparty na nie tłumaczonym idiomie w warunkach długo „oblężonego Miasta", które sportretował poetycko Zbigniew Herbert[13], w komunikacji międzykulturowej okazuje się nieważny, co prowadzi do zwątpienia w jego realność. Doświadczany jest bowiem częściowo, tylko przez Polaków, a nie uniwersalnie. Czy jest zatem „światem", czy jest „światowy"? Dojście do uświadomienia tego problemu prowadzi dalej — do poczucia bezdomnej tożsamości podmiotów, których dyskurs okazuje się ignorowany w wysokich sferach kultury europejskiej. Polacy nie mają dla niego miary zewnętrznej, mogą zatem zostać wyzuci z wiary w jego wartość. Ten moment świadomości niewspółmierności oddał Czesław Miłosz w *Rodzinnej Europie*[14]. Idąc dalej, ten stan bezdomności prowadzi do pragnienia adopcji, bycia adoptowanym, jak gdyby była to droga do pełnego zaistnienia kulturowego. Można powtórnie przypomnieć kwestię „urzeczywistnienia" się europejskiego pisarstwa Conrada i Guillaume Apollinaire'a z jednej strony i literackiej roli Żeromskiego, Bolesława Prusa czy Teofila Lenartowicza z drugiej. Wielki Conrad następująco wyraził istotę tego procesu w swoim dzienniku: „Angielski nie był dla mnie ani sprawą wyboru, ani adopcji. Sama idea wyboru nigdy nie przyszła mi do głowy. A co do adopcji — tak, była adopcja; ale to ja byłem tym adoptowanym przez geniusz języka..."[15]. Na gruncie nauk społecznych przykład dychotomii polskości i europejskości dają wybitne biografie naukowe Floriana Znanieckiego i Bronisława Malinowskiego. Tylko ten drugi za cenę adopcji należy bez wątpienia do obiegu „wysokiej kultury" europejskiej i światowej.

---

[13] Z. Herbert, *Raport z oblężonego Miasta*, Wrocław 1992.

[14] Cz. Miłosz, *Rodzinna Europa*, Warszawa 1990, s. 160–179.

[15] J. Conrad, *A Personal Record. Some Reminiscences. The Mirror of the Sea*, London 1921, s. x.

Niemiec Weber nie miał poczucia bezdomności, gdy pisał o sobie „syn kultury europejskiej"[16], filozofię spekulatywną (racjonalną) wymieniał jako tej kultury wyróżnik. Na przykładzie przypadku znakomitego filozofa polskiego Romana Ingardena dyskutowany problem dominacji w komunikacji kultur i europejskie niedoistnienie kultury polskiej przedstawię konkretniej. Józef M. Bocheński OP żyjący na emigracji w szwajcarskim Fryburgu, w latach pięćdziesiątych, w czasie gwałcenia kultury polskiej przez stalinizm, we wprowadzeniu do swej szeroko czytanej w Europie historii filozofii współczesnej (pierwsze wyd. niem. 1947, wyd. ang. 1956, 1957) napisał: „Nie mogłem się skłonić do włączenia do pracy przedstawicieli tak zwanych obszarów pomniejszych języków. W uwadze do pracy profesora Romana Ingardena wyraziłem moją postawę wobec tego problemu [...] Główne dzieło Romana Ingardena *Spór o istnienie świata* (do dziś ukazały się dwa tomy 1946–1948) jest jedną z najbardziej znaczących publikacji obecnego czasu. Niestety nie mogliśmy wziąć go pod uwagę w tym studium ani nawet włączyć bez zastrzeżeń do współczesnej filozofii europejskiej, ponieważ ukazało się tylko w języku polskim, który nie jest znany zdecydowanej większości europejskich filozofów. Wzmiankujemy je tylko tutaj, aby zaprotestować przeciwko niefortunnie szeroko rozpowszechnionemu zwyczajowi wydawania poważnych dzieł filozoficznych w językach, które są znane tylko bardziej lub mniej pomniejszym grupom, Finom, Polakom i Holendrom. Powinno się podjąć decyzję o wydawaniu wszystkich takich prac w jednym języku, a przy obecnym stanie rzeczy angielski byłby bez wątpienia najbardziej właściwy. Oprócz tego, poważne studium filozofii zakłada znajomość greki i łaciny. Jeśli dodamy do tego trzy główne języki europejskie, mamy razem pięć języków polecanych w studium filozofii [...]"[17] (podkr. *E. H.*).

Trzeba zauważyć, że w Polsce ten niefortunny, zdaniem o. Bocheńskiego, zwyczaj wysławiania myśli po polsku zapo-

---

[16] M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa 1984, s. 69.

[17] J. M. Bocheński, *Contemporary European Philosophy*, Berkeley-Los Angeles 1957, s. XIII, 130.

czątkował Mikołaj Rej z Nagłowic, który w *Figlikach* powiedział „do tego, co czytał": „A niechaj narodowie wżdy postronni znają, / iż Polacy nie gęsi, iż swój język mają"[18], co przyniosło w skutkach, jak mówią niektórzy, „znarodowienie" kultury[19], także — na co wyrzeka o. Bocheński — kultury naukowej.

Wypowiedź o. Bocheńskiego można wyłożyć na cztery sposoby:

1. Na miano języka w przeciwieństwie do dialektu zasługują trzy: angielski, francuski i niemiecki. „Niedoistnienie" kulturalne dzieliliby Polacy nie tylko z młodymi nacjami, jak łotewska czy ukraińska, ale i ze starymi kulturami Hiszpanii i Włoch.

2. Na miano języka europejskiego zasługują tylko te trzy. Oznaczałoby to możliwość ekskluzywnego i arbitralnego pojmowania europejskości bez Rzymu i jego jednoczącej funkcji jako centrum promieniowania wartości chrześcijańskich.

3. Na miano języka filozofii zasługują te trzy. Oznaczałoby to, że nie wyklucza udziału innych języków i ich narodów w „wyższej" kulturze, z wyjątkiem filozofii, która byłaby dyskursem profesjonalnych grup, a nie artykulacją światopoglądów wyrosłych z życia w obszarze kultur narodowych. Wybór tych języków byłby funkcjonalny z braku *characteristica universalis* — języka uniwersalnego, o którym mówił Leibniz.

4. Wreszcie można zrozumieć, że trzy języki zasługują na miano języka filozofii europejskiej. Elitarne czy ekskluzywne podejście byłoby stopniowalne. Na przykład literatura piękna uważana za europejską mogłaby być szerzej pojęta niż filozofia.

Oto cztery możliwe odczytania intencji o. Bocheńskiego, który inne narody spoza „wielkiej trójcy" pozbawia pełnoprawnej europejskiej tożsamości kulturowej. *Per analogiam* można rozumieć, że inne grupy twórcze, podobnie jak filozofowie, powinny wybierać własne języki i można wnioskować, że języki te należałyby do owej trójcy.

---

[18] M. Rej, *Wybór pism*, Warszawa 1979, s. 202.

[19] J. Jedlicki, *O narodowości kultury*, s. 50.

Jakie konsekwencje niesie wykluczanie *a priori* języków etnicznych z dyskursu kultury wysokiej? O. Bocheński nie odmówił Polakom udziału w dyskursie filozoficznym, stwierdził tylko, że polszczyzna jest dialektem, być może nieeuropejskim, napewno zaś nieprzydatnym do myślenia filozoficznego. Czy ograniczenie do kilku zaledwie języków może być warunkiem nie zakłóconej komunikacji kultur? Być może jednolitych idei, jak w grze szklanych paciorków Hermana Hessego[20], ale nie kultur bogatych w znaczenia, rozwijających się organicznie.

O. Bocheński sformułował swoje stanowisko w związku z decyzją o wykluczeniu filozofii Ingardena ze swojego kompendium filozofii XX w. Ingarden, według tej logiki, zaparł się filozofii i swego powołania, kiedy odstąpił od języka niemieckiego, w którym zwykł wcześniej publikować. W czasie wojny *Spór o istnienie świata*[21] napisał po polsku, świadomie włączając swój intelekt i duchowy wysiłek w walkę o byt kulturalny narodu. Skądinąd o. Bocheński w eseju *O patriotyzmie*, wydanym w Szkocji w 1942 r., pisał, że przyznanie się do ojczyzny to przyznanie się do kultury narodowej i niesie ono ze sobą obowiązek promieniowania kulturą ojczystą[22].

Raz jeszcze zadamy pytanie o sposób istnienia i tożsamość kultury polskiej w Europie, przekładając je na pytanie o istnienie czy europejskie niedoistnienie idei Ingardenowskich. Paul Ricoeur w swym słynnym dziele *Temps et récit*[23], wydanym pół wieku po Ingardena *O dziele literackim*[24], określa to ostatnie mianem *le canal d'Ingarden*[25]. Krótka wzmianka tego rodzaju, uczyniona przez uznanego w świecie intelektualistę, sprowadza

---

[20] H. Hesse, *Gra szklanych paciorków*, tłum. M. Kurecka, Poznań 1971.

[21] R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 1-2, Warszawa 1960-1961.

[22] J. M. Bocheński, *O patriotyzmie*, Warszawa 1989, s. 9, 21.

[23] P. Ricoeur, *Temps et récit*, Paris 1985.

[24] R. Ingarden, *O dziele literackim*, tłum. M. Turowicz, Warszawa 1960.

[25] „przejęte przez W. Isera, te zapiski Husserla, które dotarły za pośrednictwem Ingardena [*par le canal d'Ingarden*], zostały znakomicie rozwinięte w fenomenologii aktu czytania" (P. Ricoeur, *Temps et récit*, s. 245).

epokową pracę polskiego myśliciela do rangi wtórnej recepcyjności i transmisji, umieszcza ją poza źródłami i głównymi nurtami myśli europejskiej. Takie określenie prowadzi do deprywacji, mówiąc językiem fenomenologii — odbiera miejsce w strukturze ważności i rzeczywistości.

Czy Polska jest europejska, czy jest polska Europa? Te dwa pytania zakładają *Gestalt* całości i części, wspólność i odrębność tożsamości. Zakładają one pytanie bardziej podstawowe: Czy Europa istnieje? Spór o uniwersalia bowiem wcale się nie zakończył i ma bardzo konkretny wyraz w konfrontacji kosmopolitycznego utopizmu politycznego (Europa to rzeczywistość — realizm) i nacjonalistycznego nominalizmu (Europa to pojęcie).

Widzenie Eliota

Kultura jest obszarem zróżnicowań, *le sens de la distinction*[26], o którym pisze Bourdieu, lokując wszystkie wartości na osi wyższa - niższa, a zatem hierarchizując, i to według kryteriów zarówno autonomicznych wobec drabiny klas oraz władzy w społeczeństwie, jak i uwzględniających te czynniki.

Thomas Eliot mniej więcej w tym samym czasie co o. Bocheński powiedział, że z punktu widzenia celów poetyckich język angielski jest najbogatszy spośród języków nowożytnych Europy[27]. Nawet to przekonanie, czy dowód, nie prowadziło go do wykluczenia *a priori* innych narodów z czynności poetyckich. Wielki poeta, zdaniem Eliota, uczyni bowiem własny język wielkim. Eliot na przykładzie poezji, którą sam uprawiał, ukazał wizję pożądanej komunikacji międzykulturowej, która nie sprowadza się do jednakowej wymiany wpływów kulturowych. „Jednakowo" nie można nawet handlować dobrami ekonomicznymi między narodami i podobnie jest z wartościami kultury wyższej — symbolicznej. Różne narody muszą wchodzić w różne sieci powiązań kultu-

---

[26] P. Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris 1979, s. 293 n.

[27] T. S. Eliot, *Christianity and Culture. The Idea of a Christian Society and Notes Towards the Definition of Culture*, New York 1960, s. 189.

rowych z wykluczeniem jednostronnej dominacji i jednostronnej bierności. Eliot przyjął zasadę wzajemności wymiany kulturowej. Daleki od niedoceniania czynnika politycznego, wskazał zagrożenia dla kultury wynikające z obsesyjnego współcześnie skupienia uwagi na polityce. Uważał, że powszechne zaabsorbowanie polityką wcale nie łączy, lecz dzieli jednostki i grupy. Kulturalnej jedności Europy grożą zwłaszcza przymierza międzynarodowych środowisk politycznych, powiązanych ponad granicami przeciw innym międzynarodowym środowiskom prawicy czy lewicy. Polityka zagraża też kulturze, jeśli czyni naród nietolerancyjnym wobec innych kultur i zamkniętym, czego dowód dał faszyzm. Jeszcze groźniejszy — zdaniem Eliota — jest ideał polityczny państwa światowego z jedną, jednakową, światową kulturą. Kultury bowiem nie konstruuje się, nie buduje w dalekosiężnych planach i za pomocą socjotechniki, lecz uprawia przy udziale prawdziwie wzrastających duchowo jednostek i grup twórczych.

Na przykładzie poezji Eliot nakreślił wizję pluralistycznej wspólnoty kulturowej Europy, zupełnie różną od monistycznego ideału uniwersalnej kultury filozofa Bocheńskiego. Starał się ją wcielić w wydawanym przez siebie w latach 1922-1939 kwartalniku „The Criterion", który był wehikułem międzykulturowej komunikacji literatów i literatur narodowych. Mówienie, komunikowanie się wymaga niepowtarzalności każdej z kultur, uznania wzajemnych stosunków między kulturami i podatności na wzajemne wpływy. Rozwój rodzimej tradycji, wzajemny wpływ kultur i tworzenie wspólnej kultury europejskiej w wizji Eliota są ze sobą nawzajem powiązane. Bez odmienności doświadczenia i myślenia właściwej kulturom lokalnym nie ma oczywiście potrzeby mówienia różnymi językami. Jeśli wszystko dałoby się powiedzieć w jakimś jednym języku, nie byłoby już nic do powiedzenia w poezji — stwierdził Eliot, mając na myśli kres myślącej jednostki i indywidualności jako najpierwotniejszego pola wzrostu kultury. Poezja i warunki jej rozwoju były dla Eliota podstawą formułowania sądów o możliwości istnienia kultury w ogóle. Stwierdził, że niszczenie odrębności kulturowych prowadzi do kresu kultury jako sfery kultywowania wartości[28].

[28] A. Tyszka, *Kultura jest kultem wartości*, Lublin 1993.

Wizja Eliota, tak różna od poglądów o. Bocheńskiego, obnażająca manowce zarówno nacjonalizmu, jak i internacjonalizmu oraz kosmopolityzmu, dąży do subtelnej równowagi pluralizmu i uniwersalizmu kultur. W jej centrum pozostaje idea niezależności kultury od polityki i państwa, a także od politycznych struktur ponadpaństwowych. Warto zauważyć, że podobne idee głosił Znaniecki, kreślący wizję dynamicznej cywilizacji przyszłości, która nie zaprzepaszcza kultur narodowych[29]. Kultura wszkże musi być wcielona w struktury i procesy społeczne. Czy jest zatem możliwa emancypacja kultur w systemie komunikacji uwarunkowanej ekonomicznie, politycznie i ideologicznie? Czy jest możliwa emancypacja stowarzyszeń kulturalnych od struktur politycznych, działanie na rzecz rozwoju podmiotowości kultur i języków dotychczas zdominowanych w Europie? Czy jest możliwa emancypacja kultury polskiej? Czy w warunkach konieczności promocji wszelkich wymienianych dóbr jest szansa na zwiększenie mocy języka i kultury polskiej, na ich promocję?

Przedstawione stanowiska o. Bocheńskiego i Eliota reprezentują dwie różne ideologie językowe. Język, jak cały obszar społeczno-kulturowy, podlega modelom aksjonormatywnym, które określają sposób doświadczania znaczeń i wartości obiektów oraz działania wobec nich. Ideologia językowa to założenia, które mają kierować zbiorowymi społeczno-politycznymi wierzeniami i działaniami w sferze wyborów językowych w systemach komunikacji[30]. Pogląd o. Bocheńskiego jest bliski uniformistycznej ideologii oświecenia[31], a może jeszcze ponadto wyrasta z mediewistycznej nostalgii za jednym, świętym językiem. Wizja Eliota wyrasta z ideologii romantyków, którzy za Herderem uważali, że wiele jest rodzajów doskonałosci, a do jej istoty należy zróżnicowanie języków i kultur. Renesans i reformacja uczyniły języki narodowe tak samo bliskimi świętości jak *sermo patriae*

---

[29] F. Znaniecki, *Współczesne narody*, s. 249 n.

[30] S. B. Heath, *Language Ideology*, w: *International Encyclopaedia of Communication*, New York 1988, s. 388-395.

[31] I. M. Schlesinger, *The Wax and Wane of Whorfian Views*, w: R. L. Cooper, B. Spolsky (red.), *The Influence of Language on Culture and Thought*, New York 1991, s. 13.

Cycerona[32]. Przekonanie to stało się żywe zwłaszcza w okresie romantyzmu, do którego konwencji literackiej należały liryki na cześć ojczystego języka, jak znane wersy z poematu *Beniowski* Juliusza Słowackiego: „Chodzi mi o to, aby język giętki / powiedział wszystko, co pomyśli głowa"[33]. Postawiony problem niedoistnienia kultury polskiej w komunikacji międzykulturowej jest sensowny tylko przy założeniu wartości ideologii narodowej języka i kultury. Rozwój ideologii powszechnej kultury europejskiej, jeśli nie uwzględnia problemu braku wzajemności w komunikacji, braku wzajemnego rozpoznania i uznania kultur, a także zróżnicowanej mocy języków narodowych, każe zapytywać o kryjący się za taką kulturą system dominacji.

---

[32] E. Hangen, *The «Mothertongue»*, w: R. L. Cooper, B. Spolsky (red.), *The Influence of Language...*, s. 82.

[33] J. Słowacki, *Dzieła wybrane*, t. 1: *Wiersze i poematy*, Warszawa 1983, s. 671.

Transformacja w wyobraźni zbiorowej

Transformacja symboliczna

Rok 1989 symbolizuje systemową „wielką zmianę"[1], określaną też mianem przełomu ustrojowego[2]. To całościowe zjawisko społeczne[3] obejmuje złożone procesy zmian instytucji prawno-politycznych, gospodarczych i instytucji społecznych w węższym sensie, to jest regulujących interakcje, role, stosunki społeczne, funkcjonowanie grup. Obejmuje także zmiany kulturowe w sferze ideologii, aksjologii oraz zachodzące w nowych ramach systemowych zmiany mentalności i zachowań ludzi. Modnym terminem — używanym zarówno w dyskursie naukowym, jak i potocznym — kondensującym wielość znaczeń tych złożonych procesów stała się „transformacja"[4]. Nie istnieje jednak teoria transformacji[5]. Co więcej wątpliwe, aby była ona możliwa[6]. Pozostaje kwestią

---

[1] P. Sztompka (red.), *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartość i więzi społeczne czasów transformacji*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Kraków 1999, s. VIII.

[2] J. Kurczewska, *Zmiana społeczna. Teorie i doświadczenia polskie*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1999, s. 8.

[3] J. Szacki, *Nauki społeczne wobec wielkiej zmiany*, w: J. Kurczewska, *Zmiana społeczna*, s. 123.

[4] Tamże, s. 125.

[5] A. Rychard, *Społeczeństwo w transformacji: koncepcja i próba analizy*, w: A. Rychard, M. Federowicz, *Społeczeństwo w transformacji*, Warszawa 1993, s. 5.

[6] E. Wnuk-Lipiński, *Is a Theory of Postcommunist Transformation Possible?*, w: tenże (red.), *After Communism. A Multidisciplinary Approach to Radical Social Change*, Institute of Political Studies, Warszawa 1995.

otwartą, czy „transformacja" może być precyzyjnym pojęciem teoretycznym.

„Transformacja" niewątpliwie pełni jednak rolę kategorii organizującej potoczne doświadczenie i pozwalającej na pewne minimum rozumienia nowych, złożonych procesów społecznych. Stanowi element konstrukcyjny definiowania sytuacji zbiorowej, która pozostaje problematyczna jako całość. Inaczej mówiąc, jest pojęciem pewnej „quasi-teorii"[7] wyjątkowego czasu zmian. Niejasność, wieloznaczność tej kategorii wiedzy potocznej odzwierciedla przejściowy, „liminalny" stan[8], w jakim znalazło się społeczeństwo, dokonujące jakoby konwersji wszystkich swych instytucji ku demokratycznemu ładowi i rynkowym regułom w życiu zbiorowym. Termin „przejście" (ang. *transition*) jest zresztą używany zamiennie z pojęciem transformacji, które kształtuje zbiorowe wyobrażenia i tendencje działania, wypierając zarówno kategorię rewolucji, jak i cząstkowej, przewidywalnej reformy. Symboliczna organizacja wyobrażeń i tożsamości zbiorowych, w tym za pomocą kategorii transformacji, w procesach wielkiej zmiany zasługuje na szczególne zainteresowanie badawcze.

W naukach społecznych, także w socjologii, „transformacja" jest terminem względnie nowym i jego różne użycia, bądź w odniesieniu do szczególnego przedmiotu badania, to jest historycznie niepowtarzalnego kompleksu zmian systemowych umownie mających początek w 1989 r., bądź w odniesieniu do jakiejś bardziej ogólnej formy tych zmian, nie są wyraźnie odgraniczane. Co dokładnie miałaby oznaczać ten termin? Nie jest jasne, do jakich odnosiłby się specyficznych własności zmiany społecznej, których nie obejmowałyby takie koncepcje, jak: wzrost, to jest ilościowa zmiana w pewnym kierunku; ewolucja, to jest jakościowa zmiana pod względem strukturalnych czy funkcjonalnych zróżnicowań; postęp, to jest jakościowa zmiana zgodna z jakimś standardem; adaptacja względnie integracja, czyli zmiana polegająca na wzro-

---

[7] R. Stockes, J. P. Hewitt, *Aligning Actions*, „American Sociological Review" 1976, t. 41, s. 838–849.

[8] V. Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago 1977, s. 145.

ście zgodności z innym systemem[9], albo imitacja[10]. „Transformacja" jest wszakże terminem precyzyjnie określonym w innych naukach, jak biologia czy lingwistyka, które sięgnęły ponownie do źródłosłowu łacińskiego *transformatio*, czyli przekształcenie. Użyteczna może być zwłaszcza analogia społecznej transformacji do matematycznego znaczenia transformacji jako zmiany określeń obiektów, czy zmiany współrzędnych obiektów, albo jako pewnego ruchu obiektów. Podstawowym pozostaje zagadnienie inwariancji transformacji, to znaczy zachowania pewnych niezmienności w transformacji[11]. Chodzi tu o następujące problemy: jeśli dane są pewne relacje czy funkcje, jak znaleźć transformacje, które ich nie zmienią; jeśli dany jest zespół transformacji, jak znaleźć wszystkie elementy w nich niezmienne. Analogiczne pytania można postawić w odniesieniu do procesów transformacji ustrojowej, będą to zatem pytania o jej niezmienniki — w jaki sposób transformacja pozwoliła na utrzymanie uprzywilejowanych pozycji ekonomicznych przez elity komunistycznego reżimu i udział we władzy politycznej poprzez działalność eks-komunistycznej partii; co nie zmieniło się w transformacji. Proponuję przy tym analizę użycia symbolizacji jako narzędzia transformacji i zachowania jej niezmienników.

W centrum uwagi pozostaje tu wymiar symboliczny transformacji — wprowadzenie do wyobraźni zbiorowej nowego lub odzyskiwanego na nowo porządku znaczeń, który określa, czym jest rzeczywistość i co jest w niej ważne. Jest to proces polityczny, ponieważ symboliczna organizacja wyobrażeń wpływa na zachowania zbiorowe. Transformację jako okres przejściowy cechuje szczególne upolitycznienie symboli i konflikty o właściwą interpretację znaczenia[12]. Symboliczne transformacje są istotnym

---

[9] R. M. MacIver, *Society. A Textbook of Sociology*, New York 1937, s. 407.

[10] M. Ziółkowski, *O różnorodności teraźniejszości (Pomiędzy tradycją, spuścizną socjalizmu, nowoczesnością a ponowoczesnością)*, „Kultura i Społeczeństwo" 1997, nr 4, s. 7.

[11] *The Fontana Dictionnary of Modern Thought*, A. Bullock (red.), London 1986, s. 81.

[12] K. Pekonen, *Symbols and Politics as Culture in the Modern State*, w: J. R. Gibbins (red.), *Contemporary Political Culture*, London 1990, s. 136.

czynnikiem zmian społecznych i kulturowych. Nazwy miejsc, ulic, instytucji zostały zmienione — dawniej wywrotowe stały się oficjalnymi, włącznie z nazwą Rzeczypospolitej Polskiej i godłem państwa, orłem w koronie. Postawiono nowe pomniki symbolizujące identyfikacje antykomunistyczne, na przykład pomniki marszałka Józefa Piłsudskiego. Na nowo pochowano wiele prochów i przeprowadzono procesy sądowe przywracające honor niesłusznie skazanym przez komunistów. Zmieniono kalendarz świąt państwowych. Tak zwana transformacja ustrojowa niewątpliwie została uwidoczniona w upamiętniających rytuałach zbiorowych. Integralną częścią procesu transformacji była „praca" symboli, wymagająca czasu, energii i finansów publicznych.

Niezwykle ważkie pozostaje w tym kontekście pytanie o niezmienniki transformacji, a więc pytanie o funkcję alibi pełnioną przez zmiany symboliczne w stosunku do transmisji przywilejów i zachowania panowania elit wywodzących się z poprzedniego reżimu. Zagadnienie to nie było dotychczas szerzej poruszane. Jedynie Jadwiga Staniszkis, podejmując próbę budowania teorii transformacji, wzmiankuje, że stabilizacja i ułatwianie zmian dokonywały się dzięki zasobom kulturowym w procesie kontrolowanej transformacji[13]. Badanie symbolizmu ma wszakże znaczenie kluczowe, począwszy od rytuału Okrągłego Stołu, owego — jak mówi Gustaw Herling-Grudziński — „bezkrwawego pomostu", który stał się składnikiem popularnych wyobrażeń transformacji[14]. Spośród wielu problemów, jakie wiążą się z symboliczną koordynacją transformacji, proponuję zwrócić uwagę na trzy funkcje symbolizmu: stabilizację procesu transformacji przez mobilizację symbolizmu odnoszącego się do niepodległościowego etosu „Solidarności", w tym symbolizmu „odzyskiwanej pamięci"; dezaktywację podmiotu zbiorowego, który zainicjował te zmiany, czyli inflację symbolu „Solidarności" oraz idealizację celów — utopię stanu docelowego transformacji. Metaforycznie te funkcje będą określone jako: „anestezja", „amnezja" i „kres" transfor-

[13] J. Staniszkis, *The Dynamics of the Breakthrough in Eastern Europe. The Polish Experience*, Los Angeles-Oxford 1991, s. 11.

[14] G. Herling-Grudziński, *Dziennik pisany nocą 1989-1992*, Warszawa 1993, s. 303.

macji. Problem wyobrażeń zbiorowych kreowanych w dyskursie publicznym, zachowaniach rytualnych, a także za pomocą symboli ikonicznych zostanie ukazany także w wymiarze aksjologicznym. Analogicznie bowiem do pytania o tożsamość jednostkową można postawić pytanie o integralność tożsamości zbiorowej[15], a zatem także o odpowiedzialność za przedstawienia symboliczne i działania[16].

Etyka dyskursu publicznego

Wymóg zgodności słów i czynów osoby formułuje etyka indywidualna i jego spełnianie należy do zespołu cech charakteryzujących człowieka sprawiedliwego. W sposób udramatyzowany przedstawia go ideał człowieka honoru. Zgodność słów i czynów można postulować też w obrębie instytucji, gdzie cnoty również uzyskują sens polityczny. Jak pisze Alasdair MacIntyre: „Zdolność praktyki do zachowania integralności zależy bowiem od tego, czy możliwe jest przestrzeganie wymogów cnót w procesie utrzymywania instytucjonalnych form będących społecznymi nosicielami tej praktyki"[17]. Psychologowie społeczni badający postawy stwierdzają wszakże wieloznaczność związków między tym, co mówimy, a tym, co robimy[18], i relatywizują rygoryzm moralnego osądu takiej niezgodności, ponieważ nie zawsze jest ona zamierzona i instrumentalizowana. Jeszcze bardziej złożony jest ten problem na poziomie komunikującego się i działającego społeczeństwa. Jeden ze sposobów modelowania demokracji polega na analizie idealnej wspólnoty komunikacyjnej. Model taki, przedstawiony przez pragmatystów — George'a H. Meada i Charlesa Peirce'a, a obecnie rozwijany przez Jürgena Habermasa[19], zakłada

[15] L. Kołakowski, *O tożsamości zbiorowej*, w: *Tożsamość w czasach zmiany*, Warszawa 1995, s. 45.

[16] R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 116.

[17] A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 351.

[18] I. Deutscher, *What We Say, What We Do: Sentiments and Acts*, London 1973.

[19] J. Habermas, *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, Cambridge 1992, s. 99.

możliwość racjonalizowania definicji sytuacji działań zbiorowych oraz sprawiedliwość i solidarność jako wartości publiczne.

Etyka dyskursu publicznego zakładałaby zatem, jak można sądzić, zgodność kluczowych przedstawień zbiorowych czy wyobrażeń i przebiegających zgodnie z nimi działań zbiorowych. Model idealny i uniwersalistyczna zasada tego rodzaju komunikacji stoją wszakże wobec wyzwań ze strony partykularnych interesów, których realizacja wymaga instrumentalnego użycia symboli w celu kontroli areny działania, mówiąc inaczej — wobec dynamiki władzy, produkcji ideologicznej i dominacji w komunikacji[20]. Nie tylko jednak instrumentalne użycie komunikacji, czy wręcz manipulacja, może być powodem rozziewu słów i czynów na poziomie doświadczeń zbiorowych. Zwłaszcza w problematycznej sytuacji zmiany w makroskali orientowanie działań zbiorowych opiera się na prowizorycznych wyobrażeniach celów, warunków i środków. Dyskurs waha się między biegunem abstrakcyjnych projektów, jeśli zawiera kategorie nie sprawdzone jeszcze w działaniu, albo biegunem znanych, choć anachronicznych motywów, które doświadczenie weryfikowało negatywnie. Elementami takich różnych stylów poznawczych w dyskursie transformacji[21] są na przykład tzw. teoretyczne interesy[22] racjonalnej gospodarki rynkowej albo motywy „nostalgii" za egalitaryzmem realnego socjalizmu.

Transformacja była jednocześnie legitymizowana przez odwołanie do pojęcia sprawiedliwości, rozumianej jako dążenie do rewindykacji praw człowieka, z prawem do własności prywatnej i do swobodnej działalności gospodarczej jako podstawą godności i suwerenności obywateli. Podkreślanie idei państwa prawa jako zasady naczelnej wskazuje na upolitycznienie koncepcji sprawiedliwości, nawet na jej formalizację, jakby procedury legalne były głównym mechanizmem demokracji. „Sprawiedliwość społeczna", wartość i symbol dotknięty inflacją, jako slogan ideologii komunistycznej w tym kontekście przestaje być właściwym wy-

---

[20] P. Bourdieu, *La distinction*, Paris 1979, s. 465.

[21] A. Schütz, *Collected Papers*, t. 2: *Studies in Social Theory*, The Hague 1976, s. 20.

[22] J. Staniszkis, *The Dynamics of the Breakthrough...*, s. 184.

obrażeniem. Warto tu przypomnieć, co pisał Friedrich von Hayek stwierdzając, skądinąd słusznie, że ofiarami tego sloganu stały się miliony: „Konieczne jest jasne rozróżnienie między dwoma zupełnie odmiennymi problemami, które wnosi żądanie sprawiedliwości społecznej w systemie rynkowym. Pierwszy polega na tym, czy w porządku ekonomicznym opartym na rynku pojęcie «sprawiedliwość społeczna» ma jakiekolwiek znaczenie czy treść. Drugi wiąże się z tym, czy można zachować porządek rynkowy, nakładając nań (w imię sprawiedliwości społecznej czy jakiegokolwiek innego pretekstu) pewne wzory wynagradzania oparte na oszacowaniu osiągnięć albo potrzeb różnych jednostek czy grup przez autorytet mający władzę, aby je narzucić. Odpowiedź na każde z tych pytań jest jednoznacznie negatywna"[23].

Zmiany dokonujące się w zakresie tzw. transformacji systemowej przedstawiano jako przyczynowo związane z działaniem ruchu „Solidarność" i kwestionowanie ich założeń, na przykład przez antykomunistyczny Ruch Odbudowy Polski[24], w *Karcie Niepodległości* określano jako zagrażające demokratycznej reformie. Wytwarzano, także na Zachodzie, potoczne przekonanie, że rok 1989 i następujące potem zmiany są rezultatem protestu „Solidarności" w 1980 r. Ruch „Solidarności" jako „samoograniczająca się rewolucja" nie zmierzał wówczas bezpośrednio i nie mógł zmierzać do obalenia ustroju komunistycznego. Działanie „Solidarności" polegało wszakże na eskalacji delegitymizacji panującego systemu. Siła mobilizacji do ruchu społecznego pochodziła z moralnego potępienia niesprawiedliwości, której miarą były niespełnione obietnice — rozziew między egalitarną ideologią i praktyką nomenklaturowych przywilejów. Jednocześnie narastanie roszczeń do rewindykacji obietnic musiało prowadzić do samodestrukcji mitu ustroju socjalistycznego. Taka była projektowana w przyszłość logika działania zbiorowego „Solidarności". Podmiot zbiorowy tych działań rządzony był przez wyobra-

---

[23] F. A. von Hayek, *«Social» or Distributive Justice*, w: A. Ryan (red.), *Justice*, Oxford 1993, s. 124.

[24] Zob. „Gazeta Wyborcza", 12 XI 1996.

żenia afektywne sprawiedliwej wspólnoty[25] albo wspólnoty solidarnych wspólnot: rodzinnych, kościelnych, sąsiedzkich, terytorialnych, zawodowych, na czele z narodową wspólnotą losu historycznego. Nietrudno byłoby udowodnić, że wyobrażenia te celowo „anestezyjnie" użytkowano jeszcze w czasie „terapii szokowej", czyli w okresie zmian po roku 1989 w kierunku tzw. wolnego rynku. Ten czynnik miał niewątpliwie udział w kontrolowaniu reakcji społecznych przybierających postać protestów i niepokojów. Jeśli był to, według wyrażenia Leszka Balcerowicza, „szok kontrolowany", to także w sensie socjotechnicznym, symbole i tworzone przez nie wyobrażenia odgrywały w nim niepomierną rolę. Symbol „Solidarności" w każdym razie z natury swej taką, bardziej lub mniej jawną, funkcję socjotechniczną musiał pełnić za cenę inflacji z powodu powszechnego nadużywania w nowym kontekście[26].

Wracając do problemu „sprawiedliwego przedstawienia" w dyskursie publicznym[27] dokonywanych zmian i zachodzących procesów, trzeba zadać pytanie, czy można mówić o upodmiotowieniu społeczeństwa obywatelskiego, które przedstawia się sobie w sposób niezgodny z rzeczywistością albo nie zmierza do zmniejszenia rozziewu między sposobem przedstawiania i rzeczywistością. Dotyczy to wyobrażeń przeszłości oraz projektowania siebie przez społeczeństwo, które już znalazło się w sytuacji empirycznie weryfikowalnych faktów, w tym faktów wyliczalnych, nie będącej początkowo przedmiotem wyboru. Okrągły Stół bowiem nie został demokratycznie wybrany, lecz był wynikiem kontraktu zawartego między nomenklaturą partyjną i opozycyjnymi elitami. Formalnie postkomuniści przejęli demokratycznie i ponownie sprawowali władzę w III Rzeczypospolitej Polskiej od 1993 do 1997 r. Stanowisko prezydenta objął w 1996 r. człowiek należący do młodego pokolenia partyjnych karierowiczów z lat

[25] T. Buksiński, *Postmoderność a sprawy Polski*, w: tenże (red.), *Wspólnotowość wobec wyzwań liberalizmu*, Poznań 1995, s. 81.

[26] O. Klapp, *Inflation of Symbols, Losse of Values in American Culture*, New Brunswick 1991.

[27] M. Czyżewski, *W stronę teorii dyskursu publicznego*, w: M. Czyżewski, S. Kowalski, A. Piotrowski, *Rytualny chaos. Studium dyskursu publicznego*, Kraków 1997, s. 115.

siedemdziesiątych. Za ten stan rzeczy niektórzy, jak Gustaw Herling-Grudziński, obciążyli odpowiedzialnością politykę tzw. grubej kreski, wobec komunistycznej przeszłości, brak jej rozliczenia. Z elitystycznego punktu widzenia natomiast winny tego stanu rzeczy miał być *homo sovieticus*, nie akceptujący własności prywatnej, praw wolnego rynku, którego widmo zobaczył pierwszy w Polsce ks. Józef Tischner. *Homo sovieticus*, który „jeszcze nie wykrzesał w sobie odpowiedzialności za rzetelne «mieć»"[28], uciekający od wolności do mrzonki o państwie opiekuńczym, miałby wynosić postkomunistów ponownie do władzy.

Dominacja i uwodzenie za pomocą symbolicznych przedstawień stanowią dla socjologa interesujący temat[29]. Według doniesień prasowych, jesienią 1996 r. rosła popularność prezydenta Aleksandra Kwaśniewskiego, który „w październikowym rankingu zaufania (CBOS) [...] zajął nawet pierwsze miejsce *ex aequo* z Kuroniem (po 20%)"[30]. Wcale nie były zatem oczywiste słowa, które wypowiedział biskup polowy Sławoj Leszek Głódź w rocznicę niepodległości 1918 r.: „Polska wie, skąd przyszła i czego doświadczyła, szczególnie w ostatnim półwieczu"[31]. Kościół hierarchiczny oraz media katolickie, od 1991 r., a zwłaszcza kontrowersyjne „Radio Maryja" prowadzone przez redemptorystów, są czynnikami kształtującymi wyobrażenia zbiorowe. Ponoszą one, jak podkreślił to prymas Józef Glemp, odpowiedzialność za niezgodne z rzeczywistością przedstawienia, jak rozpowszechniane przekonanie, że „teraz przeżywamy najtrudniejsze czasy"[32]. Ewangeliczną radę „poznajcie prawdę, a prawda was wyzwoli" (J 8,32) encyklika Jana Pawła II *Veritatis Splendor* (II, 31) wprowadza do życia publicznego wskazując, że ważnym atrybutem społeczności obywatelskiej jest owa „zdolność rozpoznawania prawdy". W PRL panował system niemal zupełnego

[28] J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993, s. 30.

[29] Jadwiga Staniszkis w swej analizie transformacji tylko mimochodem wspomina o udziale fenomenów paraideologicznych, to jest wyobrażeń na poziomie świadomości popularnej (J. Staniszkis, *The Dynamics of the Breakthrough*..., s. 188-195).

[30] Zob. *Zmienny głos ludu*, „Gazeta Wyborcza", 2 I 1997.

[31] Zob. „Gazeta Wyborcza", 12 XI 1996.

[32] J. Glemp, *Hałaśliwa metoda walki*, „Gazeta Wyborcza", 2 XII 1997.

monopolu autorytarnego kłamstwa. W okresie transformacji zaistniała możliwość pluralizmu i konkurencji perswazyjnych dyskursów, jednak i wtedy państwo zachowało wiele aktywów pozwalających na to, co Bourdieu nazywa przemocą symboliczną. Czy postulat etyki autentyczności, by posłużyć się wyrażeniem Charlesa Taylora, może zostać przeniesiony na poziom dyskursu publicznego, to jest dialogu i argumentacji, a nie manipulowania potencjalnym „elektoratem" albo „prawdziwie wierzącymi"?

Anestezja symbolu

Nie mam na myśli w tym kontekście jakiejś prawdy metafizycznej, lecz maksymalne zbliżenie poznania do historycznej kondycji egzystencji, zarówno w biografii indywidualnej, jak i w życiu zbiorowym, które są ściśle ze sobą związane. Nie jest w modzie dziś cytowanie egzystencjalistów, zamiast postmodernistów, ale do tego problemu szczególnie pasuje analiza Jeana-Paula Sartre'a, który twierdził, że lęk przed prawdą jest lękiem przed wolnością. Można tę wypowiedź interpretować także w kontekście wyobrażeń zbiorowych i odnieść do procesu transformacji systemowej. Przykład podany przez Sartre'a — pani T., która nie idzie do lekarza z obawy przed zdiagnozowaniem gruźlicy, a zatem ucieka od odpowiedzialności i wolności, da się odnieść do kondycji społeczeństwa i obywateli byłego PRL, którego część stanowił tzw. aparat partyjny, nieliczni spiskowali, a większość akomodowała się, w tym także instytucja Kościoła, który — jak zauważył ks. Józef Tischner — działając publicznie, „współżył z procesami «budownictwa socjalistycznego»"[33]. Ignorowanie prawdy o doświadczeniu tego systemu to ucieczka od odpowiedzialności w imię „nie można było inaczej", a także według zasady: „czego nie wiemy, nie istnieje". Jak pisze Oscar Handlin — „gdzie nie ma dowodu, nie ma historii. Prawda dla historyka znajduje się w małych elementach, które razem tworzą dokument"[34]. Nie podjęto wystarczająco poważnego bada-

[33] J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, Kraków-Warszawa-Lublin 1980, s. 191.

[34] O. Handlin, *Truth and History*, Cambridge, Mass. 1979, s. 405.

nia systemu realnego socjalizmu — zwłaszcza wobec niszczenia akt instytucji — tworzenia dokumentów narracyjnych doświadczeń potocznych, także jako zadania naukowego. Wiedza o systemie realnego socjalizmu, rozumienie potocznych doświadczeń czy, bardziej ogólnie, prawda o PRL nie stała się politycznie znacząca dla większości ludzi i fakt ten określa dzisiejszą kulturę polityczną.

Głosowanie w 1989 r. przebiegało jako symboliczne „wykreślanie" komunizmu i było momentem zgody na przemiany dzięki identyfikacji z „Solidarnością" jako nośnikiem polityki odwołującej się do wartości, przede wszystkim do godności „człowieka prostego". Czy oznacza to rzeczywiste istnienie wówczas podmiotu zbiorowego — społeczeństwa o antykomunistycznej tożsamości, przeciwstawiającego się „władzy"? Z pewnością oznacza wyrażoną w tym momencie zbiorową wolę suwerenności i istnienia autentycznego, nawet jeśli członkowie tego społeczeństwa wchodzili w „brudne układy" z władzą. Społeczeństwo nie jest bytem, organizmem, lecz uobecnia się zarówno w jednostkowych interakcjach, jak i w kierunkowym, zbiorowym działaniu, mającym swoje *momentum*, to jest możliwość pełnej artykulacji celów i maksimum mobilizacji uczestników do ich realizacji w sprzyjających warunkach. Problematyczne pozostaje zatem zaniechanie przez elity ukierunkowania zbiorowego działania „Solidarności" po 1989 r., gdy jednocześnie nadano jej rangę symbolu działań instytucji państwa. Zamknięcie po 1989 r. Komitetów Obywatelskich było unicestwieniem możliwości lokalnego wzmacniania podmiotu zbiorowego zdolnego ukierunkować swój byt historyczny. Pozbawienie złudzeń ma groźne następstwa w życiu zbiorowym. Oligarchiczne tendencje, uwłaszczanie się elit związkowych prowadziły do dekonstrukcji ideału i tożsamości zbiorowej „Solidarności" jako mitu. Zastąpiło go wyobrażenie pragmatycznej polityki z korupcją wpisaną w grę i w istocie uznanie dla zręcznych graczy. Z jednej strony powodowało to bezradność i bierność, z drugiej zaś beztroską kapryśność tej części elektoratu, która głosowała „byle nie na Wałęsę". Stracił on symboliczny kapitał charyzmatycznego przywódcy wraz z inflacją instrumentalnie używanych symbolicznych odniesień

do Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego „Solidarność".

Utrata znaczeń i wartości osłabia tożsamość zbiorową i uniemożliwia odpowiedzialność za wspólnotę. Odrzucenie przeszłości — „gruba kreska" czy przesłona nad doświadczeniami PRL, które miały już być nieważne, niesie wielorakie konsekwencje. Nie może być tożsamości zbiorowej — „kim jesteśmy" jako społeczeństwo obywatelskie bez „skąd jesteśmy"[35]. Transformacja nie tylko obejmuje instytucje państwa i rynku, lecz przede wszystkim systemy znaczeń i tożsamość zbiorową, bez której problematyczne jest powołanie do istnienia tego potencjalnego podmiotu zbiorowego — społeczeństwa obywatelskiego.

Nie ma nic złego w heroicznej projekcji w dużym stopniu oportunistycznego polskiego społeczeństwa i Kościoła, to jest w identyfikacji z dysydentami i męczennikami, takimi jak ks. Jerzy Popiełuszko. W systemie komunistycznym wszyscy, przynajmniej trochę, nasiąkali jego zasadami. Taką formą zniewolenia umysłu może być obsesyjne przywiązywanie wagi do codziennej w PRL inwigilacji, fobia wobec donosicieli i domaganie się lustracji. Życie w PRL nie mogło być autentyczne, wymagało choćby pewnej dozy zakłamania i sekretności. Różna była sekretność uprawiających mimikrę, dostosowujących się powierzchownie do systemu od sekretności „dla systemu" tajnych agentów i konfidentów różnego szczebla. Ustawa sejmowa z dnia 11 kwietnia 1997 r. o ujawnieniu pracy lub służby w organach bezpieczeństwa państwa lub współpracy z nimi w latach 1944–1990 osób pełniących funkcje publiczne obejmuje w artykule 7 tylko wyodrębnione stanowiska kierownicze w państwie. Jak określił to w sprawozdaniu Komisji Nadzwyczajnej poseł Bogdan Pęk[36], ustawa ta „wychodzić ma naprzeciw utraty wiary" przez część społeczeństwa polskiego w „czystość polityczną elit". Poza wszelkimi innymi funkcjami miała ona zatem oddziaływać także na wyobraźnię zbiorową. Pozostaje wszakże problem wyobrażeń o działaniu instytucji w systemie nieustannej inwigilacji — szkoły, uniwersy-

[35] Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge 1994, s. 34 (wyd. pol. *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1996).

[36] B. Pęk, Przemówienie sejmowe, 6 III 1997 r., http://ks.sejm.gov.pl.

tetu, wojska, zakładu pracy, kościoła. Ich brak przyczynia się do oczyszczania systemu komunistycznego, proporcjonalnie zresztą do poczucia niewinności społeczeństwa, które zwłaszcza w okresie „Solidarności" przyjęło manichejski podział: „my" i „oni". Bez uświadomienia sobie fałszywych form życia, habitusów, mentalności kształtowanych w ciągu kilku dekad zakaz aborcji i wprowadzenie religii do szkół dekretem mogły zostać przyjęte jako odebranie wolności. Paradoksalnie, dziedzic Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej — Sojusz Lewicy Demokratycznej — mógł być przedstawiony w wyobraźni zbiorowej jako oferujący wolność i ochronę prywatności, gdyż nie odsłonięto całej techniki zniewolenia w systemie komunistycznym. W tym kontekście pojawia się też problem praktykowania sprawiedliwości bardzo konkretnej w odniesieniu do prawa jednostki, do ochrony jej dóbr osobistych. Każdy personalny zapis dokumentalny stanowi część jaźni społecznej, zobiektywizowany wizerunek osoby. Wolność zatem może zostać doświadczona w postaci uznania prawa do poznania własnego zniewolenia, odczytania biografii przez zapis w aktach personalnych UB.

Trwanie historyczne jest z pewnością długie w habitusie i mentalności zbiorowej, także w instytucjach. Komunizm miał swoją teorię i praktykę życia społecznego. Wyeliminowanie doktrynerskiego języka oficjalnej ideologii i wprowadzenie podstawowych zasad gospodarki rynkowej nie oznacza faktycznego końca systemu komunistycznego, co trafnie wyraża termin „postkomunizm". Nie tylko dlatego, że struktury komunistyczne z PZPR na czele kontynuują przetransformowane istnienie, tak że można mówić o alibi transformacji. Nomenklatura partyjna zachowała aktywa umożliwiające sprawowanie władzy. W istocie, chociaż za Francisem Fukuyamą, który w roku 1989 ogłosił „koniec historii", wielu uważa, że przeznaczeniem postkomunistycznych krajów jest kapitalistyczna demokracja liberalna z już niepodważalnymi jej instytucjami i zasadami, fakt, że nośnikiem jej pozostają stare struktury, każe zapytywać o możliwe mutacje, tym bardziej że istnienie „społeczeństwa socjalistycznego" nie zostało potraktowane poważnie, a zmienne wyniki wyborów tylko to potwierdzają. Nietykalność, bezkarność byłej władzy oznacza nor-

malizację systemu przemocy, korupcji i nagradzanego oportunizmu. Wraz z tworzeniem socjoekonomicznych faktów dokonanych i tzw. szarą strefą czyni cnoty obywatelskie pustą retoryką. Powaga stawki w walce o wolność mierzona spektakularnymi ofiarami życia i zdrowia, terrorem stanu wojennego, którego symbolem pozostaje pacyfikacja kopalni „Wujek" — egzystencjalne zbiorowe doświadczenie lat osiemdziesiątych zostało odkreślone „grubą kreską", podobnie jak „Solidarność" jako nośnik zmiany społecznej. Można by doszukiwać się dialektyki stosowanej: od komunistycznej tezy, przez solidarnościową antytezę, do postkomunistycznej syntezy. W historię najnowszą została wpisana zasada sprzeczności w procesie dziejowym: masowy ruch związków zawodowych umożliwił jakościową zmianę komunistycznych funkcjonariuszy partyjnych w kapitanów kapitalizmu, do których zgodnie z żelaznym prawem oligarchii dołączyli liderzy związkowi. Dialektyczne unicestwienie się realnego socjalizmu i powstanie w nim elit jako nowej klasy rządzącej za pomocą narzędzi myślenia liberalnego, wolnego od principiów etycznych sprawia, że postkomunizm można uznać za formę awangardową, ponieważ jest pastiszem demokracji. Tę awangardę w pełni ucieleśnia prezydent Aleksander Kwaśniewski oddający hołd Kościołowi, opozycji demokratycznej i emigracji, w cieniu pomnika marszałka Piłsudskiego głoszący, że patriotyzmem rządzącej lewicy było „[...] zapewnienie jak najwięcej suwerenności w pojałtańskich warunkach"[37]. Żądanie prawdy i sprawiedliwości może już być tylko „fundamentalizmem" albo „totalitaryzmem" wobec uchylającego miary doczesne wymiaru transcendencji, w którym lokuje Kwaśniewski legitymizację *status quo* politycznego. W orędziu noworocznym w 1996 r. posłużył się słowami papieża Jana Pawła II, heroizując *implicite* swą rolę męża stanu, „odpowiedzialnego wobec Boga i Historii", wpisując ją w uniwersalną misję budowania „cywilizacji miłości"[38]. Strategia ta godna jest dokładniejszej analizy. Obejmuje takie gesty symboliczne, jak:

---

[37] *Dwie Polski*, „Gazeta Wyborcza", 12 XI 1996.

[38] *Przebaczenie wyzwala*, „Gazeta Wyborcza", 2 I 1997.

— unikanie typizacji „komunistycznego antychrysta" wedle przysłowia „tylko diabeł boi się wody święconej";

— dawanie do zrozumienia, że papież jest autorytetem;

— sugerowanie, że podziela się podstawowe wartości chrześcijańskie, czemu służy metafora „cywilizacji miłości";

— domaganie się rozgrzeszenia komunistów w imię apelu do wyższych moralnie racji (zasada miłości bliźniego i nieprzyjaciół);

— obsadzanie nieskłonnych do przyjęcia *status quo* postkomunizmu w roli zniewolonych moralnie.

Amnezja po anestezji

Funkcjonalność dyskursu liberalnego dla postkomunistycznej syntezy systemowej jest widoczna zwłaszcza w stosunku do pamięci zbiorowej, czyli wyobrażeń i sposobów upamiętniania tego, co działo się w przeszłości[39]. Doktryna i praktyka liberalna są zasadniczo przeciwne pamięci, ponieważ wolność musi być też uwolnieniem od ciężaru przeszłości. Już markiz Mirabeau wiedział, że władać to panować nad wyobrażeniami zbiorowymi. Syntetyczny postkomunizm możliwy jest tylko przez kształtowanie zbiorowej amnezji[40]. Zrozumienie tego procesu uważam za kluczowe, ponieważ prowadzi on do przekształcania wspólnoty co najwyżej w grupy interesów i oznacza uprawianie antytożsamościowej polityki symbolicznej. Zostało to zresztą wyraźnie powiedziane przez tworzącego opinię publiczną myśliciela, redaktora naczelnego „Nowej Respubliki", i warte jest zacytowania: „Przykładem na to były i są spory dotyczące pamięci dawnego ustroju w czasach postkomunistycznych i ewentualnych konsekwencji, jakie z pamiętania zbrodni i krzywd należałoby wyciągnąć. Spór dotyczący tych zagadnień jest sporem, który — bez względu na jego znaczenie — ma charakter n i e d e m o k r a t y c z n y, ponieważ pamięć nie może być w pełni demokratyczna, czyli ani nie

[39] B. Szacka, A. Sawisz, *Czas przeszły i pamięć społeczna. Przemiany świadomości historycznej inteligencji polskiej 1965–1988*, Warszawa 1990, s. 8.

[40] M. Król, *Liberalizm strachu czy liberalizm odwagi*, Kraków 1996, s. 156.

ma tu mowy o oddaniu sprawiedliwości, ani o takim samym potraktowaniu wszystkich, których należałoby pamiętać. Dlatego właśnie, a nie z powodów moralnych, umiarkowane zapominanie bardziej sprzyja budowie liberalno-demokratycznego społeczeństwa. I okaże się dopiero, czy tak jest rzeczywiście, czy pionowy, hierarchiczny i emocjonalny wymiar pamięci nie będzie wprawdzie czynnikiem niezbyt demokratycznym, ale na tyle silnym, że zdecyduje o losach krajów postkomunistycznych w zaskakująco znacznym stopniu" [podkr. — *E. H.*][41].

Ten kontrolowany proces amnezji zachodzi po anestezyjnym zastosowaniu pamięci „Solidarności". Szok zmian kontrolowała terapia anestezyjna, to jest symbolika i wiara w wypełnianie się zamierzenia zbiorowego działania w tym ruchu. Szesnaście miesięcy „Solidarności" 1980–1981 było symbolicznie obramowane odniesieniem do pamięci zbiorowej: powstania listopadowego w 1830 r., odzyskania niepodległości w 1918 r., uchwalenia Konstytucji 3 maja 1789 r., poznańskiego czerwca 1956 r., masakry na Wybrzeżu Gdańskim w grudniu 1970 r., robotniczego zrywu w Radomiu w 1976 r. i innych wydarzeń[42]. Odzyskiwanie skonfiskowanej pamięci zbiorowej w ceremoniach upamiętniających i innych „wynalezionych tradycjach"[43], pozwalało jednocześnie wzmacniać zbiorową tożsamość ruchu i wspólnoty narodowej w grze pamięci i historii[44]. Można dawać dowody na to, że na poziomie symbolicznym okres transformacji, zwłaszcza na początku lat dziewięćdziesiątych, był kontynuacją tej „pracy" symbolu, zapoczątkowanej w 1980 r. Warto zauważyć w tym momencie znaczenie symbolicznych rewindykacji, na przykład ogniskowanie uwagi publicznej na odkrywaniu prawdy o masowym mordzie oficerów polskich przez NKWD w Katyniu, bez względu na jej doniosłość samą w sobie, pełniło funkcję legitymizacji procesów zachodzących zmian. Antybolszewizm wymierzony był więc celnie dość daleko w przeszłość roku 1940 czy 1920, a nie w swoj-

[41] Tamże, s. 168–169.

[42] B. Baczko, *Wyobrażenia społeczne*, Warszawa 1994, s. 193 n.

[43] E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983.

[44] P. Nora (red.), *Les lieux de mémoire*, Paris 1984, s. XXXIV–XXXV.

ski, narodowy reżim bierutowski, gomułkowski, gierkowski czy reżim Jaruzelskiego. Trzeba zauważyć, że w legitymizowaniu symbolicznym brał udział Kościół instytucjonalny, wkraczający w obszar publiczny w polskim kształcie *civil religion*, zwłaszcza w momencie krytycznego przejścia przez „próg transformacji" 1989 r. Ponowne „zdobycie władzy" przez „Solidarność" reprezentowaną przez Akcję Wyborczą „Solidarność" dokonało się dzięki relegowanej, zdawać by się mogło, metodzie mobilizacji symbolicznej, która zawierała etyczną wizję polityki[45].

Kres transformacji — liberalna demokracja

Problem przedstawień i wyobrażeń zbiorowych obejmuje nie tylko przeszłość bardziej lub mniej nieodległą z punktu widzenia genezy obecnych działań, a więc *terminus a quo*, ale i przyszłość — *terminus a quem*, to jest stan demokracji liberalnej. Jest ona przedstawiana w wizji „końca historii" jako stacja docelowa, ulokowana w utopii przestrzennej zjednoczonej Europy, bez rozróżnień, bez głębszej problematyzacji, kwestionowania. Mającą się spełnić eschatologię proletariacką „ery komunizmu" zastąpiła utopia docelowego miejsca i stanu bytowania społeczności zintegrowanej Europy. Demokracja liberalna, zwłaszcza w postmodernistycznym wariancie, obfituje wszakże w sprzeczności kulturowe. Alain Touraine ostrzega: „Jeśli zwracamy uwagę na upadek totalitarnych reżimów komunistycznych, możemy interpretować go jako tryumf demokracji. Czemu wszakże mamy zapomnieć, że socjaldemokratyczne ustroje także zanikają?"[46]. Można notabene przypomnieć, że w obrębie postreżimowego dyskursu lan-

---

[45] Jak pisze Jadwiga Staniszkis, część elit politycznych uznała „nacjonalizm" i „fundamentalizm" — cokolwiek miałyby one oznaczać — za dysfunkcjonalne dla transformacji, a Tadeusz Mazowiecki, symboliczny premier początku transformacji, wypowiadać się miał przeciwko „neotradycyjnym" i „neokolektywnym" metodom oddziaływania na wyobrażenia i zachowania zbiorowe. J. Staniszkis, *The Dynamic of the Breakthrough...*, s. 192-216.

[46] A. Touraine, *Democracy: From a Politics of Citizenship to a Politics of Recognition*, w: L. Macher (red.), *Social Movements and Social Classes. The Future of Collective Action*, London 1995, s. 256.

sowano odrzucenie pojmowania systemu komunistycznego jako totalitarnego.

Nowa czy ponowoczesna demokracja przedstawia się jako tolerancyjna, oligarchiczna, taka, w której większość stanowią konsumenci, bo także wybory polityczne są częścią zachowań konsumpcyjnych. Charles Taylor uważa, że ponowoczesna demokracja liberalna proponuje dewiacyjne formy autentyczności, bierze w nawias historię, wymogi solidarności i jest antytetyczna wobec jakiegokolwiek silniejszego zaangażowania we wspólnotę[47].

Z liberalnym woluntaryzmem jednostki żądającej wolności od norm i absolutnej tolerancji zbieżny jest postkomunistyczny postulat zamknięcia czy „odkreślenia" problemu ewaluacji przeszłości. „Koniec historii" w ponowoczesnej demokracji liberalnej oznacza kres państwa narodowego, kres podmiotów zbiorowych, takich jak naród czy klasa, i schyłek instytucji religijnych. Oczywiste zatem, że habitus katolicko-narodowy w Polsce, a także cokolwiek zostało z „Solidarności" stają się tu balastem przeszkadzającym w dążeniu do tego końcowego terminalu. Sposób przedstawienia docelowego stanu transformacji jest uproszczony, nie uwzględnia problematyczności liberalno-demokratycznego porządku politycznego, społecznego i kulturalnego. Jest to, zdaniem niektórych, rozbieżna z codziennymi doświadczeniami ludzi „nowomowa wolnego rynku"[48]. Określenie, do czego się zmierza, dokonuje się przy tym nie tyle przez negatywne odniesienie do instytucji komunistycznych i habitusów życiowych w realnym socjalizmie, ile przez negację form wykształconych w opozycji do nich, to jest solidarnościowych i katolicko-narodowych. Touraine słusznie wskazał, że definicja demokracji jest bezużyteczna, jeśli nie pomaga wskazać głównych wrogów demokracji we własnym kraju. Otóż prenowoczesna klasa chłopska, nowoczesna wielkoprzemysłowa klasa robotnicza, Kościół, naród stają na przeszkodzie ponowoczesnej liberalnej demokracji. Metonimicznie uwa-

---

[47] Ch. Taylor, *Ethics of Authenticity*, s. 40, 43, 46.

[48] W. Morawski, *Zmiana systemowa jako wyzwanie cywilizacyjne*, w: M. Grabowska, A. Sułek (red.), *Polska 1982-1992*, Warszawa 1993, s. 5.

żane są za spuściznę komunizmu, w którym ukształtowały się w swej obecnej formie.

Pytanie „Jaka demokracja?" jest wszakże pytaniem otwartym i dopóki jest otwierane przez ciągłe zapytywanie, dopóty wypełnia się intencja demokratyczna w życiu zbiorowym. W polskich warunkach formalne określenie negatywnej wolności politycznej — nikt nie może mieć władzy wbrew woli większości — okazuje swój problematyczny sens w kontekście nieadekwatnych przedstawień przeszłości, teraźniejszości i przyszłości zbiorowej. Racjonalność wyborów elektoratu i samostanowienie społeczeństwa w wolny sposób w warunkach prawdy podane są w wątpliwość. Oszustwo w kampanii wyborczej 1995, podczas której kandydat podał biograficzną nieprawdę zostało zinstytucjonalizowane przez orzeczenie Sądu Najwyższego w obecnej prezydenturze, której slogan wyborczy brzmiał: „wybierzmy przyszłość" i symbolizuje fałszywe przedstawienie na szeroką skalę. Wolność wyboru staje się wątpliwa, kiedy wierzenia są traktowane instrumentalnie przez elity, które przecież koncentrują zasoby nawet w tzw. społeczeństwie otwartym[49].

Pojawia się tu zwłaszcza problem instrumentalizacji klasy robotniczej. Wydaje się, że w obecnym przedstawieniu końca historii zakończyła ona swoją misję w obrębie formacji ustrojowej stworzonej w jej imieniu. Czy dotyczy to także Związku Zawodowego NSZZ „Solidarność"? Wmontowanie samorządnej organizacji masowej było transformacją ustroju od wewnątrz. Legitymizacja działania tego związku i delegitymizacja władzy dokonywały się na gruncie retoryki ustroju robotniczo-chłopskiego przeciw biurokracji partyjnej nomenklatury i aparatu przemocy. Mobilizacja — jak głosiły postulaty strajkowe będące przedmiotem negocjacji — była przeprowadzana w imię sprawiedliwości i egzekwowania egalitarnych zasad idealnych ustroju. W tym sensie nie jest słuszna teza o irracjonalności „Solidarności"[50]. Ze względu na warunki było to działanie racjonalne i osiągające w pełni cel — złamanie monopolu reprezentacji „klasy przodu-

[49] A. Touraine, *Democracy...*, s. 272.

[50] A. Magdziak-Miszewska, *Irracjonalność Polski posierpniowej*, „Więź" 1996, wrzesień, s. 11-16.

jącej" przez PZPR. Związek jako podmiot działania, jako główny aktor historyczny został wszakże „zdezaktywizowany" za prezydentury Lecha Wałęsy. Jakie były tego prawidłowości, zasługuje na badanie, podobnie jak częściowa rewitalizacja „Solidarności", w której wyniku nastąpiło przejęcie władzy w kolejnych wyborach 1997 r. i utworzenie rządu koalicyjnego premiera Jerzego Buzka. Niniejsze rozważania na temat przedstawień zbiorowych obejmują ważny wymiar tych procesów. Jako symbol, jak zostało wyżej wspomniane, „Solidarność" w tym procesie uległa inflacji z powodu przesadnego, zwielokrotnionego użycia i niespełnienia obietnic. Zamiast aktywności, związek cechowała na początku lat dziewięćdziesiątych reaktywność, funkcje obronne wobec interesów pracowniczych, a nie „określanie historyczności" — wedle wyrażenia Touraine'a. Równolegle, jak pisze Jerzy Szacki, zamiast mitu robotnika i sprzymierzonego z nim inteligenta przedstawiano mit przedsiębiorcy i klasy średniej z jej misją cywilizacyjną. Klasa robotnicza i „Solidarność" „zaczęły być uważane za żywioł potencjalnie niebezpieczny i konserwatywny, związany organicznie ze strukturą gospodarki ustanowioną i utrwaloną przez komunizm"[51], choć „Solidarność" czerpiąca dynamizm z mitu narodowej walki o niepodległość i demokrację mogła być nośnikiem radykalnej zmiany antykomunistycznej.

Dotychczas zmiany tzw. transformacji ustrojowej pozostają w problematycznym związku ze zmaganiami „Solidarności 1980" z totalitaryzmem. Dlatego premier Jerzy Buzek wypowiedział kontrowersyjne zdanie w swym *exposé*: „Zrobię wszystko, aby nasz rok 1997 był zapamiętany jako rok początku naprawy państwa, ostatecznego zerwania ze złą przeszłością"[52]. Jerzy Szacki uważa transformację za liberalny eksperyment w związku z nawróceniem nomenklatury na kapitalizm[53]. Ponowoczesny liberalizm zaś nie troszczy się już o kwestie prawdy i egzystencji historycznej[54]. Jeśli ks. Tischner stwierdza, że „poczucie sprawiedliwości, które tkwi w każdym człowieku, nie będzie w przy-

[51] J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, Kraków 1994, s. 160.
[52] J. Buzek, Exposé Prezesa Rady Ministrów, http://ks.sejm.gov.pl.
[53] J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*.
[54] P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000.

padku komunizmu zaspokojone"[55], to trzeba zadać pytanie, czy chodzi tylko o niemożność ukarania sprawców zbrodni, czy też o słuszne i sprawiedliwe kształtowanie wyobrażeń doświadczeń zbiorowych.

---

[55] J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, s. 109.

Bibliografia

Abel Teodor, *O Florianie Znanieckim. Wybór z dziennika*. Wybrała, przełożyła, opatrzyła wstępem i przypisami Elżbieta Hałas, Lublin 1996, Norbertinum.

Abel Theodore, „Journal of Thoughts and Events", t. 1: July 1930–March 1933. Rare Books and Manuscripts Collection, Columbia University (maszynopis).

Abel Theodore, *Sunderland: A Study of Changes in the Group Life of Poles in a New England Community*, w: Edmund de S. Brunner (red.), *Immigrant Farmers and Their Children*, New York 1929, Doubleday, Doran & Company, s. 213–243.

Abel Theodore, *Systematic Sociology in Germany. Critical Analysis of Some Attempts to Establish Sociology as an Independent Science*, New York 1929, Columbia University Press.

Abel Theodore, *The Operation Called «Verstehen»*, „The American Journal of Sociology" 1948, t. 54, nr 3, s. 211–218.

Abel Theodore, *Verstehen I and Verstehen II*, „Theory and Decision" 1975, t. 6, s. 99–102.

Abel Theodore, *The Columbia Circle of Scholars*. Edited and Introduced by Elżbieta Hałas, Frankfurt am Main 2001, Peter Lang Verlag.

Abell Peter, *The Syntax of Social Life: The Theory and Method of Comparative Narratives*, New York 1981, Clarendon Press.

Abramowski Edward, *Rzeczpospolita przyjaciół. Wybór pism społecznych i politycznych*, Warszwa 1986, PAX.

Ackroyd Peter, *T. S. Eliot*, Glasgow 1985.

Alexander Jeffrey, *Theoretical Logic in Sociology*, Berkeley 1982, University of California Press, t. 1–4.

Alexander Jeffrey, *Analytic Debates: Understanding the Relative Autonomy of Culture*, w: J. C. Alexander, S. Seidman (red.), *Culture and Society. Contemporary Debates*, New York 1991, Cambridge University Press, s. 1–27.

Alpert H., *Robert M. MacIver Contributions to Sociological Theory*, w: M. Berger, T. Abel, Ch. Page (red.), *Freedom and Control in Modern Society*, New York 1954, D. Van Nostrand, s. 286–312.

Alpert H., *MacIver Robert M.*, w: *International Encyclopedia of the Social Sciences*, D. L. Sills (red.), New York 1968, Crowel Collier-Macmillan, t. 9, s. 513-515.

Apresjan Jurij, *Koncepcje i metody współczesnej lingwistyki strukturalnej*, tłum. Z. Saloni, Warszawa 1971, PIW.

Archer Margaret, *Theory, Culture and Post Industrial Society*, w: M. Featherstone (red.), *Global Culture. Nationalism. Globalization and Modernity*, London 1990, Sage Publications, s. 97-119.

Bachtin Michail, *Dialog. Język. Literatura*, Eugeniusz Czaplejewicz, Edward Kasperski (red.), Warszawa 1983, PWN.

Baczko Bronisław, *Wyobrażenia społeczne*, Warszawa 1994, Wydawnictwo Naukowe PWN.

Baert Patric, *Bourdieu, Pierre (1930-)*, w: *Routlege Encyclopedia of Philosophy*, E. Craig (red.), London 1998, Routlege, s. 848-850.

Baudrillard Jean, *Simulation, Semiotext(e)*, New York 1983, Foreign Agent Press.

Bauman Zygmunt, *Florian Znaniecki, nasz współczesny*, w: Elżbieta Hałas (red.), *Teoria socjologiczna Floriana Znanieckiego a wyzwania XXI wieku*, Lublin 1999, Towarzystwo Naukowe KUL, s. 97-110.

Becker Howard, *Man in Reciprocity*, New York 1956, F. A. Praeger.

Becker Howard, *Through Values to Social Interpretation*, New York 1968, Greenwood Press.

Becker Howard, Barnes Harry Elmer, *Rozwój myśli społecznej od wiedzy ludowej do socjologii*, t. 1-2, tłum. Jerzy Szacki, Barbara Szacka, Alina Molska, Jadwiga Possart, Warszawa 1965, Książka i Wiedza.

Bell Daniel, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tłum. Stefan Amsterdamski, Warszawa 1994, Wydawnictwo Naukowe PWN.

Bellah Robert, *Christianity and Symbolic Realism*, „Scientific Study of Religion" 1970, t. 9, nr 9, s. 89-115.

Bellah Robert, *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, New York 1986, Harper and Row.

Bellah Robert, *The Good Society*, New York 1991, Alfred Knopff.

Benveniste Emil, *Indo-European Language and Society*, Elizabeth Palmer (red.), London 1973, Faber and Faber.

Berger Peter, Luckmann Thomas, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. Józef Niżnik, Warszawa 1983, PWN.

Bergson Henri, *Durée et simultannéité. A propos de la théorie d'Einstein*, Paris 1968, Presses Universitaires de France.

Bergson Henri, *Ewolucja twórcza*, tłum. Florian Znaniecki, Warszawa 1913, Wydawnictwo Towarzystwa Literatów i Dziennikarzy Polskich.

Bernard Luther L., *The Great Controversy: Or, Both Heterodoxy and Ortodoxy in Sociology Unmasced*, „Social Forces" 1935, t. 14, nr 1, s. 64-72.

Bernard Luther L., Bernard Jessie, *Origins of American Sociology*, New York 1943, T. Y. Crowell Company.

Bernstein Richard, *American Pragmatists: The Conflicts of Narratives*, w: Herman J. Staatkamp (red.), *Rorty and Pragmatism. The Philosopher Responds to his Critics*, Nashville 1995, Vanderbild University Press, s. 54–67.

Best Steven, Kellner Douglas, *Postmodern Theory. Critical Interrogations*, New York 1991, The Guilford Press.

Bierstedt Robert, *Robert M. MacIver Political Philosopher and Sociologist*, w: R. Merton, M.-W. Riley (red.), *Sociological Traditions from Generation to Generation*, Norwood, N.J. 1980, Alex Publishing Corporation, s. 81–92.

Bierstedt Robert, *Robert Morrison MacIver*, w: tenże, *American Sociological Theory. A Critical History*, New York 1981, Academic Press, s. 243–297.

Bierstedt Robert, *American Sociological Theory. A Critical History*, New York 1981, Academic Press.

Bloor David, *Knowledge and Social Imagery*, Chicago 1991, The University of Chicago Press.

Blumer Herbert, *Collective Behavior*, w: R. E. Park (red.), *An Outline of the Principles of Sociology*, New York 1939, Barnes and Noble, s. 219–280.

Blumer Herbert, *Critique of Research in the Social Sciences: An Appraisal of Thomas and Znaniecki's «The Polish Peasant in Europe and America»*, New York 1939, Social Science Research Council.

Blumer Herbert, *What is Wrong with Social Theory?*, „American Sociological Review" 1954, t. 19, s. 3–18.

Blumer Herbert, *Attitudes and the Social Act*, „Social Problems" 1955, t. 3, s. 59–65.

Blumer Herbert, *Sociological Analysis and the Variable*, „American Sociological Review" 1956, t. 21, s. 683–690.

Blumer Herbert, *Reply to Woelfel, Stone and Farberman*, „The American Journal of Sociology" 1966, t. 72, s. 411.

Blumer Herbert, *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*, Englewood Cliffs, N.J. 1969, Prentice-Hall.

Blumer Herbert, *Comment on Lewis' «The Classic American Pragmatists as Forerunners to Symbolic Interactionism»*, „Sociological Quarterly" 1977, t. 18, s. 287.

Blumer Herbert, *Social Unrest and Collective Protest*, „Studies in Symbolic Interaction" 1978, t. 1, s. 1–54.

Blumer Herbert, *Sociological Theory in Industrial Relations*, w: Stanford M. Lyman, Arthur J. Vidich, *Social Order and the Public Philosophy. An Analysis and Interpretation of the Work of Herbert Blumer*, Fayetteville 1988, The University of Arkansas Press, s. 297–308.

Blumer Herbert, *Group Tension and Interest Organizations*, w: Stanford M. Lyman, Arthur J. Vidich, *Social Order and the Public Philosophy. An Analysis and Interpretation of the Work of Herbert Blumer*, Fayetteville 1988, The University of Arkansas Press, s. 309–325.

Blumer Herbert, *Social Structure and Power Conflict*, w: Stanford M. Lyman, Arthur J. Vidich, *Social Order and the Public Philosophy. An Analysis and Interpretation of the Work of Herbert Blumer*, Fayetteville 1988, The University of Arkansas Press, s. 309–325.

Blumer Herbert, *The Concept of Mass Society*, w: Stanford M. Lyman, Arthur J. Vidich, *Social Order and the Public Philosophy. An Analysis and Interpretation of the Work of Herbert Blumer*, Fayetteville 1988, The University of Arkansas Press, s. 337–342.

Boas Franz, *Race, Language and Culture*, New York 1944, The Macmillan Co.

Bocheński Józef M., *Contemporary European Philosophy*, Berkeley-Los Angeles 1956, University of California Press.

Bocheński Józef M., *O patriotyzmie*, Warszawa 1989, Wydawnictwo Odpowiedzialność i Czyn.

Boskoff Alvin, *From Social Thought to Sociological Theory*, w: H. Becker, Alvin Boskoff (red.), *Modern Sociological Theory in Continuity and Change*, New York 1957, Dryden Press.

Boudon Raymond, Bourricaud François, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris 1982, Presses Universitaires de France.

Bourdieu Pierre, *La distinction*, Paris 1979, Le Éditions de Minuit.

Bourdieu Pierre, *Choses dites*, Paris 1987, Le Editions de Minuit.

Bourdieu Pierre, *Social Space and Symbolic Power*, „Social Theory" 1989, t. 7, nr 1, s. 14–25.

Bourdieu Pierre, *La noblesse d'Etat. Grandes Ecoles et Esprit de Corps*, Paris 1989, Les Editions de Minuit.

Bourdieu Pierre, *Social Space and Symbolic Power*, „Social Theory" 1989, t. 7, nr 1 s. 14–25.

Bourdieu Pierre, *In Other Words. Essays Towards a Reflexive Sociology*, Cambridge 1990, Polity Press.

Bourdieu Pierre, *Language and Symbolic Power*, John B. Thompson (red.), Cambridge, Mass. 1991, Harvard University Press.

Bourdieu Pierre, *Questions de sociologie*, Paris 1994, Les Éditions de Minuit.

Bourdieu Pierre, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris 1994, Éditions du Seuil.

Bourdieu Pierre, Passeron Jean-Claude, *Reprodukcja. Elementy systemu nauczania*, tłum. Elżbieta Neyman, Warszawa 1990, Wydawnictwo Naukowe PWN.

Bourdieu Pierre, Wacquant Loic J. D., *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago 1992, The University of Chicago Press.

Böhme Gernot, *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne*, tłum. P. Domański, Warszawa 1998, Wydawnictwo IFiS PAN.

Bramson Leon, *Introduction*, w: Robert M. MacIver, *On Community, Society and Power. Selected Writings*, Leon Bramson (red.), Chicago 1970, University of Chicago Press.

Braudel Fernand, *Historia i trwanie*, tłum. Bronisław Geremek, Warszawa 1971, Czytelnik.

Braudel Fernand, *Une leçon d'histoire de Fernand Braudel*, Paris 1986, Arthaud-Flammarion.

Bridgman Percy W., *The Logic of Modern Physics*, New York 1932, Macmillan.

Bronk Andrzej, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, Towarzystwo Naukowe KUL.

Bryant Christopher A., *Positivism in Social Theory and Research*, New York 1985, St. Martin's Press.

Buksiński Tadeusz, *Postmoderność a sprawy Polski*, w: Tadeusz Buksiński (red.), *Wspólnotowość wobec wyzwań liberalizmu*, Poznań 1995, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, s. 79–96.

Bulmer Martin, *The Chicago School of Sociology. Institutionalization, Diversity and the Rise of Sociological Research*, Chicago 1984, University of Chicago Press.

Burakowski Stanisław, *Florian Znaniecki — As a Representative of Thought on Civilisation*, w: Zygmunt Dulczewski (red.), *A Commemorative Book in Honor of Florian Znaniecki on the Centenary of His Birth*, Poznań 1986, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu.

Burgess Ernest, *The Romantic Impulse and Family Disorganization*, „Survey" 1920, t. 57, s. 290–294.

Buzek Jerzy, Exposé Prezesa Rady Ministrów (http://ks.sejm.gov.pl).

Calder Alexander, *T S. Eliot*, Sussex 1987, Brighton.

Cassirer Ernst, *The Myth of the State*, New Haven-London 1946, Yale University Press.

Cassirer Ernst, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. Anna Staniewska, Warszawa 1977, Czytelnik.

Castoriadis Cornelius, *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischer Philosophie*, t. 6. Frankfurt am Main 1984, Suhrkamp Verlag.

Catton William R., *From Animistic to Naturalistic Sociology*, New York 1966, McGrow-Hill Book Company.

Chateaubriand François Rene, *Génie du Christianisme*, Paris 1807, Stereotype d'Herhan (wyd. pol. *Duch wiary chrześcijańskiej*, 1816).

Chomsky Noam, *Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalist Thought*, New York 1966, Harper and Row Publishers.

Cieślak Krzysztof, *Typologia związków małżeńskich wg E. Shostroma i J. Kavanaugha*, „Nowiny Psychologiczne" 1988, nr 4 (57), s. 81–102.

Coleridge Samuel T., *On the Constitution of the Church and State*, J. Colmer (red.), London 1972, Dent.

Collins Randall, *Sociology Since Midcentury. Essays in Theory Cumulation*, New York 1981, Academic Press.

Conrad Joseph, *A Personal Record. Some Reminiscences. The Mirror of the Sea*, London 1921.

Cooley Charles H., *Social Organization: A Study of the Larger Mind*, New York 1909, Scribner's Sons.

Cooley Charles H., *Sociological Theory and Social Research*, New York 1930, H. Holt and Co.

Cooley Charles H., *Human Nature and the Social Order*. Introduction by Philip Rieff, foreword by George Herbert Mead, New York 1964, Schocken Books.

Coser Lewis A., *Refugee Scholars in America. Their Impact and Their Experiences*, New Haven 1984. Yale University Press.

Czyżewski Marek, *W stronę teorii dyskursu publicznego*, w: Marek Czyżewski, Sergiusz Kowalski, Andrzej Piotrowski (red.), *Rytualny chaos. Studium dyskursu publicznego*, Kraków 1997, Wydawnictwo Aureus, s. 42-115.

Darwin Charles, *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt*, tłum. Zofia Majlert, Krystyna Zaćwilichowska, Warszawa 1988, PWN.

Davis Michael, *Psychological Interpretations of Society*, New York 1909, Columbia University.

Davis Murray, *Intimate Relations*, New York 1973, Free Press.

Dawson Christopher, *Religia i kultura*, tłum. J. W. Zielińska, Warszawa 1958, PAX.

Dawson Christopher, *Religia i powstanie kultury zachodniej*, tłum. S. Ławicki, Warszawa 1958.

Democracy, w: Alan Vullock i in. (red.), *The Fontana Dictionary of Modern Thought*, London 1986, Fontana Press.

Denzin Norman, *On Time and Mind*, „Studies in Symbolic Interaction" 1982, t. 4, s. 35-44.

Denzin Norman, *On Understanding Emotion*, San Francisco 1984, Jossey-Bass Publishers.

Denzin Norman, *Intepretive Interactionism*, Newbury Park 1989, Sage Publications.

Descartes, *Meditation on First Philosophy*, w: *The Philosophical Works of Descarts*, t. 1, tłum. E. S. Halden, G. P. Ross, Cambridge 1968.

Deutscher Irvin, *What We Say, What We Do: Sentiments and Acts*, Glenview, Ill. 1973, Scott, Foresman.

Dewey John, *The Influence of Darwin on Philosophy*, New York 1900, Hury Holt and Company.

Dewey John, *The School and Society*, London 1907, Blackie and Son.

Dewey John, *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology*, New York 1930, The Modern Library.

Dewey John, *Art as Experience*, New York 1934, Minton, Balch and Company.

Dewey John, *Qualitative Thought*, w: tenże, *Philosophy and Civilization*, New York 1934, Minton, Balch and Company, s. 93-116.

Dewey John, *The Study of Ethics*, Ann Arbour, Mi. 1962.

Dewey John, *Democracy and Education*, New York 1966 (wyd. pol. *Demokracja i wychowanie: wprowadzenie do filozofii wychowania*, tłum. Zofia Doroszowa, Wrocław 1972, Zakład Narodowy im. Ossolińskich).

Dewey John, *The Future of Liberalism*, w: tenże, *The Essential Writings*, David Sidorsky (red.), New York 1977, Harper and Row Publishers, s. 197–208.

Diamond Sigmunt P., *Compromised Campus: The Collaboration of Universities with the Intelligence Community, 1945-1955*, New York 1992, Oxford University Press.

Dibdin Michael, *Martwa laguna*, tłum. Krzysztof Fordoński, Poznań 1998, Dom Wydawniczy Rebis.

Dilthey Wilhelm, *On the Special Character of the Human Sciences*, w: M. Truzzi (red.), *Verstehen: Subjective Understanding in the Social Sciences*, Menlo Park, Ca. 1974, Addison-Wesley Pub. Co.

Dilthey Wilhelm, *Powstanie hermeneutyki*, w: tenże, *Pisma estetyczne*, tłum. Krystyna Krzemieniowa, Warszawa 1982, PWN.

Dilthey Wilhelm, *O istocie filozofii i inne pisma*, tłum. Elżbieta Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1987, PWN.

Douglas Jack, *Introduction to the Sociologie s of Everyday Life*, w: Jack D. Douglas i in. (red.), *Introduction to the Sociologies of Everyday Life*, Boston 1980, Allyn and Bacon, s. 1–19.

Downie Robert S., *Roles and Values. An Introduction to Social Ethics*, London 1971, Methuen and Co.

Duncan Hugh D., *Language and Literature in Society: A Sociological Essay on Theory and Method in the Interpretation of Linnguistic Symbols*, Chicago 1953, Chicago University Press.

Duncan Hugh D., *Symbols in Society*, New York 1962, Oxford University Press.

Duncan, Hugh D., *Symbols and Social Theory*, New York 1969, Oxford University Press.

Durand Gilbert, *Wyobraźnia symboliczna*, tłum. Cezary Rowiński, Warszawa 1986, PWN.

Durkheim Émile, *Jugements de valeurs et jumegents de réalité*, w: tenże, *Sociologie et Philosophie*, Paris 1967, Presses Universitaires de France.

Durkheim Émile, *Représentation individuelle et collective*, „Revue de métaphysique et de morale" 1898, t. 6: s. 273–302.

Durkheim Émile, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. Anna Zadrożyńska, Warszawa 1990, PWN.

Eco Umberto, *Semiotics and the Philosophy of Language*, London 1984, Macmillan Press.

Eisenstadt Shmuel N., Curelau Marin, *The Forms of Sociology — Paradigms and Crises*, New York 1976, John Wiley and Sons.

Eliade Mircea, *Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism*, w: M. Eliade, J. M. Kitagava (red.), *The History of Religions*, Chicago 1959, The University of Chicago Press, s. 86–107.

Elias Norbert, *What Is Sociology*, tłum. S. Mennell, G. Morrissey, New York 1978, Columbia University Press.

Elias Norbert, *Scientific Establishments*, w: Norbert Elias i in. (red.), *Scientific Establishments and Hierarchies*, London 1982, Deidel Publications.

Elias Norbert, *Time. An Essay*, tłum. Edmund Jephcott, Oxford 1987, Blackwell.

Elias Norbert, *The Civilizing Process*, New York 1982, Pantheon Books.

Elias Norbert, *The Symbol Theory*, Richard Kilminster (red.). London 1991, Sage.

Eliot Thomas S., *Four Quartets*, New York 1943, Harcourt, Brace and Co.

Eliot Thomas S., *Christianity and Culture. The Idea of a Christian Society and Notes Towards the Definition of Culture*, New York 1960, Harcourt, Brace.

Eliot Thomas S., *Szkice krytyczne*, tłum. Maria Niemojowska, Warszawa 1972, Państwowy Instytut Wydawniczy.

Eliot Thomas S., *Ziemia jałowa*, tłum. Czesław Miłosz, Kraków 1989.

Ellwood Charles, *Methods in Sociology*, Durham, N.C. 1933, Duke University Press.

Ellwood Charles, *Rejoinder*, „Social Forces" 1935, t. 14, nr 1, s. 72.

Emerson Ralph W., *Man the Reformer*, London 1903, The Simple Life Press.

Etzioni Amitai, *A Responsive Society. Collected Essays on Guiding Deliberate Social Change*, San Francisco 1991, Jossey-Bass Publishers.

Eubank Earle, *The Concepts of Sociology*, Boston 1932, D. C. Heath and Co.

Eyerman Ron, Jamison André, *Social Movements. A Cognitive Approach*, University Park, Penn. 1991, The Pennsylvania State University Press.

Faris Elswood, *Review: T. Parsons, The Social System*, „American Sociological Review" 1953, t. 18, s. 103-106.

Featherstone Mike, *Global Culture: An Introduction*, w: Mike Featherstone (red.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, London 1990, Sage Publications, s. 1-14.

The Federalist Papers, P. Roy (red.), Fairfield, New York 1966, Anachor Books.

Ferguson Adam, *An Essay on the History of Civil Society*, Edinbourgh 1966, Kincaid and Bell.

Fine Gary A., *Agency, Structure, and Comparative Contexts: Toward a Synthetic Interactionism*, „Symbolic Interaction" 1992, t. 15, s. 87-107.

Firth Raymond, *Symbols. Private and Public*, London 1973, G. Allen and Unwin.

Fleming Donald, Bailym Bernard, *The Intellectual Migration. Europe and America, 1930-1960*, Cambridge 1969, Belknap Press of Harvard University Press.

The Fontana Dictionary of Modern Thought, Alan Bullock (red.), London 1986, Fontana Press.

Foucault Michel, *Archeologia wiedzy*, tłum. Andrzej Siemek, Warszawa 1977, Państwowy Instytut Wydawniczy.

Fouillée Alfred, *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*, Paris 1896, Felix Alan.

Frijda Nico H., *Passions Emotion and Socially Consequential Behavior*, w: Robert D. Kavannaugh i in. (red.), *Emotion. Interdisciplinary Perspective*, Mahwan, N.J. 1996, Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, s. 1-27.

Fukuyama Francis, *Koniec historii*, tłum. Tomasz Biedroń, Marek Wichrowski, Poznań 1997, Wydawnictwo Zysk i Spółka.

Fukuyama Francis, *Ostatni człowiek*, tłum. Tomasz Biedroń, Poznań 1997, Wydawnictwo Zysk i Spółka.

Gábor Éva, *Michael Polanyi in the Moot*, „Polanyiana" [1992], t. 2, s. 120--126.

Gans Herbert, *Sociological Amnesia: The Noncumulation of Normal Social Science*, „Sociological Forum" 1992, t. 7, nr 4, s. 701-710.

Gawin Dariusz, *Eliot: konserwatywna wizja kultury*, „Społeczeństwo Otwarte" 1992, t. 12, s. 18-34.

Geertz Clifford, *The Interpretation of Cultures*, New York 1973, Basic Books.

Geertz Clifford, *Religion as a Cultural System*, w: R. Bocoock, K. Thompson (red.), *Religion and Ideology*, Manchester University Press, 1985, s. 66-73.

Gehlke Charles E., *Emile Durkheim's Contributions to Sociological Theory*, New York 1906, Columbia University Press.

Gellner Ernest, *Culture, Identity and Politics*, Cambridge 1987, Cambridge University Press.

Gellner Ernest, *Encounters with Nationalism*, Cambridge, Mass. 1994, Blackwell.

Geras Norman, *Solidarity in the Conversation of Humankind. The Ungroudable Liberalism of Richard Rorty*, London 1995, „Verso".

Gerth Hans, Mills C. Wrigth, *Character and Social Structure. The Psychology of Social Institutions*, New York 1953, Harcout, Brace and World, Inc.

Gerth Hans, Mills C. Wright (red.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York 1963, A Galaxy Book.

Giddens Anthony, *Time and Space in Social Theory: Critical Remarks Upon Functionalism*, „Current Perspectives in Social Theory" t. 2, s. 3--13.

Giddens Anthony, *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge 1984, Polity Press.

Giddings Franklin H., w: Columbiana Collection, Low Memorial Library, Columbia University; Memorial on the death of prof. Giddings, Columbia Central Files, New York, Columbia University Archives.

Giddings Franklin H., *Inductive Sociology*, New York 1901, The Macmillan Company.

Glemp Józef, *Hałaśliwa metoda walki*, „Gazeta Wyborcza", 2 XII 1997.

Goffman Erving, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. Helena i Paweł Śpiewakowie, Warszawa 1981, Państwowy Instytut Wydawniczy.

Goldman Lucien, *Essays on the Method in the Sociology of Literature*, St. Louis 1980.

Goode William, *The Family*, Englewood Cliffs 1964, Prentice-Hall.

Goode William, *The Theoretical Importance of Love*, „American Sociological Review" 1959, t. 24, s. 339–364.

Gombrowicz Witold, *Ślub*, w: tenże, *Dramaty*, Kraków 1998, Wydawnictwo Literackie, s. 85–244.

Gordon Steven L., *The Sociology of Sentiments and Emotion*, w: M. Rosenberg, R. Turner (red.), *Social Psychology. Sociological Perspective*, New Brunswick, N.J. 1990, Transaction Publishers, s. 562–592.

Grathoff Richard (red.), *The Theory of Social Action: the Correspondence of Alfred Schütz and Talcott Parsons*, Bloomington 1978, Indiana University Press.

Greimas Algirdas J., *Sèmiotique et sciences sociales*, Paris 1976, Edition du Seuil.

Gumplowicz Ludwik, *Socjologiczne pojmowanie historii*, Warszawa 1960, Wyższa Szkoła Nauk Społecznych.

Gurvitch Georges, *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris 1950, PUF.

Gurvitch Georges, *Social Structure and the Multiplicity of Times*, w: E. Tiryakian (red.), *Sociological Theory, Values, and Sociocultural Change*, London 1963, The Free Press of Glencoe, s. 171–184.

Gusfield Joseph R., Michałowicz Jerzy, *Secular Symbolism: Studies of Ritual, Ceremony, and the Symbolic Order in Modern Life*, „Annual Review of Sociology" 1984, t. 10, s. 417–435.

Haber Honi F., *Beyond Postmodern Politics*, New York 1994, Routledge.

Habermas Jürgen, *Toward a Critique of the Theory of Meaning*, w: tenże, *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, Cambridge 1991, Cambridge University Press, s. 57–87.

Habermas Jürgen, *Postmodernizm a filozofia: wybór tekstów*, Stanisław Czerniak, Andrzej Szahaj (red.), Warszawa 1996, IFiS PAN.

Habermas Jürgen, *The Liberating Power of Symbols: Philosophical Essays*, tłum. Peter Dews, Cambridge, Mass. 2001, MIT Press.

Hahn Alois, *Introduction a la sociologie de Niklas Luhmann*, „Societes" 1994, nr 43, s. 17–27.

Halbwachs Maurice, *Społeczne ramy pamięci*, tłum. Marcin Król, Warszawa 1969, PWN.

Hałas Elżbieta, *Florian Znaniecki — Ein verkannter Vorläufer des Symbolischen Interactionismus*, „Zeitschrift für Soziologie" 1983, t. 12, s. 341–352.

Hałas Elżbieta, *The Contextual Character of Meaning and the Definition of the Situation*, „Studies in Symbolic Interation" 1985, t. 6, s. 149–165.

Hałas Elżbieta, *Community, Communication and Meaning: Theories of Buchler and Habermas*, „Symbolic Interaction" 1986, t. 9, s. 83–104.

Hałas Elżbieta, *The Meaning of Uncertainty and the Uncertainty of Meaning*, „Symbolic Interaction" 1986, t. 9, s. 105–128.

Hałas Elżbieta, *Społeczny kontekst znaczeń teorii symbolicznego interakcjonizmu*, Lublin 1987, Redakcja Wydawnictw KUL.

Hałas Elżbieta, *The Humanistic Approach of Florian Znaniecki*, w: H. Helle (red.), *Verstehen and Pragmatism*, Frankfurt am Main 1991, Peter Lang Verlag, s. 213-228

Hałas Elżbieta, *Images of Man in Symbolic Interactionism and the Problem of Homo Aestimans*, „The Polish Sociological Bulletin" 1991, nr 1, s. 51-61.

Hałas Elżbieta, *Znaczenia i wartości społeczne. O socjologii Floriana Znanieckiego*, Lublin 1991, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Hałas Elżbieta, *Florian Znaniecki — an Unrecognized Forerunner of Symbolic Interactionism*, w: Zygmunt Dulczewski, Richard Grathoff (red.), *F. Znaniecki, What Are Sociological Problems?*, Poznań 1994, Nakom.

Hałas Elżbieta, *Obywatelska socjologia szkoły chicagowskiej*, Lublin 1994, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Hałas Elżbieta, *Robert Morrison MacIver (1882-1970) on Temporality and Understanding of Social Phenomena*, „Polish Sociological Review" 1995, t. 109, nr 1, s. 5-14.

Hałas Elżbieta, *Dialogical Versus Hegemonic Models of Interactions Between National Culture Societies*, w: A. Gasparini (red.), *Nation, Ethnicity, Minority and Border. Contribution to an International Sociology*, Gorizia 1998, International Institute of Sociology, s. 57-64.

Hałas Elżbieta, *Identity and Cultural Differences in Intergroup Conflicts*, w: Jerzy Kłoczowski, Sławomir Łukasiewicz (red.), *Tożsamość, odmienność, tolerancja a kultura pokoju*, Lublin 1998, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, s. 137-143.

Hałas Elżbieta, *W kierunku socjologii procesów symbolicznych*, „Studia Socjologiczne" 1998, nr 2, s. 25-43.

Hałas Elżbieta, *Odmiany czasu społecznego. Komentarz do artykułu Elżbiety Tarkowskiej*, w: Piotr Sztompka (red.), *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji*, Warszawa-Kraków 1999, Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 360-365.

Handlin Oskar, *Truth in History*, Cambridge, Mass. 1979, The Belknap Press.

Hangen E., *The «Mothertongue»*, w: R. L. Cooper, B. Spolsky (red.), *The Influence of Language on Culture and Thought*, New York 1991, s. 75-84.

Hayek von Friedrich A., *«Social» or Distributive Justice*, w: Alan Ryan (red.), *Justice*, Oxford 1993, Oxford University Press, s. 117-158.

Heath S. B., *Language Ideology*, w: *International Encyclopaedia of Communication*, New York 1988, s. 388-395.

Helle Horst, *Verstehende Soziologie und Theorie der Symbolischen Interation*, Stuttgart 1977, Peter Lang Verlag.

Herbert Zbigniew, *Raport z oblężonego Miasta*, Wrocław 1992, Wydawnictwo Dolnośląskie.

Herling-Grudziński Gustaw, *Dziennik pisany nocą 1989–1992*, Warszawa 1993, Czytelnik.

Hesse Herman, *Gra szklanych paciorków*, tłum. M. Kurecka, Poznań 1971.

Hildebrand von Dietrich, *Christian Ethics*, New York 1953, David McKaty Co.

Hobsbawm Erie, Ranger Terence (red.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983, Cambridge University Press.

House Floyd N., *The Development of Sociology*, New York 1936, McGraw-Hill Book Company.

Huntington Samuel P., *Zderzenie cywilizacji*, tłum. Hanna Jankowska, Warszawa 1998, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza S.A.

Husserl Edmund, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Warszawa 1982, PWN.

Husserl Edmund, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*, tłum. J. Barnett, Dordrecht–Boston 1991, Kluwer Academic Publisher (wyd. pol. *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. Janusz Sidorek, Warszawa 1989, PWN).

Ingarden Roman, *Das literaturische Kunstwerk*, Tübingen 1930, M. Niemeyer (wyd. pol. *O dziele literackim*, tłum. Maria Turowicz, Warszawa 1960, PWN).

Ingarden Roman, *Spór o istnienie świata*, t. 1–2, Warszawa 1960–1961, PWN.

Ingarden Roman, *Man and Values*, tłum. Arthur Szylewicz, Washington 1983, Catholic University of America Press.

Ingarden Roman, *Time and Modes of Being*, tłum. Helen R. Michejda, Springfield, Ill. 1964, Charles C. Thomas Publisher.

Ingarden Roman, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, Wydawnictwo Literackie.

Ingarden Roman, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

International Encyclopedia of Social Sciences, David L. Sills (red.), New York 1968.

Jacyno Małgorzata, *Iluzje codzienności. O teorii socjologicznej Pierre'a Bourdieu*, Warszawa 1997, Wydawnictwo IFiS PAN.

James William, *Collected Essays and Reviews*, New York 1920, Longmans Green and Co.

Jan XXIII, *Pacem in terris*, „Znak" 1982, nr 332–334, s. 829–869.

Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Lublin 1981, Redakcja Wydawnictw KUL.

Jan Paweł II, *Przemówienia. Homilie. Polska 2 VI 1979–10 VI 1979*, Kraków 1979.

Jan Paweł II, *Rok pokoju, Homilia 1 stycznia 1979*, w: *Nauczanie papieskie, 1 rok 1979*, Poznań 1990, Pallotinum.

Jan Paweł II, *Veritatis Splendor*, Cita del Vaticano 1993, Libreria Editrice Vaticana.

Jay Martin, *Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, Boston 1973, Little, Brown and Company.

Jedlicki Jerzy, *O narodowości kultury*, „Res Publica" 1987, nr 2, s. 46-55.

Jefferson Thomas, *Democracy*, New York 1939, D. Appleton.

Jenkins Richard, *Pierre Bourdieu*, London-New York 1998, Key Sociologists.

Jędrzejewski Wojciech OP, *Kontrowersyjny radykalizm Radia Maryja*, „Więź" 1997, nr 7, s. 86-88.

Joas Hans, *Georg H. Mead. A Contemporary Re-examination of His Thought*, Cambridge 1985, Polity Press.

Joas Hans, *George Herbert Mead and the «Division of Labor»: Macrosociological Implications of Mead's Social Psychology*, w: J. Johnson, H. A. Farberman. G. A. Fine (red.), *The Cutting Edge. Advanced Interactionist Theory*, Greenwich, Conn. 1992, Jai Press Inc., s. 47-60.

Joas Hans, *Pragmatism and Social Theory*, Chicago 1993, University of Chicago Press.

Joas Hans, *The Autonomy of the Self. The Meadian Heritage and Its Postmodern Challenge*, „European Journal of Social Theory" 1998, t. 1, nr 1, s. 7-18.

Johnson John, Farberman Harvey A., Fine Gary Alan, *The Cutting Edge. Advanced Interactionist Theory*, Greenwich, Conn. 1992, Jai Press.

Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*, t. 1-2, tłum. Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie, Stefan Swieżawski, Izydora Dąbska, Warszawa 1958, PWN.

Kasler Dirk, *Sociological Adventures: Earle Eubank's Visits with European Sociologists*, New Brunswick, N.J. 1991, Transactions Publishers.

Kamiński Stanisław, *Jak uporządkować rozmaite koncepcje wartości?* w: S. Sawicki (red.), *O wartościowaniu w badaniach literackich*, Lublin 1986, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, s. 7-22.

Kavanaugh Robert D. i in. (red.), *Emotion. Interdisciplinary Perspective*, Mahwan, N.J. 1996, Lawrence Erlbaum Associates, Publishers.

Kemper Theodore D., *Sociological Models in the Explanation of Emotions*, w: Michael Lewis, Jeannette M. Haviland (red.), *Handbook of Emotions*, New York 1993, The Guilford Press, s. 41-51.

Klapp Orin, *Inflation of Symbols, Loose of Values in American Culture*, New Brunswick 1991, Transaction Publishers.

Kłoskowska Antonina, *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Warszawa 1983, PWN.

Kłoskowska Antonina, *Teoria socjologiczna Pierre'a Bourdieu. Wstęp do wydania polskiego*, w: P. Bourdieu, J. C. Passeron, *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, tłum. Elżbieta Neyman, Warszawa 1990, Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 7-41.

Kłoskowska Antonina, *Bourdieu Pierre*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 1, Warszawa 1998, Oficyna Naukowa, s. 70–72.

Koczanowicz Leszek, *Jednostka — działanie — społeczeństwo. Koncepcje jaźni w filozofii amerykańskiego pragmatyzmu*, Warszawa 1994, Wydawnictwo IFiS PAN.

Kolenda Konstantin, *Rorty's Humanistic Pragmatism. Philosophy Democratized*, Tampa, Fl. 1990, University of South Florida.

Kołakowski Leszek, *O tożsamości zbiorowej*, w: *Tożsamość w czasach zmiany*, Warszawa 1995, s. 44–55.

Korporowicz Leszek, *Kulturowe aspekty patologii rodziny*, w: Maria Jarosz (red.), *Patologia życia rodzinnego*, Warszawa 1990, Centralny Program Badań Podstawowych, s. 77–95.

Korporowicz Leszek, *Osobowość i komunikacja w społeczeństwie transformacji*, Warszawa 1996, Instytut Kultury.

Król Marcin, *Liberalizm strachu czy liberalizm odwagi*, Kraków 1996, Znak.

Kuklick Henrika, *A «Scientific Revolution»: The Sociological Theory in the United States 1930–1945*, „Sociological Inquiry" 1973, t. 99, s. 3–22.

Kuklick Henrika, *Restructuring the Past: Toward an Appreciation of the Social Context of Social Science*, „The Sociological Quarterly" 1980, t. 5, nr 2, s. 5–21.

Kurczewska Joanna, *Zmiana społeczna. Teorie i doświadczenia polskie*, Warszawa 1999, Wydawnictwo IFiS PAN.

Lakoff George, Johnson Mark, *Metafory w naszym życiu*, tłum. Tomasz Paweł Krzeszowski, Warszawa 1988, Państwowy Instytut Wydawniczy.

Larson Calwin J., *Sociological Theory. From the Englightenment to the Present*, New York 1986, Genetal Hall.

Lasch Christopher, *The Culture of Narcissism*, New York 1979, Warner Books.

Lasker Bruno, *Review: T Abel, Systematic Sociology in Germany*, „Society and Social Research" 1929–1930, t. 14, nr 1, s. 37.

Lazarsfeld Paul F., *An Episode in the History of Social Research. A Memoir*, w: Donald Gleming (red.), *The Intellectual Migration. Europe and America 1930–1960*, Bernard Bailyn, Cambridge 1969, Belknap Press.

Levy Robert I., *Emotion, Knowing, and Culture*, w: Richard A. Shweder, Robert A. LeVine (red.), *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge 1990, Cambridge University Press, s. 214–237.

Lipset Seymour M., *The Department of Sociology*, w: *A History of the Faculty of Political Science*, Ralph G. Hoxie i in. (red.), New York 1955, Columbia University Press.

Lipset Seymour M., *The First New Nation*, New York 1979, W. W. Norton.

Lofland Lyn H., *A World of Strangers. Order and Action in Urban Public Space*, Prospect Heights, Ill. 1973, Waveland Press, Inc.

Lofland John, *Doing Social Life. The Qualitative Study of Human Interaction in Natural Settings*, New York 1976, Wiley.

Lovejoy Arthur O., *Reflections on Human Nature*, Baltimore M.D. 1961, John Hopkins University Press.

Luhmann Niklas, *The Differentiation of Society*, tłum. S. Holmes, Ch. Larmore, New York 1982, Columbia University Press.

Luhmann Niklas, *Love as Passion. The Codification of Intimacy*, Cambridge, Mass. 1986, Harvard University Press.

Lundberg George, *The Logic of Sociology and Social Research*, w: G. Lundberg, R. Bain, N. Anderson (red.), *Trends in American Sociology*, New York 1929, Harper and Brothers Publishers, s. 389-425.

Lundberg George, Bain Robert, Anderson Nels (red.), *Trends in American Sociology*, New York 1929, Harper.

Lundberg George, *Is Sociology Too Scientific?*, „Sociologus" 1933, t. 9, s. 298-322.

Lundberg George, *Quantitative Methods in Social Psychology*, „American Sociological Review" 1936, t. 1, s. 38-60.

Lundberg George, *The Thoughtways of Contemporary Sociology*, „American Sociological Review" 1936, t. 5, s. 704-710.

Lundberg George, *Contemporary Positivism in Sociology*, „American Sociological Review" 1939, t. 4, nr 1, s. 43-55.

Lundberg George, *Foundations of Sociology*, New York 1939, The Macmillan Company.

Lundberg George, *What are Sociological Problems*, „American Sociological Review" 1941, t. 6, nr 3, s. 357-369.

Lundberg George, *The Proximate Future of American Sociology. The Growth of Scientific Method*, „The American Journal of Sociology" 1945, t. 50, nr 5, s. 502-513.

Lyman Stanford M., Vidich Arthur J., *Social Order and the Public Philosophy. An Analysis and Interpretation of the Work of Herbert Blumer*, Fayetteville 1988, The University of Arkansas Press.

Lynd Robert, *Knowledge for What? The Place of Social Science in American Culture*, Princeton 1939, Princeton University Press.

Lynd Stangthtan, *Father and Son: Intellectual Work Outside the University*, „Social Policy" 1993, t. 23, nr 3, s. 4-11.

MacCannell Dean, *The Past and the Future of «Symbolic Interactionism»*, „Semiotica" 1976, t. 16, s. 99-114.

MacCannell Dean, *Why not Semiotics?*, „SSSI Notes" 1983, t. 8, s. 5.

MacCannel Dean, *Keeping Symbolic Interaction Safe from Semiotics: A Response to Harman*, „Symbolic Interaction" 1986, t. 9, s. 161-168.

MacIntyre Alasdair, *Dziedzictw o cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. Adam Chmielewski, Warszawa 1996, Wydawnictwo Naukowe PWN.

MacIver Robert M., *What is Social Psychology*, „The Sociological Review" 1913, t. 6, s. 147-160.

MacIver Robert M., *Society and the Individual*, „The Sociological Reviev" 1914, t. 7, s. 58-64.

MacIver Robert M., *Community: A Sociological Study*, London 1917, Macmillan.

MacIver Robert M., *The Elements of Social Science*, London 1921, Methuen and Co.

MacIver Robert M., *Is Statistical Methodology Applicable to the Study of the «Situation»*, „Social Forces" 1931, t. 9, nr 4, s. 479.

MacIver Robert M., *Society. Its Structure and Changes*, New York 1931, Ray Long and Richard, R. Smith, Inc.

MacIver Robert M., *Sociology*, w: D. R. Fox (red.), *A Quarter Century of Learning 1904-1929*, New York 1931, Columbia University Press, s. 62--91.

MacIver Robert M., *Is Sociology a Natural Science*, Chicago 1931, The University of Chicago Press.

MacIver Robert M., *Sociology*, w: E. Seligman A. Johnson (red.), *Encyclopaedia of Social Sciences*, t. 14, New York 1934, Macmillan, s. 232-247.

MacIver Robert M., *Quantitative Methods in Social Psychology*, „American Sociological Review" 1936, February, s. 38-54.

MacIver Robert M., *Society. A Textbook of Sociology*, New York 1937, Rinehart and Co.

MacIver Robert M., *Enduring Systems of Thought*, „Survey Graphic Magazine of Social Interpretation" 1939, August, s. 496-497.

MacIver Robert M., *Leviathan and the People*, Louisiana 1939, Louisiana State University Press.

MacIver Robert M., *Some Reflections on Sociology during a Crisis*, „American Sociological Review" 1941, t. 6, s. 1-8.

MacIver Robert M., *Social Causation*, New York 1942, Ginn and Co.

MacIver Robert M., *Society. A Textbook of Sociology*, New York 1946.

MacIver Robert M., *The Web of Government*, New York 1947, Macmillan.

MacIver Robert M., *Sociology*, w: *Encyclopedia of Social Sciences*, A. Johnson, E. Seligman (red.), t. 13, New York 1948, s. 232-247.

MacIver Robert M., „The scholar in society". College address 1954, Rare Book and Manuscript Library, Columbia University.

MacIver Robert M. i in., *Symbols and Values. An Initial Study*, New York 1954, Harper and Brothers.

MacIver Robert M. i in., *Symbols and Society*, New York 1955, Harper and Brothers.

MacIver Robert M., *The Challenge of the Passing Years. My Encounter with Time*, New York 1962, Pocket Books, Inc.

MacIver Robert M., *Social Causation*, New York 1964, Harper and Row (1 wyd. 1942).

MacIver Robert M., *As a Tale That Is Told. The Autobiography*, Chicago, London 1968, The University of Chicago Press.

MacIver Robert M., *On Community, Society and Power. Selected Writings*, Leon Bramson (red.), Chicago 1970, The University of Chicago Press.

MacIver Robert M., *Symbols and Society*, New York 1995, Harper and Row.

MacIver Robert M., Page Charles, *Society. An Introductory Analysis*, New York 1937, Rinehart and Company, Inc.

Mackey W. F., *Bilinguism et contact des langues*, Paris 1976.

Maffesoli Michel, *Ordinary Knowledge. An Introduction to Interpretative Sociology*, Cambridge 1993, Polity Press.

Maffesoli Michel, *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde*, Paris 1990, Granet et Fasquelle.

Magdziak-Miszewska Agnieszka, *Irracjonalność Polski posierpniowej*, „Więź" 1996, wrzesień, s. 11–17.

Maheu Louis (red.), *Social Movements and Social Classes. The Future of Collective Action*, London 1995, Sage.

Maines David R., *The Significance of Temporality for the Development of Sociological Theory*, „Sociological Quarterly", wydanie specjalne: „Conceptions of Temporality in Sociological Theory", t. 28, nr 3, s. 303–312.

Malinowski Bronisław, *Ogrody koralowe i ich magia. Studium metod uprawy ziemi oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda. Język magii i ogrodnictwa*, tłum. Barbara Leś, w: *Dzieła*, t. 5, Warszawa 1987, PWN.

Malinowski Bronisław, *Dzieła*, t. 7: *Mit, magia, religia*, tłum. Barbara Leś, Dorota Praszałowicz, Warszawa 1990, PWN.

Mannheim Karl, *Diagnosis of Our Time*, London 1943, K. Paul, Trench Trubner and Co.

Manterys Aleksander, *Wielość rzeczywistości w teoriach socjologicznych*, Warszawa 1997, Wydawnictwo Naukowe PWN.

Marcuse Herbert, *From Consensual Order to Instrumental Control*, w: J. C. Alexander, S. Seidman (red.), *Culture and Society. Contemporary Debates*, Cambridge 1990, Cambridge University Press, s. 283–289.

Maritain Jacques, *Humanisme intégral. Problems temporels et spirituels d'une nouvelle chretiente*, Paris 1968, Aubier (wyd. pol. *Humanizm integralny: zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego*, Warszawa 1981, „Zbliżenia").

Matthews F. H., *Quest for an American Sociology: Robert Park and the Chicago School*, Montreal 1977, McGill-Queen's University Press.

Mayo-Smith Richmond, *Science of Statistics and Sociology*, New York 1895, Macmillan.

McCune Lindsay S., „Supplemental Memorandum on the Budget Proposal of the Department of Social Science 1929–1930, February 1829", w: Dean's Office Correspondence, Barnard Archives [Columbia University, New York], s. 6.

McDowell Jim, *Hamatsa. The Enigma of Cannibalism of the Pacific North West Coast*, Vancouver, BC 1997, Ronsdale Press.

Mead George H., *A Behavioristic Account of the Significant Symbol*, w: George H. Mead, *Selected Writings*, Andrew J. Reck (red.), Chicago 1964, The University of Chicago Press, s. 240–247.

Mead George H., *National-Mindedness and International-Mindedness*, w: George H. Mead, *Selected Writings*, Andrew J. Reck (red.), Chicago 1964, The University of Chicago Press, 355–370.

Mead George H., *The Philosophies of Royce, James and Dewey in Their American Setting*, w: George H. Mead, *Selected Writings*, Andrew J. Reck (red.), Chicago 1964, The University of Chicago Press, s. 371–391.

Mead George H., *Selected Writings*, Andrew J. Reck (red.), Chicago 1964, The University of Chicago Press.

Mead George H., *Reply to Woelfel, Stone and Farberman*, „The American Journal of Sociology" 1966, t. 72, s. 411.

Mead George H., *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, tłum. Zofia Wolińska, Warszawa 1975, PWN.

Mead George H., *Comment on Lewis' «The Classic American Pragmatists as Forerunners to Symbolic Interactionism»*, „Sociological Quarterly" 1977, t. 18, s. 287.

Mead George H., *Prawa naturalne a teoria instytucji politycznych*, w: Elżbieta Hałas, *Obywatelska socjologia szkoły chicagowskiej*, Lublin 1994, Redakcja Wydawnictw KUL, s. 77–96.

Melucci Alberto, *The New Social Movements Revisited: Reflection on a Sociological Misunderstandings*, w: Louis Maheu (red.), *Social Movements and Social Classes, The Future of Collective Action*, London 1995, Sage, s. 107–119.

Merton Robert, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, tłum. Ewa Morawska, Jerzy Wertenstein-Żuławski, Warszawa 1982, PWN.

Mills Charles W., *The Sociological Imagination*, New York 1959, Oxford University Press.

Miłosz Czesław, *Rodzinna Europa*, Warszawa 1990, Czytelnik.

Miodunka Władysław (red.), *Język polski w świecie*, Warszawa 1990, PWN.

Mirek Franciszek, *Zarys socjologii*, Lublin 1948, Towarzystwo Naukowe KUL.

Moore Sally F., *The Department of Anthropology*, w: *History of the Faculty of Political Science*, New York 1955, Columbia University Press.

Morawski Witold, *Zmiana systemowa jako wyzwanie cywilizacyjne*, w: Mirosława Grabowska, Antoni Sułek (red.), *Polska 1989–1992*, Warszawa 1993, Instytut Filozofii i Socjologii PAN.

Mullins Nicolas C., *Theories and Theory Groups in Contemporary American Sociology*, New York 1973, Harper and Row.

Nagel Ernest, *Logic Without Metaphysics*, Glencoe 1956, The FreePress.

Nagel Ernest, *Problems of Concept and Theory Formation in the Social Sciences*, w: Hans Albert (red.), *Theorie und Realität. Ausgewählte Ausätze zur Wissenschaftslehre der Sozialwissenschaften*, Tübingen 1964, Mohr.

Neumann Franz Z., *The Social Science*, w: *The Cultural Migration. The European Scholar in America*, F. Z. Neumann i in. (red.), Philadelphia 1953, University of Pensylwania Press.

Nisbet Robert, *The Social Bond. An Introduction to the Study of Society*, New York 1970, Knopf.

Nevins Allan, Commager Henry S., *A Pocket History of the United States*, New York 1986, Washington Square Press.

Nora P. (red.), *Les lieux de mémoire. I. La République*, Paris 1984, Gallimard.

Noyes, Edward A., Silver Henry M. (red.), *Columbia Books 1893-1933. A Dictionary — Catalogue of Columbia University Press Publications*, New York 1933, Columbia University Press.

Olson Mancus, *The Logic of Collective Action. Public Goods and the Theory of Groups*, Cambridge, Mass. 1965, Harvard University Press.

Page Charles, *Fifty Years in the Sociological Enterprise. A Lucky Journay*, Amherst 1982, The University of Massachusetts Press.

Park Robert E., *Review: R. M. MacIver, Community*, „The American Journal of Sociology" 1917-1918, t. 23, s. 544.

Park Robert E., Burgess Ernst W., *Wprowadzenie do socjologii*, tłum. Florian Znaniecki, Poznań 1926.

Park S., Turner J. H. *The Impossible Science. An Institutional Analysis of American Sociology*, Newbury Park, Ca. 1990, Sage.

Parsons Talcott, *The Prospect of Sociological Theory*, „The American Sociological Review" 1950, t. 15, nr 1, s. 3-16.

Parsons Talcott, *The Social System*, New York 1951, The Free Press.

Parsons Talcott, *Belief, Unbelief, and Disbelief*, w: tenże, *Action Theory and the Human Condition*, New York 1973, The Free Press, s. 233-263.

Parsons Talcott, *On Institutionalization and Social Evolution*, Leon H. Mayhed (red.), Chicago 1982, The University of Chicago Press.

Parsons Talcott, *Beyond Coercion and Crisis: The Coming of an Era of Voluntary Community*, w: Jeffrey C. Alexander, Steven Seidman (red.), *Culture and Society. Contemporary Debates*, Cambridge 1990, Cambridge University Press.

Pekonen K., *Symbols and Politics as Culture in the Modern State*, w: John R. Gibbins (red.), *Contemporary Political Culture. Politics in a Postmodern Age*, London 1990, s. 127-143.

Perinbanayagam Robert, *The Meaning of Uncertainty and the Uncertainty of Meaning*, „Symbolic Interaction" 1986, t. 9, s. 105-128.

Peter, Prince of Denmark, *For a New Definition of Marriage*, „Man" 1956.

Pęk Bogdan, Przemówienie sejmowe, 6 III 1997 r. (http://ks.sejm.gov.pl).

Platt John, *Whatever Happend to The Case Study? Or from Znaniecki to Lazarsfeld in One Generation*, Sussex 1981.

Plesner Helmuth, *Pytanie o conditio humana*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Warszawa 1988, Państowy Instytut Wydawniczy.

Poulet G., *Studies in Human Time*, Baltimore 1956, The John Hopkins Press.

Radcliff-Brown Richard, *Structure and Function in Primitive Society*, London 1952, Cohen and West.

Rahner Karl, Vorgrimler Herbert, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, Instytut Wydawniczy PAX.

Rej Mikołaj, *Wybór pism*, Warszawa 1979.

Reynolds Larry T., *A Note on the Perpetuation of a Scientific Fiction*, w: L. T. Reynolds, J. M. Reynolds (red.), *The Sociology of Sociology*, New York 1970, McKay.

Rhodes Lawrence J., *A History of the American Sociological Association 1905–1980*, Washington 1981, American Sociological Association.

Ricoeur Paul, *Les conflict des interpretations*, Paris 1969, Edition du Seuil.

Ricoeur Paul, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, S. Cichowicz (red.), Warszawa 1975, PAX.

Ricoeur Paul, *Temps et récit*, t. 3, Paris 1985, Editions du Seuil.

Ritzer George, *Sociology: A Multiple Paradigm*, w: George Ritzer (red.), *Issues, Debates and Controversies. An Introdution to Sociology*, Boston 1980, Allyn and Bacon, s. 487–492.

Ritzer George, *Frontiers of Social Theory: The New Syntheses*, New York 1990.

Robertson Roland, *After Nostalgia! Wilful Nostalgia and The Phases of Globalization*, w: Bryan S. Turner (red.), *Theories of Modernity and Postmodernity*, London 1991, Sage Publications.

Rochberg-Halton Eugene, *Situation, Structure and the Context of Meaning*, „Sociological Quarterly" 1982, t. 23, s. 455–476.

Rock Philip, *The Making of Symbolic Interactionism*, New Jersey 1979, Rowman and Littlefield.

Rorty Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1980, Princeton University Press.

Rorty Richard, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge 1989, Cambridge University Press (wyd. pol. *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Warszawa 1996, Wydawnictwo Spacja).

Rorty Richard, *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge 1991, Cambridge University Press.

Rorty Richard, *Dewey Between Hegel and Darwin*, w: Herman J. Staatkamp (red.), *Rorty and Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics*, Nashville 1995, Vanderbild University Press.

Ross Dorothy, *The Origins of American Social Science*, Cambridge, Mass. 1991, Cambridge University Press.

Rutkoff Peter M., Scott W. B., *New School. A History of the New School for Social Research*, New York 1986, Free Press.

Rybicki Paweł, *Problemy ontologiczne w socjologii*, „Studia Socjologiczne" 1965, nr 2, s. 7–46.

Rychard Andrzej, *Społeczeństwo w transformacji: koncepcja i próba analizy*, w: Andrzej Rychard, Michał Federowicz, *Społeczeństwo w transformacji*, Warszawa 1993.

Salomon Albert, *Symbols and Images in the Constitution of Society*, w: L. Bryson, L. Finkelstein, H. Hoagland, R. M. MacIver (red.), *Symbols and Society*, New York 1955, Hudson, Harper and Brothers, s. 103–133.

Sampson Edward E., *The Deconstruction of the Self*, w: John Sotter, Kenneth J. Gergen (red.), *Texts of Identity*, London 1990, Sage Publications, s. 1–19.

Sartori Giovanni, *Teoria demokracji*, tłum. Piotr Amsterdamski, Daniel Grinberg, Warszawa 1994, Wydawnictwo Naukowe PWN.

Sartre Jean Paul, *The Emotions, Outline of a Theory*, New York 1948, Philosophical Library.

Sartre Jean-Paul, *Truth and Existence*, Chicago 1992, The University of Chicago Press.

Scheff Thomas J., Retzinger Suzanne M., *Emotions and Violence. Shame and Rage in Destructive Conflicts*, Lexington, Mass. 1991, Lexington Books.

Scheler Max, *Istota i formy sympatii*, tłum. Adam Węgrzecki, Warszawa 1986, PWN.

Scheler Max, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. Stanisław Czerniak, Adam Węgrzecki, Warszawa 1987, PWN.

Schlesinger I. M., *The Wax and Wane of Whorfian Views*, w: R. L. Cooper, B. Spolsky (red.), *The Influence of Language on Culture and Thought*, New York 1991, s. 7–44.

Schmitt Carl, *Political Romanticism*, Cambridge, Mass. 1986, The MIT Press.

Schütz Alfred, *Symbol, Reality and Society*, w: Lyman Bryson i in. (red.), *Symbols and Society*, New York 1955, Harper and Row.

Schütz Alfred, *Collected Papers*, t. 1: *The Problem of Social Reality*, The Hague 1962, Martinus Nijhoff Publishers.

Schütz Alfred, *Collected Papers*, t. 3: *Studies in Phenomenological Philosophy*, I. Schütz (red.), The Hague 1975, Martinus Nijhoff Publishers.

Schütz Alfred, *Collected Papers*, t. 2: *Studies in Social Theory*, Arvid Brodersen (red.), The Hague 1976, Martinus Nijhoff Publishers.

Schwartz B., *Waiting, Exchange, and Power: the Distribution of Time in Social Systems*, „American Journal of Sociology" 1974, t. 79, s. 841–871.

Sciulli David, *Reconsidering Blumer's Corrective Against the Excesses of Functionalism*, „Symbolic Interaction" 1988, t. 11, nr 1, s. 69–84.

Scott Alan, *Ideology and the New Social Movements*, London 1990, Unvin.

Seligman E. R., Johnson A. (red.), *Encyclopaedia of the Social Sciences*, New York 1930, Macmillan.

Sennett Richard, *The Fall of Public Man*, New York 1977, Knopf.

Shand Alexander F., *The Foundation of Character*, London 1914, Macmillan.

Sharron Arthur, *Dimensions of Time*, „Studies in Symbolic Interaction" 1982, t. 4, s. 63–90.

Sherover Charles M., *The Human Experience of Time. The Development of Its Philosophic Meaning*, New York 1975, New York University Press.

Shibutani Tamotsu, *Society and Personality. An Interactionist Approach to Social Psychology*, Englewood Cliffs, N.J. 1961, Prentice Hall.

Shils Edward, *The Present State of American Sociology*, Glencoe, Ill. 1948, The Free Press.

Shils Edward, *The Calling of Sociology*, w: Talcott Parsons i in. (red.), *Theories of Society: Foundations of Modern Sociological Theory*, New York 1961, Free Press of Glencoe.

Shils Edward, *The Constitution of Society*, Chicago 1982, The University of Chicago Press.

Shils Edward, *Nation, Nationality, Nationalism and Civil Society*, „Nations and Nationalism", t. 1, E. Gellner, Ithaca 1983, Cornell University Press, s. 93–118.

Silber Ilana F., *Space, Fields, Boundaries: The Rise of Spatial Metaphors in Contemporary Sociological Theory*, „Social Research" 1995, t. 2, nr 3, s. 323–354.

Simmel Georg, *Einleitung in die Moralwissenschaft*, Berlin 1892, W. Hertz.

Simmel Georg, *Etyka filozoficzna i nauka o wartościach moralnych*, „Przegląd Filozoficzny" 1909, t. 12, s. 126–144.

Simmel Georg, *Jak się utrzymują formy społeczne*, Lwów 1904, Polskie Towarzystwo Nakładcze.

Simmel Georg, *Sociology of the Senses. Visual Interaction*, w: R. E. Park, E. W. Burgess (red.), *Introduction to the Science of Sociology*, New York 1924, Greenwood Press Publishers, s. 356, 365.

Simpson George, *Man in Society. Preface to Sociology and the Social Sciences*, Garden City, N.Y. 1954, Doubleday.

Skidmore William L., *Sociology's Models of Man to Sociological Explanation in Three Sociological Theories*, New York 1975, Gordon and Breach.

Słowacki Juliusz, *Dzieła wybrane*, t. 1: *Wiersze i poematy*, Warszawa 1983, Państwowy Instytut Wydawniczy.

Small Albion, *Fifty Years of Sociology in the United States*, „The American Journal of Sociology" 1916, t. 21, nr 6, s. 721–864.

Small Albion, *What is Sociologist*, w: E. A. Tiryakian (red.), *The Phenomenon of Sociology. A Reader in The Sociology*, New York 1971, Meridith Corporation, s. 16–23 (pierwodruk w: „The American Journal of Sociology" 1903, t. 8, s. 468–477).

Smelser Neil J., *Theory of Collective Behavior*, New York 1963, Free Press of Glencoe.

Smith Adam, *Teoria uczuć moralnych*, tłum. Danuta Petsch, Warszawa 1989, PWN.

Smith A. D., *Towards a Global Culture?* w: Mike Featherstone (red.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, London 1990, Sage Publications.

Smith Dennis, *The Chicago School. A Liberal Critique of Capitalism*, London 1988, MacMillan Education.

Smolicz Jerzy J., *Cultural Interaction in Plural Societies*, w: Margaret Secombe, Joseph Zajda (red.), *J. J. Smolicz on Education and Culture*, Albert Park 1999, James Nicolas Publishers.

Snow David A., Davis Phillip W., *The Chicago Approach to Collective Behavior*, w: G. A. Fine (red.), *A Second Chicago School? The Development of a Postwar American Sociology*, Chicago 1995, The University of Chicago Press, s. 188-220.

Sorel Georges, *Réflection sur la violence*, Paris 1950, Librairie Marcel Riviere et Cie.

Sorokin Pitirim, *Social and Cultural Dynamics*, t. 1-3. New York 1937, American Book.

Sorokin Pitirim, *The Crisis of Our Age*, New York 1941, Dutton.

Sorokin Pitirim, *Society, Culture, and Personality: Their Structure and Dynamics*, New York 1947, Harper and Brothers Publishers.

Sorokin Pitirim, *Social and Cultural Dynamics*, t. 1-4, Englewood Cliffs, N.J. 1937-1941, Bedminster Press.

Sorokin Pitirim, *Sociocultural Causality, Space, Time. A Study of Referential Principles of Sociology and Social Science*, Durkham, N.C. 1943, Duke University Press.

Soullivan George, *Mr. President. A Book of U.S. Presidents*, New York 1984, Scholastic Inc.

Spencer Herbert, *Zasady socjologii*, tłum. J. K. Potocki, Warszawa 1907--1908, M. Arct.

Staatkamp Herman J., *Introduction*, w: Herman J. Staatkamp (red.), *Rorty and Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics*, Nashville 1995, Vanderbild University Press, s. IX-XVI.

Staniszkis Jadwiga, *The Dynamics of the Breakthrough in Eastern Europe. The Polish Experience*, tłum. Chester A. Kisiel, Berkeley, Los Angeles, Oxford 1991, University of California Press.

Stockes R., Hewitt J. P., *Aligning Actions*, „American Sociological Review" 1976, t. 41, s. 838-849.

Stone B., *Saussure, Schütz and Symbolic Interactionism of the Constitution and Interpretation of Signitive Behavior*, w: Norman K. Denzin (red.), „Studies in Symbolic Interaction" 1982, t. 3, s. 91-106.

Stoufer Samuel A. i in., *The American Soldier*, Princeton 1949, Princeton University Press.

Strauss Anselm, *Creating Sociological Awareness. Collective Images and Symbolic Representations*, Transaction Publishers, New Brunswick 1991.

Strauss Anselm L., *Negotiations. Varieties, Contexts, Processes and Social Order*, San Francisco 1978, Jossey-Bass.

Strauss Anselm, *Mirrors and Masks. The Search for Identity*, San Francisco, Ca. 1969, The Sociology Press.

Strauss, Anselm L., *Continual Permutations of Action*, New York 1993, Aldine de Gruyter.

Swidler Ann, *Culture in Action: Symbols and Strategies*, „American Sociological Review" 1986, t. 51, s. 273-286

Swift Jonathan, *Podróże Guliwera*, tłum. Jacek Bocheński, Marian Brandys, Poznań 1997, Wydawnictwo Podsiedlik-Raniowski i Spółka.

Szacka Barbara, Sawisz Anna, *Czas przeszły i pamięć społeczna. Przemiany świadomości historycznej inteligencji polskiej 1965-1988*, Warszawa 1990, Instytut Socjologii Uniwersytet Warszawski.

Szacki Jerzy, *Durkheim*, Warszawa 1964, Wiedza Powszechna.

Szacki Jerzy, *Historia myśli socjologicznej*, t. 1-2, Warszawa 1981, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Szacki Jerzy, *Słowo wstępne*, w: E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. Helena i Paweł Spiewakowie, Warszawa 1981, Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 5-27.

Szacki Jerzy, *Znaniecki*, Warszawa 1986, Wiedza Powszecha.

Szacki Jerzy, *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, Warszawa 1991, Wydawnictwo Naukowe PWN.

Szacki Jerzy, *Liberalizm po komunizmie*, Kraków 1994, Znak.

Szacki Jerzy, *Nauki społeczne wobec wielkiej zmiany*, w: J. Kurczewska (red.), *Zmiana społeczna. Teorie i doświadczenia polskie*, Warszawa 1999, Wydawnictwo IFiS PAN, s. 123-133.

Szczepański Jan, *Przedmowa*, w: F. Znaniecki, *Socjologia wychowania*, t. 1, Warszawa 1973, s. VII-XXII.

Sztompka Piotr (red.), *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji*, Warszawa-Kraków 1999, Wydawnictwo Naukowe PWN.

Tarrow Sidney, *Power in Movement: Social Movements, Collective Action and Politics*, Cambridge 1994, Cambridge University Press.

Taylor Charles, *Human Agency and Language. Philosophical Papers*, Cambridge 1985, Cambridge University Press.

Taylor Charles, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Mass. 1991, Harward University Press (wyd. pol. *Etyka autentyczności*, tłum. Andrzej Pawelec, Kraków 1996, Znak).

Tenbruck Friedrich H., *The Significance of the Classics and the Nature of Theory*, w: Horst J. Helle (red.), *Verstehen and Pragmatism*, Frankfurt am Main 1991, Peter Lang Verlag, s. 17-23.

The Fontana Dictionary of Modern Thought, A. Bullock (red.), London 1986, Fontana Press.

Thomas J. Scheff, Retzinger Suzanne M., *Emotions and Violence. Shame and Rage in Destructive Conflicts*, Massachusetts 1991, Lexington Books.

Thomas William I., Znaniecki Florian, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 2: *Organizacja grupy pierwotnej*, tłum. Endla Oengo-Knoche, Warszawa 1976, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Tilly Charles, *As Sociology Meets History*, New York 1981, Academic Press.

Tilly Charles, *How to Detect, Describe, and Explain Repertoires of Contention*, 1992, New School for Social Research Working Paper nr 150.

Timasheff Nicholas P., *Sociological Theory. Its Nature and Growth*, New York 1967, Random House.

Tiryakian Edward A., *The Significance of Schools in the Development of Sociology*, w: tenże, *The Phenomenon of Sociology*, New York 1971, Appleton-Century-Crofts, s. 211–233.

Tischner Józef, *Polski kształt dialogu*, Kraków–Warszawa–Lublin 1980, Biblioteka Spotkań.

Tischner Józef, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993, Znak.

Tocqueville Alexis de, *O demokracji w Ameryce*, tłum. Barbara Janicka. Marcin Król, Kraków 1996, Znak.

Touraine Alain, *The Voice and the Eye. An Analysis of Social Movements*, Cambridge 1981, Cambridge University Press.

Tourain Alain, *Democracy: From a Politics of Citizenship to a Politics of Recognition*, w: Louis Macher (red.), *Social Movements and Social Classes. The Future of Collective Action*, London 1995, Sage Publications, s. 258–275.

Toynbee Arnold J., *Cywilizacja w czasie próby*, tłum. Wojciech Madej, Warszawa 1991, Wydawnictwo Przedświt.

Tuan Yi-fu, *Przestrzeń i miejsce*, tłum. Agnieszka Morawińska, Warszawa 1987, PIW.

Turner Bryan S., *Periodization and Politics in the Postmodern*, w: Bryan S. Turner (red.), *Theories of Modernity and Postmodernity*, London 1991, Sage Publications, s. 1–13.

Turner Jonathan H., *Socjologia amerykańska w poszukiwaniu tożsamości*, tłum. Ewa Balcerek, Warszawa 1993, Instytut Filozofii i Socjologii PAN.

Turner Ralph, Killian Lewis M., *Collective Behavior*, Englewood Cliffs, N.J. 1987, Prentice-Hall.

Turner Ralph, *Role-Taking: Process Versus Conformity*, w: Arnold M. Rose (red), *Human Behavior and Social Processes. An Interactionist Approach*, Boston 1962, Haughton Mifflin, s. 20–40.

Turner Stephen, Turner Jonatan, *The Impossible Science. An Institutional Analysis of American Sociology*, Newbury Park, Ca. 1990, Sage Publications.

Turner Victor, *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Ithaca 1974, Cornell University Press.

Turner Victor, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago 1977, Aldine Publications.

Turner Victor, *Notes on Processual Analysis*, w: tenże, *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, New York 1978, Columbia University Press.

Turowski Jan, *Socjologia. Małe struktury społeczne*, Lublin 1993, Towarzystwo Naukowe KUL.

Turowski Jan, *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*, Lublin 1994, Towarzystwo Naukowe KUL.

Tyszka Andrzej, *Kultura jest kultem wartości*, Lublin 1993, Norbertinum.

Vadon House P., *Without God or His Double. Realism, Relativism and Rorty*, Leiden 1994, E. J. Brill.

Veblen Thorstein, *The Higher Learning in America. A Memorandum on the Conduct of University by Business Man*, New York 1965, A. M. Kelley.

Veblen Thorstein, *Teoria klasy próżniaczej*, tłum. J. Zagórska, K. Zagórski, Warszawa 1971, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Vidich Arthur, Lyman Stanford, *American Sociology. Wordly Rejections of Religion and Their Directions*. New Haven 1985, Yale University Press.

Voeglin Eric, *Order and History*, t. 1: *Israel and Revelation*, Baton Rouge-London 1951, Louisiana State University Press.

Wagner Roy, *Symbols that Stand for Themselves*, Chicago 1986, The University of Chicago Press.

Wallas Graham, *The Great Society. A Psychological Analysis*, New York 1914, The Macmillan Company.

Waller Willard, *Insight and Scientific Method*, „The American Journal of Sociology" 1934, t. 40, s. 285-297.

Wallerstein Immanuel, *Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System*, w: Mike Featherstone (red.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, London 1990, Sage Publications.

Walzer Michael, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, South Bend, Ind. 1994, Notre Dame University Press.

Wartenberg Thomas E., *The Forms of Power. From Domination to Transformation*, Philadelphia 1990, Temple University Press.

Weber Max, *The Methodology of the Social Sciences*, E. A. Shils, H. A. Finch (red.), New York 1949, The Free Press.

Weber Max, *Szkice z socjologii religii*, tłum. Jerzy Prokopiuk, Henryk Wandowski, Warszawa 1984, Książka i Wiedza.

Wells Harry K., *Pragmatism. Philosophy of Imperialism*, London 1954, Lawrence and Wishardt, Ltd.

Wells Herbert G., *The New Machiavelli*, New York 1910, Duffield and Company.

White, Harrison C., *Identity and Control. A Structural Theory of Social Action*, Princeton 1992, Princeton University Press.

Wiley Norbert, *The Rise and Fall of Dominating Theories in American Sociology*, w: William Snizek (red.), *Issue in Theory and Research. A Metasociological Perspective*, Wesport 1979, Greenwood Press.

Wnuk-Lipiński Edmund, *Is a Theory of Postcomunist Transformation Possible?* w: tenże (red.), *After Communism. A Multidisciplinary Approach to Radical Social Change*, Warszawa 1995, Institute of Political Studies, s. 5-8.

Wrong Denis, *The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology*, „American Sociological Review" 1961, t. 26, s. 183-193.

Young Paul T., *Emotion*, w: *International Encyclopedia of Social Sciences*, D. L. Sills (red.), New York 1968, Crowell Collier-Macmillan, t. 5, s. 35-41.

Zerubavel Eviatar, *Hidden Rhytms: Schedules and Calendars*, w: *Social Life*, University of Chicago Press, Chicago 1981.

Zerubavel Eviatar, *The Language of Time: Toward a Semiotics of Temporality*, „The Sociological Quarterly" 1987, t. 28, nr 3, s. 343–356.

Ziółkowski Marek, *O różnorodności teraźniejszości (Pomiędzy tradycją, spuścizną socjalizmu, nowoczesnością i ponowoczesnością)*, „Kultura i Społeczeństwo" 1997, nr 4, s. 19–48.

Znamierowski Czesław, *O małżeństwie*, Warszawa 1958, PWN.

Znaniecki Florian, *Etyka filozoficzna i nauka o wartościach moralnych*, „Przegląd Filozoficzny" 1909, t. 12, z. 2, s. 126–144.

Znaniecki Florian, *Zagadnienie wartości w filozofii*, Warszawa 1910, Wydawnictwo Przeglądu Filozoficznego.

Znaniecki Florian, *Upadek cywilizacji zachodniej. Szkic z pogranicza filozofii kultury i socjologii*, Poznań 1921, Komitet Obrony Narodowej.

Znaniecki Florian, *Socjologia wychowania*, t. 1–2, Warszawa 1928–1930, Naukowe Towarzystwo Pedagogiczne.

Znaniecki Florian, *Education and Self-Education in Modern Societies*, „The American Journal of Sociology" 1930, t. 36, nr 3, s. 371–386.

Znaniecki Florian, *The Method of Sociology*, New York 1934, Farrar and Rinehart.

Znaniecki Florian, *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*, Lwów–Warszawa 1934, Książnica Atlas.

Znaniecki Florian, „Summary of conversation with Earle Eeubank", Poznań, Poland, August 3–4 1934, Regenstein Library (The University of Chicago), Department of Special Collections, Zespół F. Znanieckiego.

Znaniecki Florian, *Social Actions*, New York–Poznań 1936, Farrar and Rinehart, Inc.–Polish Sociological Institute.

Znaniecki Florian, *The Proximite Future of Sociology. Controversies in Doctrine and Method*, „American Journal of Sociology" 1945, t. 50, nr 5, s. 514–521.

Znaniecki Florian, *Social Relations and Social Roles. The Unfinished Systematic Sociology*, San Francisco 1965, Chandler Publications.

Znaniecki Florian, *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, tłum. Jerzy Szacki, Warszawa 1971, PWN (I wyd. ang. Urbana, Ill. 1952).

Znaniecki Florian, *Społeczne role uczonych*, tłum. Jerzy Szacki, Warszawa 1984, PWN (zawiera: *Społeczna rola uczonego*, I wyd. ang. New York 1940).

Znaniecki Florian, *Znaczenie rozwoju świata i człowieka*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1987, PWN, s. 120–214.

Znaniecki Florian, *Wstęp do socjologii*, Warszawa 1988, PWN (I wyd. 1922).

Znaniecki Florian, *Współczesne narody*, tłum. Jerzy Szacki, Warszawa 1990, PWN.

Znaniecki Florian, *Rzeczywistość kulturowa*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 2, tłum. Jerzy Wocial, Warszawa 1991, PWN, s. 459–928 (I wyd. ang. Chicago 1919).

Znaniecki Florian, *Prawa psychologii społecznej*, tłum. Józef Radzicki, Warszawa 1991, PWN (I wyd. ang. Warszawa-New York 1925).

Znaniecki Florian, *Education and Social Change*. Edited and introduced by Elżbieta Hałas, Frankfurt am Main 1998, Peter Lang Verlag.

Zurcher Arnold, Snow D. A., *Collective Behavior: Social Movements*, w: Morris Rosenberg, Ralph Turner (red.), *Social Psychology. Sociological Perspectives*, New York 1981, Basic Books.

Indeks osób

Nota bibliograficzna

W kierunku socjologii procesów symbolicznych. Referat wygłoszony na X Ogólnopolskim Zjeździe Socjologicznym (Katowice, 22-25 września 1997). Pierwodruk: *W kierunku socjologii procesów symbolicznych. Zarys problematyki*, „Studia Socjologiczne" 1998, nr 2, s. 25-43; przedruk A. Sułek, M. S. Szczepański (red.), *Śląsk — Polska — Europa. Zmieniające się społeczeństwo w perspektywie lokalnej i globalnej. Xięga X Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego*, Katowice 1998, s. 507-522.
Tekst nieco zmieniony.

Interakcjonizm symboliczny wobec problemu homo aestimans. Pierwodruk: *Images of Man in Symbolic Interactionism and the Problem of Homo Aestimans*, „The Polish Sociological Bulletin" 1991, nr 1, s. 51-61; polski przekład: *Koncepcje człowieka w symbolicznym interakcjonizmie a problem homo aestimans*, „Roczniki Nauk Społecznych KUL" 1993, t. 21, z. 1, s. 213-228.
Tekst nieco zmieniony.

Konstruowanie wartości społecznych. Kulturalistyczna koncepcja Floriana Znanieckiego. Referat wygłoszony na sympozjum „Il contributo di Florian Znaniecki alla teoria sociologica" (Trento, Włochy, październik 1990). Pierwodruk: *Social Values as the Object Matter of Florian Znaniecki's Culturalistic Sociology*, w: R. Gubert, L. Tomasi (red.), *The Contribution of Florian Znaniecki to Sociological Theory*, Milano 1993, s. 70-86; polski przekład: *Wartości społeczne jako przedmiot kulturalistycznej socjologii Floriana Znanieckiego*, „Roczniki Nauk Społecznych" 1994/1995, t. 22/23, z. 1, s. 241-257.
Tekst nieco zmieniony.

Afektywne społeczeństwo: sentymenty i interakcje symboliczne. Referat wygłoszony na międzynarodowym sympozjum „Florian Znaniecki Sociological Theory and the Challenges of the XXI Century" (Dąbrowica k. Lublina, 22-24 września 1998). Pierwodruk: *Afective Society: Sentiments and Symbolic Interactions*, w: E. Hałas (red.), *Florian Znaniecki's Sociological Theory and the Challenges of the 21st Century*, Franfurt am Main 2000, Peter Lang Verlag, s. 97-119; polski przekład:

Afektywne społeczeństwo: sentymenty i interakcje symboliczne, w: E. Hałas (red.), *Teoria socjologiczna Floriana Znanieckiego a wyzwania XXI wieku*, Lublin 1999, Towarzystwo Naukowe KUL, s. 143-176.

Krąg socjologów w Columbia University (1929-1950) a interakcjonizm symboliczny. Rozszerzona wersja referatu *Robert Morrison MacIver and the Columbia School Prospect of Culturalistic Sociology 1929-1950* wygłoszonego na konferencji „Research Committee on the History of Sociology International Sociological Association" (Amsterdam, 15-18 maja 1996). Pierwodruk: *Krąg socjologów w Columbia University*, w: J. Goćkowski (red.), *Porozumiewanie się i współpraca uczonych*, Kraków 1997, s. 263-285; zmieniona wersja angielska: *How Robert M. MacIver was Forgotten: Columbia and American Sociology in a New Light, 1929-1950*, „Journal of the History of the Behavioral Sciences" 2001, t. 37, nr 1, s. 27-43.

Temporalność i rozumienie zjawisk społecznych. Koncepcje Roberta M. MacIvera. Rozszerzona wersja referatu *Temporality and Understanding. Browsing Through Past Ideas*, Workshop on Times and Social Action (Columbia University, luty 1992). Pierwodruk: *Robert Morrison MacIver (1882-1970) on Temporality and Understanding of Social Phenomena*, „Polish Sociological Review" 1995, nr 109, s. 5-14; polski przekład: *Temporalność i rozumienie zjawisk społecznych. Koncepcja Roberta M. MacIvera*, „Roczniki Nauk Społecznych" 1999, t. 27, s. 87-100.

Działanie symbolu. Założenia teorii Pierre'a Bourdieu. Pierwodruk: *Działanie symboli. Uwagi o koncepcji Pierre'a Bourdieu*, „Roczniki Nauk Społecznych KUL" 1998, t. 26, z. 1, s. 25-33; przedruk: *Działanie symboli. Uwagi o koncepcji Pierre'a Bourdieu*, w: Janusz Goćkowski, Przemysław Kisiel (red.), *Kręgi kompetencji i perspektywy poznawcze*, Kraków 1999, s. 213-221.
Tekst nieco zmieniony.

Polityka symbolizacji w ujęciu Pierre'a Bourdieu a interakcjonizm symboliczny. Pierwodruk: *Polityka symbolizacji w ujęciu Pierre'a Bourdieu a interakcjonizm symboliczny*, „Studia Socjologiczne" 1999, nr 4, s. 77-99.

Proces cywilizacyjny w poglądach Floriana Znanieckiego. Pierwodruk: *Proces cywilizacyjny jako społeczna integracja kultury w ujęciu Floriana Znanieckiego*, w: J. Goćkowski (red.), *Rozmyślania o cywilizacji*, Kraków 1997, s. 38-51.
Tekst nieco zmieniony.

Intymne wartości domu. Rozszerzona wersja referatu *Intimate Values of the Home* wygłoszonego na polsko-austriackiej konferencji „Rodzina twórcą i nośnikiem kultury dnia codziennego i świątecznego" (Dąbrowica k. Lublina, 6-8 grudnia 1995). Pierwodruk: *Intymne wartości domu*, w: L. Dyczewski (red.), *Kultura dnia codziennego i świątecznego w rodzinie*, Lublin 1998, s. 31-40; niemiecki przekład: *Intime Werte des Heims*, w: L. Dyczewski (red.), *Festkultur im. Wan-*

del. Ein interkultureller Verlgleich zwischen Polen und Österreich, Linz 1998, s. 53–63.

Małżeństwo a kulturowe modele miłości. Rozszerzona wersja referatu *Marriage and Cultural Models of Love*, wygłoszonego na międzynarodowej konferencji „The Family in a Changing Society" (Lublin, 6–9 czerwca 1994). Pierwodruk: *Małżeństwo a kulturowe modele miłości*, „Roczniki Nauk Społecznych" 1996, t. 24, z. 1, s. 189–197. Przedruk: P. Kryczka (red.), *Rodzina w zmieniającym się społeczeństwie*, Lublin 1997, s. 221–230.
Tekst nieco zmieniony.

Thomas S. Eliot o etosie chrześcijańskim w społeczeństwie ponowoczesnym. Pierwodruk: *Thomas S. Eliot o etosie chrześcijańskim w społeczeństwie ponowoczesnym*, w: J. Baradziej, J. Goćkowski (red.), *Rozważania o tradycji i ethosie*, Kraków 1998, s. 102–115; wersja skrócona: „Przegląd Powszechny" 1996, nr 6, s. 336–348.

Interakcjonizm symboliczny a idea demokracji. Rozszerzona wersja referatu *Idea demokracji w pismach G. H. Meada i H. Blumera* wygłoszonego na międzynarodowej konferencji „Szkoła chicagowska w socjologii. Tradycja myśli społecznej i wymogi współczesnej socjologii" (Katowice, październik 1991). Pierwodruk: *Idea demokracji w pismach George'a H. Meada i Herberta Blumera*, w: K. Wódz, K. Czekaj (red.), *Szkoła Chicagowska w socjologii*, Katowice 1992, s. 37–45.
Tekst nieco zmieniony.

Wychowanie do demokracji w ujęciu Floriana Znanieckiego. Rozszerzona wersja referatu *Wychowanie do demokracji w ujęciu Floriana Znanieckiego* wygłoszonego na konferencji „Socjologia polityczna Floriana Znanieckiego" (Gdańsk, 23–25 listopada 1994). Pierwodruk: *Wychowanie do demokracji w ujęciu Floriana Znanieckiego*, w: O. Sochacki (red.), *Socjologia polityczna Floriana Znanieckiego a współczesna polityka*, Gdańsk 1996, s. 143–158.
Tekst nieco zmieniony.

Tożsamość kulturowa a konflikty międzygrupowe. Rozszerzona wersja referatu *Cultural Contradictions of Collective Identities and Group Conflicts* wygłoszonego na międzynarodowej konferencji „Identity, Difference, Tolerance and the Culture of Peace" (Lublin, 5–7 grudnia 1995). Pierwodruk: *Tożsamość i różnice kulturowe a problem konfliktów międzygrupowych*, „Roczniki Nauk Społecznych" 1997, t. 25, z. 1, s. 213–222. Zmieniona wersja angielska: *Identity and Cultural Differences in Intergroup Conflicts*, w: J. Kłoczowski, S. Łukasiewicz (red.), *Tożsamość, odmienność, tolerancja, a kultura pokoju*, Lublin 1998, s. 137–143.

Dialog jako model interakcji różnych kultur narodowych. Rozszerzona wersja referatu: *Dialogical Versus Hegemonic Models of Interaction Between National Culture Societies* wygłoszonego na międzynarodowej konferencji International Institute of Sociology „Dialogue Between Cultures and Changes in Europe and in the World" (Trieste,

Włochy, lipiec 1995). Pierwodruk angielski: *Dialogical Versus Hegemonic Models of Interactions Between National Culture Societies*, w: A. Gasparini (red.), *Nation, Ethnicity, Minority and Border. Contributions to an International Sociology*, Gorizia 1998, s. 57–64; polski przekład: *Dialog jako model interakcji między społeczeństwami o odmiennych kulturach narodowych*, „Zeszyty Naukowe KUL" 1996, nr 1–2, s. 27–37.

Tekst nieco zmieniony.

Pomniejszy język polski w Europie. Rozszerzona wersja referatu *Język polski w zdominowanym systemie komunikacji kultur* wygłoszonego na konferencji „Komunikacja międzykulturowa" (Stawisko k. Warszawy, 28–29 września 1993). Pierwodruk: *Język polski w zdominowanym systemie komunikacji kultur*, w: A. Kapciak, L. Korporowicz, A. Tyszka (red.), *Komunikacja międzykulturowa. Zbliżenia i impresje*, Warszawa 1995, s. 91–100; wersja skrócona: *Pomniejszy język polski w Europie*, „Przegląd Powszechny" 1995, nr 6, s. 335–343.

Transformacja w wyobraźni zbiorowej. Rozszerzona wersja referatu *Transformacja w wyobraźni zbiorowej* wygłoszonego na konferencji „Społeczne i kulturowe przemiany społeczeństw postkomunistycznych" (Kraków-Przegorzały, 5–7 grudnia 1997). Pierwodruk: *Transformacja w wyobraźni zbiorowej*, w: P. Sztompka (red.), *Imponderabilia wielkiej zmiany*, Warszawa 1999, s. 69–88; zmieniona wersja angielska przekład *Transformation in Collective Imagination*, „Polish Sociological Review" 2000, nr 3, s. 309–322.

Tekst zmieniony.

Contents

ERRATA

s. 346

Jest:
Hałas Elżbieta, Community, Communication and Meaning: Theories of Buchler and Habermas, „Symbolic Interaction" 1986, t. 9, s. 83-104.
Hałas Elżbieta, The Meaning of Uncertainty and the Uncertainty of Meaning, „Symbolic Interaction" 1986, t. 9, s. 105-128.

Powinno być:
Perinbanayagam Robert, The Meaning of Uncertainty and the Uncertainty of Meaning, „Symbolic Interaction" 1986, t. 9, s. 105-128 – w bibliografii odnośny tekst Perinbanayagama jest prawidłowo umieszczony przy nazwisku tego autora
Tejera Vittorino, Community, Communication and Meaning: Theories of Buchlerand Habermas, „Symbolic Interaction" 1986, t. 9, s. 83-104 – w bibliografii nazwisko tego autora powinno znaleźć się na s. 360, po pozycji Taylor Charles…