



K R Z Y S Z T O F W I E L E C K I

K R Y Z Y S
I
S O C J O L O G I A



KRYZYS I SOCJOLOGIA



K R Z Y S Z T O F W I E L E C K I

K R Y Z Y S
I
S O C J O L O G I A



Recenzenci

Zbigniew Boksański

Władysław Markiewicz

Projekt okładki i stron tytułowych

Jakub Rakusa-Suszczewski

Redaktor prowadzący

Katarzyna Sobolewska

Redaktor

Aldona Mikusińska

Indeks osób

Bartłomiej Blesznowski

Redakcja techniczna

Zofia Kosińska

Korekta

Elwira Wyszynska

Skład i łamanie

 Krzysztof Biesaga

Publikacja dofinansowana ze środków Programu Wydawniczego Centrum Europejskiego Uniwersytetu Warszawskiego

© Copyright by Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012

ISBN 978-83-235-0984-4

ISBN 978-83-235-1014-7 PDF

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego

00-497 Warszawa, ul. Nowy Świat 4

<http://www.wuw.pl>; e-mail: wuw@uw.edu.pl

Dział Handlowy: tel. (0 48 22) 5531-33

e-mail: dz.handlowy@uw.edu.pl

Księgarnia internetowa: <http://www.wuw.pl/ksiegarnia>

Wydanie I

Spis treści

Wstęp	9
ROZDZIAŁ I. Historyczny kontekst powstania i rozwoju socjologii	23
1. Industrialna zmiana ładu społecznego.	23
2. Industrializm XIX i połowy XX wieku (do 1945 roku) – ewolucja kryzysu	34
3. Ostatnia faza industrializmu: spełniony kapitalizm	60
ROZDZIAŁ II. Kryzys, modernistyczne i antymodernistyczne teorie socjologiczne	70
1. Kryzys i teorie socjologiczne – do II wojny światowej	70
2. Teorie socjologiczne spełnionego kapitalizmu	86
ROZDZIAŁ III. Teorie socjologiczne kryzysu postindustrialnego	130
1. Paradygmat obiektywistyczny	130
2. Paradygmat subiektywistyczny	142
3. Pułapka postmodernizmu	147
ROZDZIAŁ IV. Poza postindustrialny kryzys socjologii – teorie wielkiej dialektycznej syntezy	153
1. Jürgen Habermas – proceduralna teoria porozumienia	153
2. Anthony Giddens – strukturalizacja i polityka życia	172
3. Randall Collins – interakcja, konflikt i kryzys	205
4. Herbert I. Schiller – mass media, państwo i kryzys demokracji	207
5. Alain Touraine – demokracja, ruchy społeczne i historia	209
6. Manuel Castells – sieć i kryzys społeczny	222
7. Pierre Bourdieu – habitus, produkcja i reprodukcja społeczna	240
ROZDZIAŁ V. „Mapowanie” przestrzeni dyskursu: drugie przybliżenie problemu	262
ROZDZIAŁ VI. Kryzys społeczny, kryzys socjologii	309
1. Społeczeństwo i procesy „długiego trwania” a socjologia	309
2. Społeczeństwo i kryzys społeczny	319
3. Postindustrialny kryzys cywilizacyjny i społeczny	329
4. Kryzys socjologii	359
Podsumowanie	384
Summary	415
Bibliografia	448
Indeks osób	461

Książkę dedykuję pamięci mojej mamy – Ewy Wieleckiej

Fundamentalnym zagadnieniem nie jest przejąć władzę, lecz odtworzyć społeczeństwo, wynaleźć politykę na nowo, uniknąć ślepego konfliktu pomiędzy otwartymi rynkami a zamkniętymi kulturami, przewyciężyć rozpad społeczeństw tam, gdzie zwiększa się dystans między włączonymi w społeczeństwo a wykluczonymi z niego, tymi w kręgu i tymi poza nim.

Alain Touraine, *Lettre a Lionel*¹

Dzieje naszej Rewolucji powinny niewątpliwie stanowić najlepszą lekcję skromności dla filozofów i dla mężów stanu; nigdy bowiem nie było wydarzeń donioślejszych, szykujących się dłużej, lepiej przygotowanych – i mniej przewidzianych.

Alexis de Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja*²

¹ A. Touraine, *Lettre à Lionel, Michel, Jacques, Martine, Bernard, Dominique – et vous* (*Reliure inconnue*), Paris 1995, s. 36.

² A. de Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, Kraków 1994, s. 31.

Wstęp

Pojęcie kryzysu jest aż nazbyt często używane w dzisiejszej socjologii. Niestety autorzy rzadko wyjaśniają, co mają na myśli, a różnorodność sensów, jaką można odnaleźć w lekturach, okazuje się tak wielka, że zachodzi podejrzenie, iż znowu w humanistyce mamy pojęcie z gumy, oznaczające wszystko i nic. Niewątpliwie słowo „kryzys” jest intrygujące i niepokojące, ma w sobie jakąś tajemnicę, niejednego zaś tak nastraszy, że „znieczulony” lękiem przyjmie wszystko, co autor zechce mu zaofiarować, czasem nazbyt hojnie.

Można oczywiście unikać tak wątpliwych terminów, ciekawe jednak, jakimi wtedy byśmy się posługiwali, skoro niewiele z tych stosowanych w naukach społecznych daje się jakkolwiek ściśle określić. Ponadto nie można wykluczyć, iż za tą niejasną zasłoną słów kryje się istotna rzeczywistość, z którą – z punktu widzenia naukowca – warto się zmierzyć. „Gumowy” język nie jest dobrym sposobem na przyzwoitą naukę, ale pruderia językowa, której nie interesuje świat i życie, lecz tylko poprawność i precyzja wewnątrz języka – też nie. Być może istnieje jakiś ważny powód, dla którego ten tak nadużywany społecznie termin przedostał się do socjologii i robi w niej prawdziwą karierę.

Wydawało mi się, że rzeczywiście intuicja dotycząca kryzysu jest trafna, może nawet bardziej dramatycznie niż byśmy pragnęli. Zadanie zmierzenia się z nią uznałem za ważne. Nie było moim zamiarem zbudowanie teorii kryzysu ani w szerokim, ani w wąskim sensie. Zresztą, co do możliwości budowania dzisiaj teorii w ścisłym tego słowa znaczeniu, zachowuję łagodny sceptycyzm. Jednak zebranie i w miarę usystematyzowane uporządkowanie dostępnego w literaturze materiału na ten temat, czyli przygotowanie przyczółka pod taką teorię, to ambicja, która mną tu kierowała. Rozliczne analizy literatury, danych statystycznych, badań socjologicznych najróżniejszego rodzaju, konfrontowanie ich z danymi historycznymi – wszystko to doprowadziło do wstępnej hipotezy, która następnie była przedmiotem pracy naukowej. Książka ta zdaje sprawę z jej wyników.

Najpierw zatem odróżniłem pojęcie kryzysu tego, co socjologia bada, czyli ogólnie rzecz ujmując: społeczeństwa, od kryzysu samej socjologii, który wprost lub pośrednio przebija z kart wielu dzieł tej nauki. Następnie zauważyłem, iż odczucie kryzysu społecznego towarzyszyło socjologii od samych jej początków aż do dzisiaj. Warto było zadać sobie pytanie, czy to jakaś maniera albo zły nawyk, czy też istotnie kryzys jest tak nieodłącznym elementem naszego życia, że nieustannie musi być obecny w myśli o nim? Jeśli stanowi on nieodłączną cechę społecznego bytowania ludzi, to jego diagnoza jest „rewelacją” zupełnie banalną i trywialną; studia historyczno-socjologiczne nasunęły jednak przypuszczenie, iż w istocie w życiu społecznym występowało wiele rozmaitych kryzysów, znacznie różniących się przyczynami, mechanizmami i skutkami. Zrozumienie kryzysu sprzed np. dwustu lat nie musi więc bezpośrednio tłumaczyć współczesnego kryzysu.

Śledząc zatem rozwój socjologii i odnajdując w kolejnych teoriach spostrzeżenia dotyczące kryzysu, zapewne spotykamy się z różną materią procesów i uwarunkowań, która wymaga przeto subtelniejszego różnicowania, rozumienia, tworzenia typologii oraz periodyzacji itp. zabiegów. Jeśli zaś czytamy i słyszymy współcześnie o kryzysie tak dramatycznym, że może on zagrozić trwaniu cywilizacji, o ile nie ludzkości w ogóle, nie powinniśmy bez sprawdzenia udzielać uspokajającej odpowiedzi, iż był on zawsze, a przecież jakoś istniejemy (może tylko niektórzy dzisiaj mają słabsze nerwy). Nie powinniśmy, gdyż – po pierwsze – trzeba by mieć pewność, że ciągle trwa ten sam, tak samo niegroźny kryzys, i jest niemożliwe, aby obecnie był on inny, tym razem rzeczywiście poważny. Po drugie zaś, nawet jeśli możemy dziś powiedzieć, że „nic nowego pod słońcem”, to łatwo zauważyć, iż w przeszłości historia niekiedy bywała łaskawa i łagodna, ale kiedy indziej nie szczędziła traumatycznie dotkliwych doświadczeń. Niektóre z nich jeszcze dziś chyba dobrze pamiętamy. Ponadto nawet powierzchowna znajomość historii wystarczy, by zauważyć, że zdarzały się czasem upadki społeczeństw, cywilizacji i kultur. Nie jest zaś chyba bez znaczenia, czy obecnie żyjemy na tak trudnym i niebezpiecznym zakręcie dziejów, czy też po prostu słabo znamy naturalne w życiu społeczeństw kłopoty i konflikty. Być może mamy dzisiaj znacznie większą skłonność do histerii niż nasi poprzednicy. Ale dlaczego? Czy już sama ta obserwacja nie jest istotnym powodem do refleksji o kryzysie?

Interesujące wydaje się także to, czy wszystkie kryzysy mają taką samą naturę i można przeto pokusić się o jedną uniwersalną teorię kryzysu, czy też są one zdarzeniami niepowtarzalnymi i różniącymi się od siebie, wymagającymi za każdym razem innego wyjaśnienia i, co nie bez znaczenia, innych prognoz.

Podstawowa teza tej książki to przekonanie, że żyjemy dzisiaj w bardzo poważnym kryzysie cywilizacyjnym i społecznym. Jednym z jego wymiarów jest

krzys intelektualny. Socjologia, jak i inne nauki, w szczególności społeczne, przeżywa zatem kryzys podwójnie; przejawia się on głównie jako kryzys paradygmatyczny. W tak trudnych czasach jest też może jedną z najpotrzebniejszych nauk, żeby nie powiedzieć, iż jest dramatycznie konieczna. Okazuje się też jednak tak bardzo pogrążona we własnych kłopotach i zaangażowana w swoje wewnętrzne dyskursy, że słabo nadaża za – i bez tego trudną do pojęcia – rzeczywistością społeczną. Budzi to społeczne zniechęcenie i rozczarowanie socjologią, co nierzadko staje się udziałem samych socjologów.

Najbardziej jednak interesowała mnie kwestia, czy istotnie, jak to się często pisze i powiada, żyjemy obecnie w czasach jakiegoś szczególnego kryzysu socjologii i społeczeństwa, a jeśli tak, to na czym miałyby on polegać, jakie miałyby przyczyny i przebieg oraz jak można by w jego przypadku rokować.

Wydaje się, iż ze względu na swoisty charakter tej książki trzeba od razu wyjaśnić kilka podstawowych dla niej kwestii, które pomogą, być może, uniknąć nieporozumień. Przede wszystkim nie jest ona prezentacją gotowej, zwartej, pewnej teorii kryzysu, zwłaszcza sformułowanej w jakimś tradycyjnym stylu. Stanowi raczej świadectwo poszukiwania pewnej drogi do takiej teorii. Niekiedy udaje się dojść do jakiejś tezy czy spostrzeżenia, które mogłoby być jej budulcem, kiedy indziej próby wydają się chybione. Książka ta dokumentuje raczej pewnego rodzaju pracę badawczą, w której autor kierował się kilkoma założeniami metodologicznymi, a także pragnieniem, by ominąć większość meandrów i raf metody tradycyjnej, jakiej nie da się już dzisiaj, jak sądzę, akceptować bezkrytycznie. Z drugiej strony, chodziło o to, by nie popadać w aporie, niemożności i „sambójcze” skłonności wielu metod najnowszych, zwłaszcza postmodernistycznych. Wypróbuję wartość tych założeń poprzez ich zastosowanie do rozumienia kryzysu cywilizacyjnego i społecznego.

Niniejsza publikacja relacjonuje pewien etap pracy naukowej, która może kiedyś doprowadzić do skonstruowania teorii, o ile jej pojęcie będziemy rozumieli mniej ortodoksyjnie, bardziej nowocześnie niż to się w tradycyjnej czy antytradycyjnej socjologii praktykuje. Jest to jak gdyby relacja z mozolnego i nieregularnego wchodzenia po schodach, a nie z widoku, jaki rozciąga się z ostatniego piętra. Równocześnie kierujemy się tu nadzieją, że taka metoda daje efekty bardziej autentyczne, że sama wystawia się na krytykę, pozwala czytelnikowi nie tylko poznawać wnioski autora, lecz także śledzić, jak autor ów do nich dochodzi, a także samemu angażować się w myślenie, w ten otwarty i jawny dla czytającego proces badawczy.

Założenia metodologiczne i teoretyczne, jakie zostały tu przyjęte, zostaną bardziej szczegółowo wyjaśnione w dalszej części *Wstępu*, tam, gdzie wprowadzam do poszczególnych rozdziałów. Kolejne założenia i wnioski poznać będzie można

w trakcie lektury tychże rozdziałów. Często zresztą założenia i tezy są wynikiem rozważań i badań przeprowadzonych w poprzednich częściach. Tutaj uprzedzamy tylko czytelnika, że jeśli wolałby po prostu poznać efekt pracy badawczej, a nie interesują go „szwy” roboty naukowej i nie ma ochoty towarzyszyć autorowi na jego stromych nieraz i krętych ścieżkach, powinien raczej od razu przejść do *Podsumowania*.

Z przyjętych założeń metodologicznych wynika też fakt, który może budzić szczególne wątpliwości, a mianowicie liczne powtórzenia. Zwłaszcza rozdział pt. „*Mapowanie*” *przestrzeni dyskursu: drugie przybliżenie problemu* może sprawiać wrażenie zbędności, jako że znowu wracamy tam do kwestii wcześniej już podejmowanych. A przecież raz jeszcze, co najmniej, trzeba będzie do nich wrócić. W dalszej części *Wstępu* oraz w odpowiednich fragmentach kolejnych rozdziałów będę to wyjaśniać. Nie jest to wynik przeoczenia czy niedostatku pracy redakcyjnej, lecz konieczność wynikająca z przyjętych założeń, które autor także poddaje pod krytykę czytelnika. Wstępnie i skrótowo wyjaśnię tylko, że za każdym razem te same treści powracają na kartach tej książki w innej formie i w inny sposób. Za każdym razem poddawane są innym operacjom, które mają odmienne cele, aby na koniec, w rozdziale szóstym pt. *Kryzys społeczny, kryzys socjologii*, a zwłaszcza w *Podsumowaniu*, stało się jasne, do czego te operacje miały prowadzić i jaki dały efekt.

Poszczególne teorie, przywoływane w tej pracy, występują w rozmaitych rolach. Po pierwsze, przedstawiam tu te fragmenty koncepcji wybitnych socjologów, które odnoszą się bezpośrednio do zjawiska kryzysu. Chodzi o to, by czytelnik mógł tutaj znaleźć przegląd najważniejszych poglądów. Są one podstawowym budulcem niniejszej książki. Później niektóre z tych teorii powracają jako wytwór swego czasu – wytwór, który jakoś o nim świadczy, wskazuje np. na pewnego rodzaju kryzys intelektualny, światopoglądowy, paradygmataczny, który jest jednym z przejawów bardziej podstawowego kryzysu, np. cywilizacyjnego. Kiedy indziej pewne tezy są włączane w dyskurs z innymi, co pozwala np. ustalić sferę zgody i jej braku w sprawach, jakimi się tu zajmuję, granice przestrzeni owego dyskursu, główne jego tropy itd. Na koniec, gdy wprowadzam pewne tezy do swej koncepcji, albo właśnie buduję ją w opozycji do takiej tezy, pojawić się ona może raz jeszcze, ale już w określonym kontekście historycznym i intelektualnym, po dyskusji z innymi stanowiskami i krytycznej interpretacji odautorskiej.

Spotkamy tu też teorie, które – jak np. te autorstwa Pierre’a Bourdieu – bezpośrednio nie odnoszą się do kryzysu, ale nie można bez nich scharakteryzować epoki, ważnej orientacji intelektualnej, czyli kontekstu analizowanego kryzysu. Jeśli chodzi o koncepcje Bourdieu, trzeba zauważyć, że zwłaszcza jego prace dotyczące mechanizmów reprodukcji społecznej dają istotny asumpt do zastanowienia

się, czym jest kryzys, lub też na czym polega jego brak, oraz jakie mechanizmy sprawiają, iż społeczności nie zawsze muszą być w stanie kryzysu. Jest to jednak także ważny przyczynek do refleksji odwrotnej, czyli o mechanizmach prowadzących do niego. Pojawiają się też w tym tekście teorie czy poglądy, które są dobitnym przykładem świadczącym o kryzysie samej socjologii.

Rozdział pierwszy pt. *Historyczny kontekst powstania i rozwoju socjologii* stanowi szczególnego rodzaju analizę historyczno-socjologiczną ostatnich trzech stuleci, której zadaniem jest taka rekonstrukcja tego okresu, aby można było ewentualnie wyodrębnić z ciągów wydarzeń i procesów te, które świadczyłyby o występowaniu lub niewystępowaniu kryzysu czy też kryzysów. Ostatecznie przyjąłem, że interesować mnie będą takie kategorie, jak kryzys cywilizacyjny i kryzys społeczny pojmowany jako zachodzący na poziomie ładu społecznego. Wymagało to zebrania i zaprezentowania materiału historycznego tak, aby taka analiza była możliwa. Zastosowałem tu metodę, którą nazwałem „metodą rozumienia socjologicznego historii”, tj. próbowałem odtworzyć ówczesną perspektywę cywilizacyjną, stan społeczeństwa, klimat i warunki kulturowe, w miarę możliwości spojrzeć na nie z właściwej ich czasom perspektywy, ukazać ważne wydarzenia społeczne na tle faktów pozornie ulotnych, imponderabiliów przejawiających się w stylu życia, rodzaju wyobrażeń społecznych, typie wrażliwości, mentalności itp. czynnikach historii. Metoda rozumienia socjologicznego historii oznacza tu zatem także wgląd w odległe czasy, ich świat społeczny, myśli i gusta aktorów zbiorowości. Punktem kluczowym takiej analizy stała się kategoria ładu społecznego z jego wymiarami kultury, struktury społecznej, ładu instytucjonalnego, porządku gospodarczego i demograficznego.

Jednakże nie prowadziłem badań o charakterze historycznym. Na tych stronach odwoływać się będę do podstawowych dzieł i autorytetów w dziedzinie historii, traktując ich ustalenia jako wypowiedzi sędziów kompetentnych, a także jako materię badawczą, analizowaną z perspektywy socjologii wiedzy. Powołam się na twórców uznanych środowiskowo za autorytety. Przeszłość, jej fakty i wydarzenia są dla mnie kontekstem interpretacyjnym, a nie zasadniczym przedmiotem badania. Tym ostatnim jest, jak wyjaśniałem, kryzys cywilizacyjny i społeczny. Stąd nie zachodziła potrzeba wnikliwych studiów źródłowych z dziedziny historii. Przeciwnie, będę się starał korzystać z gotowych i uznanych opracowań, które budzą możliwie najmniej wątpliwości. Wątek historyczny z założenia ma charakter podręcznikowego szkicu.

Nie siliłem się także na własne interpretacje historyczne, nikt poza samym środowiskiem historyków zajmujących się danym okresem nie potrafi bardziej prawdziwie osądzić, kto najtrafniej i najwierniej rozumie przeszłość. Oczywiście, to całkowite zaufanie do opinii środowiskowych, potwierdzanych nazwiskami

autorów uznanych podręczników i książek, można uznać za grubo przesadne – ale jest ono nieuniknione. Gdzie było to możliwe, sięgałem uzupełniając do prac socjologów, np. Alexisa de Tocqueville’a (o którego zresztą historycy mogliby się słusznie upomnieć).

Wstępne studia tego typu pozwoliły wyodrębnić w miarę niepodważalną periodyzację, w obrębie której można rozumieć poszczególne wydarzenia i całe ich procesy, a także analizować ich społeczne i kulturowe reperkusje. Wyróżniłem w ten sposób wiek XVIII, choć niekiedy trzeba było sięgnąć głębiej w przeszłość, aby zrozumieć długie i złożone procesy prowadzące do szczególnego splotu okoliczności, jakie zachodziły w wieku XIX. Mam tu na myśli nałożenie się długiego procesu narastania tendencji sekularyzacyjnych, ewolucji zapoczątkowanego w drugiej połowie XVIII stulecia prądu intelektualnego i artystycznego oświecenia, industrializmu poprzedzonego rewolucją naukowo-techniczną oraz ewoluującego od XIV wieku kapitalizmu. Wydarzenia polityczne, które były, w jakiejś mierze, efektem tego splotu okoliczności i ich reperkusji społecznych, cywilizacyjnych i kulturowych, symbolizowane przez Wielką Rewolucję Francuską, otworzyły drogę do epoki datowanej przeze mnie na XIX i XX wiek (dokładniej chodzi o granicę połowy lat 70. XX wieku), epoki nazywanej tu krótko industrializmem.

W obrębie tej epoki, za historykami, wyróżniłem fazę wczesnego, dość brutalnego i gwałtownie przeobrażającego świat industrializmu, sięgającą lat 50. XIX wieku. Mówiłem tu o rosnących na tym tle napięciach społecznych i politycznych. Norman Davies określa ten okres jako „stadium reakcji”. Później na krótko sytuacja się ustabilizowała. Według wspomnianego autora okres ten przypadał na lata 1848–1871; Davies nazywa go „stadium reformy”. Potem nastąpiło „stadium rywalizacji”, które skończyło się I wojną światową. Pisałem więc także i o tym okresie, określając go mianem „kapitalizmu monopolistycznego”, który wytwarzał sobie właściwe konflikty i w ten sposób doprowadził zarówno do tej, jak i do II wojny światowej. Pierwsza z nich bowiem nie rozwiązała żadnego z problemów, jakie ją spowodowały, przeciwnie – bardzo je nasiliła, co doprowadziło, po dwudziestoletnim okresie międzywojennego chaosu, do II wojny. Po 1945 roku w Europie Zachodniej i w innych państwach demokratycznych nastąpiła ostatnia faza industrializmu, nazwana tu przeze mnie „spełnionym” lub „dojrzałym kapitalizmem”.

Sprawozdanie z tej części badań zawiera rozdział pierwszy, którego początkowy podrozdział relacjonuje wydarzenia wieku XVIII, drugi zaś obejmuje okres od XIX wieku do II wojny światowej włącznie. Trzeci natomiast, w którym rezygnuję już z narracji historycznej, gdyż opisuje on czas nie tak odległy, tj. owego „spełnionego kapitalizmu”, jest już wyłącznie analizą socjologiczną. Studia te

pozwołyły wyodrębnić epokę industrialną i dwa zasadnicze kryzysy cywilizacyjne i społeczne: industrialny i postindustrialny.

W drugim rozdziale pt. *Kryzys, modernistyczne i antymodernistyczne teorie socjologiczne* dokonałem przeglądu najważniejszych teorii socjologicznych XIX i XX wieku. Wyodrębniłem wśród nich dwa – wspomniane w tytule – paradygmaty, a także zgodnie z periodyzacją historyczną interesującego nas okresu omówiłem osobno te, które powstały w czasach sprzed II wojny światowej czy też odnosiły się do nich, oraz późniejsze, tj. powstające mniej więcej do połowy lat 70. XX wieku. Przegląd ten nie może być rozumiany jako rodzaj historii socjologii. Poszczególne koncepcje interesowały mnie jedynie pod pewnymi, związanymi z przedmiotem badań, względami i przedstawiałem je tutaj tylko w tym kontekście. Wyodrębniałem zatem te wątki, które wprost odnosiły się do kryzysu cywilizacji, społeczeństwa lub samej socjologii, pozwalały lepiej zrozumieć poszczególne okresy historii, były jakoś szczególnie znaczące dla swoich czasów albo o tych czasach bardzo wyraziście świadczyły. Niekiedy prezentowałem takie fragmenty koncepcji socjologicznych, które uznałem za osobliwy przejaw kryzysu. W późniejszych bowiem rozdziałach teorie posłużyły mi z jednej strony jako narzędzia interpretacji i rozumienia rozmaitych problemów, z drugiej zaś – jako „materiał badawczy”, analizowany z punktu widzenia socjologii wiedzy. Próbowałem się zastanowić, dlaczego pewne idee, ale także metody badawcze pojawiają się w określonym czasie, a nie kiedy indziej, oraz o czym może świadczyć i ku czemu prowadzić ich następstwo.

Rozdział trzeci pt. *Teorie socjologiczne kryzysu postindustrialnego* przedstawia te dokonania socjologów, które powstały niewiele wcześniej niż w latach 70. XX wieku, a zatem w czasie, który w ramach mojej periodyzacji określiłem jako kryzys postindustrialny. Zgodnie z przyjętą przeze mnie typologią Burrella i Morgana wyodrębniłem dwa zasadnicze paradygmaty tego czasu: obiektywistyczny i subiektywistyczny.

Ponieważ koncepcje zaliczane tu do subiektywistycznych raczej nie aspirowały do analizy wielkich kryzysów, a czasem świadomie i radykalnie się od tego odcinały, nie poświęciłem im tu wiele miejsca. Mają one tutaj znaczenie jedynie jako przejawy bardziej zasadniczych procesów w socjologii, które moim zdaniem są odbiciem szerszych zjawisk kryzysowych, i właśnie w tym charakterze, jako przedmiot analizy z perspektywy socjologii socjologii (powtórzenie nie jest tu pomyłką) wystąpiły one w tej publikacji. Nie przedstawiam tu przeglądu historycznych teorii socjologicznych, nie próbowałem więc zachowywać równowagi między różnymi orientacjami socjologicznymi. Niektóre zatem omawiane są szeroko, a inne – bardzo skrótowo, tak jak w przypadku tych należących do paradygmatu subiektywistycznego.

Osobno wyróżniłem teorie nurtu postmodernistycznego, który traktuję jako zradykalizowaną wersję postawy subiektywistycznej, szczególnie wyraziście obrazującą zależność kryzysu cywilizacyjnego i nauk społecznych oraz powikłania wewnątrz intelektualnego dyskursu nauki przełomu XX i XXI wieku.

W rozdziale czwartym zająłem się teoriami, które – moim zdaniem – wychodzą poza niemożność i skrupuły socjologii kryzysu postindustrialnego, określonymi tu jako „teorie wielkiej dialektycznej syntezy”. Czy rzeczywiście trafnie dobrałem koncepcje, to inna sprawa. Być może ktoś został pominięty, a ktoś zakwalifikowany zbyt pochopnie. Wybór miał niewątpliwie charakter subiektywny. Długo rozważałem, czy nie powinno się tutaj wymienić np. Zygmunta Baumana, a niekoniecznie omawiać Collinsa i Schillera. Ostatecznie trzeba było się na coś zdecydować, a czytelnik będzie mógł ocenić, czy była to decyzja trafna. Omówiłem zatem teorie Jürgena Habermasa, Anthony’ego Giddensa, Randalla Collinsa, Herberta I. Schillera, Alaina Touraine’a, Manuela Castellsa, Pierre’a Bourdieu. Oczywiście, prezentacji wybranych opracowań nie można rozumieć jako monografii twórczości tych autorów. Analizowałem tylko te ich wątki, które wiążą się z badaną przeze mnie problematyką lub jakoś naświetlają jej kontekst, świadczą o czymś ważnym z punktu widzenia tej publikacji.

Szczególny charakter ma rozdział piąty pt. „*Mapowanie*” *przestrzeni dyskursu: drugie przybliżenie problemu*. Termin „mapowanie” wzięty jest od Giddensa³ i oznacza tu swoisty rodzaj porządkowania teoretycznego, wyłaniania pewnych wątków, odkrywania ich kontekstów itp. Zabieg „mapowania”, tak jak go tu rozumiem, polega też na określaniu zakresu problemu, wyborze pojęć kluczowych i wyznaczeniu ich granic znaczeniowych. We wcześniejszych rozdziałach omawiane teorie były oczywiście jakoś opracowywane, dokonywałem skrótów, wyborów pewnych tez, nie uwzględniałem innych, decydowałem się na określone sposoby ich wyrażania. Przedstawiałem poglądy autorów tak, jakby były jednolitymi, niezmiennymi w czasie, ostatecznymi wersjami. Pomijałem to, że często w różnych dziełach, w rozmaitych fazach swej twórczości, ten sam socjolog pisał zupełnie lub częściowo co innego. Były to, profilowane ze względu na tematykę pracy, syntezy.

Zabieg „mapowania” polega też na określeniu najistotniejszych punktów wspólnych i różnic w omawianych wcześniej teoriach, redukcji tego, co w wyniku konfrontacji poszczególnych koncepcji ze sobą, a także po krytycznej analizie każdej z osobna, wydaje się zbędne. Tak przygotowane teorie włączone zostały następnie do swoistego dyskursu. Osobliwość nie polega tu tylko na tym, iż ludzie, którzy być może nigdy się nie widzieli, a często też nie czytali, przemawiają we

³ Zob. A. Manterys, *Wstęp do wydania polskiego*, w: A. Giddens, *Nowe zasady metody socjologicznej. Pozytywna krytyka socjologii interpretacyjnych*, przeł. G. Woroniecka, Kraków 2001, s. II.

wspólnej sprawie z jednego miejsca i w jednym czasie, lecz chodzi również o to, że odpowiadają oni na pytania i problemy postawione przez autora, w związku z jego zainteresowaniami, poprzez teksty, które były napisane zupełnie kiedy indziej i najczęściej w wyniku stawiania sobie innych pytań. W ten sposób powstaje szczególna synteza, jak gdyby materiał czy też przestrzeń dyskursu, zakreślane jest pole teoretyczne. Dodajmy, iż metoda „mapowania” musi uwzględniać także zabiegi translacyjne. Nie można bowiem, bez niebezpieczeństwa eklektyzmu, prowadzić owego dyskursu, zakreślać jego granic i osi bez wypowiedzenia tych różnych narracji we względnie ujednoliconym czy też „zuniwersalizowanym” języku, który by godził ich różnorodność, tworząc mosty pojęciowe.

Dopiero w rozdziale szóstym pt. *Kryzys społeczny, kryzys socjologii*, w wyniku zabiegów, których rezultaty zostały zaprezentowane w poprzednim rozdziale, mogłem dokonać próby przedstawienia pozytywnych rezultatów całości pracy naukowej. Jest to już niejako trzecie podejście do tematu – tym razem jednak na innym merytorycznym poziomie. Gdy do roztworu soli wrzuci się nitkę, po jakimś czasie osiadą na niej kryształki, powstaną inne struktury materii, nie płyn, lecz kryształ właśnie. Podobnie tutaj, po wszystkich zabiegach naukowych coś się wykryształizowało. Oczywiście nie bez katalitycznego wpływu własnych poglądów autora, które odegrały w sensie krytycznym istotną rolę w rozdziale piątym, a teraz nie tylko posłużyły procesowi krystalizacji, lecz także włączone zostały, w mniejszym lub większym stopniu, w ostateczną strukturę. Nie sądzę, by to wystarczyło do stwierdzenia, że udało się dojść do wykryształizowania się socjologicznej teorii kryzysu, ale – jak to już powiedziałem – powstał dla niej pierwszy przyczółek.

Rozdział szósty poświęcony jest także próbie syntezy współczesnego kryzysu postindustrialnego, rozumianego jako kryzys cywilizacji, społeczeństwa (pięciu wymiarów ładu społecznego) i socjologii. Trzeba powiedzieć, iż zawęziłem analizy do świata Zachodu, a jeśli pisałem o globalizacji, to także jednak z tej perspektywy. Nie sądzę bynajmniej, aby reszta świata była mniej ważna, może jest nawet przeciwnie, ale przekraczało nie tylko ambicje, lecz także możliwości autora dzieło bardziej ambitne. Usiłowania postawienia diagnozy współczesności w całym splątaniu problemów ekonomicznych, kulturowych, społecznych, psychologicznych, także, być może, są dowodem niewczesnych ambicji autora. Ale to ocenią czytelnicy.

Winny jestem czytelnikom jeszcze kilka wstępnych wyjaśnień. Najpierw będzie to usprawiedliwienie z powodu rozmiarów książki, niewątpliwych dłużyzn i licznych powtórzeń. Jest po temu kilka powodów. Scharakteryzowana powyżej metoda przybliżeń sprawia, iż nie można takich powtórek uniknąć. Ma ona jednak, ufam, swoje pozytywne strony. Sądzę, iż, za każdym razem, gdy mowa jest o tym samym, to jednak inaczej, na innym poziomie. Jest to także sposób umożli-

wiający czytelnikowi pozostawianie w ciągłym dyskursie z książką i przytaczanymi w niej teoriami, postępowanie z nią, towarzyszenie procesowi intelektualnemu, który za nią stoi. Taka metoda narracji zaprasza do samodzielnego myślenia, a zarazem otwiera się na krytykę.

Gdy nie jest się ciekawym *szwów* roboty naukowej autora i nie ma się ochoty krytycznie kontrolować jej postępów, nie chce się znać uzasadnień, i tego jak one narastały, wystarczy przeczytać *Podsumowanie* i, ewentualnie, jakieś wybrane fragmenty książki. Zachęcam jednak do lektury całości.

Trzeba też wyjaśnić pewną istotną lukę w tej pracy. Wspominam w niej mianowicie o znaczeniu i względnej autonomiczności dyskursu intelektualnego. Niezwykle ważną rolę odgrywa w nim filozofia, a jej związki z socjologią są silne, liczne i często pogmatwane. Tymczasem prawie w ogóle nie poświęcam tej kwestii uwagi, podobnie jak wielu – czasem bardzo ciekawym i wartościowym – teoriom z zakresu filozofii społecznej, niekiedy wprost odnoszącym się do kryzysu cywilizacyjnego, społecznego lub nauki. Na przykład zaledwie wspominam o komunitarianizmie, a o współczesnych koncepcjach konserwatywnych lub liberalnych w ogóle nie ma mowy. Wymagałoby to jednak osobnej, i to obszernej książki, którą istotnie planuję, aby postąpić z filozofią podobnie jak to uczyniłem z socjologią, a potem badać wpływy filozofii na socjologię i, czasem, przeciwnie. To jest jeszcze do zrobienia.

Winny jestem jeszcze jedno wyjaśnienie. Wbrew poglądom o niekumulatywności współczesnej narracji naukowej próbuję tu udowodniać coś przeciwnego. Książka ta jest pewnym etapem pracy badawczej, który obficie czerpie z tekstów autora opublikowanych wcześniej w wielu miejscach⁴. Jest też przyczynkiem do publikacji, które powstaną później. Muszę zatem prosić o wyrozumiałość czytelnika, który zna te wcześniejsze prace i dostrzeże liczne przypomnienia.

Zalesie, wrzesień 2007

⁴ Przede wszystkim w K. Wielecki, *Podmiotowość w dobie kryzysu postindustrializmu. Między indywidualizmem a kolektywizmem*, Warszawa 2003, a także w tegoż, *Community, the Crisis of Post-industrialism and Perspectives for European Integration*, w: *On the Road to the European Union Applicant Countries' Perspective*, red. D. Milczarek, A.Z. Nowak, Warszawa 2003; K. Wielecki, *Globalisation and Free Market*, „Yearbook of Polish European Studies Warsaw University Centre for Europe” 2004, t. 8, s. 165–187; tegoż, *Poland and the European Union. Sociological Problems*, „Yearbook of Polish European Studies Warsaw University Center for Europe” 2000, t. 4, s. 125–140.

Apendyks do Wstępu

W książce tej zamierzałem m.in. wypracować propozycję rozumienia kryzysu cywilizacyjnego, jaki można było zaobserwować od ok. połowy lat 70. XX wieku. Uważałem z jednej strony, że socjologia mogłaby dostarczyć cennej perspektywy, a z drugiej, że nauka ta ma jednak kłopoty, które utrudniają jej spełnienie takiej roli. Zadanie wydawało mi się pilne, gdyż kryzys, moim zdaniem, narastał, dotykając zwłaszcza psychiki człowieka, kultury, wartości i wizji sensu ludzkiego życia oraz... gospodarki.

Książkę tę złożyłem w październiku 2007 roku w jednym z dużych wydawnictw naukowych. Po kilku miesiącach otrzymałem odpowiedź, iż mimo bardzo dobrych recenzji dwóch wybitnych socjologów, z porady menedżerów wydawnictwa nie podejmie się ono druku, ponieważ traktuje ona o czymś zupełnie oderwanym od rzeczywistości. W sierpniu 2008 roku było jasne, że świat musi zmierzyć się z wielkim kryzysem ekonomicznym – największym od lat 20. ubiegłego stulecia.

Na pociechę menedżerom, którzy – okazuje się – decydują w tym wydawnictwie o tym, jaka jest rzeczywistość, powiem, że gdy byłem pod koniec lipca 2008 roku w Nowym Jorku i Waszyngtonie i pytałem tamtejszych politologów, socjologów i ekonomistów o nadchodzący kryzys, byli bardzo zdziwieni. Pytali mnie, czy może w Polsce jest coś nie tak? 31 lipca wystartowałem do Polski. Rano, 1 sierpnia, wylądowałem na lotnisku Charlesa de Gaulle'a w Paryżu i kupiłem kilka gazet, żeby skrócić czas oczekiwania na lot do Warszawy. We wszystkich na pierwszych stronach pisano o wielkim kryzysie ekonomicznym. Przyszedł ze Stanów Zjednoczonych, w których jeszcze wieczorem uczeni nic o nim nie wiedzieli.

Jeden z polskich ekonomistów i prominentnych działaczy finansowych na pytanie zadane przez dziennikarkę w październiku 2008 roku, czy kryzys potrwa długo, odrzekł, że raczej krótko, gdyż ma on wrażenie, iż „rynki zmęczyły się już kryzysem i zechcą się teraz podnieść”. Inny „analityk rynków”, ekonomista i ważna postać w krajowym systemie finansowym, stwierdził również w październiku, zatem nieco ponad dwa miesiące od rzekomego rozpoczęcia się kryzysu, że do tej pory „uważaliśmy, że mamy robić wszystko, co nam powiedzą rynki, ale teraz przekonaaliśmy się, iż również my powinniśmy zacząć mówić do rynków”. Jak widać nie tylko socjologia ma kłopoty z rozumieniem współczesności.

Co ciekawe, istnieje ogromna i ważna literatura zapowiadająca kryzys na różne sposoby. Kiedyś ktoś mnie spytał, skąd wiedziałem, że nadejdzie. Odpowiedź jest mało romantyczna – z lektury naukowych książek ostatniego ćwierćwiecza.

W 2008 roku złożyłem tę książkę w innym, tym razem mniejszym wydawnictwie, gdzie przez dwa lata czekała na druk. Pod koniec 2010 roku zaproponowałem jej wydanie Wydawnictwom Uniwersytetu Warszawskiego, co zakończyło jej zabawny żywot. A rozpoczęło, mam nadzieję, normalne życie naukowe.

Kilkuletnia epopeja mego manuskryptu jest też chyba jakimś przyczynkiem, czy też ilustracją niniejszej książki. Właśnie dlatego postanowiłem, za życzliwą zgodą Dyrekcji Wydawnictw, drukować ją w tej formie, w jakiej powstała w 2007 roku, a zabawne perypetie opowiedzieć w tym apendyksie.

Zalesie, czerwiec 2011

Podziękowania

Zwykle gdy autor przedstawia efekt swej kilkuletniej pracy, ma wiele długów wdzięczności i powodów do przeprosin i podziękowań. Warto przeciwstawić się przekonaniu, iż wdzięczność jest najbardziej deficytowym dobrem w relacjach między ludźmi. Dlatego proszę pozwolić na spłacenie kilku miłych długów, jakie zaciągnąłem w związku z tą książką.

Najpierw pragnę podziękować serdecznie Osobom, które zapoznały się z książką jeszcze przed jej publikacją. I miały, na tyle, na ile autor umiał wykorzystać otrzymane sugestie i rady, wpływ na jej treść. W szczególności wiele zawdzięczam Panu Profesorowi Zbigniewowi Bokszańskiemu, którego życzliwe i wnikliwe uwagi pozwoliły mi trochę lepiej zrozumieć, co właściwie napisałem, i spojrzeć z nieco większym dystansem na swoją pracę. Dziękuję też za – coraz rzadszą w krytyce naukowej – postawę miłosierdzia dla niewprawnego autora oraz krytycyzm, który mobilizuje do rozwoju. Jestem także wdzięczny za wiele użytecznych rad, sprawiających, że autor uczy się rozumieć przedmiot swych badań, ale też siebie samego: własne ograniczenia i predyspozycje.

Niezwykle cenne były też dla mnie opinie Pana Profesora Władysława Markiewicza, którego osąd pozwolił mi przede wszystkim pojąć, czego nie jestem już w stanie poprawić w tej książce, ale też w ogromnej mierze pomogły coś jednak ulepszyć. Pan Profesor jest jednym z ostatnich Mistrzów, od których można bardzo wiele się nauczyć, a jednocześnie nie doznać uszczerbku miłości własnej.

Winien jestem także wyrazić serdecznej podziękii Panu Profesorowi Dariuszowi Milczarkowi, dyrektorowi Centrum Europejskiego Uniwersytetu Warszawskiego, który nie pierwszy raz pomógł mi w opublikowaniu książki. Jako szef mojego podstawowego miejsca pracy dał mi tyle swobody i wsparcia, iż napisanie jej stało się możliwe.

Nie ma słów, które wystarczyłyby do wyrażenia wdzięczności Pani Dyrektor Wydawnictwa APS i Redaktor zarazem, Monice Bielskiej-Łach, za jej troskę,

życzliwość i profesjonalizm. Muszę zadowolić się tutaj słowem: dziękuję. Osobne podziękowania kieruję do Pani Redaktor Weroniki Kosteckiej, która pierwsza uporała się z długim i wymagającym poważnego szlifem tekstem.

Prawdziwą wdzięczność pragnę wyrazić Panu Ryszardowi Burkowi, Dyrektorowi Wydawnictw Uniwersytetu Warszawskiego, za piękne, życzliwe i kompetentne zaopiekowanie się książką, a także za miłe, długie i ważne rozmowy. Nie można też przecenić wkładu w ostateczną wersję książki Pani Katarzyny Sobolewskiej, Redaktor Działu Nauk Społecznych Wydawnictw, oraz Pani Redaktor Aldony Mikusińskiej, która zrobiła wszystko, aby tekst był czytelny, a autor nie skompromitował się nadmiernie.

Jestem też dłużnikiem mojej rodziny, wielu przyjaciół i znajomych, którzy wspierali mnie w bolesnym procesie „zrzucania skóry”, byli dla mnie wyrozumiali i przetrwali ten trudny okres.

Osobne słowa życzliwości pragnę skierować do studentów. Wiele idei i pomysłów, jakie tu przedstawiam, „wychodziłem” i wypróbowywałem pod tablicą sal wykładowych, które wszak nie były wówczas puste. Reakcje moich słuchaczy, wiele ważnych dyskusji, jak i przytomna obecność, były dla mnie bardzo ważne.

Chcę też podziękować tym wszystkim, którzy niechcący lub z premedytacją przeczytają tę książkę. Myślę o nich z wdzięcznością i współczuciem. Nadają mianowicie nowe znaczenie słowu „martyrologia”. Słusznie mogą występować do odnośnych urzędów o uprawnienia kombatanckie.

Zalesie, czerwiec 2011

Historyczny kontekst powstania i rozwoju socjologii

1. Industrialna zmiana ładu społecznego

Aby zrozumieć fenomen dynamicznej industrialnej zmiany cywilizacyjnej i społecznej XIX wieku, trzeba sięgnąć wstecz, do wydarzeń wcześniejszych. Niekiedy wyjaśnienie owego przełomu szuka się aż w XIV i XV wieku, jak czyni to np. Immanuel Wallerstein¹.

Zapewne wielkie odkrycia geograficzne i związany z tym rozwój międzynarodowej wymiany handlowej pociągnęły za sobą rozkwit rozmaitych form obrotu towarowego i finansowego. Już na początku XIV wieku istniało stałe połączenie handlowe Morza Śródziemnego z Morzem Północnym. Transport statkami był najtańszy i najbezpieczniejszy. Sprawilo to, że miasta portowe rozkwiatały i stawały się centrami handlowymi. Kupcy tworzyli związki, których celem była dbałość o większe korzyści i bezpieczeństwo wspólnych interesów. Powstawały kompanie handlowe posiadające filie w wielu miastach Europy, łącząc je w jedną wspólnotę gospodarczą. Największy związek miast, niemiecka Hanza, skupiał sześćdziesiąt aglomeracji.

Rozkwit handlu skutkował rozwojem banków. Chodziło nie tylko o wymianę pieniędzy, co było konieczne, gdy kupcy prowadzili interesy z wieloma krajami. Dla bezpieczeństwa deponowano gotówkę w bankach, otrzymując w zamian pokwitowanie. Bardzo usprawniło handel wprowadzenie listów kredytowych, czyli weksli, jako środka regulowania należności. Pieniądze mogły być przelewane na konta kupców bez konieczności nieustannych peregrynacji po należności. Za czas, w którym pieniądze pozostawały w gestii kantorów lub banków, należały się odsetki. Można też było handlować samymi listami kredytowymi, co przypominało

¹ Zob. I. Wallerstein, *Koniec świata jaki znamy*, przeł. M. Bilewicz, A.W. Jelonek, K. Tyska, Warszawa 2004.

niecو dzisiejsze giełdy. Rody wielkich bankierów stawały się bardzo potężne, bogate i możne, uzyskiwały też coraz większy wpływ na władców i polityków².

Wielka koniunktura gospodarcza XVI wieku skończyła się sto lat później. Najlepiej przetrwały kraje, które czas prosperity wykorzystały do budowy podstaw gospodarczych, zwłaszcza rzemiosła i manufaktur. Wiek XVII to czas tworzenia się nowych potęg ekonomicznych, opartych na tzw. handlu trójkątnym. Afryka dostarczała głównie surowców i niewolników, których transportowano do Ameryki, aby pracowali na tamtejszych plantacjach i w kopalniach. Z Ameryki przywożono do Europy (poza tradycyjnymi towarami) cukier, tytoń, kakao i bawełnę. Ze Starego Kontynentu eksportowano zaś produkty manufaktur. Wiek XVIII utrwalił dominację ekonomiczną tych państw, które przodowały we wspomnianej wymianie. Obroty handlowe Anglii i Francji wzrosły w tym czasie trzykrotnie.

Równoległe z tymi wydarzeniami gospodarczymi rozgrywały się procesy o charakterze społecznym i politycznym. Warto przypomnieć wielkie kłopoty w gospodarce, jakie Anglia przeżywała w XVII wieku za sprawą Elżbiety I. Sytuacja tego państwa nie poprawiła się też za panowania Jakuba I (1603–1625). Jego syn, Karol I, próbował rozwiązać problem za pomocą podatków. Konflikt, jaki pojawił się na tym tle jeszcze między jego ojcem a parlamentem, Karol I chciał zażegnać poprzez zignorowanie parlamentu. Obróciło się to przeciwko niemu, gdy w 1639 roku katolicka Szkocja zbuntowała się przeciw narzucającej jej anglikanizm Anglii. W ten sposób król uwikłał się w wojnę domową, którą w 1649 roku wygrał dysponujący nowocześniejszą armią parlament. Anglia stała się republiką, a na jej czele stanął Oliver Cromwell. Co prawda po jego śmierci przywrócono monarchię, a na tronie w 1660 roku zasiadł Karol II Stuart, ale w Anglii zaszły już bardzo poważne zmiany, które utrwaliły pewne liberalne i demokratyczne tendencje w tym kraju. Pisał o tym Alexis de Tocqueville w swym wielkim dziele³.

Za panowania tego monarchy, w 1679 roku, przyjęto *Habeas Corpus Act*, prawo gwarantujące wszystkim obywatelom nietykalność osobistą⁴. Kiedy zaś w wyniku tzw. sławetnej rewolucji na tronie brytyjskim zasiadł Wilhelm III Orański, przyjął on Deklarację Praw (*Bill of Rights* – 1689). Stwierdzono tam prymat prawa nad władzą monarchy, złagodzone drastyczne kary, dopuszczono prawo

² Zob. R. Cameron, *Historia gospodarcza świata. Od paleolitu do czasów najnowszych*, przeł. H. Lisicka-Michalska, M. Kluźniak, Warszawa 1997; N. Davies, *Europa. Rozprawa historyka z historią*, przeł. E. Tabakowska, Kraków 1998; *Historia Europy*, red. F. Delouche, przeł. E. Jamrozik et al., Warszawa 1995; K. Wielecki, *Wprowadzenie do problematyki integracji europejskiej*, Warszawa 1998.

³ Zob. A. de Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, Kraków 1994, s. 9 i dalsze.

⁴ Zob. *Historia Europy*, red. F. Delouche, dz. cyt., s. 247.

wnoszenia petycji, wprowadzanie podatków zostało zaś uzależnione od dyskusji parlamentarnej⁵.

Generalnie jednak, wiek XVIII to czas tworzenia wielkich monarchii absolutyzmu oświeconego. Znaczenia nabierała teza, iż monarcha jest najwyższym sługą państwa, które reprezentuje dobro wszystkich obywateli. W istocie to także czas, w którym losy świata wyznaczone były przez interesy i konflikty wielkich dynastii. Tym wytłumaczyć można liczne wojny, jakie wstrząsały Europą przez całe osiemnaste stulecie. W tle tych wojen, jak i w ogóle niejednej drapieżnej rywalizacji dynastycznej, rozgrywała się rywalizacja o kolonie i korzyści płynące z handlu międzynarodowego. Splatały się one także z konfliktami na tle religijnym.

Można zatem wyodrębnić trzy wątki dynamizujące historię w wieku XVIII, które ostatecznie doprowadziły do wielkiego przełomu pod koniec tego i na początku następnego – XIX – stulecia. Pierwszy to sekularyzacja, rozwój myśli, prądów umysłowych, oświata, szerzej pojętej kultury. Drugi to zmiany o charakterze gospodarczym, zachodzące w sposobach wytwarzania, w dziedzinach, w których koncentrowały się tzw. czynniki produkcji, dotyczące organizacji procesów zarządzania. Trzeci wątek to przemiany ustrojowe powiązane ze zmianami w zakresie struktury społecznej i ładu instytucjonalnego. W tle tego rodzaju wydarzeń trzeba także dostrzegać znaczenie procesów demograficznych.

W rzeczywistości wszystkie te czynniki są ze sobą zawsze ściśle powiązane. Jednak nie bez przyczyny w literaturze mowa jest o dwóch wielkich rewolucjach XVIII stulecia: naukowo-technicznej i następującej po niej rewolucji przemysłowej oraz Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Wiele tu uproszczeń i niedokładności. Można zapytać, czy rzeczywiście nazywanie rewolucjami procesów zachodzących dziesiątkami lat jest uzasadnione, albo zauważyć, iż nie dostrzega się znaczenia powstania Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej, co było przecież nie tylko faktem politycznym, lecz także wielkim wydarzeniem ustrojowym, do którego doszło pod ogromnym wpływem tego, co działo się w Europie i co na losy Europy oddziaływało z ogromną siłą. Pominę te i wiele innych historycznych wątków, aby nie wikłać się nadmiernie w materię historyczną; pozostanę w niej w tym tylko stopniu, w jakim jest to zupełnie niezbędne, by móc zastosować z powodzeniem metodę rozumienia socjologicznego⁶ do wyjaśnienia początków i dalszych losów socjologii.

Wiek XVIII to czas wielkiego ożywienia umysłowego. Druga jego połowa zostanie nazwana oświeceniem. Rozum człowieka, wydaje się wówczas, nie ma ograniczeń i świat, który jest w zasadzie poznawalny, prędzej czy później, jeśli zawierzymy rozumowi, przestanie być tajemnicą. Cechę charakterystyczną dla

⁵ Zob. tamże.

⁶ Będę jeszcze pisać o tej metodzie.

myśli tego okresu stanowi krytycyzm. Za Immanuelem Kantem, a wcześniej jeszcze Kartezjuszem, wąpienie, sceptycyzm i krytycyzm właśnie, stają się dominującą postawą intelektualną, która jednak ma służyć ziszczeniu się optymistycznej perspektywy.

Od Kanta epoka ta czerpie odwagę samodzielnego myślenia i wiarę w zbiorową mądrość. Od niezwykle popularnego wówczas, choć zmarłego na samym początku wieku Johna Locke'a, pochodził zapewne impuls myśli demokratycznej i republikańskiej, przeświadczenie, że Hobbesowska umowa społeczna ma być nie tyle kielżnaniem przez mocarnego monarchę zbrodniczych instynktów ludzi, nieróżniących się wiele od dzikich wilków, ile raczej dyskursem, jak byśmy to dziś pewnie powiedzieli, mądrych obywateli, którzy w stanie społecznym osiągają poziom mądrości niedostępny jednostkom, nawet gdy są one monarchami.

Odkrycie siły własnego rozumu oszałamia ludzi oświecenia. Nie potrzebują już Boga i tradycji, ufają sobie i postępowi, który jest nieunikniony – wierzą – w każdej dziedzinie, jeśli tylko nie gasić światła umysłu. To bardzo ważny impuls sekularyzacji. Fundament tego rodzaju sposobu myślenia umacnia David Hume, dając początek potężnej orientacji intelektualnej XIX już raczej stulecia – pozytywizmowi. Na tej podstawie budują francuscy encyklopedyści. Ufni w zdolności rozumu, nieskrepowani przez Boga i Kościół, konstruują wizję idealnego ustroju społecznego, dobrego społeczeństwa i zasady sprawiedliwych rządów. Do tego grona należą Denis Diderot, Jean le Rond d'Alembert, Wolter czy Charles-Louis de Secondat baron de Montesquieu. Do wybitnych filozofów i pisarzy tego wieku zaliczyć też musimy Jeana-Jacques'a Rousseau, choć tyleż przyczynił się on do rozwoju myśli oświecenia, co i do jej podważenia. Jednak gdy chodzi o republikańskie skłonności, z pewnością do wcześniej wspomnianego grona trzeba go włączyć.

To czas obfitujący w rozmaite encyklopedie, leksykony i słowniki. W ostatnich latach XVII wieku w Rotterdamie ukazuje się *Dictionnaire historique et critique* Pierre'a Bayle'a, w Anglii w 1704 roku – *Lexicon Technicum* Johna Harrisa, w Niemczech w 1721 roku – *Allgemeines Lexicon* Johanna Theodora Jablonskiego i wiele innych.

W wieku XVIII rozkwitają także inne nauki. Wtedy to tworzy genialny fizyk Isaac Newton, którego opublikowane jeszcze u schyłku XVII wieku *Principia* dawały wykład z teorii dynamiki i prawa ciężenia, a także rachunku różniczkowego. To o nim Alexander Pope napisał:

*Naturę i jej prawa ciemność spowijała;
Bóg rzekł: „Niech będzie Newton!” I światłość się stała⁷.*

⁷ Cyt. za: N. Davies, *Europa*, dz. cyt., s. 642.

U progu XVIII wieku i w jego trakcie tworzyli tak wybitni uczeni, jak Gottfried Leibniz, Carl von Linné, Joseph Priestley, Henry Cavendish, Antoine Lavoisier, Carl Friedrich Gauss, Leonhard Euler i wielu innych.

Był to także czas nowych idei ekonomicznych. Przygotowywały one grunt pod późniejszy liberalizm. Richard Cantillon był przekonany, iż polityczne i ustrojowe blokady wyznaczają granice rozwoju gospodarczego, niedające się przekroczyć bez zniesienia tego typu restrykcji. Idea ta przyjęła się wśród tzw. fizjokratów, do których zaliczymy François Quesnaya, Vincenta de Gournaya, Pierre'a Samuela Dupont de Nemours'a czy Jacques'a Turgota. Głosili oni pogląd, iż „dobrobyt narodu można zapewnić jedynie zapewniając dobrobyt jednostce i wolność wszystkim obywatelom”⁸.

Pod wpływem tych idei pozostawał najślawniejszy spośród osiemnastowiecznych myślicieli zajmujących się gospodarką – Adam Smith, autor *Teorii uczuć moralnych* i *Badani nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*⁹. Choć po stokroć teorie Smitha są tego warte, nie będę im tutaj poświęcać osobnego miejsca, wszak praca ta ma własny przedmiot i zakres. Będzie o nich zresztą jeszcze mowa w tej książce. Wspomnę jednak, iż dzieła tego uczonego wywarły ogromny wpływ na socjologię, ekonomię i filozofię społeczną wieków późniejszych, i są – jak się wydaje – bardzo wczesną reakcją na procesy gospodarcze i polityczne, jakie za czasów Smitha występują jeszcze dość szczątkowo, a rozwiną się znacznie w XIX wieku.

Był to także czas wielkiego ożywienia artystycznego. W malarstwie rozkwita angielska szkoła portretu psychologicznego, której wybitnymi przedstawicielami był Joshua Reynolds i Thomas Gainsborough, mistrzostwo w dziedzinie panoram miejskich osiągnęli Canalettowie. Wspaniały rozwój przeżywa zdobnictwo artystyczne. Wykwintne i piękne przedmioty, zwłaszcza meble, tworzą tacy mistrzowie, jak André Charles Boulle, Grinling Gibbons, Thomas Chippendale. W dziedzinie literatury rozkwita talent Moliera, Richarda Brinsley'a Sheridan, Pierre'a Augustina Beaumarchais'go, Alexandra Pope'a, Roberta Burnsa, Jonathana Swifta, Henry'ego Fieldinga, a także Woltera i Rousseau. W wieku XVIII błyszczały utwory prawdziwych geniuszy kompozycji: Jana Sebastiana Bacha, Wolfganga Amadeusza Mozarta, Georga Philippa Telemanna, Georga Friedricha Haendla, Josepha Haydna, Tommasa Albinoniego, Alessandra Scarlattiego i wielu innych.

Gdy wyjść poza tzw. kulturę artystyczną, wydaje się, iż w interesującym nas czasie zmienia się zasadniczo obyczajowość, system wartości i wzorców kulturowych, norm moralnych, zasadniczych typów racjonalizacji społecznej, tj. sposobów, w jakie ludzie rozumieją i tłumaczą świat, społeczeństwo i siebie w tym

⁸ Tamże, s. 646.

⁹ Zob. A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, przeł. G. Wolff et al., Warszawa 1954; tegoż, *Teoria uczuć moralnych*, przeł. D. Petsch, Warszawa 1989.

społeczeństwie. Zwłaszcza państwo, władza, relacje między różnymi klasami społecznymi, ale też sens i przeznaczenie życia człowieka, wszystko to zaczyna w XVIII wieku być pojmowane na nowo, bez obciążenia ideą Boga i tradycją. Była już mowa o optymizmie co do własnych możliwości intelektualnych, zaufaniu do swoich zdolności dowolnego konstruowania lepszego, bardziej oświeconego świata, bez konieczności oglądania się na religię i Kościół. Wówczas też rozwija się znacznie zamiłowanie do piękna i porządku. Rozwija się także roszczenie pretensji do wolności, zarówno w sferze politycznej, gospodarczej, jak i obyczajowej.

Norman Davies pisze: „Nadchodząca epoka przynosiła ze sobą wzrost wiary w możliwości artystycznej oraz gwałtowne rozluźnienie ograniczeń moralnych. »Epoka elegancji« postępowiała ramię w ramię z epoką braku wyrzutów sumienia”¹⁰. Niewątpliwie orientacji tej towarzyszy osłabienie religijności, tendencja do sekularyzacji życia publicznego i prywatnego, rozpowszechnianie się postawy agnostycyzmu i ateizmu. W pewnym związku z tymi zjawiskami pozostaje zmiana sposobu pojmowania szczęścia. W *Historii Europy* czytamy, iż „epokę tę charakteryzuje pęd poznawczy (...) ku nowości, a przede wszystkim ku szczęściu. To ostatnie pojęcie traci wówczas wszelki sens metafizyczny (...). Szczęście występuje jako naturalne dążenie jednostki, nadrzędny cel jej życia”¹¹.

Sposób pojmowania szczęścia związany jest ściśle z ogólnym tembrem owej epoki. Dla wielu oznacza ono „zrywanie barier krępujących człowieka, zwłaszcza jeśli nie znajdują uzasadnienia w ludzkim rozumie. W wyborze między upodobaniem osobistym a konwenansem społecznym ten ostatni przegrywa... Jest to prąd antyideowy i mieszczański. Nowej klasie daje siłę psychiczną, konieczną, aby wiązać cele społeczne z upodobaniami indywidualnymi jej członków, daje jej także sprzymierzeńców wśród arystokratów i duchownych, znudzonych konwenansami i akceptującymi wyzwolenie osobiste nawet za cenę utraty prestiżu społecznego”¹².

O stylu życia i rodzaju wartości, jakie wydawały się pociągające ówczesnym, pisze Davies: „Klasy wyższe i ich naśladowcy z nieznanym przedtem zapałem oddały się sztuce życia pełnego wdzięku i gracji; luksus i wyrafinowanie widać było na każdym kroku – w ubiorach, w pałacach, w meblach, w muzyce, w zbiorach dzieł sztuki... Dla tych, którym pozwalały na to kiesa i zdrowie, przesada w ubiorze, hulankach, jedzeniu i romansach stała się codzienną rutyną. Ludzie popisywali się pudrowanymi perukami i pękatymi spódnicami, precyzyjnie przystrzyżonymi

¹⁰ N. Davies, *Europa*, dz. cyt., s. 639.

¹¹ *Historia Europy*, red. A. Mączak, Wrocław–Warszawa–Kraków 1997, s. 445.

¹² Tamże.

szpalerami drzew w parkach, połączoną porcelaną i pikanterią przylepianych na twarzach pieprzyków”¹³.

Pojmowaniu fenomenu powstania socjologii służy – jak sądzę – poznanie nie tylko faktów, lecz także atmosfery, tego, co niegdyś określało się w socjologii jako imponderabilia, a dziś często uważa się za zasadniczy czynnik konstruujący życie społeczne. Może to być także wspomagane poprzez stosowanie metody rozumienia, która w tym wypadku oznacza wgląd w odległe czasy, ich świat społeczny, myśli i gusta aktorów zbiorowości.

Bezpośrednio posłuży wyjaśnieniu głównych wątków pierwszych teorii socjologicznych, jeśli za Daviesem wspomnimy, iż „w epoce tej dawało się zauważyć wyraźne rozluźnienie obyczajów w zachowaniu społecznym, a przede wszystkim seksualnym. Z czasem rozwiązłość w sprawach seksu była już nie tylko tolerowana, ale stała się wręcz ostentacyjna. Po długiej przerwie okresu reformacji wszystkim znów było wolno – jeśli tylko chcieli – zachowywać się z całkowitym zapałaniem”¹⁴.

Ciekawym aspektem omawianej epoki są procesy demograficzne. Badania dokonane przed Wielką Rewolucją Francuską we Francji, a więc w jednym z najbogatszych i najbardziej cywilizowanych państw tamtego świata, wykazały, iż średnia życia w mieście wynosiła ok. 44 lat, a na wsi – 25. Trzeba jednak pamiętać, iż większość ludności żyje wówczas na wsi, choć już w tym stuleciu rozpoczyna się proces migracji i tworzenia się wielkich aglomeracji. Jak pisze Maciej Serwański, „od połowy XVIII wieku następuje dość znaczny wzrost demograficzny w głównych państwach Europy. Ogólnie populacja światowa sięga miliarda ludzi, średnie tempo wzrostu rocznego u schyłku tej epoki wynosi zaś na świecie 0,6%”¹⁵. W 1700 roku liczbę Europejczyków szacuje się na ok. 120 mln, a sto lat później – na 190 mln osób¹⁶.

Jednak to nie miasta przyczyniały się do wzrostu demograficznego. W nich bowiem przeważał ujemny bilans. Ludność dziesiątkowana jest wtedy na dodatek przez rozmaite choroby. Nie dały jeszcze znać o sobie postępy higieny i medycyny, które w XIX wieku znajdują szersze zastosowanie wśród ludności miejskiej (szpitale, izby porodowe, liczba lekarzy)¹⁷. Już wtedy jednak zaczyna się proces migracji ze wsi do miast. Rondo Cameron podaje np., iż w XVIII wieku ludność Londynu podwoiła się (z połowy do całego miliona osób)¹⁸.

¹³ N. Davies, *Europa*, dz. cyt., s. 639.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ M. Serwański, *Historia powszechna. Wiek XVI–XVIII*, Poznań 2001, s. 271.

¹⁶ Zob. *Historia Europy*, red. A. Mączak, dz. cyt., s. 424.

¹⁷ Zob. tamże, s. 425.

¹⁸ Zob. R. Cameron, *Historia gospodarcza świata*, dz. cyt., s. 203.

Procesy te mogą zostać zobrazowane danymi odnoszącymi się do dynamiki wzrostu demograficznego. W Anglii i Walii w roku 1700 żyło 5,8 mln ludzi, pięćdziesiąt lat później jest ich już 6,2 mln, a w 1800 roku – 9,2 mln. W Wielkiej Brytanii w 1775 roku ludność liczy 7,4 mln, a w 1800 roku – 10,7 mln. Naprawdę dynamiczny rozwój zacznie się natomiast w wieku XIX¹⁹. W rozważaniach tych trzeba wziąć pod uwagę niewątpliwie intensywne już wtedy procesy migracji. W XVIII wieku ponad milion Anglików, Walijczyków i Szkotów opuściło swój kraj²⁰.

Drugim z trzech wspomnianych wcześniej wątków, jakie analizujemy w tym podrozdziale, są zmiany w sposobach wytwarzania i gospodarowania. Synteza XVIII wieku w tej mierze nie będzie łatwa. Gdy bowiem w jednych miejscach świata można było zauważyć niewątpliwie rozwój gospodarczy, w innych zupełnie nic się nie zmieniło od czasów średniowiecza. Nawet w tym samym kraju dysproporcje pod tym względem były ogromne.

Tak zwana rewolucja przemysłowa zapoczątkowana została w rolnictwie. Liczne odkrycia techniczne i przyrodnicze doprowadziły do unowocześnienia produkcji rolnej. Już na samym początku wieku XVIII opanowano technikę okopywania przy użyciu koni, rychło też wprowadzono siewniki ciągnięte przez konie. Pod koniec tego stulecia były zaś w sprzedaży pługi z lemieszem okutym stalą²¹.

Wzrost wydajności pracy w rolnictwie, jaki był możliwy dzięki tym i innym wynalazkom i ulepszeniom, oraz wspomniany już rozwój demograficzny spowodowały powstawanie nadwyżek rąk do pracy na wsi. Migrujący do miast chłopci tworzyli tam coraz większą rezerwę taniej, choć niewykwalifikowanej siły roboczej. Stało się to jedną z istotnych przesłanek rewolucji przemysłowej.

W 1711 roku Thomas Newcomen zastosował silnik parowy do pompy pracującej w kopalni. Już w drugiej połowie stulecia James Watt unowocześnił maszynę parową. W 1767 roku skonstruowano osiemnastowrzecionową przędzarkę, rok później do przędzarki zastosowano napęd wodny. Teraz możliwy już był rozwój manufaktur w tej dziedzinie.

Ulepszenia usprawniły technicznie i zwiększyły wydobycie żelaza i produkcję stali. Istotne znaczenie miało opracowanie i wdrożenie przez Henry'ego Corta w latach 80. metody oczyszczania i walcowania stali²².

Podobne innowacje wprowadzono też w innych dziedzinach gospodarki. W ten sposób następował powolny rozwój rzemiosła, manufaktur, a rychło także

¹⁹ Zob. tamże, s. 201.

²⁰ Zob. tamże, s. 202.

²¹ Zob. N. Davies, *Europa*, dz. cyt., s. 727.

²² Zob. tamże, s. 728.

przemysłu. Z pewnością jednak owa „rewolucja przemysłowa” dokonywała się przede wszystkim w wieku następnym i była skutkiem późniejszych odkryć, wynalazków i innowacji naukowych i technicznych.

Wiek XVIII, w niemałym stopniu za sprawą przemian gospodarczych, wytworzył dość radykalnie nową sytuację społeczną. Wpłynął znacząco zwłaszcza na stosunki między różnymi klasami i warstwami społecznymi, wyznaczając ich pozycję ekonomiczną, społeczną i polityczną. Davies tak charakteryzuje społeczeństwo tej epoki: „We wszystkich wielkich miastach Europy obok warstwy zamożnych kupców i przedstawicieli wolnych zawodów istniała warstwa rzemieślników i miejskiej biedoty; gdzieś tam pojawiały się też zaczątki warstwy robotników przemysłowych. Jednak, ogólnie rzecz biorąc, dawne instytucje stanów społecznych wciąż trwały nie naruszone. Szlachta zachowała swoje sejmiki, miasta – swoje przywileje i gildie, chłopci – swoją pańszczyznę i swoje klęski głodu. Niewątpliwie zachodziły przemiany społeczne, ale proces ten nie wykraczał poza ustalone ramy”²³.

W Europie sytuacja poszczególnych państw, zarówno pod względem ekonomicznym, jaki i społecznym oraz politycznym, była bardzo zróżnicowana. Najkorzystniej sprawy układały się w Wielkiej Brytanii. Wiele o tym zadecydowało; z pewnością dostęp do kolonii, ich taniej siły roboczej, surowców i rynku zbytu na tanie masowe produkty. Ale kolonie mieli też inni. Premią były także surowce występujące na miejscu. Jednak i pod tym względem kraj ten nie był absolutnym wyjątkiem.

We wspomnianej już *Historii Europy* czytamy: „W samej Europie dostrzegamy w tym czasie wciąż rosnące regionalne dysproporcje rozwoju i wydajności gospodarki. Gdy Anglię charakteryzują początki przewrotu przemysłowego, znaczna część Niemiec i cały Wschód europejski są jeszcze odeń oddalone o niemal stulecie”²⁴. Naturalnie, dokonania angielskie powoli zaczęły wpływać na inne państwa, zwłaszcza na ich rynki, jak i na wyobrażenia społeczne, które są istotnym czynnikiem ludzkich dążeń.

Na rozwój wypadków w Europie tego okresu miało oczywiście wpływ powstanie Stanów Zjednoczonych, które nie tylko dzielnie sobie poczynały w sferze gospodarczej, lecz także stały się dającym do myślenia i rozpalającym nadzieję oraz wyobraźnię pierwszym w świecie przykładem państwa demokratycznego.

Dynamika rozmaitych zmian utrzymuje się, jak była o tym mowa, w pewnych ramach, pozwalających raczej mówić o ewolucji. Dzieje się tak aż do 1789 roku, w którym to we Francji wybucha Wielka Rewolucja Francuska. Analiza przyczyn i przebiegu tych wydarzeń przekracza możliwości niniejszej książki.

²³ Tamże, s. 629.

²⁴ *Historia Europy*, red. A. Mączak, dz. cyt., s. 423.

Same w sobie mają one co prawda charakter niezwykle dramatyczny, ale w istocie były – jak się wydaje – konsekwencją tego, co działo się wcześniej i narastało przez kilkadziesiąt lat. Jak pisał de Tocqueville: „Dzieje naszej Rewolucji powinny niewątpliwie stanowić najlepszą lekcję skromności dla filozofów i dla mężów stanu; nigdy bowiem nie było wydarzeń donioślejszych, szykujących się dłużej, lepiej przygotowanych – i mniej przewidzianych”²⁵. François Furet w ten sposób posumował poglądy de Tocqueville’a: „We Francji dawny porządek został więc już wcześniej podważony, i to bardziej zasadniczo niż przez Rewolucję. Rewolucja to były jedynie jego przedśmiertne konwulsje”²⁶.

We Francji procesy te zachodziły z pewnym opóźnieniem w stosunku do Anglii. Absolutyzm, który, zdaniem de Tocqueville’a, dewastuje więzi społeczne, we Francji trwał dłużej i był bardziej zaawansowany. Państwo, wkraczając w społeczeństwo, dzieli ludzi i upodabnia zarazem. Zwłaszcza polityka sprzedaży urzędów, godności i tytułów, a także nagradzania zwolnieniami z podatków, odegrała tu swą złowieszczą rolę. Zniknęła autorytet władzy i pozycji społecznej, skoro każdy mógł to kupić. Równocześnie wzrastał egoizm obywateli, w tym również szlachty i arystokracji.

Monarchia przyjmowała na siebie obowiązki ponad swoje możliwości, a równocześnie niszczyła feudalne instytucje opieki, moralności, reprodukcji społecznej. Paradoksalnie, poszczególne stany bliższe były sobie w Anglii, w której w wyniku wcześniej opisanych procesów nastąpiło wymieszanie warstw poprzez małżeństwa i skracanie dystansu, a to z powodu zaangażowania się warstw wyższych w sprawy publiczne i wspólne interesy. We Francji klasy stają się kastami. Wspomniany Furet tak charakteryzuje poglądy de Tocqueville’a w tej sprawie: „Ludzie, nie związani tu już żadną więzią kastową, klasową, cechową, rodzinną, są aż nazbyt skorzy do troszczenia się jedynie o swoje osobiste interesy, aż nazbyt skłonni do myślenia jedynie o sobie, do zamknięcia się w ciasnym indywidualizmie, w którym wszelka cnota publiczna zanika. Despotyzm nie tylko z tą tendencją nie walczy, ale ją niepohamowanie podsyca, pozbawia bowiem obywateli wszelkich wspólnych namiętności, wszelkich wzajemnych potrzeb, wszelkich konieczności porozumienia, wszelkiej okazji wspólnego działania; zamurowuje ich, by tak rzec, w życiu prywatnym. Już mieli skłonność do separowania się; despotyzm ich izoluje; już stygli jedni dla drugich: despotyzm ich zamraża”²⁷. Oto istota poglądów de Tocqueville’a.

Powróćmy jeszcze do kwestii procesu tworzenia się we Francji kast, tak przeciwnego temu, co zachodziło po angielskiej rewolucji w Wielkiej Brytanii.

²⁵ A. de Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja*, dz. cyt., s. 31.

²⁶ F. Furet, *Wstęp*, w: A. de Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja*, dz. cyt., s. 9.

²⁷ Tamże, s. 26.

De Tocqueville pisze: „W żadnej epoce naszych dziejów nie było tak łatwo uzyskać szlachectwa, jak w roku 89 i nigdy mieszczanina i szlachcica nie dzieliła większa przepaść... System nobilitacji nie tylko nie zmniejszył nienawiści nie-szlachty do szlachty, ale przeciwnie, potęgował ją bez miary... A jeśli, zostawiwszy szlachtę na boku, przyjrzymy się teraz mieszczaństwu, zobaczymy sytuację bardzo podobną; mieszczanin jest niemal tak samo odcięty od ludu, jak szlachcic od mieszcza-
nina”²⁸.

Poszukajmy innego jeszcze aspektu kryzysu, który pozwoli zrozumieć zdumiewające zjawisko Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Oto w wieku XVIII naruszony został tradycyjny feudalny porządek dający dominację arystokracji i szlachcie, a w sferze ładu instytucjonalnego – państwu monarchicznemu. Dominacja polityczna i kulturowa szlachty i arystokracji oparta była bowiem na własności ziemi. Warstwy dominujące w feudalizmie (z wyjątkiem wspomnianych Anglików) nie były zainteresowane posiadaniem manufaktur, fabryk, a także instytucji umożliwiających ekonomiczne istnienie i rozwój produkcji przemysłowej, tzn. banków, firm spedycyjnych itp. Nie zrozumiały czasu, który właśnie nadchodził. Nie bez pewnej pogardy pozostawiły te nowe formy gospodarki mieszczaństwu, wierząc w przewagę ekonomiczną, jaką daje posiadanie ziemi, a także w wyższość swojej kultury nad – rzeczywiście relatywnie wówczas prymitywną – kulturą mieszczańską oraz w przewagę, jaką dawała monarchia.

W ten sposób mieszczaństwo (jego część), w ciągu całego wieku XVIII, uzyskało ogromną przewagę ekonomiczną. Dynamicznie rozwijający się przemysł wytworzył zupełnie nowy system gospodarczy oparty na kapitale, rynku i produkcji przemysłowej. Wyniósł też ekonomicznie nową klasę społeczną. Ten sam proces przyniósł z kolei upadek ekonomiczny arystokracji i szlachty. Tak dalece, że często ich przedstawiciele, aby ratować swą pozycję, byli zmuszeni do zawierania małżeństw z bogatymi mieszczanami. Powszechnym zjawiskiem stało się też zadłużanie się u mieszczaństwa nie tylko szlachty i arystokracji, lecz nawet samego monarchy.

Zmiany epoki industrialnej zapoczątkowane zostały przez zmiany w sferze kultury, a konkretnie – nauki i techniki. Ważnym ich czynnikiem były także inne zmienne kulturowe, tj. postawy, stereotypy itp., które nie pozwoliły warstwom dominującym zaangażować się w nową gospodarkę. Te czynniki uruchomiły z kolei potężne zmiany w sferze ekonomicznej. Był to przede wszystkim rozwój produkcji przemysłowej, rynku i kapitału. Stąd niekiedy industrializm określa się jako kapitalizm. Te znowu procesy stały się początkiem poważnych zmian w sferze struktury społecznej i ładu instytucjonalnego.

²⁸ A. de Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja*, dz. cyt., s. 111–112.

Ważnym czynnikiem przeobrażeń, rewolucyjnych – jak się okazało pod koniec XVIII wieku – w sferze ładu instytucjonalnego, była oczywiście degradacja ekonomiczna szlachty i arystokracji i bogacenie się części mieszczaństwa. Proces industrializacji, z powodów wspomnianych wyżej, dramatycznie nasilony w wieku XVIII, powodował przesunięcia czynników produkcji z sektora pierwszego do drugiego, a tym samym bogacenie się burżuazji.

Jednak czynnikami o ogromnym znaczeniu stały się prawne bariery na poziomie ładu instytucjonalnego, jakie utrudniały rozwój przemysłu, a przede wszystkim instytucjonalne ograniczenia niekontrolowanej ekspansji rynku i kapitału. Obok walki o pewne wolności osobiste i polityczne, właśnie w walce o wolny rynek wyrażały się główne interesy burżuazji. Był to bodaj jeden z najważniejszych czynników rewolucji kapitalistycznej. Warunkiem tej wolności okazała się równość polityczna między stanem trzecim i stanami wyższymi. Braterstwo przydało się do poruszenia mas ubogiego ludu do czynu rewolucyjnego.

2. Industrializm XIX i połowy XX wieku (do 1945 roku) – ewolucja kryzysu

Rewolucja francuska zmieniła znacznie sytuację w Europie. Monarchie ościenne obawiały się złego przykładu. Już w 1792 roku interweniowały Austria i Prusy. Rozpoczął się burzliwy okres przemian w samej Francji i wojen z udziałem Francji, które zakończyły się dopiero w 1815 roku podpisaniem traktatu pokojowego wynegocjowanego w Paryżu i na kongresie wiedeńskim. Kongres ów przyniósł satysfakcję tym, którzy zwyciężyli Bonapartego, powołał lub wzmocnił istniejące wokół Francji państwa, rozwiązał Konfederację Reńską, pozostawiając państwa niemieckie w rozdrobnieniu, przyznał Rosji niemałą część Polski. Ideą przewodnią było odtworzenie sytuacji sprzed rewolucji, co stłumiło na kilkadziesiąt lat aspiracje wolnościowe, społeczne i niepodległościowe w całej Europie.

Mimo postanowień kongresu wiedeńskiego, w wyniku których więcej niż połowa Europejczyków żyła w monarchiach absolutnych, był to już zmierzch tych ostatnich. Złożyło się na to wiele czynników. Zapewne do fermentów i aspiracji liberalnych w tym czasie przyczyniły się odkrycia naukowe i wynalazki techniczne XVIII wieku, których jeszcze intensywniej dokonywano w wieku XIX, rozwój przemysłu będący rezultatem tych dokonań, rewolucja agrarna, wzrost demograficzny, a zwłaszcza zwiększenie się liczebności mieszkańców miast. W największych mocarstwach Europy obejmowano obywateli coraz ściślejszą kontrolą, ale nie zdołano w ten sposób powstrzymać aspiracji emancypacyjnych.

Wyjątkiem w Europie była Anglia, która od 1801 roku nosiła już nazwę Zjednoczonego Królestwa Wielkiej Brytanii i Irlandii. Łagodne, stopniowe, ale konsekwentne reformowanie gospodarki i stosunków prawnych oraz politycznych uchroniło ten kraj przed gwałtownymi wypadkami, jakie zdarzały się gdzie indziej.

W Austrii od 1848 roku rządził kanclerz Metternich, konserwatysta, który swoją władzę oparł się na działaniach policji i cenzurze. Starał się zatrzymać czas za pomocą represji i ograniczania swobód. W Prusach, gdzie równie skutecznie blokowano rozwój, ferment narastał w ukryciu. W Rosji za Aleksandra I tylko pozornie panował bardziej liberalny styl rządzenia, ale już za Mikołaja I terror wystąpił bez żadnych ograniczeń, a po drastycznym spacyfikowaniu powstania dekabrystów w 1825 roku jeszcze bardziej się nasilił.

We Francji Ludwik XVIII uzyskał duże prerogatywy, ale też jego rządy opierały się na współpracy z ciałem ustawodawczym i choć ograniczały swobody polityczne, szanowały wolność i równość obywateli wobec prawa. Dopiero Karol X, który zasiadł na tronie w 1824 roku, wszedł w konflikt z liberałami w Izbie Deputowanych, a następnie ją rozwiązał. To wywołało w lipcu 1830 roku rewolucję, która położyła kres panowaniu tej gałęzi dynastii Burbonów. Kolejny to przykład, że gdy nie rozumie się historii, twarda, męska polityka, stanowczość i bezwzględność, do której nawołuje się często w tzw. trudnych – gdyż przełomowych – czasach, nie prowadzi do niczego dobrego, również dla tych twardych. Koronę przejął Ludwik Filip z orleańskiej linii dynastii. Władca ten szybko przekształcił Francję w nowoczesną monarchię parlamentarną. Późniejsze wycofanie się króla z polityki reform wykształciło kolejną formację zdecydowanej opozycji, która doprowadziła do tzw. Wiosny Ludów.

W ten sposób większa część Europy znalazła się w stanie wrzenia. Konserwatywna reakcja powodowała kontrakcję. Była już mowa o rewolucji lipcowej we Francji. W Brukseli wybucha zryw patriotyczny, który prowadzi do oderwania Belgii od monarchii Zjednoczonych Niderlandów. Nacjonalistyczne aspiracje, roszczenia ekonomiczne i obywatelskie się radykalizowały. Tam, gdzie odpowiednią były rozsądne reformy, panował względny spokój, tam zaś, gdzie ich poniechano, wybuchały niepokoje, wzmacniane przez bezrobocie i głód lat 40.

W lutym 1848 roku drobny incydent stał się iskrą zapalną rewolty w Paryżu. W jej wyniku abdykował Ludwik Filip. Demonstracje, protesty i starcia rozszerzyły się jednak na inne kraje. W Berlinie, Wiedniu, Pradze i Budapeszcie wybuchły powstania. Austria obiecała Czechom parlament, Węgry zdobyły niepodległość, Toskania, Piemont i Państwo Kościelne uzyskały konstytucje, a Wenecja stała się republiką. W Europie zapanowało ożywienie, nastroj nadziei, a cały zryw doczekał się romantycznej, choć nieprecyzyjnej, nazwy – Wiosna Ludów.

Latem tego samego roku stłumiono rewoltę w Paryżu, a Ludwik Napoleon Bonaparte został najpierw prezydentem, po 1851 roku – dyktatorem, a jeszcze później – cesarzem. Wolność ponownie utraciła Praga, Wiedeń wrócił w ręce konserwatystów. Karta historii została cofnięta we Włoszech i na Węgrzech. Austria weszła w okres tzw. neoabsolutyzmu pod berłem Franciszka Józefa. Wiosna Ludów wznieciła tyleż nadziei, co i sprawiła zawodu. Pozostawiła jednak w pamięci milionów ludzi zaczyn, który da jeszcze o sobie znać w przyszłości.

Wiek XIX to czas ekspansji Rosji, która niepokoiła coraz to inne mocarstwa europejskie. Gdy dokonywała kolejnych podbojów, Anglia, Francja, Turcja, Austria i Sardynia (Piemont) zaatakowały ją w 1854 roku na Krymie. Zapoczątkowało to dwuletnią wojnę krymską, którą ostatecznie Rosja przegrała. Cena była ogromna – pół miliona ofiar pochłonęły same działania wojenne, niekompetencja dowódców oraz choroby i głód. Wojnę zakończył kongres paryski w 1856 roku. Rosja utraciła część swoich wcześniejszych zdobyczy oraz Sewastopol.

Wojna krymska podkopła pozycję Austrii, która trzy lata po jej zakończeniu, w wyniku wojny z Francją i Piemontem, utraciła Lombardię i Wenecję. Kolejna klęska w wojnie z Prusami w 1866 roku zmusiła ten kraj do poważnych reform. Konstytucja z 1867 roku powoływała monarchię austro-węgierską, która dawała Węgrom pewną autonomię.

W 1860 roku na Sycylii wybuchło powstanie pod wodzą Giuseppe Garibaldiego. Przywódca ten zgodził się podporządkować Sardynii, w wyniku czego powstało zjednoczone państwo, którego parlament w 1861 roku powołał na tron włoski Wiktora Emanuela II. Wystąpienie Włoch po stronie Prus w wojnie siedmioletniej w 1866 roku spowodowało, że również Wenecja przeszła w ręce królestwa. Na odzyskanie Rzymu trzeba było jeszcze czekać do roku 1879.

Od początku XIX wieku w Niemczech nasilały się nastroje nacjonalistyczne, a nawet szowinistyczne. Idea narodu niemieckiego jako wspólnoty wyjątkowej kulturowo przenikała do wszystkich kręgów społecznych. Podstawę do realizacji tej idei dawały występujące żywo w latach 30. i 40. procesy uprzemysłowienia, które powodowały zawiązywanie się wspólnoty interesów ekonomicznych i tą drogą przełamywały egoizmy 39 małych państw. W 1838 roku powstała unia celna, dająca początek wielu prawnym instytucjom.

Upadek Wiosny Ludów zahamował tendencje zjednoczeniowe, którym starała się przeciwdziałać głównie Austria. Jednak ambicje Prus, aby przeciwstawić się Austrii, stworzyły w tym zakresie nowe szanse. W 1864 roku zwycięstwo Prus nad Danią sprawiło, że Austrii dostał się Holsztyn, a Prusy otrzymały Szlezwik. Po izolacji Austrii na arenie międzynarodowej, w 1866 roku Bismarck wywołał wojnę, z nią i kilkoma państwami niemieckimi. Była to tzw. wojna siedmioletnia, o której już wspominałem. Odniesione zwycięstwo dało Prusom kontrolę nad

północnymi Niemcami. Po kolejnym zwycięstwie w zażartej wojnie francusko-pruskiej w 1870 roku, rządzone przez Bismarcka Prusy nie tylko objęły kontrolę nad państwami południowoniemieckimi, tj. Bawarią, Wirtembergią i Badenią, lecz także uzyskały Alzację i Lotaryngię. Na początku 1871 roku powstało cesarstwo niemieckie, z cesarzem Wilhelmem I na tronie.

Przegrana z Prusami pod Sedanem wywołała we Francji tak gwałtowne niezadowolenie, że obalono cesarza Napoleona III i powołano republikę. Szefem rządu został Adolf Thiers. Aby zapobiec ewentualnym dalszym skutkom rewolucyjnych nastrojów w Paryżu, rząd wydał rozkaz rozbrojenia jego mieszkańców, co wywołało bunt. Rząd musiał uchodzić, a władzę przejęła tzw. Komuna i jej Rada. Przewagę mieli tam radykałowie, którzy zorganizowali w Paryżu dość oryginalny system społeczny, przypominający niektóre koncepcje socjalistów utopijnych. Po przeszło siedemdziesięciu dniach miasto zdobyły wojska rządowe i przywróciły dawne porządki.

Istotnym punktem niepokojów były w tym czasie także Bałkany, przez kilkadziesiąt lat wstrząsane wojnami angażującymi potęgę europejskie.

W wiek XX Europa weszła z porządkiem politycznym wyznaczonym przez kongres wiedeński. Spowodował on podział kontynentu na dwa bloki: pierwszy, zwany Trójpřzymierzem, łączył Niemcy i Austro-Węgry, natomiast drugi, Trójpřporozumienie, jednoczył Francję, Anglię i Rosję.

Zjednoczenie Niemiec, jakie dokonało się w XIX wieku, naruszyło równowagę między mocarstwami ukształtowaną w wyniku kongresu wiedeńskiego. Tym bardziej że Niemcy dość zdecydowanie parli do dominacji.

Sfery konfliktów były liczne i ważne. Na Bałkanach krzyżowały się interesy Rosji i Austro-Węgier oraz Niemiec. Na Bliskim Wschodzie i na morzach rywalizowały o dominację Wielka Brytania i Niemcy. Francja nie zapomniała o stratach terytorialnych z 1871 roku poniesionych na rzecz Prus. Wzrost nacjonalizmu, napięcie rewolucyjnych i społecznych czy masowość społeczeństw sprawiała, że sytuacja stawała się coraz bardziej zapalna. Zamordowanie przez serbskich nacjonalistów 28 czerwca 1914 roku w Sarajewie arcyksięcia Franciszka Ferdynanda wywołało cały łańcuch reakcji; ich zwieńczeniem było rozpętnanie międzynarodowej wojny, do której wszyscy uczestnicy przystępowali z wielkimi nadziejami i przekonaniem, że potrwa krótko.

Po stronie państw centralnych wystąpiły Austro-Węgry, Niemcy, a później Turcja i Bułgaria. W przeciwnym bloku Ententy walczyły Francja, Rosja, Wielka Brytania, Serbia, Japonia, w 1915 roku dołączyły Włochy, w 1916 – Rumunia, a w kwietniu 1917 – Stany Zjednoczone. Niemieckie plany szybkiego zwycięstwa w wyniku zaskakującego natarcia na Francję od strony Belgii się nie powiodły. Jeszcze w sierpniu 1914 roku Rosja poniosła porażkę pod Tannenbergiem, a we

wrześniu – Niemcy nad Marną, gdzie o wyniku bitwy przesądziła broń maszynowa.

Rychło wojna przekształciła się z błyskawicznej, której towarzyszył zapał i optymizm wojsk oraz dowódców wszystkich stron, w beznadziejną wojnę pozycyjną. Miesiące spędzane w zimnych i błotnistych okopach, bezsensowne zabijanie się nawzajem, masakry wynikające z użycia gazów bojowych (które wraz ze zmianą kierunku wiatru mogły truć własne wojska) – wszystko to sprawiało, że nikt nie miał do niej serca, na froncie coraz częściej zdarzały się bunt i dezercje, a walczące kraje były coraz bardziej wyczerpane gospodarczo i moralnie.

Była to pierwsza wojna totalna, w którą zaangażowana została cała ludność. Brały w niej udział wielkie masy ludzkie i masowo pochłaniała ona ofiary. Bitwa pod Verdun rozpoczęła się w lutym 1916 roku, a zakończyła w grudniu tegoż roku. Jej efektem było blisko półtora miliona zabitych, mniej więcej w równej liczbie po obu stronach. W bitwie nad Sommą, która trwała około pół roku, udało się aliantom przesunąć front o osiem kilometrów za cenę ponad miliona zabitych, w tym osmiuset sześćdziesięciu tysięcy aliantów i czterystu pięćdziesięciu tysięcy Niemców.

Niezbyt udane poczynania na froncie armii rosyjskiej skomplikowały i tak trudną sytuację i w 1917 roku nastąpił wybuch rewolucji. W marcu 1918 roku Rosja zawarła traktat pokojowy z państwami centralnymi (pokój brzeski). Zanim wrócić do wątku Rosji i jej rewolucji, wspomnijmy, iż po lipcowej porażce Niemców nad Marną nastąpił odwrót na tym froncie ich wojsk. We wrześniu skapitulowała Bułgaria; w październiku rozpadły się Austro-Węgry, Turcja podpisała zawieszenie broni. W listopadzie Austria skapitulowała, w Niemczech wybuchła rewolucja, niedługo potem podpisały one zawieszenie broni.

W wojnie wzięło zbrojny udział sześćdziesiąt milionów ludzi, zginęło osiem milionów, trzynaście milionów zostało rannych, z czego ponad połowa została inwalidami na całe życie. W jej wyniku zaburzona została równowaga w Europie i na świecie. Nasz kontynent przestał odgrywać dominującą rolę, tracąc ją na rzecz Stanów Zjednoczonych. Reszta wieku XX, co najmniej aż do lat 90., upłynęła na próbach odtworzenia równowagi w świecie i Europie oraz ustalenia stref wpływów i ich znaczenia, przede wszystkim gospodarczego. Proces ten nie został zakończony do dzisiaj.

Pierwsza wojna światowa pogłębiła ogromne trudności, z jakimi zmagала się Rosja. Nasiliły się napięcia społeczne, których nie rozwiązały odważne i liberalne, ale mimo to niewystarczające reformy z początku wieku. Wojna sprawiła, że nędza milionów Rosjan powiększyła się jeszcze bardziej, a narody ujarzmione przez carat z nadzieją spoglądały na jego osłabienie. Podupadł też autorytet i skuteczność aparatu administracyjnego oraz aparatu przymusu. W marcu 1917

roku wybuchła rewolucja, w wyniku której car abdykował, a na czele Rządu Tymczasowego stanął Aleksander Kiereński. Władza ta przystąpiła do daleko idących reform demokratycznych w sferze polityczno-ustrojowej i liberalnych w sferze gospodarczej.

Nie uspokoiło to jednak nastrojów biedoty, a zwłaszcza żołnierzy, którzy coraz liczniej powracali z frontu zdemoralizowani klęską swego kraju. Nastroje ludu celowo były podgrzewane przez bolszewików, będących większościovym odłamek ugrupowania komunistów. Składało się ono z zawodowych rewolucjonistów, świetnie wyszkolonych i zdeterminowanych, potrafiących wykorzystać frustracje mas społecznych. Na czele bolszewików stał Włodzimierz Lenin, rewolucjonista i filozof, który na emigracji w Szwajcarii przygotowywał plany rewolucji i teorię komunizmu, radykalizującą naukę Marksa.

Gdy w kwietniu 1917 roku Niemcy przewieźli Lenina w zaplombowanym wagonie do Rosji, ten natychmiast przygotował spisek, który w listopadzie zakończył się przejściem władzy przez bolszewików (nazwa „rewolucja październikowa” wywodzi się od tradycyjnego kalendarza rosyjskiego). W marcu 1918 roku bolszewicy zawarli w Brześciu Litewskim niekorzystny dla siebie pokój, ale pozwoliło im to skoncentrować się na sprawach wewnętrznych. Brak zgody wewnątrz opozycji i świetnie przygotowana armia pod dowództwem Lwa Trockiego nie zapewniły jednak bolszewikom zwycięstwa. W 1920 roku Rosja bolszewicka zaatakowała Polskę. Po początkowych oszałamiających sukcesach wojska rosyjskie zostały pokonane pod Warszawą i musiały się wycofać.

Rosja podporządkowała sobie wiele terenów nierosyjskich zagarniętych jeszcze za czasów caratu. Później udało się jej zdobyć Armenię, Gruzję i Azerbejdżan, a w 1921 roku – wschodnią Ukrainę. W 1922 roku utworzono Związek Socjalistycznych Republik Radzieckich.

Niepowodzenia ekonomiczne zmusiły Lenina do pewnej liberalizacji zasad gospodarki komunistycznej. Reforma ta, znana pod nazwą NEP (Nowa Ekonomiczna Polityka), przyniosła poprawę sytuacji kraju, w którym śmierć głodowa nie była rzadkością. W 1924 roku Lenin zmarł, a pięć lat później walkę o schedę po nim wygrał Józef Stalin, który zniósł zasady NEP-u, zaostriżył terror oparty na służbach wewnętrznych i utworzył obozy koncentracyjne, tzw. gułagi.

Mimo iż w Paryskiej Konferencji Pokojowej brały udział 32 państwa, właściwie tylko trzy (Wielka Brytania, Francja i Stany Zjednoczone) miały decydujący wpływ na postanowienia traktatu wersalskiego, który 28 czerwca 1919 roku na zawsze miał ustanowić pokój w Europie. Choć mocarstwa spierały się o to, w jaki sposób trzeba zabezpieczyć się przed Niemcami, ostatecznie utworzono wokół nich strefę państw buforowych, do których należała Polska (powstał też tzw. korytarz gdański, który miał dawać Polsce dostęp do Bałtyku i oddzielać

Prusy Wschodnie od reszty Niemiec). Wiele terytoriów Niemcy utraciły – przede wszystkim Alzacja i Lotaryngia powróciły do Francji, a Saara znalazła się pod zarządem komisarycznym. Nadrenię poddano kontroli aliantów, a na wschód od Renu utworzono strefę zdemilitaryzowaną. Wprowadzono też wiele ograniczeń dla armii niemieckiej, którą zmniejszono do stu tysięcy żołnierzy, zakazano wyposażenia jej w czołgi, samoloty i okręty podwodne. Obciążono też Niemcy olbrzymimi kosztami odszkodowań wojennych.

Na mocy traktatów z Saint-Germain z 1919 roku oraz z Trianon z 1921 roku Czechy i Morawy dostały się nowej Republice Czechosłowacji, Galicja – Polsce, a Triest, Istria i południowy Tyrol – Włochom. Węgry utraciły ogromne terytoria na rzecz Czechosłowacji, Jugosławii i Polski. Na mocy innych traktatów straty poniosły też Bułgaria i Turcja.

Ostatecznie nie zostały rozwiązane najpoważniejsze problemy Europy. Przede wszystkim niezadowolone z obrotu spraw po traktacie wersalskim Niemcy okazały się za słabe, aby opanować kryzys gospodarczy, i jednocześnie za silne, gdyż nadal były potęgą, dla której dość osamotniona w tym dziele Francja nie mogła stanowić skutecznej przeciwwagi. Nie potrafiła też zapobiec przyszłym konfliktom powołana na mocy wspomnianego traktatu Liga Narodów. Była zbyt słaba, jej kompetencje zostały niewyraźnie określone i co najważniejsze – była niereprezentatywna dla układu sił na świecie.

W dniu 24 października 1929 roku na nowojorskiej giełdzie nastąpiło katastrofalne załamanie. W jego rezultacie, a także na skutek wywołanej przez to paniki, miliony ludzi straciło majątek, często wszystko, co posiadali. To, co stało się na giełdzie, było naturalną konsekwencją I wojny światowej. Jej totalny charakter doprowadził do całkowitego przestawienia gospodarki, która w warunkach pokoju nie potrafiła się odnaleźć. Społeczność europejska odczuwała ogromne koszty wojny nie tylko wprost czy też poprzez olbrzymie zadłużenie, lecz także w wyniku pozrywania więzi handlowych i produkcyjnych. Braki na rynku spowodowały w pierwszym momencie niekontrolowane ożywienie gospodarcze, jednak produkcja znacznie przekraczała możliwości nabywcze zbiedniałych w wyniku wojny ludzi.

Nadmierna produkcja dała w rezultacie radykalny spadek cen, wielu wytwórców przemysłowych i rolniczych pozostało więc bez środków do życia. Zaciągane przez prywatnych inwestorów oraz całe kraje pożyczki i kredyty na ratowanie przedsiębiorstw i gospodarstw rolnych nie mogły być spłacane. Rosła coraz szybciej inflacja, pieniądź tracił wartość.

Wcześniejsze kryzysy gospodarcze w Europie były amortyzowane dzięki solidarności państw. Głównie Wielka Brytania udzielała pożyczek na ratowanie

równowagi ekonomicznej. Jednakże po I wojnie światowej kraj ten nie mógł, a Stany Zjednoczone nie chciały odegrać podobnej roli.

Bardzo istotnym czynnikiem kryzysu były ogromne obciążenia reparacjami wojennymi Niemiec, których rozwój gospodarczy był, w dużej mierze rozmyślone, całkowicie zablokowany. Wpływało to oczywiście na sytuację ekonomiczną w całej Europie Środkowej i Wschodniej.

Kluczem do późniejszych wypadków w Europie były właśnie Niemcy. Gdy zawiesiły one spłatę odszkodowań, Francja i Belgia anektowały Zagłębie Ruhry. W oczywisty sposób jeszcze bardziej ograniczyło to możliwości ekonomiczne tych pierwszych. Mimo wielu programów naprawczych i renegotjacji długów ostatecznie gospodarka niemiecka całkowicie się załamała.

Cechą wyróżniającą stosunków ekonomicznych tych czasów był całkowity brak solidarności i współpracy dla ratowania sytuacji, tak w samej Europie, jak i poza jej granicami (zwłaszcza chodzi tu o izolacjonistyczną politykę USA). Przeciwnie, dominantę w kontaktach gospodarczych stanowiła ostra rywalizacja.

Głęboki kryzys gospodarczy spowodował olbrzymie bezrobocie, nędzę i destabilizację. Wynikiem była radykalizacja nastrojów społecznych i powrodoenie skrajnych partii politycznych. Władza, która w krajach Europy przechodziła z rąk coraz bardziej radykalnej lewicy do coraz bardziej skrajnej prawicy, nie sprzyjała równowadze gospodarczej (coraz to inne recepty nigdy nie zrealizowane w pełni) ani tym bardziej politycznej. W rezultacie pogłębiały się nastroje nacjonalistyczne, ugrupowania autorytarne zaś, a nawet totalitarne, odnosiły coraz większe sukcesy.

Znękani ogólnym kryzysem i własnym tragicznym losem, ludzie szukali prostych i wyrazistych recept oraz silnej, skutecznej władzy, która byłaby zdolna je zrealizować. Wielu odnajdywało nadzieję w faszyzmie.

Taka właśnie faszystowska partia, pod wodzą Benita Mussoliniego, za sprawą jego populistycznego programu i posuwającego się do groteski talentu komunikowania się z masami społecznymi, w 1922 roku sięgnęła po władzę we Włoszech. Tak zwany marsz na Rzym faszystów i zastraszenie przez nich króla Wiktora Emanuela III pozwoliły Mussoliniemu utworzyć rząd.

Wiele podobnych, choć nieudanych, prób odbyło się również w Niemczech. Jednej z nich dokonał kapral Adolf Hitler, za co został skazany na pięć lat twierdzy. Jednak po nasileniu się kryzysu gospodarczego w 1929 roku uwagę mas społecznych zaczęła przyciągać faszystowska propaganda Josepha Goebbelsa z Niemieckiej Partii Robotników (NSDAP), a przede wszystkim uwodzicielski talent jej wodza, Hitlera właśnie.

W wyborach 1932 roku faszyci, dzięki głosom tzw. klasy średniej, zyskali przewagę w parlamencie (Reichstagu), a w roku następnym Hitler został

kanclerzem Niemiec. Sprowokowany pożar parlamentu 27 stycznia 1933 roku posłużył jako pretekst do aresztowania przeciwników politycznych. Hitler uzyskał władzę absolutną, w 1934 roku mianował się Führerem (czyli wodzem), zawiesił działalność partii politycznych i związków zawodowych, a w końcu – większość praw obywatelskich. Przy pomocy tajnej policji (gestapo) i specjalnych oddziałów szturmowych SS wymordował opozycję we własnej partii („noc długich noży” 30 czerwca 1934 roku) oraz rozprawił się z przeciwnikami politycznymi. Obozy koncentracyjne zapełniły się wszelkimi niezadowolonymi, a zwłaszcza komunistami i socjalistami. Obsesyjna nienawiść do Żydów sprawiła, iż zostali oni wyjęci spod wszelkich praw, byli mordowani lub katowani, m.in. w obozach koncentracyjnych. Działania te zapewniły Hitlerowi wielkie powodzenie wśród większości Niemców.

Niemcy opuściły Ligę Narodów w 1934 roku i łamały wszelkie postanowienia międzynarodowe. Przede wszystkim tworzyły regularną armię, zbroiły ją, wysłały wojska do zdemilitaryzowanej strefy w Nadrenii. Europa nie reagowała w żaden liczący się sposób.

W 1936 roku Włochy i Niemcy utworzyły sojusz, a te ostatnie zawarły dodatkowo pakt z Japonią przeciw ZSRR. 12 marca 1938 roku nastąpił tzw. Anschluss Austrii, czyli jej przyłączenie do Niemiec. Europa zdobyła się jedynie na słowa protestu. W 1939 roku Hitler przyłączył do Niemiec Czechy i Morawy, a ze Słowacji utworzył zależne od siebie państwo. (Ukrainę Zakarpacką zajęli Węgrzy, a Zaolzie – Polacy). W kwietniu Włochy uderzyły na Albanię. W maju Włochy i Niemcy podpisały umowę o wzajemnej pomocy. Absolutna nieskuteczność polityki europejskiej sprawiła, iż Francja i Wielka Brytania zagwarantowały Polsce, Grecji i Rumunii pomoc na wypadek ataku niemieckiego. Niedługo okazało się jednak, że Niemcom „brakuje” Gdańska i korytarza do Prus Wschodnich.

Aby nie znaleźć się w stanie wojny na dwóch frontach, Niemcy postanowiły zawrzeć układ z ZSRR. 23 sierpnia 1939 roku Mołotow ze strony radzieckiej i Ribbentrop z niemieckiej podpisali układ oznaczający rozbiór Polski między te dwa kraje. 1 września 1939 roku Hitler mógł już bez przeszkód rozpocząć działania zbrojne przeciwko naszemu państwu. Tak rozpoczęła się II wojna światowa, do której przystąpiły lub zostały wciągnięte prawie wszystkie kraje Europy i wiele pozaeuropejskich.

Wojna trwała do 8 maja 1945 roku. Jej skutki pod każdym względem przekroczyły ludzką wyobraźnię. Była gigantyczna – dla zobrazowania jej skali można podać przykładowo, że wzięło w niej udział 61 państw; sama niemiecka armia liczyła 10 milionów żołnierzy, a tylko w Stanach Zjednoczonych w latach 1941–1945 wyprodukowano 96 tys. samolotów i 60 tys. czołgów. Zginęło w niej 50 milionów ludzi, a 35 milionów zostało rannych; w obozach śmierci Niemcy

wymordowali blisko 6 milionów Żydów (tj. ok. 70% całej europejskiej populacji tego narodu); Rosja straciła 27 milionów swych obywateli, zaś ludność Polski zmniejszyła się o 15%.

Przez tych blisko 150 lat, o jakich mówimy, wydarzyło się wiele w każdej dziedzinie. To czas bezprecedensowych zmian w każdym wymiarze ładu społecznego. Charakteryzuje go lawina wypadków historycznych, rewolucji, wojen i kryzysów zmieniających tradycyjne formy ustrojowe, bodaj najgłębszej i najszybszej transformacji sposobów wytwarzania, teorii i praktyki gospodarki w historii ludzkości, istniej eksplozji idei, prądów umysłowych, orientacji kulturalnych, wynalazków technicznych i odkryć naukowych, niewyobrażalnych przeobrażeń obyczajów, instytucji, norm i wartości.

Nie wchodząc na razie w teoretyczne rozważania, przypomnę jednak, iż analizujemy tu historię przez pryzmat kilku czynników charakteryzujących procesy cywilizacyjne oraz dotyczących wymiarów ładu społecznego, na tle historii pojmowanej jako ciąg wydarzeń. Po przedstawieniu szkicu owego tła, zwróćmy uwagę na główne, interesujące nas procesy.

W wieku XIX i w pierwszej połowie XX następuje dalsza sekularyzacja, zwłaszcza wśród mieszkańców miast. Kościół traci coraz bardziej swe wpływy. Jego rząd dusz jest coraz słabszy. Znajduje to wyraz w codziennej obyczajowości, jak i w sztuce, a zwłaszcza w literaturze. Powstają prądy umysłowe i artystyczne, które gruntują świat i życie człowieka na wartościach związanych już to z indywidualistycznym kultem jednostki, już to z kolektywistycznym uwielbieniem rozmaitych społeczności, jak państwo, klasa społeczna itp. Szczególnie nasila się to pod koniec XIX stulecia i w pierwszych dekadach XX. Kwitnie wówczas działalność i występuje ekspansja ideologiczna rozmaitego rodzaju ruchów, partii i związków zawodowych o charakterze socjalistycznym, komunistycznym lub anarchistycznym. Jest to także czas nasilania się świadomości i roszczeń klasowych. Wtedy też rozwijają się podstawy ideologii nacjonalistycznej, dając początek rozmaitym skrajnym postaciom, jak ksenofobia, rasizm lub szowinizm.

Jako odpowiedź na wielkie przyspieszenie industrialne, w tym mniej więcej czasie, tj. na początku wieku XIX, pojawiają się trzy wielkie ideologie: konserwatyzm, liberalizm i socjalizm, które na trzy różne sposoby, w imieniu trzech różnych klas społecznych objaśniają swój czas, konstruując porządek w świecie gospodarki, struktury społecznej, ładu instytucjonalnego i kultury. W sferze tej ostatniej proponują one własny porządek wartości, idei, wzorców kulturowych i racjonalizacji.

Konserwatyści, występujący w interesie szlachty i arystokracji, byli bardzo zaniepokojeni zagrożeniem dotychczasowego porządku społecznego i niechętni jego zmianom. Głosili zatem, że istnieje dany od Boga, uświęcony tradycją

i odpowiadający naturze człowieka porządek, którego przekształcenie prowadzić musi do chaosu, rozpadu, demoralizacji. Zgubne skutki zmian powoduje m.in. to, iż człowiek, jako jednostka, jest z natury słaby i skłonny do zła. Przede wszystkim jest on egoistą, którego skłonności pohamować może tylko dobrze skonstruowane społeczeństwo, zorganizowane w państwie stojącym na straży dobra wspólnego, nakładające na jednostki obowiązki i ograniczenia.

Interesujące jest przekonanie konserwatystów, że ważny aspekt tego kryzysu polega na rozpadzie porządku społecznego i systemu władzy, który odpowiadał na naturalne potrzeby niezbyt mądrych i słabych jednostek. Nowy porządek redukował całe systemy stosunków społecznych otaczających człowieka i paternalistycznie chroniących go przed nim samym i jego bliźnimi do relacji ekonomicznej²⁹.

Przeciwnie liberałowie, fakt redukcji wielu więzi właściwych feudalizmowi do bezosobowego, instytucjonalnego związku wymiany ekonomicznej witali bez lęku. Nie podzielali krytyki konserwatystów, iż społeczeństwo budowane na takich więziach podlegać będzie atomizacji. Odrzucali pogląd, że egoistyczne z natury jednostki, dążące jedynie do prywatnej korzyści materialnej, nieposkramiane przez społeczeństwo, władzę, tradycję i religię koniecznie muszą ze sobą walczyć, aż do zdziwienia indywidualnego i rozpadu zbiorowości.

Liberałowie twierdzili, iż w nowym porządku społecznym istnieją mechanizmy, które uratują ludzkość i społeczeństwo od podobnie smutnego końca. Nie dlatego, co prawda, że bardziej optymistycznie patrzyli na skłonności człowieka, lecz ponieważ wierzyli w istnienie samoistnych mechanizmów regulacyjnych w każdym społeczeństwie; w nowym, powstającego kapitalizmu, także. W tym sensie, jak można przypuszczać, trzeba rozumieć dywagacje Adama Smitha o niewidzialnych siłach czyniących porządek w ogóle, a o niewidzialnej ręce rynku regulującej stosunki ekonomiczne w szczególności.

Socjalizm stał się ideologią występującą w interesie trzeciej wielkiej siły społecznej, jaka wytworzyła się w wyniku rozwoju industrializmu – przede wszystkim robotników jako nowej kategorii ludu. Ów lud był dość zróżnicowaną formacją społeczną. Należeli do niej stosunkowo wykształceni i względnie zasobni robotnicy przemysłu państwowego, ale także drobni i niewykwalifikowani wyrobnicy oraz biedota, często bezrobotna i bezdomna, miejska i wiejska.

Nie wdając się w szczegóły, trzeba jednak przyznać, że lud, który stał się ważnym czynnikiem rozwoju industrializmu i kapitalizmu, żył najczęściej w warunkach godnych współczucia. Poziom wyzysku był często wstrząsający. Kilkunastogodzinny (później dziesięciogodzinny) dzień pracy, w większości żadnej ochrony socjalnej i prawnej, brak elementarnej podmiotowości politycznej (przez długą część opisywanego tu okresu), warunki pracy niszczące zdrowie, a często

²⁹ Zob. A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii*, Warszawa 1964, s. 134 i dalsze.

i życie, oraz nędzna płaca, niejednokrotnie niewystarczająca do przeżycia – to codzienność wielkiej części tych ludzi. Brak wykształcenia nie pozwalał im samym upomnieć się o swój los, a co za tym idzie – sformułować innej wizji świata społecznego, bardziej odpowiadającej ich potrzebom i interesom. Później dopiero w praktyce i teorii socjalistycznej brali żywy udział także sami robotnicy.

Wcześniej upominali się za nich co bardziej wrażliwi społecznie intelektualiści (nierzadko arystokraci). Davies wskazuje kilka nurtów, które doprowadziły do rozwoju socjalizmu. Był to socjalizm chrześcijański, ruch wspólnotowy, ruch związkowy oraz utopijne teorie i wspólnoty socjalistyczne, w rodzaju tych, jakie tworzyli Babeuf, Saint-Simon, Fourier, Owen lub Proudhon. Szukano sposobu takiego zorganizowania procesów społecznych i produkcyjnych, aby stworzyć znośne warunki życia również dla ludu. Ich znośność jest zresztą rzeczą względną, np. w utopijnej wspólnotcie stworzonej w 1800 roku przez Owena dzień pracy wynosił dziesięć i pół godziny. Ten odważny eksperyment nie sprawdził się, nawiasem mówiąc, i spółdzielnia Owena rozpadła się po jego śmierci.

Ogromne znaczenie dla rozwoju socjalizmu miała twórczość Karola Marksa i Fryderyka Engelsa, którzy próbowali stworzyć naukowy socjalizm. Bardzo odkrywcza, choć przecież zapożyczająca od poprzedników (jak Hegel, Proudhon i inni) diagnoza kapitalizmu osadzona w niezwykle ciekawej, acz nierównej i wymagającej krytyki teorii dziejów posłużyła jako pożywka dla dość naiwnej i niebezpiecznej wizji futurologicznej, tj. dla teorii komunizmu. Marks dał początek osobnemu kierunkowi zwanemu marksizmem, który w niemałym stopniu stał się podstawą komunizmu, w tym również w jego aberracyjnej, leninowskiej odmianie, a następnie w jeszcze bardziej jawnie patologicznej kontynuacji, w postaci tzw. stalinizmu, oraz anarchizmu.

Marksizm walczył przyczynił się do wielu rewolucji, a zwłaszcza rewolucji październikowej, która otworzyła drogę jednemu z najbardziej barbarzyńskich totalitaryzmów XX wieku. Osobno, często w opozycji do Marksa, rozwijał się socjalizm demokratyczny, który dał początek dzisiejszym partiom socjaldemokratycznym. Wspomnieć też można o sięgającej do Marksa, ale antyleninowskiej tradycji intelektualnej, której znakomitym przedstawicielem może być tzw. szkoła frankfurcka³⁰.

Była już mowa o formowaniu się w XVIII, a zwłaszcza w XIX wieku nowoczesnych narodów i państw narodowych w dużej części Europy. Nie będę tej sprawie poświęcał więcej miejsca³¹. Wspomnieć jednak trzeba o jeszcze jednej wielkiej

³⁰ Zob. N. Davies, *Europa*, dz. cyt., s. 889 i 1316.

³¹ Więcej na ten temat w K. Wielecki, *Podmiotowość w dobie kryzysu postindustrializmu. Między indywidualizmem a kolektywizmem*, Warszawa 2003; *The State, Subjectivity and Civil Society in Integrating Europe*, „Yearbook of Polish European Studies” 1977, t. 1.

ideologii tego czasu, nabierającej znaczenia zwłaszcza u schyłku wieku XIX i w pierwszych dziesięcioleciach XX, tj. o nacjonalizmie³². Wiąże się on zwłaszcza z nasilaniem się imperialnej fazy industrializmu. Imperializm bowiem, który wyrósł na gruncie sprzeczności między systemem państw narodowych a rozwojem gospodarczym i przemysłowym w ostatnich trzydziestu latach XIX wieku, zwłaszcza mniej więcej około 1884 roku, zaczął stosować politykę „ekspansji dla ekspansji”³³.

Wspólna organizacja polityczna, jaką jest nowoczesne państwo, wyprzedziła w czasie powstanie nowoczesnych narodów. Państwo to było potrzebne monarchom z czasów monarchii absolutnej, ale stało się też czynnikiem krystalizowania się nowego typu ośrodka integracji i tożsamości – narodu. Jeśli naród miał być punktem odniesienia, uzasadnieniem integracji społecznej, a w końcu wartością uzasadniającą władzę polityczną i ograniczanie wolności, to równocześnie naród coraz bardziej podporządkowywał sobie państwo³⁴.

Nacjonalizm jest albo typem społeczeństwa, w którym dominują nacjonalistyczne przekonania (społeczeństwo nacjonalistyczne), albo przekonaniem nie tylko o wyjątkowości narodu, a często wręcz o jego wyższości nad jednostką, lecz także o tym, że to naród kształtuje jednostki, a nie odwrotnie. Istotę nacjonalistycznego myślenia stanowi pewność co do wyjątkowości więzi, jakie tworzą naród: jedyne w swym rodzaju związku łączącego poszczególne jednostki w nierozdzielalną całość³⁵.

Nacjonalizm nie jest w literaturze zachodniej rozumiany tak pejoratywnie jak we wschodniej. Pozytywne uczucia żywione do własnego narodu są szanowane, jeśli nie buduje się ich na poczuciu wyższości, wyjątkowości, krzywdy itp. Czym innym jest jednak nacjonalizm, który staje się podstawą konfliktu, gdy trzeba jakoś uzasadnić, dlaczego dany naród powinien mieć szczególne prawa do przewożenia innym narodom, dominacji nad nimi lub nawet do ich eksterminacji czy też tylko do poczucia własnej wyjątkowości. Często wtedy przytacza się argument mówiący o wyższości kulturowej lub cywilizacyjnej, woli Boga (np. nasz polski mesjanizm) lub wyższości biologicznej. Argumentacja ucieka się niekiedy do racji rasistowskich, tj. przekonania o tym, że należy się do wyższej rasy³⁶.

O istocie i historii rasizmu, a przy okazji o etnicznej koncepcji narodu, pisała Hannah Arendt: „To upieranie się przy wspólnym pochodzeniu plemiennym

³² Hannah Arendt datuje powstanie nacjonalizmu na przełom XVII i XVIII wieku; zob. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. M. Szawiel, D. Grinberg, Warszawa 1989, s. 18.

³³ Zob. tamże, s. 99.

³⁴ Zob. tamże, s. 182 i dalsze.

³⁵ Zob. tamże, s. 209.

³⁶ Zob. I. Berlin, *Nacjonalizm, zlekceważona potęga*, w: tegoż, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, przeł. H. Bartoszewicz et al., Warszawa 1991, s. 213.

jako istocie wspólnoty narodowej, sformułowanej przez niemieckich nacjonalistów podczas wojny w 1814 roku i po jej zakończeniu, oraz waga, jaką romantycy przykładali do »wrodzonej osobowości« i przyrodzonego szlachectwa na płaszczyźnie intelektualnej, utorowały w Niemczech drogę do myślenia w kategoriach rasy. Z tego pierwszego wyrosła organiczna doktryna historii z jej prawami naturalnymi, z drugiego pod koniec stulecia zrodził się groteskowy »homunkulus« nadczłowieka, którego naturalnym przeznaczeniem jest panowanie nad światem. Dopóki oba te prądy istniały równolegle, służyły tylko jako tymczasowy sposób ucieczki od rzeczywistości politycznej. Gdy się jednak połączyły, stworzyły fundament dla rasizmu jako dojrzałej ideologii. Do tego jednak doszło najpierw nie w Niemczech, ale we Francji i nie było to dziełem mieszczańskich intelektualistów, lecz wyjątkowo utalentowanego i sfrustrowanego arystokraty, hrabiego de Gobineau³⁷. To ten sam Gobineau, któremu inny francuski arystokrata, Alexis de Tocqueville, napisał, iż jego poglądy są »najpewniej błędne, a z całą pewnością zgubne«³⁸.

Interesujący nas czas przynosi też niezwykle intensywne zmiany w dziedzinie kultury. Od Wielkiej Rewolucji Francuskiej rozpoczyna się w Europie nowa epoka kulturowa: romantyzm. Trwa do Wiosny Ludów, w Polsce – do powstania styczniowego. Perspektywy oświecone krytycznym i tolerancyjnym rozumem, ujęte w doskonałą klasyczną formę, nie wydawały się tak atrakcyjne i porywające młodym tego okresu, jak niegdyś zdały się ich rodzicom. Dla XIX wieku najbardziej znaczący stał się spór między klasykami, uosabiającymi w dziedzinie artystycznej idee oświecenia, i romantykami, którzy inaczej pojmowali świat, człowieka i zadania artystów³⁹. Jeśli pierwsi uznawali za wartość podstawową rozum, to drudzy kultywowali raczej uczucia. Romantyzm to wynik rozczarowania i w rezultacie odwrótu od wartości oświeceniowych. Teraz szukano prawdy i sensu życia w sferze uczuć.

Nie była to jednak epoka pozbawiona wielkich umysłów. W filozofii tworzą wtedy Friedrich Schelling i Heinrich Heine. Spośród pisarzy wymienimy najpierw człowieka wszechstronnego, uczonego i artystę Johanna Wolfganga Goethego, w twórczości którego można odnaleźć zarówno motywy oświeceniowe, jak i romantyczne. Jego powieść *Cierpienia młodego Wertera* jest właściwie prekursorska i czysta w swoim gatunku. Bohater działa powodowany uczuciem, silniejszym niż rozsądek i konwenanse. Jednak największym dziełem Goethego jest *Faust*. Są w nim obecne wszelkie pierwiastki romantyczne: poszukiwanie sensu życia,

³⁷ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, dz. cyt., s. 138.

³⁸ A. de Tocqueville, *Lettres de Alexis de Tocqueville et de Arthur de Gobineau*, w: tegoż, *Revue des Deux Mondes*, 1907, t. 199, list z 17 listopada 1853.

³⁹ Zob. W. Łazuga, *Historia powszechna. Wiek XIX*, Poznań 1999, s. 83 i dalsze.

dramatyczny wybór między uczuciem czy też emocją a rozsądkiem i wiedzą, przesądzony na rzecz tych wcześniej wymienionych wartości, gloryfikacja młodości, a także klimat tajemnicy oraz cudów, zawdzięczanych jednak czartowi. Do sztan-darowych utworów romantyzmu zaliczyć też trzeba *Giaura* George'a Byrona.

W okresie romantyzmu tworzy wielu wybitnych artystów. Warto wymienić jeszcze Aleksandra Puszkina, Waltera Scotta, Wiktora Hugo, Aleksandra Dumasa i Friedricha Schillera, a z polskich twórców – Adama Mickiewicza, Juliusza Słowackiego i Cypriana Kamila Norwida. W romantyzmie w ogóle, ale w polskim szczególnie, wielką rolę odgrywają kwestie wolności i narodu. Stąd nasz romantyzm jest zjawiskiem o wiele bardziej poważnym niż europejski, który nie musiał dźwigać problemów niewoli narodowej i braku własnej państwowości.

Jak to zwykle bywa, to, co nowe, traci wdzięk, gdy się zestarzeje. Romantyzm stał się z czasem nieznośną manierą i naturalną koleją rzeczy wywołał reakcję dokładnie odwrotną – pozytywizm. Sama nazwa wywodzi się od dzieła francuskiego filozofa (uważanego za ojca socjologii) Augusta Comte'a. Pozytywiści nie mieli zaufania do romantycznych uczuć, wręcz przeciwnie – wierzyli rozumowi, wiedzy opartej na solidnym doświadczeniu i zdrowym rozsądku. Widzieli sens w systematycznej i ciężkiej pracy od podstaw, zajmowały ich kwestie społeczne, technika, higiena i zdrowie.

Pozytywizm datuje się na lata 1850–1880. Jest to oczywiście kwestia umowna, tym bardziej że wielu twórcom przyszło żyć na pograniczu dwóch epok i trudno jednoznacznie zakwalifikować ich do jednej z nich. Nie jest to zresztą konieczne.

August Comte żył w latach 1798–1857. Stworzył podstawy tzw. filozofii pozytywnej, w myśl której nauki są ze sobą powiązane, mają się opierać na tej samej metodzie czerpiącej z nauk przyrodniczych, ich celem jest użyteczność. On właśnie ukuł nazwę „socjologia” i zarysował jej podstawy, zyskując miano „ojca” socjologii. Tu także dochodzimy do kluczowego dla tej książki momentu jawnej obecności socjologii. To ten fakt pragnę wyjaśnić i jego skutki opisać i zrozumieć.

Socjologia, podobnie jak biologia, ma, zdaniem Comte'a, opisywać społeczeństwo, które jest bytem konkretnym w przeciwieństwie do jednostki, która jest abstrakcją i powinna być podporządkowana społeczeństwu.

W tym czasie pisze także Herbert Spencer, główny przedstawiciel ewolucjonizmu. Twierdził on, iż istotą wszystkiego, co dzieje się w świecie, jest rozwój, a zatem wszystko znajduje się w procesie zmiany. Podobnie społeczeństwo, będące niczym żywy organizm (koncepcja zwana organicyzmem), w którym, jak w ciele, każda część spełnia jakąś funkcję względem innej, a istnieje dlatego, iż stanowi właśnie element funkcjonalnej całości. Spencer, w sposób charakterystyczny dla

pozytywizmu jako pewnej szeroko pojmowanej formacji myślowej, wierzył, że istotą życia jest postęp; postęp jest też celem życia społecznego.

Ewolucjonistą w biologii był Karol Darwin, który prowadził długotrwałe i żmudne badania naukowe w wielu egzotycznych miejscach na świecie. Doprowadziły go one do przekonania, iż poszczególne gatunki powstają na drodze ewolucji, w wyniku procesu przystosowawczego do warunków przyrodniczych. Pewne cechy gatunkowe, te, które są zbędne w procesach przystosowawczych, zanikają, zaś cechy potrzebne, odwrotnie, rozwijają się. W odległych czasach człowiek i niektóre rodzaje małp mieli wspólnych przodków, dopiero procesy ewolucji zróżnicowały gatunki. Swoje poglądy wyraził Darwin w takich dziełach, jak *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego* oraz *O pochodzeniu człowieka*.

Trzeba tu wymienić także wybitnego filozofa Johna Stuarta Milla oraz prekursora nowoczesnej socjologii, filozofa, teoretyka demokracji Alexisa de Tocqueville'a, autora dzieł *O demokracji w Ameryce* oraz *Dawny ustroj i rewolucja*. Wspomnijmy również ponownie nazwisko Karola Marksa, filozofa, teoretyka rewolucji i komunizmu, znakomitego przede wszystkim jako krytyk kapitalizmu. Są to też czasy powstawania rozmaitych doktryn społecznych i politycznych, jak anarchizm, syndykalizm lub terroryzm.

Na omawiany okres przypada także twórczość wybitnych pisarzy, których ogromnie trudno zaliczyć jednoznacznie albo do romantyzmu, albo do pozytywizmu. W Rosji tworzył wielki Fiodor Dostojewski, autor powieści mrocznych i filozoficznych: *Bracia Karamazow*, *Zbrodnia i kara*, *Idiota*. Wielkim autorytetem cieszył się Lew Tołstoj, którego powieść *Wojna i pokój* była wielokrotnie filmowana. Wśród Anglików niezwykłym talentem wyróżniał się Karol Dickens, a jego dzieła *Klub Pickwicka*, *David Copperfield*, *Opowieści wigilijne* czy *Oliver Twist* są także dzisiaj czytane z przyjemnością.

Nieco wcześniej tworzyli Francuzi Honoré de Balzac, autor m.in. cyklu *Komedia ludzka*, i Stendhal, który napisał m.in. *Czerwone i czarne* oraz *Pustelnię parmeńską*. Twórcy ci zapoczątkowali we Francji powieść realistyczną. Do tego nurtu należy także Gustave Flaubert wraz ze swoją *Panią Bovary* oraz *Szkołą uczuć*. Emil Zola natomiast zaliczany jest już do naturalistów (był młodszy od wcześniej wymienionych). Jego najbardziej znane dzieła to *Nana* i *Germinal*.

Koniec wieku XIX i początek XX przyniósł ogromne zróżnicowanie prądów umysłowych i kulturalnych w Europie. Wielki wpływ na sposób odczuwania i myślenia ówczesnych ludzi wywarły dzieła wspaniałych filozofów: Arthura Schopenhauera, Friedricha Nietzschego i Henri Bergsona. Pierwszy z nich widział ludzkie życie w czarnych barwach. Twierdził, że wypełnia je cierpienie i udręka; nie ma wyboru, człowiek jest skazany na mękę istnienia. Istnieją wszelako pewne paliatywy, tj. środki, które choć nie leczą przyczyn, łagodzą ból. To przede

wszystkim postawa ograniczania swych pragnień i potrzeb, a także współczucie dla cierpienia bliźniego, dzięki czemu człowiek częściowo uwalnia się od własnego bólu, oraz kontemplacja piękna i zachwyt nad nim.

Friedrich Nietzsche także uważał, iż ze światem i ludźmi źle się rzeczy mają. Przeważający licznie ludzie słabi forsują wartości „niewolników”, takie jak miłosierdzie, dobroć, cierpliwość, solidarność itp. Tym samym wyparli oni moralność „panów”: siłę, witalność, bezwzględność. Najbardziej znane dzieła tego filozofa to *Tako rzecze Zaratustra* oraz *Poza dobrem i złem*.

Ogromny wpływ na kulturę europejską tego okresu wywarła także myśl filozoficzna Francuza Henri Bergsona, autora *Ewolucji twórczej*. Świat w ogóle, a człowiek w szczególności, mają, jego zdaniem, wewnętrzny popęd życiowy, który sprawia, iż znajdują się w ciągłym rozwoju. Filozof ów stał na stanowisku intuicjonizmu, tj. kierunku intelektualnego przyznającego głębokiemu, nieskazanemu intelektem odczuciu zdolność poznania.

Pod wpływem tych właśnie filozofów kształtowały się prądy artystyczne. Wymieńmy tu przede wszystkim wielkie europejskie odkrycie lat 70. XIX wieku, tj. impresjonizm. Twórcy tego kierunku mieli więcej zaufania do – z założenia subiektywnych – wrażeń i odczuć niż do realistycznego i racjonalnego spojrzenia. Sztuka, ich zdaniem, nie powinna aspirować do fotograficznego naśladowania świata. Przeciwnie, powinna być zmysłowa, czerpać z ulotnych spostrzeżeń, ukazywać własne i przemijające wrażenia autora. Spośród malarzy będących przedstawicielami tego nurtu wymienimy przede wszystkim Francuzów, autorów zmysłowych pejzaży i scen rodzajowych, którzy używali głównie pastelowych barw, nakładanych w postaci drobnych plamek: to m.in. Paul Cezanne, Claude Monet, Édouard Manet i Auguste Renoir. Nieco później kierunek ten zyskał zwolenników również w Polsce; wspomnijmy tu Olę Boznańską, Józefa Fałata czy Leona Wyczółkowskiego.

Inną odpowiedzią na swój czas i dominującą w nim filozofię był symbolizm. Artyści tego kierunku posługiwali się symbolami, tzn. znakami, które mniej lub bardziej pośrednio sugerować miały głębsze znaczenie przekazu. Równocześnie, niejako poprzez klimat niejasności i aluzyjności, symboliści tworzyli atmosferę tajemniczą, niekiedy pełną grozy i dwuznaczności. Spośród malarzy wymienimy tu koniecznie Edvarda Muncha i jego obsesyjne dzieło *Krzyk* oraz polskiego twórcę Jacka Malczewskiego, którego obrazy *Thanatos*, *Melancholia* i inne robią również dzisiaj ogromne wrażenie na widzach, pozwalając im snuć niekończące się domysły i interpretacje. Spośród literatów wspomnieć wypada koniecznie Maurice’a Maeterlincka oraz Rainera Marię Rilkego.

Czas ten obfitował we wspaniałe dokonania we wszystkich dziedzinach sztuki. Do najwybitniejszych artystów zaliczyć trzeba Katalończyka Antonia Gaudiego,

wielkiego architekta tworzącego przede wszystkim w stylu secesyjnym. Wiele zaprojektowanych przez niego budynków, zwłaszcza w rodzinnej Barcelonie, urzeka każdego widza, a genialna Sagrada Familia, wielki, jak gdyby obsesyjnie zaplanowany kościół Świętej Rodziny, choć do dzisiaj niedokończony, sprawia na odwiedzających Barcelonę wstrząsające wrażenie i wydaje się dziełem największego geniuszu. Przy okazji wymienimy jednego jeszcze wielkiego architekta XX wieku, który imponował ogromną wyobraźnią połączoną z lekceważeniem potrzeb użytkowników; to oczywiście Le Corbusier (Charles-Édouard Jeanneret).

Ten okres kultury europejskiej został przerwany przez I wojnę światową. Nie tylko miała ona wielkie znaczenie historyczne i gospodarcze, o czym będzie mowa w innych rozdziałach tej książki, lecz także wpłynęła na sposób myślenia Europejczyków, ich wyobraźnię, zainteresowania i styl artystycznej ekspresji.

Klimat intelektualny i artystyczny dwudziestolecia międzywojennego nacechowany był pesymizmem i lękiem. Załamaniu uległa pewność siebie mieszkańców Europy i ich przekonanie o doskonałości stworzonej przez nich kultury. Zarówno wspomnienie wojny, jak i wydarzenia bieżące przygnębiały. Kryzys gospodarczy, narastanie totalitaryzmów: faszyzmu i komunizmu, poczucie zagubienia i chaosu, niepewność przyszłości wywoływały nastrój katastrofizmu i przerażenia.

Wyraz intelektualny nadał tym odczuciom wielki hiszpański filozof José Ortega y Gasset, zwłaszcza w swym wielkim dziele *Bunt mas*. Autor pisał tam o zgubnych dla kultury europejskiej skutkach ogromnego wzrostu liczby ludności na świecie, co powoduje, iż pospolity tłum zaczyna nadawać ton owej kulturze, doprowadzając do jej prymitywizacji. Rozpad, a w każdym razie wulgaryzacja kultury, stanowiły, jak proroczco przewidywał Ortega y Gasset, ważny czynnik sprzyjający totalitaryzmom.

Okres międzywojenny to czas wielu wspaniałych dokonań naukowych w Europie. Wymienimy dla przykładu sformułowanie przez Alberta Einsteina teorii względności. W psychologii pojawiły się dwa nowe i ważne kierunki, które wpłynęły w ogromnej mierze na prądy artystyczne: behawioryzm i psychoanaliza. Zwłaszcza ta ostatnia, dzieło wiedeńskiego uczonego Sigmunda Freuda, który odkrył sferę mrocznej i tajemniczej podświadomości w psychice człowieka, a także wiele mechanizmów wypierania nieakceptowanych kulturowo pragnień i popędów, wywarły rewolucyjny wpływ na literaturę, malarstwo i muzykę.

Ruch artystyczny, który narodził się na początku wieku, ale swoje apogeum przeżywał w dwudziestoleciu międzywojennym, to tzw. awangarda. Kierunek to dość żywiołowy, barwny i wieloznaczny, można jednak wymienić pewne jego cechy podstawowe. To przede wszystkim negacja dotychczasowych form artystycznych i poszukiwanie nowych, radykalizm obyczajowy, a często też polityczny, wiara w misję stworzenia nowej sztuki, wyrażającej nowego człowieka w nowych

czasach. Odważnie poszukiwano nowatorskich środków wyrazu, traktując tradycję ze zdecydowanym brakiem zaufania. Główne nurty w obrębie awangardy to ekspresjonizm, futuryzm, kubizm, dadaizm, surrealizm i neoklasycyzm.

Ekspresjoniści, nawiązujący do wspomnianej filozofii Bergsona, szukali w sztuce możliwości żywiołowego wyrażania skrajnych uczuć i intuicji człowieka, emocjonalnych i ekscytujących środków wyrazu, ujawniających sferę mrocznej podświadomości. Zaliczymy do tego nurtu m.in. poetów Georga Heyma i Franza Werfla oraz dramaturgów Ernsta Tollera i Bertolta Brechta.

Futuryści odwoływali się do słynnego „manifestu futurystycznego” Filippa Marinettiego, który wzywał do zerwania z akademizmem w sztuce i otwarcia się na przyszłość, a zwłaszcza na nowoczesną cywilizację techniczną. Głosili też antyestetyzm, szukali możliwości prowokacji intelektualnej, obyczajowej i artystycznej. Wymieńmy tu wielkiego poetę i malarza rosyjskiego Włodzimierza Majakowskiego czy Polaka Brunona Jasińskiego.

Kubizm to kierunek, który powstał najpierw w plastyce. Kubiści, przede wszystkim Pablo Picasso i Georges Braque, zakwestionowali zasadę perspektywy, aby twórczo aranżować przestrzeń. Przedmiot rzeźby lub obrazu rozbity został na zniekształcone formy geometryczne tak, by artysta mógł tworzyć zaskakujące zestawienia uzyskanych w ten sposób elementów. Z kubitami związana była grupa poetycka, wśród przedstawicieli której trzeba tu wymienić zwłaszcza Guillaume’a Apollinaire’a. Literaci pozostający w tym kręgu rezygnowali z tradycyjnej składni, stosowali daleko idące poetyckie skróty, nadawali swym wierszom zaplanowany kształt graficzny.

Jedną z najbardziej barwnych odpowiedzi artystycznych na napięcia i zwątpienia okresu międzywojennego stanowił dadaizm. Twórczość, zdaniem dadaistów, była przede wszystkim zabawą, wolną od wszelkiego sensu, zasad i logiki.

Surrealizm otworzył nowe perspektywy twórcze i inspirował artystów do dzisiaj. Jego głównym środkiem wyrazu jest groteska i parodia. Sensu dzieł, swobodnie traktujących zasady logiki, normy moralne czy artystyczne, szukać trzeba w czynnikach podświadomości. Wspomnieć też warto o bardzo ważnym kierunku artystycznym, czyli o neoklasycyzmie, którego wielkim przedstawicielem był m.in. Paul Valéry. Nazwa pochodzi stąd, że twórcy pozostający w kręgu wpływów tego kierunku odwoływali się do tradycji starożytnej Europy oraz klasycyzmu XIX wieku.

Niewiele dotąd było mowy o muzyce, a przecież był to okres ogromnych przeobrażeń i twórczości wielkich kompozytorów. Należeli do nich Claude Debussy (nazywany impresjonistą muzyki), Bela Bartók, Maurice Ravel, następnie – talent na miarę epoki, najpierw wykliny, potem wielbiony Igor Strawiński; wspomnijmy też polskiego kompozytora Karola Szymanowskiego. Okres dwudziestolecia

międzywojennego to czas coraz bardziej stanowczego odchodzenia od systemu dur-moll. Początek temu zjawisku dał Anton Webern, twórca nowego systemu powtarzających się dwunastodźwięków, czyli dodekafonii.

Na wiek XIX i pierwszą połowę XX przypada prawdziwa eksplozja wynalazków technicznych i odkryć naukowych. Pod tym względem nawet wiek XVIII nie może dorównać temu okresowi. Konne kosiarki McCormicka (1832 rok), parowe młockarnie, traktory z silnikiem benzynowym (1905) i wiele innych nowinek znacznie zmieniły technologię produkcji żywności, intensyfikując na wsi proces zwalniania pracowników oraz powstawania nadwyżek żywności. Podniesiono znacznie wydajność upraw, a rozwój transportu umożliwiał coraz lepszą dystrybucję płodów rolnych. Choć jeszcze zdarzały się klęski głodu (jak w Irlandii lub Rosji), spożycie żywności znacznie wzrosło. Nadwyżki wytworzone w tej dziedzinie gospodarki często stawały się czynnikiem rozwoju przemysłu i transportu jako źródło inwestowanego tam kapitału⁴⁰.

Pod tym względem sytuacja w Europie była jednak bardzo zróżnicowana. Bariere stanowiły ograniczenia prawa do ziemi. Stosunkowo wcześniej usunięte zostały w Anglii; w Europie Wschodniej i Środkowej często dopiero pod koniec XIX stulecia znoszono pańszczyznę.

Postęp techniczny i gospodarczy najsilniej zaważył jednak na losach manufaktur, które coraz częściej wypierane były przez fabryki, a w końcu przez masową produkcję przemysłową. Złożyło się na to wiele odkryć naukowych, wynalazków technicznych i – co w wieku XIX szczególnie charakterystyczne – ich coraz szersze wykorzystanie w nowych technologiach. Proces ten w połowie wieku osiągnął już zakres masowy. Choć oczywiście zmiany te nie wszędzie zachodziły w tym samym tempie.

Na przykład, ok. 1850 roku w Wielkiej Brytanii maszyny parowe dostarczały energii odpowiadającej ponad 1,2 miliona koni mechanicznych, co stanowiło ponad połowę energii wytworzonej w Europie; przetapiano około 2,5 miliona ton rudy żelaza, czyli ponad dziesięciokrotnie więcej niż w Niemczech⁴¹. W 1823 roku w Liège powstał wielki piec do wytopu stali, w którym użyto koksu. Był to początek dynamicznego rozwoju przemysłu hutniczego i węglowego. W ciągu dwudziestu lat wydobycie węgla wzrosło z 2 do 6 milionów ton⁴². W 1856 roku Sir Henry Bessemer wynalazł konwektor do pieca hutniczego, a w 1864 roku istniał już także piec martenowski⁴³.

⁴⁰ Zob. *Historia Europy*, red. F. Delouche, dz. cyt., s. 301.

⁴¹ Zob. tamże, s. 303.

⁴² Zob. tamże, s. 304.

⁴³ Zob. N. Davies, *Europa*, dz. cyt., s. 817.

Kolejne odkrycia, wynalazki i innowacje uzupełniają się, stwarzając coraz większe możliwości rozwoju. Na początku wieku Richard Trevithick buduje pierwszy użytkowy parowóz. W 1813 roku George Stephenson skonstruował stacjonarną maszynę parową. W 1830 roku uruchomiono pierwszą towarową linię kolejową Liverpool–Manchester⁴⁴. Niewątpliwie udoskonalona i masowa produkcja stali umożliwiła dalszy rozwój kolejnictwa. Jeśli lądowa podróż z Paryża do Sankt Petersburga zajmowała na początku wieku dwadzieścia dni, to pod koniec wieku pociągiem trzeba było na nią poświęcić 30 godzin⁴⁵. Powstają też regularne usługi pocztowe. W 1840 roku Wielka Brytania wprowadza pierwszy w historii znaczek pocztowy. W 1835 roku został wynaleziony telegraf, w 1877 – telefon, a w 1896 – radio⁴⁶.

Nie jest zamiarem tej książki rzetelne sprawozdanie z rozwoju techniki i nauki. Chodziło jedynie o pokazanie dynamiki niewyobrażalnych zmian ilościowych i jakościowych, zadziwiającej koincydencji rozmaitych wynalazków, eksplozji przemysłu i niezbędnej do tego infrastruktury, jak i kolejnictwa, a także transportu samochodowego, drogowego, a na początku XX wieku także lotniczego. Wraz z wymienionymi wynalazkami powstaje sieć telefoniczna, telegraficzna, pocztowa, a w końcu także połączeń radiowych. Wspomnieć też wypada o zmianach w organizacji przepływu i obsługi kapitału, o powstawaniu wielkich międzynarodowych spółek poszukujących pieniędzy, w tej epoce ciągłego braku kapitału, tak aby umożliwić inwestycje w rozlicznych dziedzinach gospodarki. Trzeba też zauważyć powstawanie spółek akcyjnych, spółek z ograniczoną odpowiedzialnością, trustów i karteli.

Istotne znaczenie miały u schyłku wieku XIX i na początku XX także pewne jakościowe zmiany w rozwoju techniki, przemysłu i wytwarzania, a także w kształtowaniu się państw i ich ustrojów, ruchów społecznych, w tym także tych, które Immanuel Wallerstein nazywa antysystemowymi. Pociągają one za sobą znaczące wypadki historyczne, co mógł czytelnik zauważyć, gdy analizowaliśmy wydarzenia tej epoki na początku niniejszego podrozdziału. O wyodrębnianiu się pewnych faz bardziej szczegółowych w omawianym czasie wspominał także Witold Kula⁴⁷.

Zapoczątkowały ten specyficzny podokres industrializmu nowe wynalazki techniczne i odkrycia naukowe, jakich dokonano pod koniec XIX i na początku XX wieku. Do nich należy elektryczność, która nie tylko zrewolucjonizowała warunki życia w mieście, lecz przede wszystkim umożliwiła intensyfikację i rozwój masowej produkcji przemysłowej, a także wprowadzenie rozmaitych nowych

⁴⁴ Zob. R. Cameron, *Historia gospodarcza świata*, dz. cyt., s. 197–198.

⁴⁵ Zob. tamże.

⁴⁶ Zob. N. Davies, *Europa*, dz. cyt., s. 819.

⁴⁷ Zob. W. Kula, *Problemy i metody historii gospodarczej*, Warszawa 1983.

technologii i wynalazków. W skali masowej elektryczność zaczęła zmieniać świat w pierwszych dziesięcioleciach XX stulecia. Proces ten zakończył się w krajach rozwiniętych po II wojnie światowej, a w wielu miejscach trwa do dzisiaj.

Innym wynalazkiem, który zmienił świat, był silnik spalinowy, opatentowany przez Gottlieba Daimlera w 1885 roku, ale dopiero w XX wieku przemysł samochodowy rozwinął się do statystycznie istotnych rozmiarów, stając się z czasem jedną z najważniejszych gałęzi gospodarki, zdolną ożywić wiele innych dziedzin produkcji⁴⁸. Na początku ubiegłego stulecia prędkość parowozu dochodziła do 130 km na godzinę. W 1931 roku prezydent Herbert Hoover przeprowadził pierwszą rozmowę telefoniczną ze Stanów Zjednoczonych do Europy⁴⁹.

Ta, jak się niekiedy powiada, druga rewolucja przemysłowa dokonała się już – w omawianym okresie – w niemalym stopniu w Stanach Zjednoczonych Ameryki, które poczęły, zwłaszcza po I wojnie światowej, odgrywać coraz bardziej wpływową rolę nie tylko w światowej gospodarce, lecz także w całokształcie stosunków światowych. Towarzyszyła ona dwóm bardzo istotnym dla gospodarki, i w ogóle dla losów świata, procesom: ponownego rozwoju imperializmu oraz monopolizacji przemysłu.

Właściwy monopolistycznej fazy kapitalizmu rozwój powiązań gospodarczych w skali międzynarodowej, w wyniku wywozu kapitałów (kredytów udzielanych przedsiębiorstwom w innych krajach, lokat kapitałowych, inwestycji) oraz handlu powodował, że nowe formy organizacji gospodarki oraz niektóre wynalazki przenikały stosunkowo szybko do krajów, w których proces przechodzenia od manufaktury do fabryki nie zakończył się albo zakończył się dopiero niedawno⁵⁰. Procesy te wiązać trzeba z narastaniem nacjonalizmów i wzrostem znaczenia państw narodowych, co występuje zwłaszcza pod koniec wieku XIX i przez całe kolejne półwiecze.

Monopolizacja kapitalizmu oznaczała powolne przegrywanie kapitalizmu wolnokonkurencyjnego. Proces ten rozpoczął się w połowie wieku XIX. Zacięta walka konkurencyjna oraz pochłanianie lub eliminowanie słabszych firm przez szczęśliwych rywali prowadziły do powstawania organizacji o charakterze monopolistycznym. Na przełomie XIX i XX wieku charakterystycznym zjawiskiem stały się w niektórych krajach porozumienia przedsiębiorców monopolizujące – w pełni lub w znacznej mierze – rynek pewnych produktów. Uczestnicy tych porozumień uzgadniali ceny, warunki sprzedaży lub inne zagadnienia związane z produkcją i zbytem, niekiedy zaś dzielili między siebie rynki. W innych

⁴⁸ Zob. *Historia Europy*, red. A. Mączak, dz. cyt., s. 516.

⁴⁹ Zob. R. Cameron, *Historia gospodarcza świata*, dz. cyt., s. 358 i dalsze.

⁵⁰ Zob. *Historia Europy*, red. A. Mączak, dz. cyt., s. 516–517.

gałęziach, w wyniku walki konkurencyjnej, wyrastały nieliczne potężne spółki, decydujące faktycznie o produkcji i sprzedaży⁵¹.

Monopolizacja industrializmu stała się istotnym czynnikiem nasilania się bezrobocia (również wśród bankrutujących przemysłowców), drożyzny, braku poczucia stabilności, niskich płac, fermentów społecznych. Proces ten miał znaczenie dla formowania się i charakteru ruchów antysystemowych, tworzenia się nastrojów rewolucyjnych i tą drogą przyczynił się do wybuchu wojen światowych, kryzysów ekonomicznych, powstawania totalitaryzmu, zwłaszcza gdy spletał się z procesem narastania nacjonalizmu i kształtowania się państwa narodowego.

Davies wymienia takie m.in. konsekwencje ekspansji przemysłu, jak papierowy pieniądz w obiegu, powstawanie nowych specjalności i nowych dziedzin kształcenia ludzi (technologie, marketing, reklama, dystrybucja), sponsorowane, masowe i zinstytucjonalizowane badania naukowe, rozwój usług finansowych (towarzystwa kredytowe, ubezpieczeniowe, banki oszczędnościowe itp.)⁵². Dodajmy do tego uregulowanie praw patentowych i autorskich, co było jednym z czynników lawiny odkryć i wynalazków. Zauważmy też rozwój wielkich aglomeracji miejskich. Miasta powoli zmieniają swój wygląd. Pod koniec wieku pojawiają się brukowane ulice, transport miejski, system oświetlenia, brygady strażackie, sieć wodociągów, gazownie, system ścieków, planowanie urbanistyczne, szpitale, parki, policja⁵³.

Przypomnijmy, że Davies wyodrębnia w XIX wieku pewne stadia wyznaczone zmiennymi losami relacji między emancypacyjnymi aspiracjami ludu i konserwatywnymi dążnościami władców. Podobny wątek porusza, jak już wspominaliśmy, Wallerstein. Epoka ta wnosi wiele zmian również w sferze struktury społecznej. Pomiędzy nowymi formami instytucjonalnymi (prawo, instytucje), zmianami w strukturze społecznej i spowodowanymi tym napięciami, a także gwałtownym procesem industrializacji śledzić można różnorakie, skomplikowane i istotne związki przyczyno-skutkowe.

W całym XIX wieku produkt narodowy brutto Europy wzrósł o ponad 100%⁵⁴. W Wielkiej Brytanii, najszybciej rozwijającym się ekonomicznie kraju, w latach 1870–1913 produkcja przemysłowa zwiększyła się o 250%⁵⁵.

Jak obrazuje to tabela 1, wiek XIX i połowa XX to niezwykle dynamiczny, bo ponaddwupółkrotny, wzrost ludności świata. Pierwsze półwiecze XIX stulecia, kiedy to industrializm występuje w części Europy i w Stanach Zjednoczonych,

⁵¹ Zob. tamże, s. 514.

⁵² Zob. N. Davies, *Europa*, dz. cyt., s. 823.

⁵³ Zob. tamże.

⁵⁴ Zob. R. Cameron, *Historia gospodarcza świata*, dz. cyt., s. 238.

⁵⁵ Zob. tamże, s. 239.

liczba ludności Afryki wzrasta o 5 milionów, Ameryki Południowej – o 11, Ameryki Północnej – o 23 miliony, Azji – o 147 (ale na kontynencie bardzo ludnym: w 1800 roku – 602 mln ludności), a w Europie – o 79 milionów.

Tabela 1. Ludność świata w epoce industrializmu (w mln osób)

Region	rok 1800	rok 1850	rok 1900	rok 1950	rok 2000
Afryka	90	95	120	198	784
Ameryka Pd.	9	20	38	111	521
Ameryka Pn.	16	39	106	217	482
Azja	602	749	937	1306	3684
Europa	187	266	401	550	729
Świat	906	1171	1608	2400	6055

Źródło: R. Cameron, *Historia gospodarcza świata. Od paleolitu do czasów najnowszych*, Warszawa 1997, s. 207 i 350; dane za rok 2000 – Rocznik Statystyczny.

Dynamika procesów demograficznych w okresie industrializmu była olbrzymia na całym świecie⁵⁶, zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę stan higieny, umieralność niemowląt, średnią długość życia, epidemie śmiertelnych chorób i skutki licznych wojen. Na lekko słabnące tempo wzrostu liczby ludności w Europie, a rosnące w obu Amerykach trzeba spojrzeć również w kontekście obu wojen światowych i wielkich migracji, jakie występowały szczególnie w XIX i na początku XX wieku.

Tak ogromny przyrost ludności był ważnym czynnikiem wielu procesów na świecie, w tym również procesów industrializacji. Szczególnie nasilone były one w Europie i Stanach Zjednoczonych, a później, stopniowo, także na innych kontynentach. Mam tu na myśli zwłaszcza trzy zjawiska. Po pierwsze, ogromny nadmiar rąk do pracy, a dzięki temu niezwykle tanią siłę roboczą, co stymulowało rozwój przemysłu i gospodarki rynkowej. Po drugie, niezwykle co do skali migracje wynędzniałej ludności wiejskiej do miast. Po trzecie zaś, niewyobrażalne zupełnie procesy urbanizacji, jakie musiały zachodzić zwłaszcza w krajach najbardziej zaawansowanych industrialnie⁵⁷.

Przykładowo, ludność Wielkiej Brytanii w ciągu drugiej połowy XVIII wieku powiększyła się o ponad 3 miliony osób, o czym była już mowa. W całej Wielkiej Brytanii nastąpił niezwykle exodus mieszkańców ze wsi do miast. W ciągu wspomnianego stulecia, jak wzmiankowałem wcześniej, ludność Londynu podwoiła

⁵⁶ Zob. K. Wielecki, *Podmiotowość w dobie kryzysu postindustrializmu. Między indywidualizmem a kolektywizmem*, Warszawa 2003, s. 121 i dalsze.

⁵⁷ Więcej na ten temat w K. Wielecki, *Wprowadzenie...*, dz. cyt.

się⁵⁸. Jak pisze Davies, według pierwszego spisu ludności, przeprowadzonego w Wielkiej Brytanii w 1801 roku, Manchester w okresie ćwierćwiecza rozrósł się dziesięciokrotnie: z miasteczka o jednej parafii do miasta liczącego 75 275 zarejestrowanych mieszkańców. Nowe miasta fabryczne zaludniały się, ale także istniejące wcześniej wielkie skupiska ludności przyciągały do siebie fabryki⁵⁹.

Jednakże industrializacja dopiero pod koniec wieku, i to nie wszędzie, powoduje podniesienie się poziomu cywilizacyjnego aglomeracji. Jak wyjaśnia Cameron: „Rozwój miast nie był jedynie błogosławieństwem. Miasta pełne były walących się domów czynszowych i długich rzędów nędznych chat, w których rodziny robotnicze mieszały stłoczone po cztery, a nawet więcej osób w jednej izbie. Urządzenia sanitarne na ogół nie istniały, a odpadki wszystkich rodzajów wyrzucano na ulicę. Rynsztoki, o ile były, z reguły miały postać odkrytego koryta pośrodku ulicy, ale częściej ścieki i odpadki pozostawiano w zbiornikach ze stojącą wodą, które gnijąc napełniały powietrze wstrętnym odorem i stanowiły wyłęgarnię zarazków cholery i innych chorób zakaźnych”⁶⁰.

Dramatyzm tego rozwoju aglomeracji pogłębiała dynamika migracji. To, że ludzie przystawali na życie w takich warunkach, świadczy – stwierdza Cameron – o wielkiej presji ekonomicznej zmuszającej ich do przemieszczania się⁶¹. Na wsi była jeszcze gorsza nędza. W XIX i na początku XX wieku na sytuację demograficzną wpływały też epidemie. Zwłaszcza cholera zbierała co kilka lat przerażające żniwo. Na przykład w samej Rosji epidemia z lat 90. XIX wieku zabiła ponad 800 tysięcy ludzi (w Europie Zachodniej, zwłaszcza w Wielkiej Brytanii, gdzie stosowano już środki zaradcze, ofiar było wówczas o wiele mniej). W pierwszym dwudziestolecu XX wieku, gdy problem cholery został już w zasadzie rozwiązany, pojawiły się pandemie grypy. Jej odmiana zwana hiszpanką w latach 1918–1919 spowodowała na całym świecie śmierć ok. 40 mln osób⁶².

Przypomnijmy, iż w 1800 roku liczba ludności w całej Europie osiągnęła blisko 200 mln osób. W wielu miejscach nędza była o wiele większa niż w Anglii, gdzie kapitalizm rozwijał się szczególnie dynamicznie. Stopa życiowa, jak twierdzi Cameron, zaczęła rosnąć od 1812 lub 1813 roku, aby istotnie podnieść się dopiero w połowie wieku XIX⁶³. Jednakże i pod tym względem ta właśnie faza industrializmu nie daje się jednoznacznie ocenić. Chłopi nadal, przez cały wiek XIX, zwłaszcza w słabiej uprzemysłowionych krajach, stanowią większość społeczeństw.

⁵⁸ Zob. R. Cameron, *Historia gospodarcza świata*, dz. cyt., s. 201–203.

⁵⁹ Zob. N. Davies, *Europa*, dz. cyt., s. 729.

⁶⁰ R. Cameron, *Historia gospodarcza świata*, dz. cyt., s. 203.

⁶¹ Zob. tamże.

⁶² Zob. N. Davies, *Europa*, dz. cyt., s. 825 i 926.

⁶³ Zob. R. Cameron, *Historia gospodarcza świata*, dz. cyt., s. 204.

Ale też większość coraz bardziej marginalizowaną, znajdującą się poza głównym nurtem rozwoju cywilizacyjnego, kulturowego, obyczajowego i ekonomicznego.

Bardzo późno pojęto znaczenie gospodarcze pojawienia się nie tylko masowych wytwórców, lecz także masowych konsumentów, co stało się istotnym czynnikiem, nową jakością w procesach społecznych, politycznych, a także ekonomicznych. Masowa podaż wymagała masowego popytu. Stanowiło to obiektywną, choć długo nierozumianą przesłankę emancypacyjnych aspiracji tej kategorii społecznej, jakie stały się jej udziałem po długim okresie niekiedy krwawych, zazwyczaj bardzo dramatycznych wydarzeń, związanych z omawianymi tu rewolucjami, wojnami i kryzysami owych prawie stu pięćdziesięciu lat – od 1815 roku poczynając, a u kresu II wojny światowej kończąc.

Trudno w jednoznaczny sposób interpretować sytuację tej niejednolitej grupy społeczeństwa, którą w uproszczonych ujęciach traktuje się jako klasę robotniczą. Trzeba też powiedzieć, iż losy wielu dawnych robotników wykwalifikowanych industrializm bardzo pogorszył, zastępując ich pracę maszynami. Zwłaszcza masowa produkcja przemysłowa degradowała rzemieślników i pracowników manufaktur do roli pracowników niewykwalifikowanych, a często bezrobotnych. Wielu jednak znalazło zatrudnienie przy budowie miast i fabryk, jak stolarze, murarze itp.⁶⁴

Niemniej jednak nędza była powszechna i ogromna. Pociągała za sobą rozmaite patologie. Jak pisał Davies: „za schludną fasadą salonów eleganckiej »socjety« krył się tłumnie zaludniony świat prostytucji, rozpacz i przedwczesnej śmierci... Nie regulowane migracje z kolei powodowały przeludnienie miast, wólczeństwo, brak mieszkań, bezdomność, epidemie tyfusu i cholery, bezrobocie pośród dobrobytu, nieustępliwą i nieuleczalną nędzę”⁶⁵. W innym miejscu czytamy zaś: „wzrost liczby ludności powiększał jednak zło wynikające z przeludnienia na wsiach, hańbki w fabrykach i warsztatach, pracy dzieci, nieludzkich godzin zatrudnienia, wycisku kobiet i niewymownej nędzy slumsów. Z biedy i psychopatologii miejskiego życia wyrastała zorganizowana przestępczość”⁶⁶.

Nie będę tu szczegółowo analizowały wielkiej transformacji ówczesnej struktury społecznej. Oddam ponownie głos Daviesowi, który pisze: „W miejsce dawnego wiejskiego rozróżnienia między szlachtą i chłopami pojawił się nowy miejski podział na klasy średnie i klasy pracujące. W obrębie klas pracujących istniały właściwe im hierarchie – zupełnie tak samo jak w obrębie klas średnich, które były świadome istnienia odrębnych warstw: zawodowi prawnicy czy lekarze uważali, że stoją na drabinie społecznej o wiele wyżej niż kupcy czy sklepikarze. Płatni robotnicy tworzyli ważny sektor pracowników zatrudnianych w majątkach

⁶⁴ Zob. tamże, s. 231.

⁶⁵ N. Davies, *Europa*, dz. cyt., s. 824.

⁶⁶ Tamże, s. 826.

wiejskich, w fabrykach lub jako »niewykwalifikowani« na wyrastających jak grzyby po deszczu placach budowy. Instytucja służby w licznych domach zamożnej klasy średniej tworzyła znaczącą pulę miejsc pracy zarówno dla mężczyzn, jak i dla kobiet. Zatrudnienie w nowych fabrykach uważano za bardziej prestiżowe od pracy wykonywanej w małym warsztacie któregoś z dawnych rzemieślników. Wykwalifikowani, dobrze opłacani specjaliści i majstrzy mogli się uważać za »proletariackich arystokratów« w porównaniu z zatrudnianymi dorywczo niewykwalifikowanymi robotnikami czy miejską biedotą⁶⁷.

3. Ostatnia faza industrializmu: spełniony kapitalizm

Industrializm jawi się jako ważna epoka w historii człowieka, której początek datować trzeba na schyłek XVIII wieku, zmierzch zaś, jak można mniemać, na lata 70. XX wieku⁶⁸. Wspominałem, że okres ten nie był monolitem. Wyodrębniłem w nim pewne podokresy. Jednakże przede wszystkim trzeba zauważyć, iż nie jest on zwieńczeniem dziejów, jakimś wymagowanym końcem ery historii, że stawiamy cokolwiek naiwne i romantyczne powiedzenie Fukuyamy⁶⁹, lecz epoką wewnętrznie zróżnicowaną, która współcześnie dobiega swego końca.

Wiek XIX i połowa XX – jak była o tym mowa w poprzednim podrozdziale – przyniósł poważne napięcia w warunkach życia, w sferze codzienności⁷⁰, a także na poziomie ładu społecznego. To spowodowało zaś głębokie napięcia społeczne, gospodarcze i polityczne. Na napięcia te, jak wspominałem, składało się wiele czynników. Przede wszystkim proces kształtowania się nowego porządku ekonomicznego (faza kapitalizmu), niebywały wzrost demograficzny, bezprecedensowe procesy urbanizacyjne, kształtowanie się nowoczesnych narodów i państw, na tym tle zaś – napięcia międzynarodowe przejawiające się przede wszystkim w rywalizacji ekonomicznej i terytorialnej, kształtowanie się nowych klas społecznych, a zwłaszcza przesunięcie osi konstruującej ład społeczny do stosunków między burżuazją i proletariatem. Wszystkie te zjawiska nabrzmiewające w wieku XIX powodowały napięcia w postaci kryzysu stylów i strategii życia, kryzysu racjonalizacji, porządku ontologicznego i etycznego. Ujawniały się one

⁶⁷ Tamże, s. 823–824.

⁶⁸ Ciekawe rozważania na ten temat zob. Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, przeł. J. Bauman, Warszawa 1995, s. 14 i dalsze; zob. też W. Morawski, *Socjologia ekonomiczna*, Warszawa 2001, s. 185 i dalsze.

⁶⁹ Zob. F. Fukuyama, *Koniec historii*, przeł. T. Biedroń, M. Wichrowski, Poznań 1996.

⁷⁰ Zob. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2001.

zatem niezwykle wyraźnie w sferze kultury, a zwłaszcza w kryzysie wartości, obyczajów i wzorców. Istotnym procesem towarzyszącym wydarzeniom tego czasu, ale też w niemalym stopniu w nie ingerującym, była coraz bardziej nasilająca się sekularyzacja. W wyniku braku rozwiązania tych napięć przez I wojnę światową i narastania radykalizmów politycznych i ideologicznych w okresie międzywojennym, nastąpiła II wojna światowa⁷¹.

Wojna ta nie tylko zmieniła zasadniczo układ sił na naszym globie, lecz także stworzyła przesłanki dla wytworzenia się nowego typu ładu społecznego – przynajmniej w niektórych społeczeństwach; należała do nich m.in. ludność Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych. Powodem tej sytuacji, która sprzyjała tworzeniu się nowego porządku, był m.in. ogromny traumatyczny wstrząs wywołany wojną, która na długo skompromitowała skrajne formy kolektywizmu, jak nacjonalizm i totalitaryzm. Wzbudziła ona także w wielu państwach lęk przed nową wojną, co zachęcało do współpracy międzynarodowej, jak również do równowazienia napięć wewnętrznych.

Istotną rolę odegrało także wzmocnienie w wyniku wojny Związku Radzieckiego i powstanie całego bloku wschodniego. Wzbudziło to obawy przed przeniesieniem się komunizmu (co jest bardzo niedokładną nazwą ustroju, jaki panował w ZSRR) na inne części świata, w tym do krajów najbogatszych, oraz lęk przed nastrojami rewolucyjnymi wewnątrz krajów Zachodu, czemu rosnące znaczenie ZSRR sprzyjało.

Nie jest przedmiotem tej pracy analiza sytuacji na świecie po II wojnie światowej. Zajmowałem się tym nieco szerzej w innym miejscu⁷². Dość będzie postawić tezę, iż w tym czasie, w niektórych częściach świata, zostały stworzone przesłanki dla ukształtowania się nowej formuły ładu społecznego opartego na ekonomicznych podstawach gospodarki rynkowej. Druga wojna światowa była czymś w rodzaju katalizatora tych przemian, które doprowadziły do przezwyciężenia tak poważnych napięć, jakie wcześniej wytwarzała era industrialna. Dodać może warto jedynie, że procesy te mogły zajść tylko tam, gdzie już przedtem panował industrializm, wraz ze swoimi filarami: kapitalizmem jako zasadą ekonomiczną i demokracją jako zasadą ustrojową.

Tę fazę industrializmu, którą orientacyjnie można datować na okres od roku 1945 do około połowy lat 70., określiłbym jako industrializm nowoczesny lub spełniony kapitalizm. Znalazło w niej rozwiązanie (wystarczające przynajmniej do zachowania niezbędnego *equilibrium* wewnątrz systemu społecznego i na zewnątrz) wiele podstawowych napięć faz wcześniejszych⁷³. Napięcia te wynikały

⁷¹ Więcej na ten temat w K. Wielecki, *Wprowadzenie...*, dz. cyt.

⁷² Zob. tamże.

⁷³ Zob. W. Morawski, *Socjologia ekonomiczna*, dz. cyt., s. 183 i dalsze.

z najważniejszych procesów charakteryzujących tę epokę przez cały industrializm, aż do 1945 roku, i wyznaczających główne wymiary jej kryzysu. Mam tu na myśli przede wszystkim takie procesy, jak:

- 1) względne oderwanie się gospodarki od instytucji władzy (przede wszystkim państwa) – tworzenie się wolnego rynku;
- 2) niebywały wzrost podaży dóbr materialnych, przy minimalizowaniu cen detalicznych, co związane było ze wzrostem masowości produkcji;
- 3) bezprecedensowy wzrost liczby ludności;
- 4) wejście na scenę społeczną, polityczną i ekonomiczną ogromnej masy względnie wolnej ludności jako aktorów coraz bardziej świadomych swego znaczenia i zwiększających swe roszczenia obywatelskie;
- 5) wielka dynamika i szeroki zakres procesów urbanizacyjnych;
- 6) komplikowanie się i rozrost struktury społecznej, form organizowania się społecznego i liczebnego oraz strukturalny rozwój instytucji tworzących łąd instytucjonalny społeczeństw;
- 7) przemiany kultury, głównie systemów wartości, norm, wzorców i obyczajów;
- 8) sekularyzacja.

Powstające w wyniku powyższych procesów napięcia, fundamentalne dla tej epoki, to przede wszystkim:

- 1) konflikt między klasą robotniczą a burżuazją i w związku z tym zagrożenie rewolucją socjalną;
- 2) samoodtwarzające się kryzysy ekonomiczne (głównie z powodu nadprodukcji);
- 3) kryzys ładu instytucjonalnego, przede wszystkim państwa, bezradnego w konflikcie wywoływanym poprzez ewoluowanie wolnego rynku, co potęgowało i kryzysy ekonomiczne, i nierówności społeczne, a tym samym różne odmiany radykalizmu politycznego i ideologicznego;
- 4) kryzys tradycyjnych form kultury, nieadekwatnych do nowoczesnych form stosunków społecznych;
- 5) napięcia międzynarodowe spowodowane konkutowaniem wolnych narodowych rynków.

Źródłem większości tych napięć była ewolucja wolnego rynku jako głównego ekonomicznego wyróżnika industrializmu⁷⁴. Po II wojnie światowej, w niemałym

⁷⁴ Zob. też: R. Cameron, *Historia gospodarcza świata*, dz. cyt., s. 178–396; W. Morawski, *Socjologia ekonomiczna*, dz. cyt., s. 74–93; K. Wielecki, *Podmiotowość...*, dz. cyt.; tegoż, *Globalisation and Free Market – from the Perspective of Sociology of Europe*, „Yearbook of Polish European Studies Warsaw University Centre for Europe” 2004, t. 8, s. 165–187; R. Dahrendorf, *Rubież demokracji*, rozmowę przeprowadził M. Graczyk, „Wprost”, 2 listopada 1997; C. Offe, V. Ronge, *Theses on the*

stopniu w jej wyniku, a także z powodu odstręczającej i realnej wizji rewolucji socjalnej, wiele z tych napięć albo zostało rozwiązanych, albo przynajmniej udało się je złagodzić. Kluczem było tu zupełnie nowe uregulowanie statusu wolnego rynku. Nową zaś, a przy tym – wolno sądzić – fundamentalnie ważną kategorią stała się mentalna gotowość większości społecznej do przyjęcia postawy równowagi i kompromisu.

Ład społeczny, jaki ukształtował się na obszarach zaawansowanego industrializmu, różnił się po wojnie w dwóch zasadniczych kwestiach i kilku od nich pochodnych, w stosunku do stanu przedwojennego. Przede wszystkim długi i skomplikowany proces zmian cywilizacyjnych, ekonomicznych i społecznych przekształcił układ klas społecznych kluczowych dla industrializmu wcześniej. Tym samym poważnym przemianom uległ jeden z zasadniczych czynników ładu społecznego, czyli struktura społeczna.

Wydaje się, że przemiany cywilizacyjne, w tym technologiczne, obejmujące dość wszechstronnie wiele dziedzin życia społecznego i indywidualnego, powodując poważne przesunięcia w warstwie tzw. białych i niebieskich kołnierzyków⁷⁵, wytworzenie się wielu nowych warstw społecznych, a także nowe i coraz bardziej złożone i pośrednie formy własności sprawiały, iż oś podziałów społecznych, decydujących dla ładu społecznego, nie przebiegała już między robotnikami i burżuazją, jak za czasów Marksa, lecz raczej między pracodawcami i pracownikami. Ważnym czynnikiem tych zmian był też rozwój pozaprzemysłowych źródeł dochodu, co skutkowało tym, że fakt posiadania lub nie środków produkcji, zwłaszcza przemysłu ciężkiego, przestał być aż tak istotnym wyznacznikiem pozycji społecznej jednostek lub warstw społecznych, a także decydującym czynnikiem całego systemu społecznego.

Formuje się też i nabiera zdecydowanego znaczenia tzw. klasa średnia⁷⁶, czyli ludzie, którzy są po trochu i pracownikami, i pracodawcami, nie będąc ani tymi, ani tymi w zupełności. Są to urzędnicy – zatrudniani, ale też przyjmujący do pracy swych podwładnych, ludzie wolnych zawodów lub specjaliści z wyższym wykształceniem, tworzący małe lub wręcz jednoosobowe firmy, w których sami są pracownikami (czasem jedynymi), jak np. adwokaci lub lekarze, rzemieślnicy, właściciele małych pensjonatów lub restauracji. Do tej klasy można też zaliczyć

Theory of the State, w: *Contemporary Political Philosophy. An Anthology*, red. R.E. Goodin, Ph. Petit, Oxford–Cambridge 1997; D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1994, s. 10; tegoż, *The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting*, Harmondsworth 1973, a także w: G. Soros, *Kryzys światowego kapitalizmu*, Warszawa 1999.

⁷⁵ Zob. Ch.W. Mills, *Białe kołnierzyki. Amerykańskie klasy średnie*, przeł. P. Graff, Warszawa 1965; zob. także: *Power, Politics, and People. The Collected Essays of Ch. W. Mills*, red. I.L. Horowitz, New York 1963.

⁷⁶ Zob. H. Domański, *Spółeczeństwa klasy średniej*, Warszawa 1994.

menadżerów, którzy są pracownikami najemnymi, ale też zarządzają i dla wielu swych pracowników są pracodawcami.

Gdy chodzi zaś o drugi czynnik ładu społecznego, tj. ład instytucjonalny, to po II wojnie światowej zaszły tu kolosalne zmiany. Zwłaszcza w sferze państwa. Oto nowoczesny industrializm stworzył fundament pod historyczny kompromis między klasami pracodawców i pracobiorców, które – jak wspomniałem – w nowoczesnym industrializmie konstruują cały porządek społeczny. Przesłanki tej sytuacji występowały już wcześniej, bo w państwie Bismarcka, kiedy to wyodrębniła się osobna warstwa urzędników – weberowskiej z ducha – biurokracji.

Jednak okres po 1945 roku stworzył pod tym względem sytuację szczególną. Industrializacja spowodowała – zdaniem Polanyiego – tak negatywne skutki, że państwo opiekuńcze staje się w końcu koniecznością. Bez jego redystrybucyjnej korekty niemożliwy jest dalszy rozwój społeczeństw przemysłowych⁷⁷.

Jednej z głównych przyczyn zła industrializmu przed 1945 rokiem dopatruje się Polanyi w wolnym rynku właśnie, który określa też jako rynek uwodzicielski. Działalność gospodarcza człowieka jest – według tego socjologa – funkcjonalna względem ludzkich potrzeb i od nich też musi być zależna. „Człowiek ceni dobra [materialne – K.W.] – pisał – jako środki umożliwiające osiągnięcie tych [czyli społecznych – przyp. K.W.] celów”⁷⁸. Autor ten uważał, iż niekontrolowany rynek, charakterystyczny dla dziewiętnastowiecznego leseferyzmu, powodować musi katastrofalne skutki dla cywilizacji, społeczeństwa, kultury (zwłaszcza moralności) i jednostki.

Państwo, które we wcześniejszych fazach industrializmu reprezentuje interes kapitalistów, wcześniej jeszcze – arystokracji i szlachty, czyli jest instytucją klasową, stopniowo zmienia swe funkcje. Po II wojnie światowej staje się ostatecznie i głównie gwarantem owego historycznego kompromisu między pracodawcami i pracobiorcami, o którym była mowa. Funkcja ta może być spełniana poprzez system parlamentarny i partyjny.

Państwo w mniejszym stopniu jest wówczas państwem klasowym, a bardziej obywatelskim. Spełnia się więc w ten sposób, w znacznej mierze, choć z dużym opóźnieniem, jeden z ideałów Wielkiej Rewolucji Francuskiej: lud staje się obywatelami. Wcześniej, w starożytnej Grecji, kategoria ludu i obywatela była także tożsama, ale przysługiwała wyłącznie wyższym warstwom; w demokracji greckiej – mężczyznom, ludziom wolnym od co najmniej dwóch pokoleń, urodzonym w danej polis. Było to ok. 10–15 % mieszkańców miasta-państwa. Potem pojęcie ludu stało się tożsame z plebem lub z na wpół niewolniczym stanem chłopskim,

⁷⁷ Zob. K. Polanyi, *The Great Transformation*, Boston 1957.

⁷⁸ Tegoż, *Our Obsolete Market Mentality*, „Commentary” 1947, t. 3, nr 2, s. 113, cyt. za: W. Morawski, *Socjologia ekonomiczna*, dz. cyt., s. 89.

a kategoria obywatela przysługiwała zasadniczo arystokracji i szlachcie. Część mieszkańców miast cieszyła się statusem obywatela miasta.

W tej ostatniej fazie kapitalizmu – w fazie kapitalizmu spełnionego – najpierw jest się obywatelem, potem dopiero członkiem klasy społecznej. Państwo w pierwszym rzędzie reprezentuje interesy obywateli w ogóle, w drugiej kolejności, najczęściej skrzętnie to ukrywając, interesy klas dominujących. Taka niejawność świadczy o tym, iż kategoria obywatela i państwa obywatelskiego jest już wtedy silnie legitymizowana. Wytworzenie się ideologii państwa obywatelskiego i nowocześnie pojmowanego obywatelstwa świadczy także o istnieniu szerokiej i istotnej sfery wspólnych interesów obywateli nowoczesnych państw narodowych.

Procesy te otwierały przestrzeń dla kolejnej transformacji kategorii narodu, ewoluując ku pojmowaniu go jako zbiorowości obywateli danego państwa, bez względu na ich stan społeczny, etniczność, religię, kulturę czy rasę. Owe przemiany są w różnym stopniu zaawansowane w różnych państwach, nie przebiegają bez rozmaitych perturbacji, czasem bardzo bolesnych. Nie można wykluczyć ich cofnięcia się ani zmian, których dziś nie można jeszcze przewidzieć.

Spełnianie funkcji mediacyjnych, ale też funkcji instytucji najważniejszego negocjatora i gwaranta kompromisu (i istotnie państwo było legitymizowane w tej roli), dokonywało się m.in. poprzez system parlamentarny i partyjny. Pracodawcy i pracownicy mają w tym nowym państwie swoje partie polityczne, których zasadnicze zadanie polega na artykułowaniu i reprezentowaniu na scenie politycznej ich interesów. System parlamentarny uzupełniany jest mechanizmem cyklicznych wyborów, które dają to jednej, to drugiej partii przewagę i możliwość konstruowania rządu, czyli realizacji interesów własnej klasy poprzez sprawowanie władzy ustawodawczej i wykonawczej. Podstawą takiego systemu jest oczywiście zaakceptowanie idei takiego kompromisu przez większość obywateli, co wyraża się głównie poprzez wybory parlamentarne.

Z pewnością procesy te są bardziej zaawansowane w Skandynawii niż w Stanach Zjednoczonych, a współcześnie, o czym będzie mowa, gdy zajmę się kwestiami kryzysu postindustrialnego, w wielu miejscach następuje pod tym względem recydywa. Niemniej jednak są to procesy bardzo wyraziste, a ich dynamika w latach powojennych była ogromna.

Wzajemna niezbędność klasy pracowniczej i pracodawców, a także zgodna niechęć do przemocy, a zwłaszcza rewolucji, sprawia, iż obie strony są zainteresowane kompromisem. Interesem pracodawców, jaki musi być gwarantowany przez ten kompromis, jest nienaruszalność własności prywatnej⁷⁹, cywilizowane okoliczności ewentualnych negocjacji warunków kompromisu (zwłaszcza

⁷⁹ Zob. C. North, *Understanding Economic Change*, w: *Transforming Post-Communist Political Economies*, red. J.M. Nelson, Ch. Tilly, L. Walker, Washington 1996, s. 704.

zapewniające nietykalność osobistą), przewidywalność warunków prowadzenia działalności gospodarczej, obrotu kapitałem itp. Z kolei pracobiorcom ów historyczny kompromis ma gwarantować minimalny poziom egzystencji (także ich rodzinom) oraz poczucie elementarnego wpływu na los własny i społeczny, a także poczucie podstawowej wolności. Wszystkim obywatelom oraz mieszkańcom regionów i globu ma gwarantować życie bez wojen, rewolucji, kryzysów ekonomicznych na miarę tego z lat 20. XX wieku i innych konsekwencji porządku społecznego okresu przedwojennego.

Myśl tę Lester C. Thurow wyraził w sposób następujący: „Na przestrzeni dziejów zewnętrzne zagrożenia militarne, wewnętrzne niepokoje społeczne oraz alternatywne ideologie były używane jako uzasadnienie przezwyciężania interesów zaangażowanych w utrzymanie status quo. One to pozwoliły kapitalizmowi przetrwać i kwitnąć. Ludzie bogaci byli inteligentniejsi niż Marks sądził. Rozumieli, że ich własne długofalowe przetrwanie zależy od wyeliminowania warunków sprzyjających rewolucjom – i uczynili to”⁸⁰.

Tego optymizmu z pewnością nie podzielał Herbert Marcuse, który uważał, iż zmyślność ludzi bogatych doprowadziła co prawda do kompromisu, ale będącego oszustwem. Niestety lud dał się zwieść. „Totalitarne tendencje społeczeństwa jednowymiarowego – pisze w swym dziele *Człowiek jednowymiarowy* – sprawiają, że tradycyjne sposoby i środki protestu są nieskuteczne – bywają nawet niebezpieczne, ponieważ zachowują iluzję ludowładztwa. To złudzenie zawiera pewną prawdę: »lud«, będący poprzednio zacznym społecznej zmiany, »rozwinął się« tak, że stał się zacznym społecznej spójności. W tym raczej tkwi nowa stratyfikacja, charakterystyczna dla rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego”⁸¹. Zatem na ów kompromis czasu powojennego można także spojrzeć inaczej: nie tyle rozwiązał on napięcia wcześniejszych faz industrializmu, ile raczej wprowadził lud w stan złudzenia, utraty zdolności rozumienia swojej rzeczywistej sytuacji i interesów.

Można powiedzieć, że optymizm i prostolinijność Thurowa wymagają pomocy ze strony bardziej trzeźwego krytycyzmu, ale krytycyzm Marcuse’a stanowczo wymaga „kompresu” w postaci racjonalizmu i realizmu. Zapewne bowiem, aby możliwy był ów wielki kompromis⁸² ostatniej, nowoczesnej fazy industrializmu,

⁸⁰ L.C. Thurow, *Przyszłość kapitalizmu. Jak dzisiejsze siły ekonomiczne kształtują świat jutra*, przeł. L. Czyżewski, Wrocław 1999, s. 13.

⁸¹ H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, przeł. S. Konopacki et al., Warszawa 1991, s. 312–313.

⁸² Zob. np. G. Esping-Andersen, *Welfare State and Economy*, w: *The Handbook of Economic Sociology*, red. N.J. Smelser, R. Swedberg, Princeton–New York 1994; *The Future of the State. A Survey of the World Economy*, „The Economist” 1997, 20 września; N. Luhmann, *Teoria polityczna państwa bezpieczeństwa socjalnego*, przeł. G. Skąpska, Warszawa 1994.

mądrość musiały wykazać obie jego strony, co – jak można przypuszczać – bez wspomnianych wcześniej czynników historycznych nigdy by się nie stało. Istotne jest jednak, iż został on zawarty i stał się podstawą, na kilkadziesiąt lat, porządku społecznego w krajach zaawansowanego industrializmu⁸³.

Bardzo ważnym składnikiem tego historycznego kompromisu stała się też zgoda burżuazji na częściowe ograniczenie wolności rynku, dla dobra równowagi społecznej, w tym – dla zaspokojenia elementarnych potrzeb socjalnych pracobiorców. Regulacja rynku ze względu na cele społeczne stała się zatem kolejną z tych najważniejszych funkcji nowoczesnego państwa. Umiejętność odtwarzania wspomnianej równowagi i zyskiwania poparcia obu głównych sił społecznych dla zakresu ustępstw stało się główną cnotą rządzących.

W sukurs przyszło także w owych latach naturalne, wobec rozwoju klasy średniej, uzupełnienie sceny politycznej (przynajmniej w niektórych krajach) o trzecie ugrupowanie, które reprezentuje interesy tejże klasy. Zbyt słabe, aby samodzielnie rządzić, wchodzi w koalicję to z partią pracobiorców, to pracodawców, wzmacniając centrowe (gdyż centrowe są interesy klasy średniej) tendencje w obu partiach zasadniczych. Łagodzi to zwykle radykalizm ugrupowania zdobywającego akurat władzę i wzmacnia szansę rządzenia dłużej niż jedną kadencję.

Okazuje się bowiem, iż naruszanie równowagi interesów ma zwykle w takim porządku społecznym negatywne skutki dla całego społeczeństwa. Pracodawcy ograniczają inwestycje lub nawet wycofują kapitał, gdy partia pracobiorców zbyt radykalnie przesterowuje państwo na rzecz interesów swojego elektoratu. Zmniejsza to liczbę miejsc pracy i zmniejsza realną wielkość przeznaczanego na ochronę socjalną coraz większego procentu od coraz mniejszego budżetu. Przesterowanie polityki państwa na rzecz interesów elektoratu partii pracodawców także powoduje niezadowolenie i jest odbierane jako naruszenie kompromisu. Na szczęście co kilka lat odbywają się wybory, które pozwalają niezadowolonym wyrazić swój sprzeciw w sposób konstytucyjny. Jak była mowa, trójpartyjny system, z udziałem formacji reprezentującej klasę średnią, łagodzi amplitudę wahań politycznych i gospodarczych, dodatkowo równoważąc cały system.

Nie będę tu wyczerpywać kwestii ładu instytucjonalnego po II wojnie światowej. Więcej na ten temat można przeczytać gdzie indziej⁸⁴. Tutaj zmierzam jedynie do ukazania swego rodzaju spłotu okoliczności, jakie po 1945 roku dopro-

⁸³ Zob. zwłaszcza rozważania na temat państwa dobrobytu J. Habermasa: J. Habermas, *Kryzys państwa dobrobytu i wyczerpywanie się energii utopijnych*, „Colloquia Communia” 1986, nr 4–5 (27–28), lipiec–październik, a także akceptujące *welfare state* lub krytyczne wobec tej idei publikacje, jak np. W.A. Robson, *Welfare State and Welfare Society. Illusion and Reality*, London 1976; J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 1994; J. Gray, *Dwie twarze liberalizmu*, przeł. P. Rymarczyk, Warszawa 2001.

⁸⁴ Zob. K. Wielecki, *Podmiotowość...*, dz. cyt.

wadziły do historycznego kompromisu, zmian na poziomie struktury społecznej i ładu instytucjonalnego.

Istotnym czynnikiem powojennego porządku społecznego była znakomita koniunktura gospodarcza w latach 50. i 60. (naturalnie jedynie w omawianym tu obszarze cywilizacyjnym). Jak pisał Cameron, „w drugiej połowie roku 1947 większość krajów Europy Zachodniej – z wyjątkiem Niemiec – odzyskała przedwojenny poziom produkcji przemysłowej”⁸⁵. Dalszy rozwój gospodarczy ułatwiła pomoc z tzw. planu Marshalla. W 1948 roku USA powstał Program Odbudowy Europy (ERP) i Administracja Współpracy Gospodarczej (ECA) do zarządzania Programem. Zasiłała ona do 1952 roku gospodarkę europejską ok. 13 mld dolarów⁸⁶. Szereg inicjatyw ożywiających ekonomiczną i polityczną współpracę w Europie⁸⁷ i na świecie i inne szczęśliwe okoliczności doprowadziły do prawdziwego cudu gospodarczego. Trwał on praktycznie do połowy lat 70. Obroty handlu światowego rosły rocznie średnio o 8%. W krajach uprzemysłowionych średni roczny wzrost produktu krajowego brutto na jednego zatrudnionego wynosił ok. 4,5%⁸⁸.

Kultura, kolejny czynnik ładu społecznego, również sprzyjała wytworzeniu się równowagi społecznej, politycznej i gospodarczej po II wojnie światowej, a także minimalizowaniu napięć właściwych wcześniejszym fazom industrializmu. Przede wszystkim wartościami głoszonymi i podzielanymi społecznie stały się pryncypia ładu demokratyczno-liberalnego, jak wolność jednostki, poszanowanie praw człowieka, tolerancja i szacunek do różnorodności kulturowej i pluralizmu politycznego, negocjacje i kompromis jako instrumenty rozwiązywania konfliktów, a równocześnie zaufanie do procedur i instytucji demokratycznych.

Ogromne znaczenie miało też upowszechnianie się oświaty. W interesującej nas części świata standardem nie był już analfabetyzm, lecz masowość wykształcenia średniego. Jednocześnie znacznie wzrasta odsetek młodzieży studiującej. Nowoczesne technologie oraz metody zarządzania wymagają pracowników zdolnych je zrozumieć, mających kwalifikacje do ich stosowania, a także do współpracy w zespołach. Nowoczesne państwo – państwo obywatelskie, wspomnianą transformacją obywatelstwa, pojawienie się nowej kategorii obywatela społeczeństwa obywatelskiego – wszystko to wytwarza zapotrzebowanie na obywateli światłych, zdolnych odpowiadać na wyzwania nowoczesności. To z kolei czyniło wymaganie wyższego poziomu wykształcenia społeczeństwa jeszcze bardziej niezbędnym. Lepiej wykształceni ludzie są bardziej świadomymi, wymagającymi, kreatywnymi

⁸⁵ R. Cameron, *Historia gospodarcza świata*, dz. cyt., s. 402.

⁸⁶ Zob. tamże, s. 403–404.

⁸⁷ Zob. K. Wielecki, *Wprowadzenie*, dz. cyt.

⁸⁸ Zob. R. Cameron, *Historia gospodarcza świata*, dz. cyt., s. 406–409.

uczestnikami wyborów parlamentarnych, społeczeństwa obywatelskiego, członkami związków zawodowych itd. Jest to ważny czynnik rozrastania się klasy średniej i demokratyzowania się państw, a także pogłębiania się zasad państwa opiekuńczego.

Kryzys, modernistyczne i antymodernistyczne teorie socjologiczne

1. Kryzys i teorie socjologiczne – do II wojny światowej

Wspominałem, że industrializm był efektem wielkiego przełomu historycznego o różnorodnych i skomplikowanych przyczynach. W istocie, ta swoista koincydencja industrializmu i kapitalizmu, spotykających się na przełomie XVIII i XIX stulecia, której jako ważny czynnik towarzyszy coraz bardziej postępująca laicyzacja, sama w sobie stanowi niezwykle głęboki proces kryzysowy. Socjologię można także rozumieć jako intelektualną odpowiedź na kryzys XVIII wieku, która pojawia się pod koniec fazy rozpadu i dojrzewania na początku fazy konstrukcji. O fazach kryzysu będzie jeszcze mowa.

W tym podrozdziale dokonam przeglądu różnorodnych koncepcji ideologicznych i teoretycznych, które do problemu kryzysu industrialnego jako się odnosiły. Naturalnie zostaną tu przedstawione niektóre tylko poglądy; takie, które, zdaniem autora, mogą coś istotnego wnieść do głównego przedmiotu tej książki. Chodzi o ukazanie, jak wobec napięć kryzysu industrializmu socjologowie szukali rozwiązań, pewnej propozycji racjonalizacji kryzysu.

Jako odpowiedź na wielkie przyspieszenie industrialne, w tym mniej więcej czasie, pojawiają się trzy wielkie ideologie: konserwatyzm, liberalizm i socjalizm, które na trzy różne sposoby, w imieniu trzech różnych klas społecznych, objaśniają swój czas, konstruując porządek społeczny we wszystkich jego wymiarach.

Jak o tym była już mowa, konserwatyści, występujący w interesie szlachty i arystokracji, byli zaniepokojeni zagrożeniem dotychczasowego porządku społecznego i niechętni jego zmianom. Głosili, że istnieje dany od Boga, uświęcony tradycją i odpowiadający naturze człowieka porządek, którego zmiana powodować musi chaos, rozpad, demoralizację. Zgubne skutki zmian powoduje m.in. to, iż człowiek, jako jednostka, jest z natury słaby i skłonny do zła, a przede wszystkim

jest egoistą, którego skłonności pohamować może tylko dobrze skonstruowane społeczeństwo, zorganizowane w państwie stojącym na straży dobra wspólnego, nakładające na jednostki obowiązki i ograniczenia.

To stanowisko znajduje potwierdzenie w przekonaniu Edmunda Burke'a: „Społeczeństwo wymaga ujarznienia nie tylko namiętności jednostek, nawet w masie i grupie, podobnie jak w przypadku jednostek, często hamować trzeba skłonności ludzi, kontrolować ich wolę, powściągać namiętności. A może dokonać tego tylko władza wobec nich zewnętrzna, w wypełnianiu swoich funkcji nie ulegająca tej woli i tym namiętnościom, do których okiełznania i pokonania została powołana”¹.

Podobnie Louis de Bonald pisał, że „szkoły nowoczesnej filozofii (...) stworzyły filozofię człowieka indywidualnego, filozofię ja (...). Ja chcę stworzyć filozofię człowieka społecznego, filozofię my (...)”². Joseph de Maistre zaś wątpił, czy społeczeństwo może być dziełem ludzi. Uważał, przeciwnie, iż to społeczeństwo tworzy ludzi, którzy byłiby tak samo dzicy w społeczeństwach cywilizowanych, jak i pierwotnych, gdyby nie owo społeczeństwo właśnie. Zdziczenie może łatwo stać się wtórnym rezultatem rozpadu i degeneracji społeczeństw³.

Poglądy mogą być różne, tak jak rozmaite mogą być postawy życiowe, identyfikacje polityczne, doświadczenia lub orientacje światopoglądowe, ale zawsze są one wynikiem intelektualnego ścierania się z tym samym kryzysem.

Interesujące jest przekonanie konserwatystów, że ważny aspekt omawianego kryzysu polega na rozpadzie porządku społecznego i systemu władzy, który odpowiadał na naturalne potrzeby niezbyt mądrych i słabych jednostek. Nowy porządek redukował do relacji ekonomicznej całe systemy stosunków społecznych otaczających człowieka i paternalistycznie chroniących go przed nim samym i jego bliźnimi⁴.

Przeciwnie liberałowie, fakt redukcji wielu więzi właściwych feudalizmowi do bezosobowego związku wymiany ekonomicznej witali bez lęku. Nie podzielali krytyki konserwatystów, iż społeczeństwo budowane na takich więziach podlegać będzie atomizacji. Odrzucali też pogląd, że egoistyczne z natury jednostki, dążące jedynie do prywatnej korzyści materialnej, nieposkramiane przez społeczeństwo, władzę, tradycję i religię muszą ze sobą walczyć, aż do zdziczenia indywidualnego i rozpadu zbiorowości.

¹ E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji i o debatach pewnych towarzystw londyńskich związanych z tym wydarzeniem, wyrażone w liście, który miał zostać wysłany do pewnego gentlemana w Paryżu*, Kraków–Warszawa 1994, s. 113.

² Cyt. za: J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2002, s. 141, 155.

³ Zob. tamże, s. 156.

⁴ Zob. A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii*, dz. cyt., s. 134 i dalsze.

Przypomnijmy, iż liberałowie twierdzili, że w nowym porządku społecznym istnieją mechanizmy, które uratują ludzkość i społeczeństwo od podobnie smutnego końca. Nie dlatego co prawda, że bardziej optymistycznie patrzyli na skłonności człowieka, lecz dlatego, że wierzyli w istnienie samoistnych mechanizmów regulacyjnych w każdym społeczeństwie. W tym nowym, powstającym kapitalizmu, także.

W tym sensie trzeba rozumieć, jak sędzę, dywagacje Smitha o niewidzialnych siłach czyniących porządek w ogóle, a o niewidzialnej ręce rynku regulującej stosunki ekonomiczne w szczególności⁵. Indywidualizm liberałów tamtego czasu ma podstawy w sceptycyzmie co do dotychczasowych, feudalnego pochodzenia, ram całości społecznych i w wierze w skuteczność mechanizmów samoregulacyjnych. Te zaś zawdzięczamy egoizmowi jednostek właśnie – skoro bowiem potrzebują siebie nawzajem, to i bodaj z konieczności będą ze sobą współpracować, godząc się na kompromisy i zasady moralne, które ostatecznie są przydatne także dla egoistów.

Narastający kryzys obejmujący wszelkie sfery życia społecznego dał się odczuć jeszcze przed XVIII wiekiem. Gdy Monteskiusz pisze dzieło *O duchu praw*, odwołuje się do pojęcia praw naturalnych, w założeniu mających stanowić coś w rodzaju busoli dla zdezorientowanych ludzi, a zarazem przez odwołanie się do stałych i tradycyjnych wartości chronić ich przed skutkami zmian, które to zmiany autor uważa zresztą za pozytywne. Zdezorientowani ludzie odstępują niestety od owych praw naturalnych. Źródła tych praw trzeba szukać w „jednostkach przedspołecznych”. Nie oznacza to jednak, iż Monteskiusz odrzuca tworzący się właśnie porządek społeczny, jak mu to niejednokrotnie zarzucano. Raczej jest zdania, że do zachodzących zmian trzeba podchodzić ostrożnie i rozważnie⁶.

W pismach tego autora znajduje się tyleż akceptacji przemian, które występowały wówczas we Francji, co i świadomości kryzysu społecznego, jaki one powodują. Stąd próba znalezienia podstaw do korekt, tak by nie pogłębiały chaosu. Tę umiejętność dostrzeżenia, iż tworzy się nowy typ ładu społecznego, a także wielorakich konsekwencji – w tym również niebezpiecznych – tego procesu, dotyczącego takich sfer życia, jak obyczaje, praktyki religijne, rodzina, małżeństwo, wychowanie dzieci, przestępstwa i kary, docenił Durkheim⁷.

Monteskiusz widzi rozmiary narastającego kryzysu i próbuje mu przeciwdziałać. Inaczej niż Jean-Jacques Rousseau, który w społeczeństwie widzi czynnik deprawacji szlachetnej z natury jednostki; czuje patos przemian społecznych, ale

⁵ Zob. A. Smith, *Badania nad naturą...*, dz. cyt.

⁶ Zob. Monteskiusz, *O duchu praw*, Warszawa 1957, przeł. T. Boy-Żeleński, t. 1, s. 28 i dalsze.

⁷ Za: J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, dz. cyt., s. 103.

niczego z nich nie rozumie i pozwala im się unosić, dbając jedynie o to, aby niczego nie uronić ze swej romantycznej euforii. Jest więc piewą indywidualizmu i nieograniczonej wolności jednostki – co jest zupełnie w duchu nowego czasu. Nie widzi zaś tego, co dostrzegają inni: niebezpieczeństwa, jakie pociąga za sobą taka postawa⁸.

Bardziej rozważne są zatem poglądy Monteskiusza. Nikt jednak tak precyzyjnie i proroczo nie dostrzegł kryzysu, mimo generalnej akceptacji przemian historycznych, jak Alexis de Tocqueville. Zwłaszcza w dziele *O demokracji w Ameryce* ten – zasadniczo – zwolennik demokracji, jak określał ustrój, który wyparł feudalną arystokrację, dostrzegał jej poważne niebezpieczeństwa. Rozumiał naturę zmian i przewidywał możliwość poważnego kryzysu; nie jako czegoś nieuniknionego, lecz jako czegoś, co może się zdarzyć.

Jedno z najpoważniejszych zagrożeń wiązało z indywidualizacją i wolnością człowieka, jaką wprowadzała demokracja. Wartości te wydawały mu się generalnie pozytywne, ale naznaczone pewnym ryzykiem. Zwłaszcza gdy demokracja i wolność są mylone z równością lub też gdy wartość, jaką jest równość, wypiera wartość wolności. „Zakładam – pisał de Tocqueville – że wszyscy obywatele biorą udział w rządzeniu i że każdy z nich ma równe do tego prawo. Skoro nikt nie będzie tedy różnił się od swych bliźnich, nikt nie będzie mógł sprawować władzy tyrańskiej. Ludzie będą doskonale wolni, ponieważ wszyscy będą całkowicie równi, i będą doskonale równi, ponieważ będą całkowicie wolni. Ku takiemu właśnie ideałowi zmierzają społeczeństwa demokratyczne”⁹.

Może być jednak inaczej, równość może zdominować lub uniemożliwić wolność. A nawet wydaje się to bardzo prawdopodobne, gdyż szczególnym i wyróżniającym się zjawiskiem, jakie cechuje epokę demokracji, jest równość możliwości. „Główną namiętnością, jaka rządzi ludźmi tych czasów, jest umiłowanie owej równości. (...)”

Nie ma ludzi tak ograniczonych i tak lekkomyślnych, by nie zdawali sobie sprawy, że wynaturzenia wolności politycznej narażają spókoj, własność oraz życie poszczególnych obywateli. Natomiast tylko ludzie myślący i przewidujący dostrzegają niebezpieczeństwa, jakie kryje w sobie równość, ale na ogół ich nie sygnalizują. Wiedzą, że nieszczęścia, jakich się obawiają, są na razie odległe, i ludzą się, że dotkną one dopiero przyszłe pokolenia, o które nie muszą się troszczyć. (...)

⁸ Zob. m.in.: J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, przeł. A. Peretiatkowicz, Warszawa 1948; tegoż, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: tegoż, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, Warszawa 1956; B. Baczkowski, *Rousseau. Samotność i wspólnota*, Warszawa 1964.

⁹ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, przeł. M. Król, Warszawa 1976, s. 335.

Zło, jakie może przynieść krańcowa równość, objawia się stopniowo i stopniowo zakrada się do organizmu społecznego...

Dobro, jakie przynosi wolność, ujawnia się dopiero po dłuższym czasie, a jego przyczyna pozostaje częstokroć zapoznana. Dobrodziejstwa równości dają się odczuć natychmiast...¹⁰

Aby wyjaśniać jedno z najpoważniejszych niebezpieczeństw przesadnej równości, de Tocqueville odwołuje się do pojęć egoizmu i indywidualizmu. Egoizm jest to „namiętna i przesadna miłość własna, która sprawia, że człowiek odnosi wszystko do siebie i że własna osoba interesuje go najbardziej.

Indywidualizm to uczucie spokojne i umiarkowane, które sprawia, że każdy obywatel izoluje się od zbiorowości i trzyma na uboczu wraz ze swą rodziną i przyjaciółmi.

(...) Egoizm wysusza źródła wszelkich cnót, indywidualizm natomiast najpierw zabija tylko załączek cnót publicznych. Po dłuższym czasie atakuje jednak i niszczy wszystkie inne i w końcu przeistacza się w egoizm¹¹.

Indywidualizm związany z demokracją, a szczególnie z równością, sprawia – zdaniem de Tocqueville’a – że człowiek nie ma żadnych autorytetów poza sobą samym i nie interesuje się nikim poza sobą samym. W ten sposób rozluźniają się więzi społeczne. Tym bardziej że demokracja powoduje osłabienie podziałów społecznych, rozluźnienie struktury społecznej i uwolnienie jednostki (na dobre i złe) z zależności od innych¹².

„Despotyzm z natury swej jest tchórzliwy – pisze de Tocqueville – w izolowaniu ludzi od siebie widzi najpełniejszą rękojmię własnej trwałości”¹³. W demokracji ludzie sami dążą do skutku, o który despotyzm musi dopiero zabiegać. Autor wskazuje pewne instytucje demokratyczne, które mogą przeciwdziałać takim zagrożeniom. Do nich zaliczyć trzeba wielostopniowość aparatu władzy i zależność wszystkich od demokratycznych wyborów. Wspierają one wolność jednostek, co sprawia, że nawet osobnik nadmiernie ambitny, przepełniony despotycznymi skłonnościami, musi się liczyć z innymi, zwłaszcza jeśli chce sprawować władzę.

Wielki filozof i socjolog francuski dostrzegł przewidująco, jak łatwo demokracja może się przeistoczyć w despotę, gdy brak jej niezbędnych instytucjonalnych komponentów i gdy opiera się głównie na idei równości i indywidualizmu. Kiedy indywidualizm sprawia, iż każdy ma za wartość i autorytet jedynie siebie, sprawy wspólne przestają ludzi interesować. Jedyne uczucia, jakie mają tacy

¹⁰ Tamże, s. 336–337.

¹¹ Tamże, s. 339.

¹² Zob. tamże, s. 340 i dalsze.

¹³ Tamże, s. 342.

indywidualiści w związku ze społeczeństwem, to obawa, aby nikt nie naruszył tak cennej prywatności.

„W demokracji – czytamy dalej we wspomnianym dziele – ludzie nie mają panów ani poddanych, nie łączą ich między sobą żadne stałe i konieczne związki, toteż chętnie zamykają się w sobie i zajmują się swoimi sprawami...

Niechętnie porzucają więc prywatne sprawy na rzecz trosk publicznych; te wolą powierzyć jednemu, stałemu przedstawicielowi wspólnych interesów, którym jest państwo”¹⁴.

Od owego egoistycznego indywidualizmu blisko do despotcji, gdyż związane z prywatnością miłującej siebie jednostki „umiłowanie spokoju jest często jedyną namiętnością tych społeczeństw, namiętnością, która staje się bardziej żywa i potężna, w miarę jak wszystkie inne słabną i gasną. Dlatego właśnie społeczeństwa takie nadają władzy centralnej lub pozwalają jej zdobywać ciągle nowe uprawnienia”¹⁵. Tak więc indywidualizm znalazł u de Tocqueville’a nowy kontekst – kontekst o podstawowym znaczeniu dla jednostki, społeczeństw i podmiotowości: indywidualizm może popychać ku anarchii, autorytaryzmowi lub totalitaryzmowi.

Diagnoza Tocqueville’a okazała się trafna i antycypacyjna. W każdym razie ten sposób rozumowania powróci jeszcze w socjologii nie raz. Konstatacja, że koncepty indywidualizmu i totalitaryzmu pojawiają się w umysłach ludzi, w ideologiach i w teoriach społecznych nie przez przypadek, lecz są odpowiedziami na sytuację kryzysu związanego z wejściem w nową erę cywilizacji industrialnej, wraz z różnymi jej konsekwencjami, znalazła u tego autora potwierdzenie.

Francuski myśliciel rozumiał kryzys swojej epoki przede wszystkim w kategoriach niebezpieczeństwa tyranii z powodu zmiany ustrojowej i charakteru wprowadzonego w drodze rewolucji nowego ustroju: demokracji. Zmiany w tej dziedzinie spowodują – jego zdaniem – zmiany w relacjach ludzi pomiędzy sobą, w stosunku do siebie samych (jednostkowo), a przede wszystkim w sferze wartości: jednostka wyda się sobie wartością najcenniejszą. Postawa indywidualistyczna, jaka wytworzyć się musi w wyniku takiej orientacji aksjologicznej, prowadzi do wzrostu egoizmu ludzi, a wtórnie – do zmian w sferze makro: do tyranii.

De Tocqueville zarysowuje więc pewien model przyczynowo-skutkowy właściwy wielkim kryzysom. Zmiany na poziomie ładu społecznego prowadzą do zmian w postawach, wartościach i charakterach jednostek, aby te z kolei przyczyniały się do zmian w sferze ładu społecznego. Mówiąc w skrócie: zmiany w zakresie ładu instytucjonalnego (ustrój) prowadzą do zmian w kulturze (wartości), te zaś wywołują skutki w sferze ładu instytucjonalnego (ustrój). Katalizatorem

¹⁴ Tamże, s. 451.

¹⁵ Tamże.

tego procesu są jednostki, które ulegają procesom makrostrukturalnym, ale też je współtworzą.

Podobną diagnozę, ale później, postawił społeczeństwu rodzącego się kapitalizmu i demokracji August Comte. Rozpoczynający historię socjologii pozytywizm Comte'a także był reakcją na kryzys społeczny wielkich rewolucji XVIII stulecia. „Socjologiczny pozytywizm XIX wieku – pisze Jerzy Szacki – podejmował bezpośrednio problematykę kryzysu społecznego, szukając takiej wiedzy, która pomogłaby w jego przezwyciężeniu”¹⁶.

Odpowiedzią na te wyzwania historii jest cokolwiek obłędna ideologia nauki pozytywnej Comte'a, jako nowej religii, która nada sens światu społecznemu i przywróci mu porządek. Szamotanie się tego filozofa, ale też innych pozytywistów, jak np. Milla, pomiędzy postawą nominalistyczną a realistyczną czy też pomiędzy poglądami w historycznym sporze: jednostka–społeczeństwo, a w istocie zajęcie stanowiska ideologicznego w sporze między indywidualizmem a kolektywizmem, choć przecież od wszelkiej ideologii myśliciele ci energicznie się odżegnywali – wszystko to jest wynikiem próby udzielenia intelektualnej odpowiedzi na potrzeby badanego świata, tak jak je pozytywiści rozumieali¹⁷.

„Comte – jak pisze Szacki – sądził, że społeczeństwo jest w stanie głębokiego kryzysu. Rozwiązania tego kryzysu oczekiwał od nauki. (...) Rozmiar stawianych nauce zadań – wykraczający daleko poza to, czego dzisiaj oczekują od nauki jej najbardziej gorliwi wyznawcy – był zdeterminowany przez oświeceniową w istocie wiarę Comte'a (...), iż podstawowym czynnikiem przemian społecznych jest stan świadomości jednostek. (...) Diagnoza Wielkiego Kryzysu, jaką daje Comte (...) jest nade wszystko diagnozą stanu świadomości. Rzecz bowiem w tym, że w rezultacie trwającej pięć wieków działalności krytycznej prowadzonej przez różnego rodzaju »metafizyków« (...) rozkładowi uległ zarówno dawny system wierzeń – średniowieczny katolicyzm (i teologii w ogólności), jak i jego polityczny odpowiednik – ustrój feudalny (lub inaczej mówiąc – militarny)”¹⁸.

Fragment ten, po pierwsze, wskazuje na postawę samego Szackiego, który potwierdza tutaj historyczny determinizm poglądów Comte'a: były one już nie-nowoczesne, gdyż oświeceniowe. Były też próbą odpowiedzi na wyzwania nowej epoki. Po wtóre, spotykamy się tu z przeświadczeniem Comte'a, iż społeczeństwo jest w głębokim kryzysie. Gdzie indziej pisał on o swoich czasach jako epoce wielkiego przesilenia, które oddziela od siebie dwa zasadnicze stany porządku społecz-

¹⁶ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, dz. cyt., s. 258.

¹⁷ Zob. A.W. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, New York 1970, s. 4.

¹⁸ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, dz. cyt., s. 264.

nego¹⁹. Przyczyną tego kryzysu, jak się dalej dowiadujemy, jest stan świadomości. Poprzez świadomość musi się też dokonać naprawa porządku społecznego.

Krytycy („różnego rodzaju metafizycy”) – rozumie dalej francuski filozof – podkopali ośrodek dawnego porządku, czyli świadomość religijną („przez pięć wieków”), a w rezultacie przestał istnieć czynnik integrujący społeczeństwo. Comte pospieszył więc na pomoc i przedstawił własny system nowej naukowej religii, „nowej świeckiej tradycji”, jak by powiedział współczesny nam satyryk. Pospieszył, trzeba powiedzieć, na czas, albowiem akurat nastąpiło – jego zdaniem – historyczne przejście od porządku społecznego opartego na religii do integrowanego przez naukę. Istnieją więc, jak się okazuje, jakieś obiektywne prawidła rozwoju świata społecznego.

Świat społeczny podlega według Comte’a stałej ewolucji. Dokonuje się ona przede wszystkim w postaci zmian stanów świadomości, nie jest to tylko proces indywidualny, lecz także społeczny. Zmianom świadomości towarzyszą zmiany obyczajów, produkcji, państwa itd. W ten sposób idee rządzą światem. Comte był zresztą optymistą, wierzył, że historia przyniesie doskonały ład społeczny²⁰.

Zmiany na poziomie ładu ekonomicznego (industrializm) powodują zatem, zdaniem Comte’a, poważny kryzys społeczny, a przede wszystkim kryzys kultury, szczególnie wartości i religii. Tradycyjne pryncypia nie spełniają swych funkcji w świecie nowych warunków gospodarczych. Jedynym rozwiązaniem tego problemu jest wytworzenie nowej kultury.

Comte uważał, że ewolucja polega na przechodzeniu od stanu pewnego ładu społecznego do innego ładu społecznego. Podjął tym samym pomysł Saint-Simona dotyczący porządku militarnego i industrialnego, czyli właśnie wywołanego rewolucją przemysłową²¹. Do tego samego pomysłu odwoływał się także John Stuart Mill. On również podzielał pogląd o kryzysie społecznym i kryzysie kultury. Jednakże zgola odmienne niż Comte wysnuwał wnioski i wypisywał recepty. O ile francuski pozytywista zapisywał w receptce na ów kryzys przede wszystkim siebie i ofiarowywał ludzkości nowy typ religii (własnego autorstwa), o tyle Mill proponował jako środek zaradczy przeciw negatywnym skutkom ubocznym industrializmu debatę, czyli jedną z najważniejszych procedur demokratycznych. Ta różnica poglądów i wizji jest znamienita.

¹⁹ Zob. tamże, s. 265.

²⁰ Zob. A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, przeł. J.K., Warszawa 1973. Zob. też A. Comte, *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa 1961.

²¹ Zob. tegoż, *Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, Warszawa 1973.

Do koncepcji społeczeństwa militarnego i industrialnego powraca w rozkwicie wieku XIX Herbert Spencer²². Przewiduje on powstanie w przyszłości społeczeństwa postindustrialnego. Choć w realnie istniejących społeczeństwach zawsze można znaleźć cechy dawnego ładu społecznego, współcześnie (czyli w drugiej połowie XIX wieku), zdaniem tego ewolucjonisty, wyraźnie już kształtuje się ład industrialny – drogą ewolucji z ładu militarnego.

Ład militarny oparty jest na przymusie jako warunku przetrwania społeczeństwa. Ma on jednolitą władzę, sprawującą scentralizowaną kontrolę nad całym życiem ludzi. Prawo jest tu stanowione na potrzeby podtrzymania statusu elit władzy i utrwalenia ich panowania. Celowi temu służy organizacja społeczeństwa przypominająca wojskową. Jednostki nie mają tutaj żadnego znaczenia. Pozytywnym przeciwieństwem ładu militarnego jest zaś porządek industrialny. Decentralizacja władzy pozwala na procesy samoregulacyjne. Jednostka nie jest tu podporządkowana państwu, lecz przeciwnie, państwo chroni dobro jednostek, uprawnionych do wolności życia, myśli i wierzeń. Funkcja prawa polega tam na ochronie umów między obywatelami.

Ład militarny charakteryzuje w tej koncepcji średniowiecze i czasy do rewolucji francuskiej, industrialny – czasy późniejsze. Zatem właściwy porządkowi militarnemu duch kolektywny bez przeszkód rozwijał się wcześniej, aby stopniowo ustępować miejsca postawie indywidualistycznej jako naturalnej dla ładu industrialnego. Zmiany w sferze gospodarczej (w wyniku rewolucji przemysłowej) powodują zmiany ładu instytucjonalnego, te zaś wywołują skutki w dziedzinie kultury (wartości kolektywizmu zastępowane są ewolucyjnie przez wartości indywidualizmu).

Z naszego punktu widzenia interesujące są również ideologiczne uwarunkowania poglądów Spencera. Nominalistyczny, wręcz indywidualistyczny obraz społeczeństwa jako agregatu złożonego z jednostek miał związek z liberalnymi skłonnościami, wyraźnie związanymi z identyfikacją z konkretną warstwą społeczną dynamicznie rozwijającego się kapitalistycznego społeczeństwa. Szacki wyraźnie wskazuje, że nominalistyczne tezy tego filozofa były jasne co do swych ideologicznych intencji²³. Piszze też, iż w socjologii Spencera zawarta jest wyraźna antynomia: z jednej strony, „kusi go utylitarystyczna antropologia w stylu Bentham’a pozwalająca wyjaśnić wszelkie działania społeczne cechami przysługującymi jednostkom jako jednostkom, z drugiej strony, antropologia ta jest dla niego nie do przyjęcia, gdyż rujnuje całą konstrukcję filozoficzną, której ważnym elementem jest właśnie powstawanie cech ludzkich pod wpływem społeczeństwa. Przyjęcie odpowiedzi

²² Zob. H. Spencer, *The Principles of Sociology*, t. 1, cz. 3, London 1876 i t. 2, cz. 5, London 1879.

²³ Zob. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, dz. cyt., s. 321.

antynominalistycznej, jakiej udzielił później Durkheim, jest z kolei wykluczone zarówno ze względu na racje naukowe (...), jak i ze względu na racje ideologiczne (antyindywidualistyczne konsekwencje wszelkiego realizmu socjologicznego)²⁴. W rezultacie powstaje koncepcja wewnętrznie sprzeczna i eklektyczna.

Nie są od tej ułomności wolni także inni ewolucjoniści. U Tylora i Morgana znajdujemy wyjaśnienia ewolucji, które odwołują się do specyficznych właściwości jednostek ludzkich. Jednak ci sami uczeni dostrzegają też znaczenie czynników społecznych, choć rozmaicie rozumianych. Nie pierwszy to przypadek swoistej dezorientacji myślicieli między biegunami postawy indywidualistycznej i kolektywistycznej. Wynika to m.in. z dwoistej sytuacji badacza społecznego. Z jednej strony porządkuje on intelektualnie procesy, których doświadcza, interpretuje je, poszukuje w nich sensu. Z drugiej strony jest jednym z uczestników tych procesów w sposób realny.

Industrializm i wszystkie jego społeczne skutki stworzyły problem relacji całość społeczna–jednostka. Jednak ani indywidualizm, ani kolektywizm nie były wystarczającymi rozwiązaniami; przyjęcie jednego lub drugiego z nich pozostawiało lukę, którą opisywali rzetelni naukowcy. Rzeczywistość stawiała problem tej relacji, ale wybór jednego z modelowych rozwiązań był zbyt wąski.

Przełom wieków XIX i XX zaznaczył się zaostrzeniem sporu między nominalizmem i realizmem socjologicznym, a także między orientacjami indywidualistycznymi i kolektywistycznymi. Jedna z najistotniejszych barykad została tu wybudowana pomiędzy psychologami i socjologami. Dzieliły ich wyznawane kierunki absolutyzujące różne formy psychiki zbiorowej, jak np. psychologia tłumów.

Psychologizm to kierunek indywidualistyczny, przynajmniej w tym sensie, że jawnie nominalistyczny. Nie zawsze jednak psychologisci głosili wyższość jednostki nad społeczeństwem. Socjologizm jest zaś kierunkiem kolektywistycznym – choć przecież poglądy Durkheima nie były w istocie tak skrajne i niewyważone, jak mogłoby to wynikać z przeglądów historycznych w podręcznikach socjologii ogólnej.

Z analizy poglądów Durkheima również wyłania się pewna wizja kryzysu industrialnego. Społeczeństwo jest w stanie rozpadu kultury. Wybitny francuski socjolog wiele pisał w o rozpadzie systemów wartości, prowadzącym do anomii. Jeżeli jednostka nie znajduje wartości i autorytetów większych od siebie, trafia w swego rodzaju pustkę ontologiczną i aksjologiczną, która dewastuje jej tożsamość, a w końcu może popchnąć do samobójstwa.

Ten kryzys dotyka całej sfery *sacrum*, z religią i wychowaniem włącznie. Musi więc – w świetle poglądów Durkheima – powodować złe skutki, jeśli chodzi

²⁴ Tamże, s. 321–322.

o osiągnięcie przez jednostki właściwości prawdziwie ludzkich²⁵. W oczach tego myśliciela kryzys industrializmu jest wynikiem transformacji. Zmienia się model społeczeństwa, typ solidarności i więzi łączących ludzi, rodzaj prawa, na którym opiera się ład społeczny. Ostatecznie nie musi to być proces negatywny; jest on jednak bardzo trudny. Jego przyczynę bezpośrednią stanowi postępujący podział pracy i coraz bardziej komplikujące się formy organizacji ludzkich. Daje to ludziom, na skutek upośledzenia skuteczności kontroli społecznej, więcej wolności, ale też stwarza wielkie niebezpieczeństwo. Nadzieją jest postawa nowoczesnego kolektywizmu, czyli odnalezienie przez jednostki odpowiedniego dla siebie miejsca w życiu, poszanowanie dla wspólnych wartości społecznych i dla kultury²⁶.

Istotnym przełomem w socjologii było stanowisko niemieckich socjologów humanistycznych – zwłaszcza Webera, który zasadniczo aprobował przemianę industrializmu. Szukał jednak adekwatnego do niego klucza instytucji społecznych; znalazł go m.in. w legalnym typie panowania i nowoczesnej biurokracji. Znakomity socjolog niemiecki widział więc niebezpieczeństwa, jakie przynosił industrializm. Rozwiązań poszukiwał głównie na polu bytu kolektywnego, emocjonalnie opowiadając się przy tym po stronie indywidualizmu.

Ferdinand Tönnies wyraźnie niechętnie przyglądał się zanikowi zalet tradycyjnych wspólnot na rzecz wad rozrastających się industrialnych stowarzyszeń. Warto też przypomnieć koncepcję Georga Simmla – zaakceptowaną przez Webera, i Tönniesa – interakcji jako kategorii lepiej opisującej relacje między jednostkami.

Gdy Tönnies oddziela *Gemeinschaft* i *Gesellschaft*, czyli wspólnotę i społeczeństwo, to robi to m.in. po to, aby ukazać poważny kryzys związany z postępem kapitalizmu²⁷. Za Andrzejem Walickim można by wskazać na istotę tego kryzysu, tak jak go rozumiał Tönnies. Wspólnota, czyli wcześniejsza forma integracji „jest żywym organizmem, opiera się na wzajemnym zrozumieniu, ogarnia całego człowieka (...), opiera się na zgodności (Eintracht, concordia), duchu rodzinnym, wspólnocie wiary i obyczaju (...). Wyrazem woli zbiorowej jest w *Gemeinschaft* religia (...). W *Gemeinschaft* nie ma bezwzględnej, indywidualnej własności prywatnej (...), panuje prawo zwyczajowe i prawo rodzinne organicznie wyrastające z tradycji i obyczajów ludowych (...). W *Gemeinschaft* nie ma miejsca na indywidualizm; organiczna, wewnętrzna jedność czyni niemożliwym wszelki konflikt

²⁵ Zob. É. Durkheim, *Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales*, „Scientia” 1914, t. XV, s. 206–221.

²⁶ Zob. É. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, przeł. K. Wakar, Warszawa 1999 oraz *Elementy teorii socjologicznych*, red. W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki, Warszawa 1975.

²⁷ Zob. F. Tönnies, *Community and Society (Gemeinschaft und Gesellschaft)*, przeł. i red. Ch. Loomis, East Lansing 1957.

jednostki ze społeczeństwem; siła społeczna nie jest w stosunku do jednostki czymś zewnętrznym, obcym²⁸.

Czynnikiem naruszającym ów tradycyjny porządek jest kapitalizm. Autor kontynuuje wątek kryzysu wynikającego z zaburzenia ładu – u Saint-Simona, Comte’a, Milla i Spencera noszącego nazwę militarnego – który na skutek postępów kapitalizmu przeszedł transformację do ładu industrialnego. Ten sam wątek kryzysu, na swój sposób, podjął Durkheim. Pokazał on, jak solidarność mechaniczna zostaje wypierana przez organiczną, a prawo karne – przez prawo kooperacyjne²⁹. Skutkiem, oprócz efektów pozytywnych, jest zagrożenie anomią, czyli rozpadem wartości. Przyczynę podstawową zaś stanowi – jak już wielokrotnie wspominaliśmy – związany z kapitalizmem rozwój podziału pracy.

Dla Tönniesa – znowu posłużymy się tu znakomitą syntezą Walickiego – w społeczeństwie, czyli w *Gesellschaft*, „nie istnieje wspólnota moralna, może być mowa jedynie o chwilowej wspólnocie interesów, czynnikiem jednoczącym nie są wartości lecz rzeczy (...), jest sztucznym tworem, mechanicznym agregatem, koegzystencją jednostek uzależnionych od siebie, ale obcych sobie (...). Miejsce organicznych więzi społecznych zastępuje w *Gesellschaft* konwencja, pisany lub nie pisany kontrakt; każdy dąży do własnego interesu, poza sferą konwencji toczy się ukryta wojna wszystkich ze wszystkimi (...). *Gesellschaft* oparte jest na prawie abstrakcyjnym, teoretycznym, wzorowanym na kontraktach handlowych. Racjonalne ustawodawstwo rozrywa tradycyjne więzi rodzinne, religijne, obyczajowe, wyzwala jednostki od wszelkich więzi organicznych, przyczyniając się tym samym do zwycięstwa egoizmu, chciwości i ambicji, do przekształceń społeczeństwa w sztuczny agregat niezależnych, równoprawnych osobników ludzkich (...). Jego istotą jest konflikt, izolowane jednostki pozostają w ustawicznie napiętych stosunkach wzajemnych, konwencje regulujące te stosunki odczuwane są jako czysto zewnętrzny przymus. Tönnies pisał: »Arbitralna wolność (jednostki) i arbitralny despotyzm (Cezara i Państwa) tylko na pozór wyłączają się wzajemnie« (...)»³⁰.

Widzimy tu znaczną zbieżność poglądów nie tylko Tönniesa i Durkheima, lecz także wspomnianego wcześniej de Tocqueville’a. W indywidualizmie jako odpowiedzi na kryzys rozwijającego się kapitalizmu widzą zagrożenie dla współczesności, w kolektywizmie zaś dostrzegają istotne wartości; nie wszyscy socjologowie stali na takim stanowisku.

Wątek ten, tak długo kontynuowany w socjologii, podjął następnie Max Weber, który w zasadzie także wyodrębnia pewne typy społeczności, oparte na różnych więziach i różnych rodzajach czynności. Stąd wyprowadza typy władzy.

²⁸ A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii*, dz. cyt., s. 136–138.

²⁹ Zob. É. Durkheim, *O podziale...*, dz. cyt., s. 92–288.

³⁰ A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii*, dz. cyt.

Spółczeństwom kapitalistycznym przypisje typ racjonalny. W tym właśnie kontekście trzeba rozumieć rozwijaną przez Webera teorię biurokracji³¹.

„Odczarowana” wizja świata tego uczonego wystarczyłaby do diagnozy głębokiego kryzysu wielu komentatorów. Wyrażnie zainspirowana pismami Nietzschego, oparta jest na przekonaniu o chaosie tego świata, o braku jakiegokolwiek ładu i zgody, o wiecznej i nieuniknionej walce ludzi o swe partykularne cele oraz subiektywne racje i wartości. Nie ma ani Boga, ani religii, ani tradycji, ani sensu, ani innych fundamentów świata, lecz tylko walka i chaos – czy ta wizja nie ma podłoża w czasach, w jakich przyszło Weberowi żyć? Odczarowanie świata przełomu wieków XIX i XX oznacza też wiarę w jego zracjonalizowanie, które nie czyni bardziej wolnym, lecz przeciwnie, zniewala – tyle że inaczej – i nie ratuje przed poczuciem bezsensu.

Racjonalizacja, tak bardzo związana z rozwojem kapitalizmu, z konieczności wywołuje indywidualizację i biurokrację. Tak istotę poglądów Webera w tej sprawie streszcza Zdzisław Krasnodębski: „Jednostka staje się wolna dzięki temu samemu procesowi racjonalizacji, jaki powoduje ekspansję biurokracji. Wraz z pojawieniem się wyzwolonej, autonomicznej jednostki rodzi się zagrożenie wolności ze strony wielkich organizacji biurokratycznych. Nieustannie zagrożony jest również sam racjonalizm. Konsekwentny rozum wie, iż istnieje wiele sfer wartości, ale także, że nie jest samowystarczalny i sam siebie nie potrafi ustanowić, że jego podstawą musi być arbitralny akt woli, wybór wartości. Ten wybór skazuje wszelki dyskurs, wszelką argumentację i wszelkie poznanie na ostateczną niedoskonałość, partykularność i skażenie arbitralnością”³².

Niemieccy socjologdy humanistyczni, wraz z wprowadzeniem pojęcia interakcji, wytyczyli nowy, trzeci kierunek poszukiwania teorii odpowiadającej na sytuację kryzysu. Sens owego konceptu stał się jednak szczególnie widoczny u amerykańskich pragmatystów. Ich stanowisko w omawianych tu sporach było tak wyraźnie centrowe, iż w rezultacie zmienił się przedmiot samej socjologii. Stały się nim interakcje i zjawiska komunikacji zachodzące podczas interakcji. Gdy zatem autorzy ci piszą o kryzysie społecznym, to w ten czy inny sposób upatrują jego przyczyn w jakichś zaburzeniach interakcji. Zarówno społeczeństwo, jak i jednostki poprzez interakcje znajdują się w nieustannym procesie tworzenia, odtwarzania i przekształcania.

John Dewey także rozumiał społeczeństwo jako wspólnie tworzony, odtwarzany i posiadany porządek myśli i uczuć. Procesem, w którym tworzy się i odtwarza

³¹ Zob. np. M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, przeł. A. Konopacki, P. Dybel, Warszawa 1989.

³² Z. Krasnodębski, *Max Weber*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 4, Warszawa 2002, s. 308; zob. też tegoż, *Max Weber*, Warszawa 1999.

owa wspólnota, jest według niego proces komunikacji³³. Badacz ten, zasadniczo nastawiony indywidualistycznie, rozważa skomplikowane procesy kształtowania jednostek przez społeczeństwo i odwrotnie – społeczeństwa przez jednostki³⁴.

Idea ta powraca w koncepcji organiczności Charlesa Cooleya³⁵. On także mechanizmu sprawczego poszukuje w komunikacji społecznej. Przypomina koncepcję kryzysu społecznego; pisze o współczesnym sobie społeczeństwie amerykańskim, ale sięga do wcześniejszych diagnoz, gdzie indziej postawionych, których motywem najistotniejszym jest kryzys ładu moralnego. On również wymienia dwa typy społeczności, które pojmuje jako dwa rodzaje systemów komunikacji. Jeden z nich przypomina analizy Tönniesa i Durkheima.

Zdaniem Cooleya, współczesność charakteryzują zaburzenia komunikacji, które trzeba rozumieć jako kryzys kultury. W rezultacie postępuje proces depersonalizacji interakcji. Jednostka nie podlega już w zupełności jakiegokolwiek jednej grupie społecznej, lecz wielu i tylko częściowo. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest, tu Cooley powtarza tezy poprzedników, rozwój społecznego podziału pracy³⁶.

William I. Thomas podzielał interakcjonistyczną koncepcję człowieka i społeczeństwa, jak również tezę o kryzysie społecznym. Zjawisko kryzysu miało dla niego fundamentalne znaczenie. Zdaniem tego socjologa, wiele czynników współczesności przyczynia się do kryzysu. Wśród nich wymieniał takie, jak wynalazki techniczne, urbanizacja, rozwój technicznych środków komunikacji, kapitalizm i rozwój społecznego podziału pracy³⁷. Był przekonany, że szereg tych zjawisk i procesów prowadzi do indywidualizacji, gdyż, jak ujął to Szacki, „jednostka ma do czynienia z wieloma różnymi systemami reguł, z wieloma różnymi definicjami sytuacji, z których żadna nie ma mocy w pełni wiążącej (...)”³⁸.

Thomas, jak i współpracujący z nim blisko Florian Znaniecki, nie widzieli w kryzysie społecznym niczego złego. Przeciwnie – był on dla nich niezbędnym ogniwem rozwoju, w procesie którego wyodrębniali fazę dezorganizacji i organizacji. Faza dezorganizacji przypominała poniekąd anomię Durkheima. Polegać miała głównie na słabnącym wpływie norm społecznych na zachowanie jednostek. Tak rozumiany kryzys nie uprawnia jednak do katastroficznych wizji. Społeczeństwo dysponuje wieloma mechanizmami przeciwdziałania dezorganizacji. Gdy i te wyczerpią swoją skuteczność, co przy szczególnym nasileniu czynników

³³ Zob. J. Dewey, *Demokracja i wychowanie. Wprowadzenie do filozofii wychowania*, przeł. Z. Doroszowa, Poznań 1972.

³⁴ Zob. tegoż, *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology*, New York 1930.

³⁵ Zob. C.H. Cooley, *Social Process*, New York 1918.

³⁶ Zob. tegoż, *Social Organization*, New York 1962, s. 185 i dalsze.

³⁷ Zob. W.I. Thomas, *The Unadjusted Girl*, Boston 1925, s. 70.

³⁸ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, dz. cyt., s. 613.

kryzysogennych może wystąpić, dokonuje się reorganizacja społeczna, tj. proces instytucjonalnego sankcjonowania nowych postaw i włączania ich w zreorganizowany porządek instytucjonalny³⁹.

Generalnie więc pragmatyści podzielali diagnozę głębokiego kryzysu swego czasu. Jednak zarówno przyczyny, jak i skutki widzieli znacznie wężiej. Sfera przyczyn sprowadza się u nich głównie do dynamicznego rozwoju społecznego podziału pracy, skutkiem zaś jest – podobnie jak u Durkheima – osłabienie skuteczności zdolności regulacyjnej społecznych wartości, norm i reguł. Te jednak pragmatyści analizują jako aspekt procesów społecznej komunikacji. Rozwiązanie problemu takiego kryzysu wymaga zmian w sferze postaw.

Osobno wymienię George'a Herberta Meada, który jest zaliczany do pragmatystów, choć jego zasługi polegają na tym głównie, iż przygotował grunt pod zupełnie inną orientację: interakcjonizm symboliczny. Umarł zaledwie jedenaście lat po Weberze, ale jego dzieło zostało w pełni zrozumiane dopiero w drugiej połowie XX wieku.

Wraz z Deweyem uznał, iż dla zrozumienia fenomenu człowieka trzeba się skoncentrować, oprócz interakcji, na języku. Będzie to miało przełomowe znaczenie w socjologii. Jest to główna przyczyna, dla której poglądy tego uczonego są tu dla nas istotne. Problematyką kryzysu społecznego, w znaczeniu, jakie nas tutaj interesuje, Mead się nie zajmował, odegrał jednak wielką rolę w późniejszym rozszczępieniu się paradygmatów w humanistyce w ogóle, w tym również w socjologii.

Wyszedł on od bardzo zawężonego przedmiotu badań. Pragnął wiedzieć, jak tworzy się świadomość człowieka w procesie interakcji – bo że interakcja jest wcześniejsza niż świadomość, to przyjmował jako pewne. W swym dziele *Umysł, osobowość i społeczeństwo*⁴⁰ Mead ukazuje psychikę człowieka jako rezultat aktywności w relacjach między ludźmi. Dość silny wpływ Watsonowskiego behawioryzmu sprawia, iż szuka on odpowiedzi na swoje pytania w zachowaniach człowieka, ale tych, które przebiegają pomiędzy ludźmi. Nie są one prostymi odpowiedziami na bodźce, a interakcje nie mają charakteru mechanicznej wymiany zachowań. Pierwotny jest stan społeczeństwa, jednostki zaś, powodowane prostymi popędami, dysponują elementarnymi gestami. W trakcie koniecznych dla zaspokojenia tych popędów interakcji następuje proces doskonalenia się człowieka i społeczeństwa.

Kluczowym będzie tu pojęcie gestu. Jest to instynktowna i nieintencjonalna reakcja organizmu, która występuje również u zwierząt. Regularność pojawiania się pewnych gestów w podobnych sytuacjach kontaktów między osobnikami

³⁹ Zob. W.I. Thomas, F. Znaniecki, *Chłop polski*, Warszawa 1976, t. 4, s. 9 i dalsze.

⁴⁰ Zob. G.H. Mead, *Umysł, osobowość, społeczeństwo*, przeł. Z. Wolińska, Warszawa 1975.

sprawia, iż nabierają one znaczenia, zaczynają być demonstrowane świadomie, aby uzyskać oczekiwaną reakcję. Stają się znaczącymi symbolami. To dopiero czyni relacje między jednostkami procesem komunikacji swoiście ludzkiej, a tworzące się w interakcjach gesty znaczące, czyli symbole, stają się językiem służącym komunikacji⁴¹.

Wtedy, gdy powstaje w miarę uniwersalny dla pewnej liczby osobników system symboli, powstaje także społeczeństwo, rozumiane jako wspólnota języka. Dopiero za tym pojawia się rozwój zdolności myślenia abstrakcyjnego, czyli myślenia za pomocą symboli w procesie komunikowania się językowego. Teraz możliwy jest już rozwój jaźni, co prowadzi z kolei do tworzenia się ram instytucjonalnych komunikowania, czyli społeczeństwa w sensie właściwym tylko rozwiniętym umysłowo i dysponującym wspólnym językiem ludziom.

Jaźń jest zatem atrybutem człowieka zdolnego do rozumienia własnych i cudzych intencji poprzez proces komunikowania się za pomocą języka, czyli wokalizowany, a potem także zapisywany, system gestów znaczących, czyli uniwersalizowanych w społeczności symboli. Człowiek uczestniczy w dwóch rodzajach dyskursu: zewnętrznym i wewnętrznym. Komunikacja z innymi w trakcie interakcji jest czynnikiem uruchamiającym wewnętrzną konwersację. Widzimy tu inspirację koncepcją jaźni odzwierciedlonej autorstwa Cooleya. Uczestnicząc w interakcjach z innymi, obserwując i interpretując ich reakcje, w tym również takie, które są odpowiedzią na reakcje własne, podmiot rozumie i wewnętrznie przeżywa to, czego bezpośrednio doświadcza. Jednak, dzięki zdolności myślenia abstrakcyjnego, potrafi sobie również wyobrazić pewne sytuacje i reakcje innych, przewidywać rezultaty reakcji własnych, domyslać się ich odbioru. Jest to proces przyjmowania roli.

Podmiot uczestniczy w interakcjach społecznych poprzez nieustannie podlegającą rozwojowi strukturę *Me*, która też jest wynikiem uczenia się społecznego jednostki. Jednakże działania *Me*, owa zewnętrzna konwersacja, uruchamia dyskurs wewnętrzny, jak wspominaliśmy, który rozwija głębszą strukturę podmiotową *I*. Ów proces wewnętrznego dyskursu jest w istocie konwersacją między *Me* i *I*.

Tak rozumiany proces jest czynnikiem rozwoju zarówno instytucji społecznych, jak i samej jaźni. Ludzie, uczestnicząc w interakcjach, tworzą instytucje, ale równocześnie, poprzez rozwój *I*, zmieniają samych siebie, swoją osobowość. W ten sposób jednak inni, z inną osobowością, wchodzą w interakcje, modyfikując je, i współtworzą zmianę społeczeństwa. Mamy tu zatem do czynienia z czymś w rodzaju sprzężenia zwrotnego, w wyniku którego następuje nieustanny rozwój jaźni i społeczeństwa.

⁴¹ Zob. tamże, s. 111 i dalsze.

2. Teorie socjologiczne spełnionego kapitalizmu

Pierwsza połowa XX wieku obfituje, zwłaszcza w Europie, w dramatyczne wydarzenia. Rewolucje, I wojna światowa, recesje gospodarcze, wielki kryzys ekonomiczny, krach na nowojorskiej giełdzie, narastanie nacjonalizmów, a na przełomie lat 30. i 40. – II wojna światowa, dwa totalitaryzmy i Holokaust, zmiana porządku świata w wyniku wzrostu znaczenia Związku Radzieckiego – to wydarzenia, które świadczyły o poważnych rysach ówczesnego porządku społecznego, ale też dramatycznie same go naruszały. Zwróćmy na marginesie uwagę na ich dualne znaczenie; wydarzenia te są efektem, przejawem procesów społecznych, ale same również powodują następne procesy, wywołują je lub są ich katalizatorami. Więcej o tym będzie mowa później, już na poziomie refleksji teoretycznej. Tu zaś jedynie spostrzegam ten problem w konkretnym przypadku.

W socjologii tego okresu wyraźnie można zauważyć kilka istotnych nurtów, które wydają się rozmaitymi reakcjami na przełom pierwszej i drugiej połowy nowego wieku. O różnorodności teorii socjologicznych i logice ich porządku pisał Piotr Sztompka⁴², gdy przedstawiał typologię paradygmatów teorii socjologicznych, m.in. Burrella i Morgana⁴³. Wprowadzenie kryteriów różnicujących w postaci paradygmatu socjologii radykalnej zmiany *vs.* socjologii regulacji, a z drugiej strony socjologii subiektywnej *vs.* socjologii obiektywnej doprowadza autorów do modelu przedstawionego w tabeli 2⁴⁴.

Tabela 2. Typologia paradygmatów teorii socjologicznych wg Burrella i Morgana

Socjologia zmiany radykalnej		
Socjologia subiektywna	Paradygmat radykalny humanistyczny	Paradygmat radykalny strukturalistyczny
	Paradygmat interpretacyjny	Paradygmat funkcjonalistyczny
Socjologia regulacji		Socjologia obiektywna

To rozróżnienie będzie tu interpretowane – niezależnie od intencji autorów – jako oddzielające te teorie, które wyjścia z kryzysu społecznego upatrują w zdecydowanej zmianie *status quo*, jak teorie krytyczne, teorie konfliktu i inne, oraz te, które akceptują tradycyjny porządek rzeczy, poważne zmiany społeczne identyfi-

⁴² Zob. P. Sztompka, *Teoria socjologiczna końca XX wieku*, w: J.H. Turner, *Struktura teorii socjologicznej*, przeł. J. Szmatka, Warszawa 1985, s. 21 i dalsze.

⁴³ Zob. G. Burrell, G. Morgan, *Sociological Paradigms and Organisational Analysis*, London 1979, s. 7–18.

⁴⁴ Zob. P. Sztompka, *Teoria socjologiczna...*, dz. cyt., s. 23.

kują zaś jako zagrożenie lub nawet dewiację. Przykładem tego rodzaju teorii może być większość odmian funkcjonalizmu.

Osobno wymienić trzeba takie orientacje socjologiczne, które wyraźnie unikają problemu kryzysu społecznego, uciekając w empirię lub jakieś wycinkowe, z premedytacją rezygnujące z pretensji do budowania poważnych uogólnień i systemowych wyjaśnień stanowiska socjologiczne, jak pewne odmiany etnometodologii lub interakcjonizmu. Drugie kryterium daje zastosowanie paradygmatu obiektywistycznego, a najczęściej też naturalistycznego, oraz subiektywistycznego.

W tej części obecnego rozdziału typologia Burrella i Morgana została przyjęta jako klucz, według którego analizuję poszczególne koncepcje. Najpierw omawiam teorie obiektywistyczne. Nie trzymam się tu kurczowo chronologii; niekiedy, w celu wyjaśnienia poglądów interesujących mnie w danym momencie, pokazywane są ich źródła w poglądach poprzedników, jak np. wtedy, gdy nawiązuję do Diltheya. Czasem decydujący jest jakiś trop, według którego postępują teorie, a nie rzeczywiste, liczone w latach, następstwo. Generalnie jednak porządek prezentacji jest taki, jak wspomniano wyżej. Precyzyjne stosowanie przyjętego klucza bywa też zaburzone przez odwoływanie się do koncepcji filozoficznych, co czynię w zgłędnie rzadko (wyjaśniałem to we *Wstępie*).

W pierwszej kolejności przedstawione zostaną poglądy twórców odwołujących się, wprost lub domyślnie, do wydarzeń kryzysowych z początku wieku i z II wojny światowej. Ten fragment analizy obejmie koncepcje powstające od zaawansowanych lat 20. aż do lat 60. minionego wieku. Bardziej współczesne teorie znajdą miejsce w dalszych częściach rozdziału.

Jest rzeczą charakterystyczną, iż właściwie przez cały czas trwania i rozwoju kapitalizmu socjologowie i filozofowie piszą o kryzysie społecznym. Nierzadko pojawia się też ton katastroficzny. Mniej więcej w latach 20. i 30. XX wieku wątek kryzysu staje się jeszcze bardziej wyraźny, by w pismach José Ortegi y Gasset nabrać charakteru bardzo poważnego i dramatycznego ostrzeżenia. Zapewne industrializm i podstawy gospodarki kapitalistycznej stwarzały jakieś trwałe, być może nawet narastające napięcia i przesłanki kryzysu. Trudno też nie zauważyć pewnych faz w tej trwającej ponad dwa stulecia epoce kapitalizmu⁴⁵.

Poszukiwanie zależności historycznych nie jest przedmiotem tej pracy. Jednakże trzeba wspomnieć o konkretnym kontekście wydarzeń, które dość wcześnie dostrzega Ortega y Gasset. Na jego przykładzie omówię pewną ważną postawę, która u tego myśliciela znalazła bodaj najdoskonalszy wyraz.

Kryzys kapitalizmu przybiera w tych latach dość szczególną formę. Hiszpański uczony pisze o czynnikach owego kryzysu. Wymienia wśród nich gwałtowny

⁴⁵ Zob. J. Ortega y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przeł. P. Niklewicz, H. Woźniakowski, Warszawa 1982, s. 12.

wzrost demograficzny. Daje on przewagę masom społecznym nad elitami. Masy roszczą sobie zatem prawo do dominacji kulturowej. Jeśli więc demokracja, której życzyłby sobie y Gasset, polegać miała m.in. na tym, iż kultura elit staje się dobrem wspólnym, to faktyczny stan demokracji był inny; jednak to kultura mas wypiera kulturę elit, nie zważając na formy prawne, za pomocą nacisku fizycznego i materialnego, narzucając wszystkim swoje aspiracje i upodobania⁴⁶.

Wynik buntu mas przypomina to, przed czym ostrzegał de Tocqueville. Posłużymy się tu syntezą Stanisława Cichowicza: „zanika poczucie hierarchii, kontroli, porządku, bez których nie ma ani społeczności, ani kultury, ginie poczucie wzajemności, które z obroną praw własnych łączy przyjęcie obowiązków wynikających z uznania cudzych praw, coraz mniej słysząc o powinnościach, bez których każde prawo staje się jałowe i niesprawiedliwe, nie ma nawet już mowy o życiowych zamiarach, które byłyby wygórowane ponad miarę sił (...)”⁴⁷.

Ortega y Gasset łączył najwyraźniej te zjawiska z kryzysem demokracji i kapitalizmu: „przerażające go zjawisko powiazał z rzeczami, którymi chlubiła się Europa, mianowicie z liberalną demokracją oraz nauką i przemysłem; zarówno pierwsza, jak druga i trzecia z owych rzeczy zwiększały możliwości człowieka, polityczne i techniczne, pomniejszały zaś trudy ich realizacji, wskutek czego współczesny »człowiek masowy« znalazł się w sytuacji »rozpuszczonego dziecka«, dążącego na domiar do władzy”⁴⁸.

Groźny kryzys, który opisuje Ortega y Gasset w *Buncie mas*, ma swoją złośliwą stronę ideologiczną. „Istniała dotychczas – konstatuje hiszpański intelektualista – kolektywistyczna i indywidualistyczna interpretacja rzeczywistości historycznej”⁴⁹. Żadna z nich nie wydaje mu się trafna, jak i żadna nie jest pozbawiona słuszności. W syntezie, czyli w społeczeństwie, które łączy pozytywne cechy i indywidualizmu, i kolektywizmu, wyraźnie upatruje Ortega nadziei.

Odpowiedzią ideologiczną szybko nadchodzących czasów stał się dyktat mas: chorobliwa synteza indywidualizmu i kolektywizmu – totalitaryzm, formą którą można by określić jako indywidualizm kolektywistyczny, łącząca wady jednego i drugiego. Totalitaryzm to typ ładu społecznego, przed którym ostrzegał de Tocqueville, Durkheim i Tönnies, a którego podstawy intelektualne stworzył ten swoisty Kolumb filozofii, Jean-Jacques Rousseau.

Ortega y Gasset wiązał ten niezwykle groźny kryzys społeczeństwa i kultury z rozwojem cywilizacji. Pisał, że indywidualizm był czymś nieznany w społe-

⁴⁶ Zob. W. Kula, *Problemy i metody...*, dz. cyt., s. 179 i dalsze.

⁴⁷ S. Cichowicz, *Wracając do Ortegi*, w: J. Ortega y Gasset, *Po co wracamy do filozofii?*, przeł. E. Burska, M. Iwińska, A. Jancewicz, Warszawa 1992, s. 8.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ J. Ortega y Gasset, *Zadanie naszych czasów*, w: *Po co wracamy...*, dz. cyt., s. 44.

czeństwach tradycyjnych. Człowiek czuł się częścią społeczności i jej prawami się kierował. Gdy zaś tradycjonalizm zaczyna być zastępowany przez racjonalizm, rodzi się też indywidualizm. W zasadzającej się na tradycji duszy zbiorowej, istniejącej w każdej jednostce, zaczyna się tworzyć niewielki ośrodek centralny – poczucie indywidualności⁵⁰. Choć sam proces emancypacji jednostki można witać nawet z sympatią, y Gasset dostrzega, iż człowiek odkrywa swą indywidualność z chwilą, gdy zaczyna się w nim rodzić uczucie wrogości wobec społeczności i sprzeciw wobec tradycji⁵¹.

Dramat człowieka polega więc na tym, że gdy sam staje się dla siebie wartością, traci szacunek do tradycji, kultury, autorytetów i innych ludzi, a w końcu do samego siebie. Niebezpieczeństwem, niestety spełnionym, staje się masa społeczna zbuntowana nie tylko przeciwko kulturze elitarniej, lecz także przeciwko wszystkim nieegoistycznym wartościom. Niebezpieczeństwo to wiąże się m.in. z faktem, iż, jak pisał Ortega, „odrzucając to, co przekazuje tradycja, podmiot zmuszony jest sam, przy użyciu swego rozumu, odtworzyć wszechświat”⁵².

Jeśli odwołuję się tu do wielkiego hiszpańskiego myśliciela, to dlatego, że interesują mnie socjologiczne, można by rzec, wątki jego myśli. Nie pokuszę się o ostre odgraniczanie tego, co jest filozofią społeczną, od socjologii, gdyż trudno byłoby obiecywać sobie jakikolwiek sukces na tym polu. Z podobnych motywów zajmę się tutaj poglądami Hannah Arendt, które staną się przedmiotem analizy o tyle tylko, o ile są właśnie z natury socjologiczne i wnoszą coś do tematu tej pracy. Zasadniczo jednak koncepcjami filozoficznymi zajmuję się tu tylko wyjątkowo, z bardzo ważnych powodów.

Hannah Arendt, niemiecka Żydówka, miała tę nieszczęsną okazję poznać zbyt dobrze jeden z najbardziej dramatycznych rozdziałów historii załamywania się industrializmu, tj. Holocaust i II wojnę światową. W swej ucieczce przed faszyzmem ostatecznie znalazła schronienie dopiero w Stanach Zjednoczonych, by już jako dojrzała autorka rozpocząć w latach 50. publikacje swych największych dzieł: *The Origins of Totalitarianism* (1951), *The Human Condition* (1958), *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought* (1954), *On Revolution* (1963), *Crisis of the Republic* (1969), *The Life of the Mind*: tom pierwszy – *Thinking* (1971), tom drugi – *Willing* (pośmiertnie, 1978).

W pracach Arendt znajdziemy wiele wątków i myśli tożsamych ze znanymi nam już dziełami Ortegi y Gasset lub podobnych do nich. Na związek kolei życia z pracą naukową autorki zwracał uwagę Marcin Król, gdy w przedmowie do polskiego tłumaczenia *Thinking – Myślenie* – napisał: „dotkliwe doświadczenie

⁵⁰ Zob. J. Ortega y Gasset, *Zmierzch rewolucji*, w: *Po co wracamy...*, dz. cyt., s. 99.

⁵¹ Zob. tamże, s. 100.

⁵² Tamże.

wplywu polityki na los jednostki sprawilo, ze Hannah Arendt odtad interesowala sie mysla polityczna i filozofia nierozdzielnie i rownie zasadniczo⁵³.

Arendt byla przekonana, ze zyje w czasach wielkiego przełomu, który pociaga za soba potworne konsekwencje. Powodem takiego stanu rzeczy jest przede wszystkim to, iz konczy sie nowozytnosc i swiat przyszlosci musi rodzic sie w bólach. Musi byc wynikiem rewolucji, która niesie ze soba terror i dyktature; nie ma jednak innej drogi do nowej wolnosci czlowieka. W ten sposob rozumiala autorka ogladane na wlasne oczy totalitaryzmy. Mialy byc one aberracja w historii, w jej szczegolnym rozstepie miedzy konczaca sie nowozytnoscia i przyszloscia.

Wolalbym tu uzyc pojecia kryzysu cywilizacyjnego, aby wyjasnic ow przełom, rozstep czy rewolucje, która, zdaniem Arendt, nie ma precedensu w historii czlowieka, a przeto uniewaznia tradycje, która nie jest juz w stanie pomoc w odnalezieniu sie wzród dramatycznych problemów codziennosci – problemów czasu zawieszzonego miedzy „bylo” i „będzie”. „Trudnosc jednak lezy w tym – wyjasnia autorka – ze nie wydajemy sie odpowiednio wyposazeni ani przygotowani do tego wysilku myslowego, do zadomowienia sie w rozstepie miedzy przeszloscia i przyszloscia. Przez dlugie okresy naszej historii (...) rozstep ten wypełniany byl czymś, co od czasów rzymskich nazywalismy tradycja. Nie jest dla nikogo tajemnica, ze wraz z postepem czasów nowozytnych tradycja ta coraz bardziej slabla⁵⁴.

Jednak to wlasnie tradycja, czy raczej jej upadek, jest jednym z najwazniejszych kluczy do zrozumienia wspolczesnosci. Arendt, która przywiazynwala wielka wage do dzieł de Tocqueville’a, uznala za nieslychanie istotna konstatacje, jaka uczynil on po powrocie z Ameryki. Pisal: „Skoro zatem historia nie dostarcza wskazówek o tym, co czeka nas w przyszlosci, zdani jesteśmy na bladzenie w ciemnosciach⁵⁵. Brak tradycji wtraca ludzi w ową szczeliny miedzy przyszloscia i przeszloscia, w której czas sie nie liczy, to znaczy, ze wszystko jest wieczne, a z drugiej strony wszystko znajduje sie w stanie permanentnej zmiany. Z przesłanki tej wynika takze, ze nie ma zadnych trwalych wartosci, norm, wzorców ani pewników. Wszystko jest zatem mozliwe i dopuszczalne. Totalitaryzm stanowi wlasnie taka forme zycia spolecznego i politycznego, w której wszystko zalezy wyłacznie od woli totalitarnej wladzy; nie stoi jej na przeszkodzie zakotwiczenie w tradycji, kulturze, systemie wartosci czy w więziach z innymi ludźmi⁵⁶.

Totalitaryzm, zdaniem Arendt, jest niezamierzonym skutkiem ubocznym rewolucji. Rewolucja zaś lezy w naturze wspolczesnosci: jako ze nie można sie

⁵³ M. Król, *Hannah Arendt*, w: H. Arendt, *Myślenie*, Warszawa 2002, s. 6.

⁵⁴ H. Arendt, *Miedzy czasem minionym a przyszlym. Osem cwiczeń z mysli politycznej*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 1994, s. 26.

⁵⁵ A. de Tocqueville, *O demokracji...*, dz. cyt., s. 480.

⁵⁶ Zob. H. Arendt, *Miedzy czasem minionym a przyszlym*, dz. cyt., s. 5 i dalsze.

odwołać do tradycji, trzeba zaczynać od nowa. Jest buntem, próbą zburzenia tego, co było, i na gruzach zbudowania czegoś nowego – czego jednak nie można określić i pojąć, skoro jeszcze tego nie było. Brak tradycji usuwa przeszkodę buntu, a wiara w permanentne zaczynanie od nowa, w nieuchronność zanegowania tego, co było, i tworzenia tego, co nie ma precedensu, dodaje odwagi i zdaje się nadawać sens samej rewolucji, jak i życiu zaangażowanemu w rewolucję.

Jednakże rewolucja nie jest tylko buntem, ma cel. Celem tym wydaje się przede wszystkim całkowite wyzwolenie się z tego, co było, i co jest – a więc wolność. Wygrana rewolucja uwalnia od tego, co było, ale nie stanowi jeszcze wolności w tym, co terazniejsze; tego właśnie dać nie może. Daje ona natomiast ogromny potencjał gwałtu i agresji, który z braku innego staje się instrumentem polityki, a czasem jej celem (rozładowanie agresji, rewanz, resentymenty).

Jest to jednak cel – jak twierdziła Arendt – wyłącznie liberalnych przywódców rewolucji. Aby zmobilizować masy społeczne, potrzebne są też cele społeczne. Nie można jednak zbudować podstaw bytu społecznego poprzez rewolucję. W duchu owej permanentnej tymczasowości, o której była już mowa, uwalnia się wzbierającą przemoc i gwałt jako instrument czynienia lepszego społeczeństwa, tym bardziej że długo jeszcze trzeba kontynuować walkę o przetrwanie zdobyczy rewolucji, aby stworzyć coś nowego; terror jest zatem konieczny i musi wyprzedzać rządzenie. W ten sposób rewolucja uniemożliwia to, co obiecywała: wolność i dobrobyt. Równocześnie nieodwołalnie przynosi to, czego być może nikt początkowo nie chciał – totalitarną władzę i totalitarny porządek społeczny⁵⁷.

Zdaniem autorki, rewolucja uruchamia w związku z tym dwie siły. Po pierwsze, inicjatorzy rewolucji zwykle przeobrażają się w polityków i ideologów i kierują się sobie właściwymi celami, tj. przede wszystkim dążeniem do utrzymania władzy. Drugą siłą jest lud, w imię którego, rzekomo, rewolucja się dokonuje. Lud dąży do tworzenia rad, czyli samorządnej wspólnotowości. Arend pod pewnymi warunkami sympatyzuje z radami, ale one muszą przegrać, a to na skutek atrofii społeczeństwa, co wynika z kryzysu przedrewolucyjnego, samej rewolucji, a potem umacniającego się totalitaryzmu⁵⁸.

Faktyczny brak społeczeństwa w totalitaryzmie sprawia, iż masy społeczne nie są w stanie przeciwstawiać się aspiracjom totalnej władzy⁵⁹. Jak sama wyjaśnia, „termin masy znajduje zastosowanie tylko tam, gdzie mamy do czynienia z ludźmi, z których, ze względu na samą ich liczbę bądź bierność albo połączenie obu czynników, nie można stworzyć żadnej organizacji opierającej się na wspólnocie interesów, żadnej partii politycznej, władzy municypalnej, organizacji zawodowej

⁵⁷ Zob. H. Arendt, *O rewolucji*, przeł. M. Godyń, Kraków 1991.

⁵⁸ Zob. tamże.

⁵⁹ Zob. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, dz. cyt., s. 247 i dalsze.

lub związkowej. Potencjalne masy istnieją w każdym kraju stanowią większość pośród rzesz neutralnych, biernych politycznie ludzi, którzy nigdy nie wstąpili do żadnej partii i rzadko idą do urn wyborczych”⁶⁰.

Totalitaryzm grozi więc m.in. tam, gdzie społeczeństwo jest wypierane przez masy, czyli istnieje jedynie agregat jednostek, który nie ma oparcia w różnych instytucjach społeczeństwa i w tradycji. Warto tu zauważyć, iż dla Arendt masy i motłoch to niekoniecznie to samo. Między zdominowanym przez burżuazję społeczeństwem klasowym a masami będącymi produktem jego załamania się stosunki nie układały się tak samo jak między burżuazją a motłochem, który był efektem ubocznym kapitalistycznej produkcji. „Masy łączy z motłochem zaledwie jedna cecha – to, że obie te grupy znajdują się poza wszelkimi układami społecznymi i nie mają normalnej reprezentacji politycznej. W przeciwieństwie do motłochu masy nie przejmują – choćby w zniekształconej postaci – norm i postaw klas posiadających, ale odzwierciedlają i niejako wypaczają normy i zachowania publiczne cechujące wszystkie klasy. O normach uznawanych przez człowieka z mas decydowała nie tylko, a nawet nie przede wszystkim, klasa, z której się wywodził, lecz raczej przemożne wpływy i nie sprecyzowane przekonania akceptowane milcząco przez wszystkie klasy społeczeństwa”⁶¹.

Genezy totalitaryzmu dopatruje się Arendt w czasach odległych. Szczególnie jednak znaczenie przypisuje imperializmowi jako zjawisku związanemu z konkretną fazą industrializmu⁶². Podobnie jak y Gasset, obawia się tej rzeszy ludzi marginalizowanych, którzy faktycznie pozostają poza społeczeństwem, i to w dwojakim sensie – zarówno poza kulturą, systemem wartości i norm, jak i poza instytucjami politycznymi. Oboje ci badacze rozumieli masy jako produkt procesów industrializmu, przy czym Arendt bardziej bała się roli politycznej, jaką masy odgrywają, y Gasset zaś – ich dominacji kulturowej⁶³. Oprócz tego istnieje jeszcze co najmniej jedna, ale bardzo ważna różnica. Hiszpański filozof opisywał zjawisko, którego narastania był świadkiem, a przed którego skutkami ostrzegał. *Korzenie totalitaryzmu* powstają natomiast w najlepszych latach industrializmu (50. i 60.) i są opisem morfologii katastrofy, która już minęła.

Gdy Arendt pisze o wolności, już w czasach rozkwitu ostatniej fazy industrializmu (1963 rok), to, odwołując się do przykładów demokracji ateńskiej i greckiej polis, ukazuje, jak bardzo jest owa wolność osadzona w instytucjach społecznych

⁶⁰ Tamże, s. 250.

⁶¹ Tamże, s. 252.

⁶² Zob. tamże, s. 103 i dalsze.

⁶³ Choć nie oznacza to, iż Arendt lekceważyła ten aspekt kulturowy, który tak doceniał Ortega y Gasset, zob. H. Arendt, *O kryzysie w kulturze i jego społecznej oraz politycznej doniosłości*, w: H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, dz. cyt.

i relacjach interpersonalnych⁶⁴. Warte uwagi są wyjaśnienia autorki dotyczące makrospołecznych warunków równowagi społecznej faktycznie gwarantującej tę wolność jednostkom; w istocie są to wymogi państwa demokratyczno-liberalnego, państwa dobrobytu lub bezpieczeństwa socjalnego ostatniej fazy ery industrialnej. Naruszenie zaś tych warunków, atomizacja jednostek do postaci masy społecznej i roszczenie sobie przez te masy, a nie przez jednostki jako członków społeczeństwa, prawa do wolności powoduje istotny kryzys zarówno indywidualności, jak i zbiorowości⁶⁵.

Kończąc się nowożytność czyni rewolucję czymś nieuniknionym. Jak się okazuje, jej prawie nieuniknionym skutkiem ubocznym jest totalitaryzm. Arendt snuje jednak wizję nie całkiem – jej zdaniem – nierealnej utopii: rewolucji kontrolowanej. Byłaby to rewolucja kontrolowana (paradoksalnie) przez myślących ludzi. Myślących, tj. kierujących się wiedzą o skutkach i aberracjach dotychczasowych rewolucji. Ludzi ci mieliby także dążyć ku rodzajowi demokracji, którą dziś pewnie określilibyśmy jako komunitariańską, a zatem opartą na wspólnocie, aktywności społecznej i samorządności. Zdolni do tworzenia takiej społeczności korzystaliby ze wzorów znanych z historii (jak Peryklejskie polis), a także z wielkiego dorobku nauki, a zwłaszcza filozofii. Nie odnosi się on, co prawda, do nowego, ponowoczesnego świata, ale jako inspiracja do myślenia, a nie źródło prawdy, doskonale spełniać może swoją funkcję. Życie człowieka powinno być także nastawione na życzliwość dla innych i na pewien rodzaj szacunku dla człowieka, jego dorobku, wszechświata i życia jako takiego.

Dla urzeczywistnienia takiego świata potrzebny jest inny rodzaj nauki. Ma się ona angażować właśnie po stronie pewnej wizji człowieka i świata, rezygnować z aspiracji do prawdy, a przyczyniać się do tworzenia podstaw refleksyjnego i wrażliwego moralnie człowieka, który nie jest bezmyślny, lecz aktywny społecznie, przede wszystkim politycznie⁶⁶.

Podobnie radykalną diagnozę kryzysu współczesnego świata, odwołującą się także do pojęć totalitaryzmu i mas społecznych, w tym samym mniej więcej czasie przedstawił inny uczony, William Kornhauser, w swej słynnej książce *The Politics of Mass Society*. Terminem wyjściowym jest dla tego autora „polityka masowa”, którą rozumie jako aktywność licznej rzeszy ludzi, uprawianą poza procedurami i regułami ustanowionymi przez społeczeństwo, czyli głównie poza instytucjami państwa. Jej efekty są sprzeczne z interesami demokracji. W skrajnej postaci przejawia się jako ruch totalitarny.

⁶⁴ Zob. H. Arendt, *O rewolucji*, dz. cyt., s. 30 i dalsze.

⁶⁵ Zob. tamże, s. 181 i dalsze.

⁶⁶ Zob. H. Arendt, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 2002.

Kornhauser odwołuje się do teorii społeczeństwa masowego. Wyróżnia dwie jej odmiany. Pierwsza poszukuje przyczyn polityki masowej w słabnięciu elit i ich zdominowaniu przez masy. Druga upatruje zagrożenia w słabym społeczeństwie i wzroście siły różnych elit, które mobilizują rozmaite grupy społeczne, doprowadzając do ich wzajemnej separacji i rozbicia struktury społecznej. Autor łączy te dwa stanowiska⁶⁷.

Czynnikiem sprzyjającym demokracji, a zatem czyniącym społeczeństwo masowe mniej prawdopodobnym, jest złożona struktura społeczna, z autonomicznymi i niezależnymi jednostkami i grupami społecznymi, ale za to z silnymi i rozgałęzionymi więziami. Konieczne są też drożne i zinstytucjonalizowane kanały komunikacji społecznej, zwłaszcza pomiędzy elitami i nieelitami. Kornhauser wiązał też nadzieje z samorządnością różnego rodzaju i różnych szczebli⁶⁸. Wielkie znaczenie ma także pluralizm społeczny, wraz z mechanizmem demokratycznych wyborów. Rzeczywista wielość sił mogących wziąć udział w autentycznej i otwartej konkurencji wyborczej, zaangażowanie społeczeństwa w wybory – to czynniki, które sprawiają, iż ewentualne frustracje społeczne będą się rozładowywały w aktach wyborczych, a nie poza instytucjami demokracji.

Autor zwraca uwagę na szczególną rolę klasy średniej, która zasadniczo stabilizuje demokrację. Odwołując się do poglądów Millsa, zauważa jednak, że wielkie rozdrobnienie tej klasy oraz nadmierna identyfikacja ze społecznościami lokalnymi i organizacjami zatrudniającymi jej przedstawicieli mogą się stać czynnikami izolowania i separacji społecznej, co stwarza poważne zagrożenie dla demokracji⁶⁹.

Sprzyjają tworzeniu się społeczeństwa masowego te czynniki, które ograniczają sferę publiczną; potrzebna jest tu bardzo wnikliwa analiza. Wielkie korporacje, wchodzące w tę sferę, wypierają państwo i powodują izolację pewnych grup społecznych. Podobnie środki masowej komunikacji, które w zasadzie zwiększają udział obywateli w życiu publicznym, *de facto* mogą go jednak ograniczać, a co gorsza – separować jednostki i powodować bierność i apatię społeczną.

Wszelkie procesy alienacji, marginalizacji, zwłaszcza liczniejszych rzesz społecznych, sprzyjają społeczeństwu masowemu. O ile jednak społeczeństwo masowe może się przyczynić do rozwoju totalitaryzmu, o tyle totalitaryzm zwykle dobrze sobie radzi ze społeczeństwem masowym.

Jedną z odpowiedzi nauki na dramatyczne wydarzenia pierwszej połowy XX wieku była refleksja nad kryzysem społecznym ujmowanym w kategoriach historycznych. Rozwinęła się ona raczej na gruncie historii francuskiej, reprezentowana przez takich uczonych, jak Jacques Le Goff, Fernand Braudel, Lucien Febvre

⁶⁷ Zob. W. Kornhauser, *The Politics of Mass Society*, Glencoe, Ill., 1959, s. 227–228.

⁶⁸ Zob. tamże, s. 230.

⁶⁹ Zob. tamże, s. 232–233.

i inni przedstawiciele szkoły Annales. Związki historii i socjologii warto jednak wprowadzić od znacznie starszego pokolenia filozofów.

Trzeba tu zwłaszcza wspomnieć o zmarłym w 1911 roku Wilhelmie Diltheyu. Pozornie daleki w swych poglądach od socjologii, gdyż proponował ufundować nauki humanistyczne na psychologii⁷⁰, nie był jednak po prostu psychologistą. Ujmował bowiem człowieka w kontekście społecznym i historycznym właśnie. Z jednej strony, uważał on, że istota ludzka ma pewne powszechne właściwości, niezależne do jakiegoś stopnia od kultury, co nadaje różnym kulturom cechy wspólne. Z drugiej jednak, ludzie w interakcjach, jakbyśmy dzisiaj powiedzieli, odnosząc się do siebie nawzajem, formują niepowtarzalny bieg rzeczy, tworzą historię. Równocześnie człowiek pozostaje pod jej wpływem⁷¹. Najkrócej, słowami samego Diltheya, można powiedzieć, iż „w indywidualach psychofizycznych, stanowiących całości życia (*Lebenseinheiten*), analiza odkrywa elementy, z których tworzy się społeczeństwo i historia”⁷². Człowiek, ta „tak zamknięta, tak w swej samowiedzy pewna swej jedności całości, występuje jedynie w związkach historycznej rzeczywistości. Jej organizacja wskazuje, iż stanowi ona całość przyjmującą wpływ z zewnątrz i działającą na zewnątrz (...)”⁷³.

Na marginesie można zauważyć zbieżność tego poglądu z istotą teorii strukturacji Anthony’ego Giddensa, o której jednak będzie mowa znacznie później. Działania ludzi, interakcje, ulegają obiektywizacji w takich formach, jak język, kultura, w tym nauka, a także instytucje społeczne. Sam Dilthey używał tu pojęcia ducha obiektywnego, czyli tego, co jednostki wytworzyły, obcując ze sobą, obiektywizując to, co subiektywne i indywidualne, w tym, co ponadindywidualne. Są to, można powiedzieć, ekspresje jednostek, poprzez które ludzie wnoszą to, co wewnętrzne, i obiektywizują na zewnątrz. Stosownie do rozróżnienia indywidualnej psychiki i ducha obiektywnego Dilthey zaleca dwie różne metody poznania: rozumienie psychologiczne i hermeneutyczne⁷⁴.

Twórczość Diltheya przepojona jest głębokim odczuciem kryzysu, przede wszystkim kultury i wartości, jaki jednoznacznie diagnozowano w Niemczech schyłku XIX wieku i początku XX. Wybitny znawca twórczości tego myśliciela, Zbigniew Kuderowicz, pisze: „Refleksja filozoficzna Diltheya kształtowała się w kręgu niemieckiej inteligencji, która swoją epokę przeżywała jako stan kryzysu

⁷⁰ Zob. W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und die Geschichte*, w: tegoż, *Gesammelte Schriften*, t. 1, Stuttgart 1979.

⁷¹ Zob. tegoż, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, w: tegoż, *Gesammelte Schriften*, t. 7, Leipzig–Berlin 1927.

⁷² Cyt. za: Z. Kuderowicz, *Dilthey*, Warszawa 1987, s. 196.

⁷³ Tamże, s. 198.

⁷⁴ Zob. W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, cz. 2, 5, w: tegoż, *Gesammelte Schriften*, t. 7, Stuttgart–Göttingen 1958–1982.

kultury⁷⁵. Była już tutaj mowa o historycznym tle tego okresu w Europie; nie będę do tego wracał, ale ów kontekst jest ważny. Pozwala zrozumieć interesujące mnie tu poglądy, a także kolejny raz zilustrować hipotezę o związku procesów historycznych i ewoluowaniu konceptów teoretycznych.

Wspomniany kryzys przejawiał się przede wszystkim poprzez utratę zaufania do dotychczasowych autorytetów, wartości i poglądów objaśniających świat i życie człowieka. Dziś pewnie socjolog powiedziałby o załamaniu się sfery „społecznej oczywistości”, racjonalizacji społecznych i wyobrażeń zbiorowych. Dilthey widział procesy rozpadu we wszystkich właściwie dziedzinach życia zbiorowego i indywidualnego, od moralności poczynając, na sztuce kończąc, ale nie wysnuwał stąd katastroficznych wniosków. Przeciwnie, uważał, że również w kryzysach społecznych natura ludzka ma w sobie tajemnicze, zwycięskie siły i że człowiek może odrzucić wszelkie błazeństwa, jakie nas dzisiaj niepokoją⁷⁶.

Kuderowicz pisze, iż „we wszystkich dziedzinach kultury, którymi się zajmował, Dilthey stwierdzał obniżenie poziomu i niemożność sformułowania nowych zasad otwierających drogi dalszego rozwoju⁷⁷. Podobnie jak wielu intelektualistów swoich czasów, filozof ten uważał, że jest to kryzys dotyczący całej epoki, jaką datował od XVIII wieku i wiązał – za Burckhardtem – z rozwojem industrializmu oraz zwycięstwem takich wartości, jak pogoń za zyskiem, egoizm i partykularyzm, co wynikać miało z nadmiernej demokracji przesadnie troszczącej się o masy społeczne.

Filozofia, podobnie jak cała nauka, jest w złym stanie, wymagającym naprawy. Naturalizm, bezzadne próby stworzenia systemu o ogólnej ważności, niekończące się i nierozwiązywalne spory, błędna koncepcja człowieka, społeczeństwa i kultury, to smory trawiące ówczesną humanistykę. Można zatem stwierdzić wyraźnie, iż Diltheyowski program filozoficzny powstał z odczucia kryzysu kultury, z uświadomienia sobie, że dotychczasowe wartości załamały się i nie mogą już odgrywać roli drogowskazów ludzkiej działalności. Dilthey był świadkiem kryzysu tego modelu kultury, który ukształtował się w mieszczańskiej Europie XIX wieku, nie tylko jako jej krytyk, lecz także jako myśliciel, próbujący wytyczyć kierunki wyjścia z tego stanu⁷⁸.

Sceptycyzm co do możliwości poznania prawdy absolutnej, niewiara w całosciowy system teoretyczny, a równocześnie przekonanie, że świat zjawisk psychicznych i społecznych jest w sensie ontycznym inny niż świat przyrody – wszystko to spowodowało, iż Dilthey wątpił w przydatność tradycyjnych metod poznaw-

⁷⁵ Z. Kuderowicz, *Dilthey*, dz. cyt., s. 7.

⁷⁶ Zob. W. Dilthey, *Pisma etyczne*, Warszawa 1982, s. 288.

⁷⁷ Z. Kuderowicz, *Dilthey*, dz. cyt., s. 9.

⁷⁸ Zob. tamże, s. 11–12.

czych czerpiących z naturalizmu i pozytywizmu. Cóż to jednak oznacza w sensie pozytywnym? To zapewne, że trzeba badać podmioty, a nie przedmioty. Te ostatnie winno się pozostawić naukom przyrodniczym. Człowieka, społeczeństwo, kulturę i inne wytwory ludzkie należy zaś poznawać zgodnie z ich naturą, całkiem odrębnymi metodami, tak jak zupełnie inny jest ich przedmiot.

Pojęciem kluczowym stało się dla Diltheya życie, które poznajemy wprost jedynie jako wewnętrzne, własne przeżycie. Z zewnątrz zaś, jako przedmiot badań, dostępne nam są tylko ekspresje tego, co ludzie przeżywają. Niemiecki filozof szukał innych metod poznawczych, takich, które odpowiednio służyłyby badaniu tego, co badać można i warto, a zatem rozmaitych ludzkich ekspresji, przede wszystkim słów i działań. Wczuwanie się, myślenie przez analogię, miałyby być podstawą rozumienia (*verstehen*).

Później jednak uczony doszedł do wniosku, iż badać trzeba także formy, w jakich obiektywizują się względnie trwałe postacie ekspresji owego, wspomnianego wcześniej, ducha obiektywnego, który wymaga jeszcze innego sposobu rozumienia; takiego mianowicie, który ukazywałby kontekst zewnętrzny ludzkich ekspresji. Poznawać człowieka można poprzez kulturę, społeczeństwo, klimat wspólnoty, znajdującej się w konkretnym historycznym momencie. Dla takich celów badawczych potrzebne jest wyjaśnianie hermeneutyczne, tj. przede wszystkim interpretacja języka i kultury. „Interpretacja ujawniająca to, co wprost poznaniu jest niedostępne. Tym razem nie chodzi o wczucie, które pozwala odtworzyć we własnej psychice ekspresje życia, ale o to, by ujrzeć owe ekspresje w całościowym kontekście języka i kultury”⁷⁹.

To, co można uzyskać, stosując takie metody, to rzucenie światła na całość i szczegół, spojrzenie na nie pod pewnym kątem. Nie jest jednak możliwe pełne poznanie, lecz jedynie częściowe. Nie jest też możliwe poznanie obiektywne, w tym sensie, że pewne i niezmiennie. Świat jest historyczny, tj. zmienny, zmienne są zatem także konteksty, poprzez które trzeba rozumieć przeżywające jednostki. Dilthey uchyla tradycyjny w nauce absolutyzm racjonalności. Ludzie nie są w pełni racjonalni, świat również taki nie jest i metody poznawcze muszą to szanować, przy czym poznanie też nie może być w pełni racjonalne i logiczne⁸⁰. Jak pisze Elżbieta Paczkowska-Łagowska, „w przeciwieństwie do intelektualnego charakteru ujmowania przedmiotowego, wartości i stosunki między nimi uobecniają się w zachowaniu uczuciowym”⁸¹.

⁷⁹ Zob. np. W. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*, w: tegoż, *Gesammelte Schriften*, t. 5, Stuttgart–Göttingen 1958–1982.

⁸⁰ Zob. tegoż, *Das Verstehen anderer Personen und Lebensäußerungen*, w: tegoż, *Gesammelte Schriften*, dz. cyt., t. 7, s. 205 i dalsze.

⁸¹ E. Paczkowska-Łagowska, *Metafilozofia Wilhelma Diltheya*, w: W. Dilthey, *O istocie filozofii*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1987, s. XII.

Uczony poświęca wiele uwagi wybitnym osobowościom, które lepiej, wcześniej i głębiej poznają ducha swoich czasów. Na przykładzie ludzi sztuki, jak Goethe, lub religii, jak Luter, czy też innych postaci, śledził Dilthey powstawanie wielkich idei i ich rozprzestrzenianie się, aż do poziomu oczywistej wiedzy potocznej. Istnieją zatem wybitne jednostki, które mają jakiś szczególny dar rozumienia⁸².

Przeciwko irracjonalizmowi Diltheya wystąpił Heinrich Rickert. Podważał też zasadę, jaka posłużyła temu pierwszemu do wyodrębnienia nauk przyrodniczych i humanistycznych. Istotna różnica ma polegać bowiem na tym, iż o ile nauki badające przyrodę mają charakter nomotetyczny, objaśniają poprzez ukazywanie praw natury, o tyle humanistyczne, ideograficzne, wyjaśniają przez odwoływanie się do wartości. Te pierwsze zatem uogólniają, drugie zaś indywidualizują. Rickert nie przyjmował poglądu o ontycznej różnicy między przedmiotami i podmiotami⁸³.

Znaczenie wartości bierze się natomiast stąd, że to ze względu na nie ludzie tworzą kulturę, a więc ogół swoich dzieł⁸⁴. Wartości porządkują ludzki świat i życie człowieka i nadają im sens. Tym samym Rickert wyprowadza nauki humanistyczne poza sferę subiektywnej psychologii w kierunku absolutnych i obiektywnych wartości. Inna rzecz, że ludzie, naukowcy także, mają do czynienia z wartościami dostępnymi im w konkretnej epoce historycznej, dzięki temu, że są one społecznie uznawane. W innej jednak epoce akceptować będzie się inne wartości. Czy wobec tego istnieją pryncypia absolutne i obiektywne? Czy są one poznawalne? Tego właściwie nie dowiemy się od Rickerta. Pozostaje jednak postulat metodologiczny, by nie kierować się własnymi, lecz odkrywanymi poprzez badanie historyczne.

Nawiązania do filozoficznych rozważań Rickerta odnaleźć można w poglądach jednego z najwybitniejszych i najbardziej oryginalnych socjologów, Pitirima Sorokina, który najważniejsze swe dzieła opublikował między 1925 i 1950 rokiem. Wówczas też odegrał ogromną rolę w rozwoju socjologii amerykańskiej, wyparty z pozycji lidera dopiero przez swojego oponenta Talcotta Parsonsa.

Do poglądów Diltheya i Rickerta zbliża Sorokina przekonanie, że nie można człowieka, społeczeństwa i kultury zrozumieć poza historią. Podobnie jak Rickert, ale też Giambattista Vico lub Oswald Spengler, uważał, że historię trzeba rozpatrywać w kategoriach zmiennych epok porządkowanych wewnętrznie przez

⁸² Zob. Z. Kuderowicz, *Dilthey*, dz. cyt., s. 275 i dalsze; zob. też E. Paczkowska-Łagowska, *Metafilozofia Wilhelma Diltheya*, dz. cyt., s. XVI.

⁸³ Zob. H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen 1926, s. 53 i dalsze.

⁸⁴ Tamże, s. 18.

społecznie uznawane wartości. Twierdził, iż epoki te następują cyklicznie, według dającego się zrozumieć porządku.

Uczony ten bardzo wyraźnie rozróżnił kulturę i społeczeństwo. O ile społeczeństwo jest siecią interakcji, o tyle kultura stanowi system znaczeń, wartości, norm i ich nośników, jakie nadają sens interakcjom; system, w którym wszystkie wymiary życia społecznego są do pewnego stopnia zintegrowaną, jakościowo zwartą całością. Choć, trzeba przypomnieć, w każdym systemie są też czynniki dezintegrujące. Nie można zatem Sorokina ściśle uważać za zwolennika ani organicyzmu, ani funkcjonalizmu⁸⁵. Wydaje się, iż socjolog ten wychodził poza bezradność Rickerta we wspomnianej wyżej sprawie ponadindywidualnego porządku wartości, ale też uważał, że także i one wchodzą w obręb tożsamej i danej w pewnej epoce kultury.

Przydatne mu było w tym rozumowaniu pojęcie mentalności. Mentalność kulturowa: oto co porządkuje daną superkulturę, nadaje jej sens i pewną metatożsamość. Mentalność kulturową moglibyśmy pewnie określić jako istotny sposób ustosunkowania się do świata i życia, właściwy tej właśnie epoce, jako zasadniczą orientację ludzi, którzy przez jej pryzmat rozumieją i kształtują świat. Widzimy tu pewne podobieństwo do poglądów Rickerta, ale też i rozmach teoretyczny oraz wyobraźnię, która wyprowadza go poza ślepe uliczki dylematów poprzednika. Zintegrowane ujęcie trzech aspektów rzeczywistości społecznej: społeczeństwa, kultury i osobowości, uwalnia także od słabości konceptów psychologistycznych. Otwierające na fenomenologię przekonanie Diltheya o specyficznej relacji między przedmiotem i podmiotem w procesie poznawczym, o którym była mowa wyżej, u Sorokina jest mniej radykalne, z przewagą poglądu, iż w świecie społeczno-kulturowym dominuje to, co duchowe⁸⁶.

Była mowa o Sorokinowskiej wizji społeczeństwa jako układu interakcji. Dodajmy, iż kultura tworzy się w ich toku. Istotą ludzkich interakcji jest zaś nadawanie i przekazywanie znaczeń. W ten sposób uczony ten nawiązuje zarówno do niemieckiej szkoły humanistycznej, jak i do pragmatystów amerykańskich czy ostatnio omawianych Diltheya i Rickerta, ale daje równocześnie mocny fundament pod interakcjonizm symboliczny, którym zajmujemy się później. Zorganizowane w systemy interakcje znaczące tworzą instytucje w postaci grup.

Ostatecznie zatem system społeczny tworzą trzy aspekty: 1) osobowość jako podmiot interakcji; 2) społeczeństwo jako ogół oddziałujących na siebie osobowości, wraz z ich społeczno-kulturowymi stosunkami i procesami, oraz 3) kultura jako ogół znaczeń, wartości i norm posiadanych przez oddziałujące na siebie oso-

⁸⁵ Zob. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, dz. cyt., s. 720.

⁸⁶ Zob. P.A. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics. A Study of Change in Major System of Art, Truth, Ethics, Law, and Social Relationships*, New Brunswick, N.J.–London 1991, s. 20.

bowości wraz z całokształtem środków obiektywizowania, uspołeczniania i przekazywania tych znaczeń⁸⁷. System społeczny zbudowany jest w ten sposób, iż nad siecią interakcji tworzących społeczno-kulturowe grupy znajdują się względnie zobiektywizowane i autonomiczne systemy wartości integrujące grupy, jak język, prawo, religia itp.⁸⁸

Jeśli jednak pragnie się zrozumieć istotę, a zarazem swoistość człowieczeństwa, społeczeństwa i kultury, trzeba dostrzec jeszcze wyżej ulokowane supersystemy kulturowe. To one tworzą jakość ludzkiego życia i kultury, porządkują, czyli czynią ład. Tym, co orientuje, ośrodkiem czyniącym ład, jest, jak już wspomniałem, typ mentalności kulturowej. Ta zaś może być trojakiego rodzaju: sensatywna lub zmysłowa, ideacyjna i idealistyczna, która jest swoistą syntezą dwóch pierwszych.

Mamy tu do czynienia z typami idealnymi w rozumieniu weberowskim. Pierwszy supersystem charakteryzuje się dominacją mentalności sensatywnej, której ośrodek stanowi przekonanie, iż świat jest materialny, poznawalny empirycznie, życie ludzkie jest nastawione na realizację potrzeb, głównie biologicznych, i zorientowane na osiągnięcie przyjemności. W tym celu ludzie podporządkowują sobie środowisko, tworząc również wartości, wspomagające hedonistyczne motywy; tworzą sztukę, która ma dostarczać przyjemności, zmienne wartości i normy, mające nadążać za rozwojem potrzeb.

Całkiem inny jest typ mentalności ideacyjnej, organizującej odpowiedni supersystem kulturowy. Dominujące orientacje ludzi są konstruowane przez przekonania o wiecznej, duchowej i niepoznawalnej empirycznie naturze świata, który stawia wymagania, wzywa do rozwijania potrzeb duchowych, do kontrolowania zgodnie z wartościami potrzeb biologicznych. Wartości te mają charakter obiektywny, autonomiczny. Prawda jest poznawalna tylko częściowo, na drodze mistycznych doznań, dzięki wierze, objawieniu i intuicji.

Teoria rozwoju społecznego, czy, można by powiedzieć, cywilizacyjnego, zakłada cykliczne przechodzenie społeczeństw od jednego typu supersystemu kulturowego do drugiego lub trzeciego. Na przykład supersystem ideacyjny miałby występować w Grecji między ok. IX i VI wiekiem p.n.e. lub we wczesnym średniowieczu, idealistyczny – w późnym średniowieczu, a sensatywny – w czasach helleńskich i współcześnie, tj. w Europie od XVI stulecia⁸⁹.

⁸⁷ Zob. P.A. Sorokin, *Society, Culture, and Personality. Their Structure and Dynamics. A System of General Sociology*, New York–London 1947, s. 63, za: J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, dz. cyt., s. 722.

⁸⁸ Zob. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, dz. cyt., s. 725–726.

⁸⁹ Zob. P.A. Sorokin, *Social and Cultural...*, dz. cyt.; tegoż, *Society, Culture, and Personality...*, dz. cyt.; tegoż, *Man and Society in Calamity. The Effects of War, Revolution, famine, Pestilence upon Human Mind, Behavior, Social Organization and Cultural Life*, New York 1942.

Ten krótki szkic poglądów Sorokina był niezbędny, aby ukazać jego poglądy na naturę kryzysu społecznego. Po pierwsze, uczony ujmuje kategorię kryzysu jako fundamentalną dla swojej teorii zmiany immanentnej. W myśl owej teorii, każdy z supersystemów musi się kiedyś skończyć, gdyż z czasem siła energetyczna idei organizującej mentalność kulturową słabnie, aż do rozpadu supersystemu. Społeczeństwa zakreślają cykl od supersystemu ideacyjnego, przez idealistyczny, do sensatywnego. Każde przejście jest zwykle gwałtowne, charakteryzuje się występowaniem wojen, rewolucji i innych zbiorowych nieszczęść, ale transformacja od supersystemu sensatywnego do ideacyjnego bywa, zdaniem Sorokina, najbardziej dramatyczna⁹⁰. Wiek XX to czas destrukcji ładu sensatywnego. Tu właśnie autor upatruje przyczyn totalitaryzmów. Miał on nadzieję, iż tym razem jako zwieńczenie kryzysu supersystemu zmysłowego powstanie nowy typ kultury, a więc zostanie przerwana owa fatalistyczna pętla. Przewidywał powstanie kultury miłości, która połączy zalety wszystkich typów, a pozwoli uniknąć wad. Tej sprawie poświęcił ostatnie lata życia, tworząc tzw. filozofię integralną⁹¹.

Wątek kryzysu społecznego pojawia się także u Sorokina w węższym sensie, jako efekt systemowego błędu w racjonalnej, tj. adekwatnej do zdolności i zasług dystrybucji dóbr, w czym mieści się także kwestia mobilności pionowej, a przede wszystkim otwartości struktury na awans. Wojny i inne kataklizmy, rozmaite czynniki interweniujące w stan demograficzny poszczególnych klas i warstw społecznych mogą powodować konieczność regulacji poprzez awans pionowy jednostek i grup. Z kryzysem społecznym mamy do czynienia, gdy procesy te przebiegają dramatycznie nieadekwatnie do potrzeb społecznych⁹².

Nie ulega wątpliwości, że cała teoria Sorokina jest intelektualną odpowiedzią na dramatyczną historię pierwszej połowy XX wieku, którą autor, uczestnik rewolucji październikowej i świadek wstrząsów obu wojen światowych, wielkich załamań gospodarczych i politycznych, przeżywał jako kryzys świata, w jakim żył. Echa urazu związanego z przeżywaną historią odnajdujemy również w nowatorstwie metodologicznym Sorokina i w jego ogólnej postawie wobec socjologii i nauki. Po pierwsze, widział on konieczność budowania wielkiej teorii, uogólniającej cały dorobek humanistyki, i spojrzenia historycznego, ujmującego dzieje ludzkości od ich zarania. Był przekonany o tym, iż wielka synteza jest wyzwaniem czasów. Do faktów i ich gromadzenia w socjologii miał stosunek dwójaki. Z jednej strony szanował je, sam rozwijał badania empiryczne, i to zakrojone niekiedy

⁹⁰ Zob. tegoż, *Zmiana immanentna*, w: *Elementy teorii socjologicznych*, wyb. W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki, Warszawa 1975.

⁹¹ Zob. np. P.A. Sorokin, *The Ways and Power of Love. Types, Factors and Technique of Moral Transformation*, Boston 1954.

⁹² Zob. P.A. Sorokin, *Social Mobility*, Glencoe, Ill. 1927.

na ogromną skalę, z pietyzmem gromadził dane zaczerpnięte z lektur. Z drugiej strony wyznawał niezbędność głębokiego ich opracowania, interpretacji ukazującej ukryty sens, bez czego nie mają one znaczenia.

Istotnym rysem metody Sorokina jest jej integralność. Polegała ona m.in. na wiązaniu rozległych obszarów faktów i idei, odkrywanych i konstruowanych często przez zupełnie różne nauki, w całkowicie innych konwencjach. Przed eklektyzmem chroniła uczonego dążność do ich integracji i reinterpretacji wokół jednego scalającego paradygmatu. Znamionną cechą jego sposobu na socjologię jest dystansowanie się od Weberowskiej zasady wolności od wartościowania. Integralność metody przejawiała się w dopuszczeniu, a nawet uznaniu za konieczność komplementarnego stosowania nie tylko poznania empirycznego czy racjonalistycznego, lecz także intuicyjnego, posługującego się natchnieniem, czy też objawienia. Bez wyjścia poza rozum i zmysły, zdaniem Sorokina, nie można pojąć tego, co naprawdę istotne, a co wymyka się naturalistycznej metodologii⁹³.

Przekonanie o kryzysie cywilizacji, o permanentnej zmianie społecznej i jej cyklicznym charakterze pojawiało się wielokrotnie w filozofii i socjologii także i przed Sorokinem. Można powiedzieć, iż pierwsze dekady XX wieku obfitowały w dzieła rozwijające wspomniane idee. Wymienić trzeba tutaj pracę Oswalda Spenglera *Zmierzch Zachodu*⁹⁴, która ukazała się w Niemczech na przełomie pierwszego i drugiego dziesięciolecia. Była ona niezwykle popularna i wywarła ogromny wpływ na intelektualistów tamtych czasów. Czytał ją także z przejęciem Sorokin.

Pisał Spengler: „(...) nie dostrzegam ducha, a tym bardziej jedności dążeń, uczuć i rozumienia w owej masie ludzkiej. Sensowne skierowanie życia ku jakimś celowi, jedność duszy, wolę i przeżywanie odnajduję jedynie w dziejach poszczególnych kultur”⁹⁵. Kultur tych autor naliczył osiem: babilońską, egipską, chińską, hinduską, meksykańską, antyczną, zachodnioeuropejską, rosyjską. Na przedmiot swych badań nałożył kliszę organiczną i pojmował każdą z owych kultur jako swoisty organizm, który przeżywa cykle, tak jak człowiek, który zaczyna od niemowlęstwa, a kończy na starości. Są one tak koherentne i samoistne, iż nie można zrozumieć człowieka czy jakiegokolwiek formy społecznej poza właściwą im cywilizacją. Nauka nie może też odkryć niczego bardziej uniwersalnego niż to, co odnosi się do konkretnej kultury.

⁹³ Zob. P.A. Sorokin, *Sociocultural Causality, Space, Time*, Durham, N.C. 1943.

⁹⁴ Zob. O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej* (wersja skrócona), przeł. J. Marzęcki, Warszawa 2001.

⁹⁵ O. Spengler, *Pesymizm?*, w: *Historia, kultura, polityka. Wybór pism*, wyb. A. Kołakowski, Warszawa 1990, s. 95.

Cechą ludzi, narodów i kultur jest żądza krwi, a przeto skłonność do wojen. Kultury w swej fazie zmierzchu tracą ducha, a z nim – zdolność walki, stają się cywilizacjami i dążą do upadku.

Nieco tylko starszy od Sorokina Alfred Weber, który traktował socjologię jak historiografię, tyle że mającą ambicję syntezy, dostrzegał w dziejach wielki proces cywilizacyjny zbliżania się ludzkości do struktury obiektywnego świata. Czym innym są jednak kultury, w których nie ma niczego uniwersalnego; są zmienne i chaotyczne, każda istnieje osobno. Jak pisze Szacki, referując poglądy Webera: „Kultury rodzą się, rozwijają, starzeją i umierają”⁹⁶. Weber określa je przy tym jako niezależne światy symboliczne posiadające swoje własne cechy runiczne i nieprzekazywalną ostatecznie treść⁹⁷. Kultura jest zatem sferą pojawiania się wewnętrznych sprzeczności i dramatycznych niekiedy kryzysów, ale w jakiś sposób upadające kultury przyczyniają się do postępu ludzkiego oświecenia w dziejach cywilizacji.

Mniej więcej współczesny Sorokinowi Arnold Joseph Toynbee także poświęcił ogrom swej pracy historii dziejów. Podobnie jak Spengler, dostrzegał konieczność perspektywy całościowej, z której widać powstawanie i upadek cywilizacji. Nie podzielał jednak przekonania o nieuchronnym końcu każdej z nich. Również dla niego punktem wyjścia była świadomość dramatycznego kryzysu czasów mu współczesnych, ale nie identyfikując się z fatalizmem wielu uczonych, wołał studiować przeszłość, aby znaleźć w niej odpowiedź na pytanie o szanse i sposoby, które pozwoliłyby wyprowadzić cywilizację zachodnią z tego kryzysu.

Nie jest zadaniem tej książki wchodzić głęboko w kwestie znaczenia nadawanego przez różnych autorów pojęciu cywilizacji. Poświęcę temu zresztą nieco miejsca znacznie później. Uprzedzając zatem, iż w omawianych koncepcjach owo pojęcie niekoniecznie oznacza to samo, zajmę się jedynie kwestiami związanymi ściśle z problematyką pracy. Zauważmy może jednak, iż cechą ludzkości, zdaniem Toynbee, miałoby być dążenie do osiągnięcia wyższego poziomu duchowego. Cywilizacje zaś miałyby być wynikiem tych starań⁹⁸.

W pracach tego autora można znaleźć dość prostą odpowiedź na pytanie, dlaczego cywilizacje, mimo że powstają i rozwijają się z tak szlachetnych ludzkich pobudek, przeżywają dramatyczne zapaści, a niekiedy giną zupełnie. Dzieje się tak, gdyż nie potrafią one sprostać wyzwaniom i trudnościom, jakie stają przed

⁹⁶ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, dz. cyt., s. 706.

⁹⁷ Zob. A. Weber, *Fundamentals of Culture-Sociology*, New York 1939, za: J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, dz. cyt.

⁹⁸ Zob. A.J. Toynbee, *Cywilizacja w czasie próby*, przeł. W. Madej, Warszawa 1991, s. 39 i dalsze.

jednostkami i całościami społecznymi z powodów zmian środowiska oraz skutków własnej wcześniejszej działalności.

Cywilizacje znajdują się zatem niekiedy w stanie kryzysu, czasem o dramatycznym charakterze. Wówczas znaczenie kluczowe mają elity społeczne, ich liczebność i zdolność pokierowania masami społecznymi, a także harmonia między klasami społecznymi. Masy, które potrafią pójść za świetnymi przywódcami, i elity harmonijnie współdziałające z masami, zdolne nadać dążeniu ogółu charakter postępowy, tj. przybliżający do Boga, to tajemnica trwania cywilizacji. Chodzi tu przede wszystkim o przywództwo duchowe.

Nieco tylko młodszym od Sorokina, wielkim socjologiem cywilizacji, dla którego problematyka kryzysu społecznego miała charakter fundamentalny, był Norbert Elias, uczony niezauważany przez główny nurt socjologii niemal przez całe życie. Nie będę tutaj analizował ogromnego i wielowątkowego dorobku tego teoretyka. Z autorami omawianymi wcześniej łączy go ta sama próba zrozumienia kryzysu współczesności poprzez spojrzenie nań w kontekście siatki historiozoficznej, w której to, co jest teraz, zyskuje sens w kontekście tego, co było wcześniej. Im bardziej przeżywany kryzys wydaje się badaczowi totalny i głęboki, tym szerszą perspektywę chce on uzyskać, aby tym wyraziściej pojąć, co jest nieuniknionym fatum czy efektem logiki dziejów, co – procesem o charakterze światowym, globalnym, co zaś jedynie incydentem⁹⁹.

Świadomość ogromu kryzysu społecznego powoduje też, iż Elias, podobnie jak wielu innych twórców tego czasu, dostrzega kryzys samej socjologii, jej przedmiotu, metod, paradygmatów i sposobu jej uprawiania. Wielka umysłowość tego uczonego sprawiła, że wyprzedzał swoją epokę. Krytyka tradycyjnego podejścia, wady, jakie mu zarzucał, rozwiązania, jakie proponował, dziś dopiero wydają się w pełni przekonujące i zrozumiałe. O oryginalności jego metody nie przesądza to, że wszystko, co się na nią składa, sam od początku wymyślił; to w ogóle w humanistyce jest raczej niemożliwe. Chodzi o całość podejścia, sposoby jego zastosowania i interpretację poszczególnych pomysłów, nawet gdy były zaczerpnięte od kogoś innego.

Elementami tego, swoistego wówczas, podejścia, było ujmowanie społeczeństwa w ścisłym związku z kulturą i osobowością jednostek, jako rzeczywistości dynamicznej, której istotą jest permanentna zmiana, jakiej nie da się pojąć bez spojrzenia na nią w perspektywie historycznej. Elias wołał badać dynamiczne procesy jako zjawiska płynne, fluktuacje i figuracje – jak pisał – niż stany, struktury

⁹⁹ Zob. N. Elias, *The Retreat of Sociologists into the Present*, „Theory Culture & Society” 1987, t. 4, nr 2–3, s. 223 i dalsze.

czy instytucje. Unikał tradycyjnej, rygorystycznej teorii, swoją metodę traktował raczej jako rodzaj elastycznej postawy¹⁰⁰.

Uczony odrzucał całkowicie stanowisko fatalistyczne, negował istnienie jakichś praw dziejowych, które przesądzałyby o kształcie kultury, cywilizacji i społeczeństwa. Świat człowieka jest jego wytworem i od niego tylko zależy. Nie oznacza to jednak, iż w historii nie można odkryć pewnego ładu i sensu; stanowi ona zatem przede wszystkim proces przechodzenia człowieka i zbiorowości ludzkiej od natury do kultury, tj. od stanu zwierzęcego do habitusu, czyli osobowości społecznej, jaka kształtuje się w procesach socjalizacji.

W długim procesie rozwoju cywilizacji dostrzega autor datowany od średnio-wieczna okres szczególnej dynamiki przeobrażeń mentalności człowieka, wzorców zachowania, instytucji społecznych, cywilizacji. Stosuje on także podejście integralne w socjologii, w tym sensie przynajmniej, iż w jego ujęciu procesy mikro i makro, indywidualne i zbiorowe, społeczne i kulturowe, przenikają się wzajemnie, wymagając od uczonego przekraczania barier dyscyplin naukowych, metod badawczych czy teorii¹⁰¹.

Z pewnością dramatyczne wydarzenia historyczne, jakie oglądał na własne oczy Elias, niemiecki Żyd, który musiał uchodzić przed hitlerowskim faszyzmem, nie pozostały bez wpływu na jego poglądy socjologiczne. Badacz cywilizacji, obserwujący tej miary kryzys cywilizacyjny, nie mógł nie zadać sobie pytania, co wpłynęło na to, że tak bardzo zaburzony został proces rozwoju człowieka, społeczeństwa i kultury, który miał przecież wyprowadzać coraz dalej poza zwierzęcość. Autor zwraca jednak uwagę na to, iż postępujący proces uniezależniania się od natury wymaga zmiany mentalności oraz odpowiedniej postawy nauk społecznych, które powinny pokazywać, że tak jak trzeba panować nad przyrodą, warto też poznawać i kontrolować procesy społeczne. Ludzie z istoty są zaangażowani w sprawy wspólne, a to nie sprzyja dystansowi, jaki jest niezbędny, aby coraz bardziej zagęszczające się stosunki społeczne nie były coraz bardziej zagrażające.

Uczony pisze o potrzebie zapobiegania katastrofom społecznym, jak rewolucje czy wojny, które nie są nieuniknionym fatum, lecz wynikiem procesów społecznych: „Samonapędzający się charakter długotrwałych cykli przemocy widoczny jest tak w procesach rewolucji klasowych bądź etnicznych i innych wojen domowych, jak w procesach wojen między państwami. We wszystkich tych przypadkach przemoc rodzi przemoc, często z pokolenia na pokolenie. Upływa wiele

¹⁰⁰ Zob. tegoż, *What is Sociology?*, London 1978.

¹⁰¹ Zob. tegoż, *Über den Prozess der Zivilisation*, Bern–München 1969 (*Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, Warszawa 1980).

czasu, nim impet takiego procesu wyczerpuje się. Jako alternatywy wymaga on wyższego stopnia dystansu (*detachment*), samodyscypliny i cierpliwości (...)”¹⁰².

Aby wyjaśnić ten fenomen, Elias stosuje zalecane przez siebie rozumowanie integralne. Rzecz się zasadza na emocjach poszczególnych osób. Do takich emocji należy upodobanie do poczucia wyższości, miłość własna, chęć zaznaczania jej za pomocą przemocy. „Jak się wydaje – pisze dalej autor – jakaś część miłości własnej jednostek może ogarniać jedną z grup, z którą jednostka się identyfikuje, najczęściej naród lub inny typ grupy przetrwania. Pocucie wyższości wydaje się dostarczać członkom tej grupy ogromnej narcystycznej satysfakcji”¹⁰³.

Jest to siła niedoceniana, która może zaważyć na historii. „(...) jeśli chce się wiedzieć, dlaczego z niezmienną siłą nieuchronnie dryfujemy w tym kierunku – nawet dziś, gdy wojna grozi zniszczeniem wielkiej części ludzkości, wraz z uczestniczącymi w niej narodami – przynajmniej część odpowiedzi na to pytanie leży w obietnicy narcystycznej satysfakcji”¹⁰⁴.

W taki właśnie sposób, nieco podobnie jak Fromm, Elias łączy perspektywę jednostkową i globalną. Aby sprostać wyzwaniom, jakie stawiają przed socjologią współczesny człowiek i cywilizacja, ta pierwsza musi podjąć wysiłek wypracowania nowego podejścia; musi poniechać m.in. krótkiej perspektywy czasowej na rzecz ujęć długofalowych, choć być może jest tak, że pomijanie takich długofalowych procesów społecznych i zawężenie pola zainteresowań do czasów współczesnych stanowi symptom okresu wielkich zmian w wielu krajach, w których aktywni są socjologowie, a zwłaszcza oznacza, że nauka ta napotyka wielkie trudności i niebezpieczeństwa¹⁰⁵. Podejście procesualne wymaga zaniechania pojmowania zjawisk społecznych jako statycznych czy też ich reifikacji, potrzebne jest natomiast podejście figuracyjne.

Trzeba też wziąć pod uwagę, iż związki przyczynowe w zjawiskach społecznych, także pomiędzy tym, co jednostkowe (psychiczne) i społeczne oraz kulturowe, mają skomplikowaną postać. Niekoniecznie przebiegają liniowo i jednokierunkowo – często mają charakter spiralny lub kolisty, a zależność przyczynowa może być zwrotna¹⁰⁶.

Do koncepcji, które wprost odnoszą się do kryzysu społecznego, zaliczyć trzeba także teorię krytyczną, z oczywistym uwzględnieniem szkoły frankfurckiej, która głosiła potrzebę nauki zaangażowanej – nauki, która ma obowiązki. Szkoła

¹⁰² Tegoż, *Zaangażowanie i neutralność*, przek. J. Stawiński, Warszawa 2003, s. 6.

¹⁰³ Tamże, s. 7; tam też czytamy dalej: „(...) triumfu i przewag grupowych, hegemonicznej ekspansji związanej z perspektywą kontynentalnego lub nawet globalnego przywództwa i supremacji”.

¹⁰⁴ Tamże, s. 8.

¹⁰⁵ Zob. tamże, s. 12.

¹⁰⁶ Zob. np. tamże, s. 32 i dalsze.

ta zapoczątkowana została przez powstanie w 1924 roku Instytutu Badań Społecznych we Frankfurcie nad Menem. Celem Instytutu były badania położenia klasy robotniczej, dość wyraźnie inspirowane marksizmem. Do uczonych związanych ze szkołą frankfurcką zaliczyć trzeba Carla Grünberga, Waltera Benjamina, Friedricha Pollocka, Leo Löwenthala, Maxa Horkheimera, Theodora W. Adorno, Herberta Marcusego i Ericha Fromma. Uczeni ci wydawali „Zeitschrift für Sozialforschung”, a po ostatecznej emigracji do Stanów Zjednoczonych, w latach 1939–1941 – „Studies in Philosophy and Social Science”. Za najwybitniejszego spadkobiercę szkoły uważa się dziś Jürgena Habermasa, o którym będzie jeszcze mowa osobno.

Przedstawiciele szkoły frankfurckiej twierdzili, że pierwszą powinnością uczonego jest krytyka społeczeństwa i teorii społecznych. Krytyka oznacza tu odkrywanie mechanizmów i procesów rządzących społeczeństwem, które nie zadowalało tych badaczy z samej swej istoty; to także ujawnianie uwikłania w ów zły świat, bezradności i odpowiedzialności teorii naukowych, które uwodzą, symulując cnotę niezaangażowania, obiektywizmu i bezstronności, ale nie są tak niewinne, jak to głoszą.

Nauka, tak czy owak, jest zaangażowana, chodzi jedynie o to, po czyjej stronie. Świat, który był dziełem warstw wyższych, a przede wszystkim kapitalistycznej porządek burżuazji, objawiał właśnie frankfurtczykom swą złowieszczą twarz niemieckiego faszyzmu. Racjonalność owego świata, która zbudowana była na industrialnej nauce, zwłaszcza na filozofii i naukach społecznych, okazała się zawodna.

Początkowo, za dyrekcji Grünberga w Instytucie, szkoła ta ma wyraźne afiliacje marksistowskie. Jak pisze Jerzy Łoziński: „Teoria krytyczna chce być teorią formułowaną z punktu widzenia klasy robotniczej i dla klasy robotniczej (...)”¹⁰⁷. Celem nie jest jednak rewolucja, czego pragnął Marks, lecz oświecenie i tą drogą – emancypacja. Punkt wyjścia stanowi diagnoza wielkiego kryzysu, którego to pokolenie, szczególnie w Niemczech, doświadczyło z całą brutalnością. Frankfurczycy, zwłaszcza po tym, jak dyrektorem Instytutu Badań Społecznych został Horkheimer, dochodzą do wniosku, że aby zrozumieć coś z tego kryzysu, trzeba jeszcze bardziej zrewidować Marksa.

Pisałem o dramatach ówczesnej historii, był to czas między dwiema wojnami światowymi, wielkich zapaści ekonomicznych, szalejącego bezrobocia, demoralizacji, rozpadu wartości, dezintegracji społecznej i chorobliwego wrzenia politycznego, z dwoma totalitarnymi ideologiami w rolach głównych. Już „(...) w roku 1937 Horkheimer czuje się zmuszony, by stwierdzić, że w społeczeństwie kapitalistycznym »nawet sytuacja proletariatu nie jest gwarancją właściwego rozpoznania«.

¹⁰⁷ J. Łoziński, *Wstęp*, w: *Szkoła frankfurcka*, przeł. tenże, t. 1, cz. 1, Warszawa 1985, s. 57.

Świat lat trzydziestych coraz wyraźniej przebiega ku katastrofie, a najostrzejsze tego przejawy autorzy »Zeitschrift« widzą w swych ojczystych Niemczech i nie znajdują żadnego dowodu na to, że proletariatus jako siła pełniący funkcję dziejową, którą przypisywał jej Marks i marksisci, gdziekolwiek stara się jej przeciwstawić... i nie chodzi tu tylko o jednostkową opinię Horkheimera. Wszyscy autorzy »Zeitschrift« widzą to wyraźnie, że w procesie przechodzenia kapitalizmu w fazę monopolistyczną także robotnicy zostali porwani przez prąd, w którym ze zróżnicowanego społeczeństwa powstaje naród zorganizowany w państwo totalitarne. »Nie ma klasy społecznej – mówi Horkheimer – na której aprobacie można by się oprzeć«; to samo powtarzają inni»¹⁰⁸.

Dlatego zmienia się przesłanie szkoły frankfurckiej i teraz, jak pisze Janusz Mucha, »(...) socjologia krytyczna i radykalna ma innego od »socjologii tradycyjnej« adresata badań. O ile ta druga kieruje uzyskane wyniki ku grupom kierowniczym albo na »wolny rynek«, gdzie skorzystać z nich mogą wszyscy, to znaczący głównie ci, którzy mogą za nie zapłacić, o tyle ta pierwsza podejmuje wysiłki mające na celu zapoznanie z wynikami jej badań całego społeczeństwa... Utrzymywanie ludzi w nieświadomości co do właściwego obrazu świata powoduje utrzymanie »status quo«»¹⁰⁹.

Badanie mechanizmów zniewalających już nie robotnika czy klasę robotniczą, lecz człowieka w ogóle, zrozumienie procesów tego zniewolenia, a następnie spełnienie funkcji edukacyjnej, aby ogółowi społeczeństwa dostarczyć instrumentów samoobrony, staje się głównym zadaniem nauk społecznych, a w każdym razie teorii krytycznej. Jak wyjaśnia to Horkheimer, zasadniczym celem takiej krytyki jest »uchronienie ludzkości przed zatraceniem się pośród tych idei i działań, które istniejąca organizacja społeczeństwa wpaja swym członkom. Trzeba umożliwić człowiekowi to, by widział związek między własnymi poczynaniami a ich efektami, pomiędzy jego jednostkową egzystencją a ogólnym życiem społeczeństwa, pomiędzy jego powszednimi projektami a wielkimi ideami, które uznaje»¹¹⁰.

Nauki społeczne zyskują w ten sposób niezwykle znaczenie. Stają się jedyną nadzieją ludzkości. Od nich zależy los wolności całych społeczeństw, na dobre i złe. Horkheimer pisze wówczas: »Są to być może czasy, gdy można się obyć bez teorii, lecz brak ten umniejsza człowieka i czyni go bezbronnym wobec siły»¹¹¹. Nauka nie tyle broni, ile jest instrumentem samoobrony społeczeństwa.

¹⁰⁸ Tamże, s. 59.

¹⁰⁹ J. Mucha, *Socjologia jako krytyka społeczna. Orientacja radykalna i krytyczna we współczesnej socjologii zachodniej*, Warszawa 1986, s. 179.

¹¹⁰ M. Horkheimer, *Społeczna funkcja filozofii*, w: *Szkoła frankfurcka*, przeł. J. Łoziński, t. 2, cz. 2, Warszawa 1987, s. 305.

¹¹¹ Tamże, s. 307.

Może ona jednak być także obojętna, a wtedy najczęściej bywa szkodliwa, staje się środkiem zniewalania. „Dzieje się tak – wyjaśnia Herbert Marcuse – gdy składniki autonomii, odkrywania, dowodzenia i krytyki ustępują miejsca opisowi, potwierdzaniu oraz imitowaniu. Magiczne, autorytarne i rytualne elementy nasycają mowę i język”¹¹². Co gorsza, nauka nie tylko może nie spełniać swej elementarnej funkcji dostarczania ludziom instrumentów samoobrony, lecz może wręcz uniemożliwiać tę samoobronę. Mechanizm takiej patologii nauki jest następujący: „w węzłowych punktach uniwersum oficjalnego dyskursu pojawiają się samo-uprawomocniające się analityczne zdania, które funkcjonują jak formuły magiczno-rytualne. Wpajane i wbijane w umysł odbiorcy, powodują zamykanie tego umysłu w kręgu warunków wyznaczonych formułą”¹¹³.

Szkoła frankfurcka prowadziła różnorodne badania empiryczne. O ich kształcie decydowali głównie Horkheimer, Adorno i Fromm. Sławne są prace na temat rodziny, zwłaszcza ojca autorytarnego, z 1936 roku oraz badania dotyczące osobowości autorytarnej, prowadzone najpierw w Niemczech, jeszcze w latach 30., a potem, drugi raz, w Stanach Zjednoczonych. Nie będę tu wchodził w szczegóły. Ciekawe dla moich rozważań są jednak spostrzeżenia co do programowo metodologicznych aspektów owych projektów empirycznych.

Były to zatem bardzo szeroko zakrojone badania wykorzystujące dorobek i metodologię rozmaitych nauk i teorii. „*Spécialité de la maison* frankfurczyków stało się łączenie perspektywy socjologicznej z ekonomiczną, psychologiczną i politologiczną, co – jak widać – nie było jednak wówczas skłonnością unikalną. Badania te łączyły specyficznie poszukiwania teoretyczne, które ze względu na poziom ogólności powinny być określane raczej jako filozofia społeczna, z pomiarami empirycznymi osobowości, postaw, relacji między ludźmi.

Zwłaszcza pod wpływem Fromma, badania frankfurczyków czerpały silne inspiracje z psychoanalizy. To połączenie, jak niektórzy powiadają, marksizmu z freudyzmem miało pozwolić dotrzeć do ukrytych przed samymi badanymi podświadomych przesłanek i motywów wyborów politycznych i innych zachowań społecznych. Tą drogą próbowano wyjaśniać, a nawet przewidywać stan społeczeństwa, jego losy i wydarzenia – np. narastanie faszyzmu.

Za Andrzejem Kaniowskim wymienimy trzy sfery koncentracji uwagi badawczej, które miałyby zostać zintegrowane w syntetycznych badaniach inspirowanych teorią krytyczną:

- 1) wymiar panowania politycznego (podstawa teoretyczna to przede wszystkim teoria kapitalizmu państwowego Pollocka);

¹¹² H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, dz. cyt., s. 116.

¹¹³ Tamże, s. 118–119.

- 2) wymiar indywidualny, psychiczny (czerpiący obficie z Frommowskiej wersji psychoanalizy);
- 3) wymiar kulturowy (z podłożem silnej w szkole frankfurckiej teorii kultury masowej i przemysłu kulturowego – Benjamin, Löwenthal, Horkheimer, Adorno)¹¹⁴.

Teoria krytyczna szkoły frankfurckiej, uwolniwszy się od Marksowskiej koncepcji obiektywności interesów klasy robotniczej, nie poradziła sobie ze znalezieniem innego punktu odniesienia, czy raczej „podparcia”, swoich rozważań¹¹⁵. Próba postawienia inteligencji na pozycji podmiotu historii, zamiast Marksowskiego proletariatu, była roszadą, która nie mogła się zakończyć sukcesem. Można mieć inne jeszcze wątpliwości co do dorobku tej szkoły. Na przykład, według frankfurtczyków rozum ma charakter instrumentalny – ale wobec czego lub kogo, warto zapytać? Znika podmiot dziejów lub też staje się nim człowiek, albo może człowieczeństwo w ogóle. Powstaje coś w rodzaju ontologii emancypacji, która jednak wyraźnie zawieszona jest w sferze aksjologicznej.

Cóż miałoby czynić emancypację wartością uprawnioną do tego, by na niej konstruowany był świat społeczny? Ona sama czy coś innego lub ktoś inny? Najwyraźniej są to wątpliwości wynikające stąd, że inaczej niż w przypadku tradycyjnej nauki, dla przedstawicieli teorii krytycznej ważniejsze jest nie to, jaki jest świat, lecz to, jaki być powinien. W ten sposób frankfurccy teoretycy jawnie opowiadają się przeciw Weberowskiej zasadzie wolności od wartościowania, z premedytacją czyniąc swą teorię koncepcją raczej ideologiczną, czy też budując ją na założeniu ideologicznym. Sam Horkheimer pisał wprost: „O wartości teorii nie decyduje wyłącznie formalne kryterium prawdziwości (...). O wartości teorii decyduje jej związek z zadaniami, które w konkretnym momencie historycznym podejmowane są przez postępowe siły społeczne”¹¹⁶.

Warto jednak zauważyć, iż, jak się wydaje, takim punktem oparcia teoretycznego ma być obiektywizm wartości dobra jednostki jako takiej, która pojmowana jest jako abstrakcyjna istota zdolna do rozwoju i wolności, a także uprawniona do emancypacji. Jednakże w praktyce konkretnym ludziom zawsze coś przeszkadza w realizowaniu tej wartości: kultura, instytucje, niesprawiedliwe stosunki społeczne (tj. będące wytworem kapitalizmu), w końcu własna mentalność ulegająca mitom zbiorowych wyobrażeń, służebnych wobec panującego porządku społecz-

¹¹⁴ Zob. A.M. Kaniowski, *Teoria krytyczna*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 4, Warszawa 2002, s. 192.

¹¹⁵ Zob. M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994.

¹¹⁶ Zob. M. Horkheimer, *Przyczynek do sporu o racjonalizm we współczesnej filozofii*, w: *Szkoła frankfurcka*, t. 2, cz. 2, dz. cyt., s. 340.

nego. Ostatnie prace frankfurtyczyków, zwłaszcza Adorna i Marcusego, były bardzo pesymistyczne co do możliwości samej teorii krytycznej, jak i szans naprawy świata zgodnie z paradygmatem emancypacyjnym.

Marcuse przejął wiele, jak się wydaje, od Antonia Gramsciego, szczególnie przekonanie, iż kapitalizm znajduje wiele dyskretnych i subtelnych sposobów podtrzymywania fałszywej świadomości ludzi pracy. Głównie miałyby się to dokonywać poprzez kulturę, która wytwarza symbole, znaczenia, mity – mówiąc krótko: ideologie, uprawomocniające moralnie dominację, stosunki panowania i blokowanie możliwości emancypacji tych, którzy nie należą do elit. Tą drogą, zdaniem Gramsciego, metody kapitalistyczne uzyskują o wiele więcej niż za pomocą brutalnej przemocy¹¹⁷.

„Lud – wtóruje mu Marcuse – zachowuje iluzję ludowładztwa i nie jest skłonny do rewolucji. Nadzieja w tym jedynie, iż pod konserwatywną podstawą ludową znajduje się substrat odmieńców i outsiderów, eksploatowanych i prześladowanych ludzi innych ras i kolorów skóry, niezatrudnionych i niezatrudnialnych”¹¹⁸. Jeszcze dosadniej rzecz ujmuje francuski marksista i strukturalista, Louis Althusser, który przyczyn nieodpartej siły aparatu władzy współczesnego państwa dopatrywał się we wpływie, jaki ideologia panujących wywiera na pojmowanie przez wyzyskiwanych sensu świata społecznego i własnego w nim miejsca¹¹⁹.

Na gruncie amerykańskim socjologię krytyczną, niekiedy zwaną radykalną, uprawiał z powodzeniem Charles Wright Mills (nawiązujący do Roberta S. Lynda). Związany z tzw. nową lewicą przedwcześnie zmarły socjolog, był twórcą takich dzieł, jak *Białe kołnierzyki*¹²⁰, *Elita władzy*¹²¹ lub, szczególnie ważnego z punktu widzenia problematyki tej pracy, *The Sociological Imagination*¹²². Występował on ze zdecydowaną krytyką tzw. głównego nurtu socjologii, który nie dostrzega najważniejszych problemów społecznych lub je ukrywa, a często dostarcza wielkim korporacjom ideologicznych uzasadnień ich dominacji i wyzysku. Tymczasem socjologia winna być w służbie wolności indywidualnej ludzi tej wolności pozbawionych.

Po rozkwicie w latach 30. i 40., a potem renesansie w końcówce lat 60. i połowie lat 70. XX stulecia, teorie krytyczne cieszą się mniejszym powodzeniem u socjologów. Przyczyn jest kilka. Należą do nich niewątpliwe słabości teoretyczne, a także powodzenie postmodernizmu, dla którego te koncepcje też są, o ironio,

¹¹⁷ Zob. A. Gramsci, *Pisma wybrane*, przeł. B. Sieroszewska, Warszawa 1961.

¹¹⁸ H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, dz. cyt., s. 313.

¹¹⁹ Zob. L. Althusser, *Ideology and Ideological Status Apparatus*, w: tegoż, *Lenin and Philosophy*, New York 1968.

¹²⁰ Zob. Ch. W. Mills, *Białe kołnierzyki*, dz. cyt.

¹²¹ Zob. tegoż, *Elita władzy*, Warszawa 1961.

¹²² Zob. tegoż, *The Sociological Imagination*, New York 1959.

opowieściami ukrywającymi roszczenie sobie prawa do panowania. Zapewne jednak wiele z ich dorobku na trwałe przeszło do współczesnej socjologii. Nie bez znaczenia jest czas, jaki przeżywają społeczeństwa. Jak bowiem pisze Janusz Mucha, orientacja krytyczna „(...) pojawiała się w okresach ważnych kryzysów społecznych i wraz z nimi przemijała, by po jakimś czasie się odrodzić. Odradzała się w nowej postaci, gdyż konieczne było ustosunkowanie się do nowych problemów społecznych”¹²³.

Socjologiem, którego poglądy były bliskie frankfurczykowi i który podobne wydarzenia uważał za wydarzenia pokoleniowe, był Karl Mannheim. On także diagnozował poważny kryzys społeczny i kulturowy oraz szukał możliwości zmiany porządku społecznego bez konieczności uciekania się do rewolucji; podobnie też uważał, iż klasą społeczną zdolną zrationalizować społeczeństwo nie jest proletariatus, lecz inteligencja. Sprzeczności klasowe wyraźnie uznawał, inaczej niż Marks, za jedno z wielu istotnych czynników kształtowania się społeczeństwa. Szukał innych, znaczących społecznie procesów. Słynna jest jego koncepcja pokoleniowości.

Punktem wyjścia było dla Mannheim'a stwierdzenie głębokiego kryzysu kultury, który pociągnął za sobą w XX wieku poważne zapaści i tragedie, jak rewolucje, wojny itp. Kryzys ten rozprzestrzenił się na wszystkie sfery ludzkiej egzystencji. Mannheim polemizował z Marksem i całą tradycją koncepcji *homo oeconomicus*, również liberalną, która w procesach gospodarczych, produkcji, handlu i wymiany upatruje istotnych przyczyn determinujących zarówno ludzką osobowość, jak i historię w ogóle, a także zjawiska społeczne. Rzecz nie w tym, iż procesy te nie mają żadnego znaczenia, lecz w tym, że nie są jedynymi istotnymi czynnikami.

Socjolog ten zachęcał do myślenia integralnego, które pozwala zrozumieć, iż jednostki, w tym ich psychika, wpływają na instytucje, kulturę i historię, ale też nie jest rzeczą obojętną, w jakim żyją społeczeństwie, jaką ma ono przeszłość, jak gospodaruje. To wszystko określa psychikę ludzi tworzących społeczność¹²⁴. Mannheim wymienia dwa czynniki życia społecznego, które układając się w odpowiednich proporcjach, tworzą dwa różne typy ładu społecznego. Jest więc w społecznej egzystencji to, co spontaniczne, oparte na wolności i swobodzie, ale jest także czynnik instytucjonalny – organizacje społeczne. Życiem kulturalnym we współczesnym, liberalnym społeczeństwie masowym rządzą głównie prawa charakterystyczne dla ustroju opartego na zasadzie nieingerencji w życie

¹²³ J. Mucha, *Socjologia...*, dz. cyt., s. 13.

¹²⁴ Zob. zwłaszcza K. Mannheim, *Człowiek i społeczeństwo w dobie przebudowy*, przeł. A. Raźniewski, Warszawa 1974.

społeczne, natomiast w społeczeństwie masowym rządzonym przez dyktaturę największy wpływ na życie społeczne wywierają instytucje¹²⁵.

Tutaj też jest ukryty dramatyczny czynnik kryzysu współczesności, jeden z najpoważniejszych problemów przesądzających o historii, który autor proponuje rozwiązać polubownie, tj. do pewnego stopnia poddając życie społeczne planowanemu kierowaniu¹²⁶. Właśnie dlatego niezwykle ważną rolę odgrywa inteligencja, jako ta, która tworzy kulturę, a więc także społeczne ramy ludzkiego bytowania¹²⁷.

Przyczyn wielkiego kryzysu kultury czasów współczesnych Mannheimowi jest kilka. Jedną z nich to związana z rozwojem industrializmu dezintegracja społeczna. Bardzo istotne znaczenie ma także zaburzona selekcja „kandydatów” do grup elit kulturalnych i inne zjawiska niszczące te elity; a tak właśnie się dzieło, zdaniem autora, we współczesnym mu społeczeństwie liberalnym. Wiązać by to trzeba z negatywnymi (bo są też pozytywne) skutkami gospodarki i istnienia społeczeństwa wolnej konkurencji.

Inną sprawą, dramatycznie istotną, jest formowanie się, pozycja i rola elit oraz relacje między nimi i publicznością w liberalnym społeczeństwie masowym¹²⁸. Odnajdujemy tu wątki zbieżne z diagnozą Ortegi y Gasset i Kornhausera. Píše Mannheim: „przejście od liberalnej demokracji dla niewielu do rzeczywistej demokracji masowej powoduje likwidację pośredniczących struktur, natomiast podnosi znaczenie zupełnie płynnych mas”¹²⁹. Kluczowe znaczenie ma rola, jaką odgrywa zdegradowana pod wieloma względami i w znacznej mierze sproletaryzowana drobna klasa średnia, która z jednej strony ma ogromny wpływ na kształtowanie się porządku społecznego, z drugiej jednak – usilnie próbuje powstrzymać degradujące ją procesy racjonalizacji industrialnej.

Mannheim był gorącym zwolennikiem demokracji liberalnej, ale widział też jej wielkie i haniebne upadki. Starał się zatem dojść do tego, jak trzeba ją zreformować, aby tak rozległe i głębokie kryzysy nie występowały w przyszłości. Jedną z ich przyczyn stanowi masowość społeczeństw. Nie chodzi jednak o to, że jest tak wielu ludzi, lub że tak powszechnie zyskują prawa, lecz o to, że nie zostały wykształcone mechanizmy i instytucje, które pozwalałyby zaspokajać złożone potrzeby bez naruszania integracji, organiczności społeczeństwa i bez wytwarzania napięć powodujących tak potworne kryzysy.

¹²⁵ Zob. tamże, s. 117

¹²⁶ Zob. tegoż, *Ideologia i utopia*, przekł. J. Miziński, Lublin 1992, s. 26 i dalsze.

¹²⁷ Zob. tegoż, *Inteligencja: jej rola w przeszłości i współcześnie*, „Colloquia Communia” 1992–1993, nr 1–12 (57–68).

¹²⁸ Zob. tegoż, *Człowiek i społeczeństwo...*, dz. cyt., s. 138 i dalsze.

¹²⁹ Tamże, s. 139.

Takie założenia teoretyczne wymagały swoistej metody. Najkrócej określamy ją w tej pracy jako integralną. Mannheim ze swobodą sięgał do danych statystycznych dotyczących gospodarki oraz zjawisk społecznych, np. rozkładu pokoleniowego w partiach politycznych, jak i do ustaleń historycznych lub rozważań natury filozoficznej. Całościowe podejście, uwzględniające częściowy determinizm, ukazywanie zjawisk w ich kontekście społecznym i kulturowym – to cechy charakterystyczne dla jego warsztatu. Zwróćmy też uwagę na znaczącą niechęć do czystego empiryzmu, uprawomocnienie dyskursu metafizycznego, a także elementy łączenia perspektywy heurystycznej i racjonalistycznej z poszanowaniem dla tradycyjnych zasad metodologicznych¹³⁰. Niniejsza publikacja niezwykle wiele, jak czytelnik zauważył, zawdzięcza osobnej dziedzinie socjologii, właściwie stworzonej przez Mannheima, tj. socjologii wiedzy, która nakazuje badać teorie naukowe jako wytwory w znacznej mierze uzależnione od swej epoki i procesów społecznych, jakie ją charakteryzują.

Pod pewnymi względami do omawianej tutaj orientacji naukowej zaliczyć trzeba także teorię konfliktu; należy tu o niej wspomnieć, skoro była już mowa o szkole frankfurckiej, Eliasie, Mannheimie i Millsie – choć niełatwo zrozumieć, dlaczego nazwą pojedynczej teorii określa się tak rozmaite, często odległe w czasie, nierzadko obce sobie paradygmatycznie koncepcje.

Korzeni teorii konfliktu szuka się u Marksa i jego kontynuatorów. Niedokładnie można by powiedzieć, iż ich wspólnym założeniem jest przekonanie, że istotę życia społecznego stanowi konflikt interesów różnych kategorii członków społeczeństwa. W jego wyniku dochodzi niekiedy do zmian społecznych, czasem o charakterze przełomu historycznego. Konflikt jest zatem tym, co kreuje w społeczeństwie nowe formy. Zwykle też zwolennicy omawianej tu teorii pozytywnie odnosili się do perspektywy zmiany lub nawet wiązali z nią wielkie nadzieje. Sam konflikt odgrywa więc w ich przekonaniu bardzo pozytywną rolę.

Jest jasne, że konflikt, zwłaszcza o tak przełomowym znaczeniu, jak wspominaliśmy, wiąże się z kryzysem społecznym. Istnieje zatem grupa teorii, dla których kryzys jest stanem pożądanym, bywa jedną z fundamentalnych wartości. Jednakże większość teorii, jakie powstały w latach 50. i 60. XX wieku, uznaje konflikt za jeden z elementów dynamiki społecznej i bliżej im do Webera niż do Marksa. Wybitną postacią tej orientacji był z pewnością Lewis A. Coser, który w 1956 roku opublikował *The Functions of Social Conflict*, a w 1967 – *Continuities in the Study of Social Conflict*. Uważał on, iż konflikt może się przyczyniać do integracji społecznej. Jego źródeł szukał raczej w postawach indywidualnych, a nie w interesach klas społecznych, czym różnił się od Marksa zasadniczo. Inny teoretyk konflik-

¹³⁰ Zob. tegoż, *Essay on Sociology and Social Psychology*, London 1953, s. 185 i dalsze; tegoż, *Ideologia i utopia*, dz. cyt.

tu Ralf Dahrendorf wskazywał na immanentną w życiu społecznym zmienność, u której podłoża leżą konflikty. Mechanizmy przywracania równowagi naruszanej przez zmianę sprawiają, iż ciągłość i zmiana są nieuniknionymi stanami każdego społeczeństwa. Nierówność pozycji powoduje rywalizację o władzę.

Do znaczących teoretyków konfliktu zaliczany jest także wspomniany już Charles W. Mills. Jego poglądy w tej sprawie sytuowały się bliżej Marksa, zwłaszcza przekonanie o istnieniu dwóch klas społecznych charakteryzujących się antagonistycznymi interesami. Mills świadomie angażował się przy tym po jednej ze stron. Pragnął, by nauka służyła tym, którzy są w gorszej sytuacji. Zaangażowanie może pomóc wyjść wszelkim teoriom z kryzysu, w jakim się znalazły¹³¹.

Autorem późniejszym, ale o szczególnym znaczeniu dla teorii konfliktu, jest Randall Collins, twórca wydanej w 1975 roku książki *Conflict Sociology. Toward an Explanatory Science*. Wspominam o nim w tym miejscu, ale szerzej jego koncepcja zostanie omówiona w dalszej części książki, gdy będzie mowa o teoriach, które są próbą odpowiedzi na kryzys postindustrialny, a zarazem wychodzą poza niemoc teoretyczną perspektywy modernistycznej i pomodernistycznej.

Wspomniane wyżej koncepcje teoretyczne, jak wcześniej to określiłem: radykalnej zmiany, w wielkiej mierze były sposobem pojmowania świata, charakteryzującego się dramatycznymi konfliktami, czasem – wydawało się – mającymi charakter eschatologiczny, które można przeto rozumieć jako najpoważniejsze kryzysy społeczne. W jakimś sensie koncepcje te były kolejną odsłoną dyskursu naukowego zapoczątkowanego przez Marksa, ale w niemałym stopniu stanowiły też głos w dyskusji z niezwykle potężnym kierunkiem w socjologii XX stulecia, a mianowicie z funkcjonalizmem.

Główne idee tej orientacji pojawiały się stosunkowo wcześniej i zadawały się w socjologii stopniowo, ale coraz mocniej. Od Spencera wywodzi się próba całościowego traktowania społeczeństwa (jak organizmu), z uwzględnieniem jego struktury i funkcji¹³². Pojęcie funkcji i związane z tym zadania socjologii znajdujemy później u Durkheima¹³³. Jednakże najpierw postawa funkcjonalistyczna przyjmuje się w antropologii. U progu lat 20. XX wieku rozwijają ją Alfred Radcliffe-Brown¹³⁴ i Bronisław Malinowski¹³⁵.

Antropologia staje się nauką holistyczną – w tym sensie, iż społeczeństwo i kulturę traktuje jako całościową strukturę nieredukowalną do elementów czy

¹³¹ Zob. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, dz. cyt., s. 833.

¹³² Zob. H. Spencer, *First Principles*, London 1862, s. 216 oraz tegoż, *Social Statistics*, London 1850, s. 274.

¹³³ Zob. É. Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, przeł. J. Szacki, Warszawa 2000.

¹³⁴ Zob. A.R. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*, Cambridge 1922.

¹³⁵ Zob. B. Malinowski, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*, w: tegoż, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1987.

procesów zrozumiałych dopiero w ich wzajemnym powiązaniu. Badacz szuka zjawisk i mechanizmów, które sprawiają, iż społeczność lub jej kultura są właśnie taką całością, tj. zachowują wewnętrzną integrację i w ten sposób także równowagę. Interesujące stają się zatem mechanizmy reprodukcji *equilibrium* systemu, których istota sprowadza się do tego, że spełniają one wymogi funkcjonalne tegoż systemu, czyli warunki jego spójności. Nieco to tautologiczne, ale nie stanowi to pod tym względem wyjątku w teoriach nauk społecznych. Jasne jest zatem, iż poszczególne organy społecznego organizmu i procesy, jakie w nim zachodzą, muszą być nastawione na odtwarzanie równowagi wewnętrznej.

Jeśli więc system działa sprawnie, to wszelka zmiana wewnątrz tego systemu (zmiana społeczna) musi mieć źródło zewnętrzne, aby była możliwa. Równowaga społeczna jest zatem stanem normalnym, a jej brak – patologią. To jedna z najważniejszych kości niezgody między teoretykami konfliktu w szczególności a teoretykami radykalnej zmiany w ogóle. Tu przede wszystkim przebiega granica wspomnianego wcześniej podziału teorii regulacji i radykalnej zmiany.

Pod koniec lat 30. funkcjonalizm nieśmiało wchodzi do socjologii amerykańskiej, aby w pełni rozwinąć się już po II wojnie światowej, głównie w pracach Kingsleya Davisa, Talcotta Parsonsa oraz Roberta K. Mertona. Czas pojawienia się i popularyzacji tej orientacji wydaje się nieprzypadkowy. Sądzę, że można go wiązać ze swoistą reakcją na kryzys lat 30. na świecie i jego dramatyczne zwieńczenie w postaci właśnie II wojny światowej. O tym będzie jednak mowa później.

Funkcjonalizm socjologiczny przejął bardzo wiele od swego antropologicznego poprzednika. Choć może nie stosował ściśle metafory organizmu. Funkcjonalisci wolą rozwijać pojęcia struktury i systemu, co pozwalało osiągać o wiele wyższy poziom zaawansowania teoretycznego i tworzyć niezbędne kategorie analityczne dla badań socjologicznych.

Przedmiotem socjologii funkcjonalistycznej są kategorie zjawisk powtarzalnych, które tworzą swego rodzaju wzór, jak role społeczne, wzory instytucjonalne, procesy społeczne, wzory kultury, uczucia „uwzorowane” kulturowo, normy społeczne, organizacja grupowa, struktura społeczna, środki służące kontroli społecznej itd.¹³⁶ Metodą staje się zaś tzw. wyjaśnianie funkcjonalistyczne, które polega na wykazywaniu funkcji badanego zjawiska w całym systemie społecznym¹³⁷. Socjologa szczególnie interesuje to, jak pewne zjawisko przyczynia się do reproduk-

¹³⁶ Zob. R.K. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, przeł. E. Morawska, J. Wertenstein-Zuławski, Warszawa 1982, s. 121.

¹³⁷ Zob. P. Sztompka, *Logika analizy funkcjonalnej w socjologii i antropologii społecznej*, w: *Metodologiczne problemy teorii socjologicznych*, red. S. Nowak, Warszawa 1971, s. 232.

cji *equilibrium* systemu społecznego, jakie funkcje pełni, czy jest funkcjonalne, czy właśnie może dysfunkcjonalne¹³⁸.

Powracamy tu do założenia antropologów funkcjonalistycznych dotyczącego wymogów funkcjonalnych. Piotr Sztompka, uogólniając koncepcje socjologiczne w tej mierze, wymienia kilka takich wymogów:

- odpowiednie stosunki systemu z otoczeniem i właściwa rekrutacja członków,
- istnienie systemu ról i pozycji społecznych,
- wymiana informacji,
- wspólna orientacja poznawcza,
- wspólne cele,
- normatywna regulacja działania,
- normatywna regulacja stanów emocjonalnych,
- socjalizacja,
- skuteczna kontrola dewiacji¹³⁹.

Widzimy zatem, że z punktu widzenia funkcjonalistycznego analizowany w tej książce kryzys trzeba by zapewne rozumieć jako zaburzenie procesów spełniania wymogów systemowych, sformułowanych z grubsza powyżej. Makrosocjologiczne zainteresowania uczonych tej orientacji kazały im powrócić do pojęcia ładu społecznego jako kategorii fundamentalnej. Kryzys społeczny byłby więc stanem poważnej, zagrażającej dewiacji ładu społecznego. Nie chodzi bowiem o jakiekolwiek zaburzenie równowagi czy zjawisko dezintegracji systemu społecznego; funkcjonałści wszakże wiedzieli, iż idealne *equilibrium* nie istnieje. Rzecz tylko w tym, czy procesy rozpadu nie przeważają w ładzie społecznym nad procesami reprodukcji, a więc czy nie zachodzi zagrażający całości systemu swoją głębiokością i długotrwałością stan niezaspokajania wymogów funkcjonalnych na poziomie ładu społecznego.

Bodaj najwybitniejszym funkcjonalistą, twórcą jednego z największych i najbardziej złożonych systemów teoretycznych w historii socjologii, był Talcott Parsons, uczeń i następca Sorokina. Pierwsza z najważniejszych jego książek, *The Structure of Social Action*, ukazała się w 1937 roku, ostatnia, *The System of Modern Societies*, w 1971. Czas jest dla tematu tych rozważań istotny. W przypadku tego twórcy ważną cezurą wydaje się II wojna światowa, na co zwraca uwagę także Szacki¹⁴⁰. Nie podejmuję się tu przedstawić w całości poglądów tego amerykańskiego

¹³⁸ Zob. R.K. Merton, *Teoria socjologiczna...*, dz. cyt., s. 124.

¹³⁹ Zob. P. Sztompka, *Metoda funkcjonalna w socjologii i antropologii społecznej. Studium analityczne*, Wrocław 1971, s. 94.

¹⁴⁰ Zob. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, dz. cyt., s. 817.

socjologa. Wspomnę o nich tylko ogólnie i w wielkim skrócie – tyle, by ukazać jak w świetle jego teorii rozumieć można kryzys społeczny.

System społeczny tworzą ludzie, którzy w konkretnych warunkach materialnych i pod wpływem określonych wartości dążą do uzyskania maksymalnych gratyfikacji. W tych zabiegach pomocne są im wzajemne relacje i wspólne działania. Z czasem ulegają one instytucjonalizacji¹⁴¹.

Mamy do czynienia z czterema systemami: społecznym, kultury, osobowości i biologicznym. Każdy z nich, w procesie działania, aby przetrwać, musi spełniać cztery fundamentalne wymogi funkcjonalne. Po pierwsze – adaptacji, która umożliwi takie dostosowanie się do środowiska zewnętrznego, aby możliwe było osiągnięcie celów. Po drugie – odpowiedniej organizacji zasobów. Po trzecie – integracji, co oznacza, że system musi sobie poradzić ze zróżnicowaniami wewnętrznymi. Po czwarte w końcu – reprodukcji *equilibrium*; konieczne jest wytworzenie, utajnienie i podtrzymywanie wzorów odtwarzania wewnętrznej równowagi. W ten sposób w systemie społecznym wyróżnia się cztery podsystemy. Jest to słynny AGIL, schemat taksonomiczny umożliwiający badania naukowe (*adaptation, goal attainment, integration, latency*)¹⁴².

Cztery systemy: społeczny, kultury, osobowości i biologiczny tworzą razem system działania. Podlega on rozwojowi, od mniej – do bardziej złożonego. Systemy te są przedmiotem podziałów i ponownych scaleń, na wyższym poziomie informacyjnym. W samym systemie społecznym możemy, zgodnie z tym, o czym była mowa wcześniej, wyróżnić cztery podsystemy. Są to: ekonomiczny, polityczny, społeczności i instytucji kontroli społecznej, socjalizacji. Każdy z nich spełnia jeden z wymogów funkcjonalnych. System socjalizacji umożliwia podtrzymywanie wzorów; system społeczności i instytucji kontroli czyni możliwą integrację; system polityczny ma prowadzić do realizacji celów, ekonomiczny zaś spełnia funkcję adaptacyjną¹⁴³.

Trzeba przy tym koniecznie wspomnieć o koncepcji rozwoju systemów społecznych Parsonsa. Rozwój ten prowadzi od form prostszych i bardziej pierwotnych do wyższych i bardziej złożonych. Dzieje się to, jak wspominałem, poprzez dwa uzupełniające się procesy: różnicowania i ponownej integracji. Różnicowanie prowadzi do kształtowania się nowych funkcji, a przeto także nowych ról, grup, wzorców kulturowych i instytucji. Wymaga to zmian adaptacyjnych w innych podsystemach, zwłaszcza wartości i norm. Powstaje też w wyniku tego procesu bardziej złożona struktura społeczna, co stwarza problem równowagi społecznej i integracji całego systemu. Proces rozwoju można zatem uznać za pomyślnie

¹⁴¹ Zob. T. Parsons, *Szkice z teorii socjologicznej*, przeł. A. Bentkowska, Warszawa 1972.

¹⁴² Zob. tamże, s. 281 i dalsze.

¹⁴³ Zob. tamże, s. 304–305.

przebiegający, gdy zostaną wytworzone mechanizmy przywracające *equilibrium* i zwartość systemu poprzez coraz bardziej abstrakcyjne wzory kulturowe, nowe systemy norm i wartości oraz rozwój kontroli społecznej, zdolnej zagwarantować integrację.

Ewolucja społeczna jest więc wynikiem tych dwóch, tak skomplikowanych procesów. Parsons utrzymywał, iż widoczne są trzy fazy procesu rozwoju społecznego w dziejach, znaczone pewnymi punktami przełomowymi w historii kultury. Wyróżniał on zatem społeczeństwa pierwotne, które miałyby zostać przekształcone w przejściowe dzięki wynalazkowi pisma, a następnie w nowoczesne, a to za sprawą wykształcenia się prawa i jego instytucji¹⁴⁴.

Parsons zerwał z długą w socjologii amerykańskiej tradycją dominacji badań empirycznych i skrajnej powściągliwości teoretycznej, niekiedy ostro z niej sztydząc¹⁴⁵. Najwyraźniej uważał, iż nie pozwala ona zrozumieć, czym socjologia powinna się w tym czasie zajmować przede wszystkim – według niego zagadnieniem, jak możliwy jest ład społeczny i jak się on tworzy oraz podlega reprodukcji¹⁴⁶. Twórca ten należy do tego nielicznego grona wielkich socjologów, którzy nadziei dla socjologii szukają w potężnych i wysoce abstrakcyjnych systemach teoretycznych; sięgają one do całego dorobku nauki, są zatem erudycyjne, interdyscyplinarne, są próbą gigantycznej syntezy, która – zdaniem autora tej książki – dotyczyła istoty tego, co przeciwstawia się kryzysowi społecznemu, jaki może dramatycznie zagrażać łaadowi społecznemu.

Ten stopień ogólności teorii wydawał się zdecydowanie zbyt wysoki innemu wybitnemu funkcjonalście, Robertowi K. Mertonowi. Sądził on, iż socjologii nie stać na ten poziom abstrakcji, na którym pozostawał Parsons. Teorie te są zbyt oddalone od rzeczywistości i faktycznego stanu wiedzy, by mogły odgrywać rolę polegającą choćby na dostarczaniu hipotez do weryfikacji. Są zatem jałowe¹⁴⁷. Jednakże Merton nie był także zwolennikiem wąskiej postawy empirycznej. Stąd idea teorii średniego zasięgu, które zostały sformułowane na niższym poziomie abstrakcji, zawierając wyraźnie zdefiniowane i zoperacjonalizowane pojęcia wkomponowane w twierdzenia o zależnościach zjawisk o ograniczonym zasięgu¹⁴⁸. Zdaniem tego badacza, teoria musi być skutkiem długiej kumulacji badań

¹⁴⁴ Zob. T. Parsons, *Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives*, New York 1966, s. 22 i dalsze; tegoż, *The System of Modern Societies*, New York 1971.

¹⁴⁵ Zob. np. tegoż, *On Building Social System Theory. A Personal History*, „Daedalus” 1970, jesień, s. 830.

¹⁴⁶ Zob. np. opinię: J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, dz. cyt., s. 814–815.

¹⁴⁷ Zob. R.K. Merton, *Discussion of Parsons „The Position of Sociological Theory”*, „American Sociological Review” 1948, nr 13, s. 164–166.

¹⁴⁸ Zob. J.H. Turner, *Struktura teorii socjologicznej*, przeł. G. Woroniecka et al., Warszawa 2004, s. 25.

naukowych; gdy odbiega zbyt daleko od tego procesu, przestaje być użyteczna. Hipoteza teoretyczna jest konieczna, aby ukierunkowywać badania empiryczne, uczynić je czymś więcej niż kolekcjonowaniem danych, ale nie może wyprzedzać nadmiernie stanu tych badań.

Merton z pewnością uczynił paradygmat funkcjonalistyczny bardziej otwartym, mniej ortodoksyjnym i mniej totalnym. Na pewno przedłużyło to żywotność tego paradygmatu w socjologii. Nie jest jednak przedmiotem tej książki analiza poglądów owego wybitnego uczonego. Szukamy raczej u poszczególnych autorów wypowiedzi bądź wprost, bądź pośrednio odnoszących się do kryzysu socjologii lub (a to oznacza też: i) społeczeństwa. To szamotanie się teoretyków w kwestiach metodologicznych, jak też bezpośrednio dotyczących przedmiotu socjologii, a więc w sprawach absolutnie fundamentalnych: co i jak badać, świadczy jednak o niepokoju, o braku zadowalającej i aprobowanej powszechnie odpowiedzi; o tym, że socjologia, niezależnie od badanego przez nią świata, ma kłopoty sama ze sobą.

Interesujące z punktu widzenia tej książki są też te poglądy Mertona, które tworzą konstrukcję teoretyczną zdolną uwzględnić zjawisko kryzysu społecznego, tak jak go w tej pracy ujmuję. Z tego powodu warto zauważyć, że uczony m.in. osłabia radykalizm twierdzenia, iż wszystko, co istnieje dłużej w systemie społecznym, musi sprzyjać *equilibrium*, zatem także integracji tegoż systemu. Była jednak mowa już wcześniej o tautologicznym charakterze takiego wnioskowania. Merton wskazywał, że niekoniecznie jest ono prawdziwe. W złożonym układzie mogą występować zjawiska funkcjonalne pod tym względem dla pewnych podsystemów, a dysfunkcjonalne dla innych lub wręcz dla całości. Komplikacja, którą uwzględnia Merton, dotycząca tego, czy dane funkcje są jawne czy ukryte, mniej jest tu ważna, choć w ogóle ma ogromne znaczenie¹⁴⁹.

Z kwestią tą wiąże się założenie niezbędności tego, co tworzy system; nie ma w nim, wedle tego założenia, niczego, co nie byłoby niezbędne. Merton i tu wprowadza własną korektę do poglądów wcześniejszych funkcjonalistów, która ma znaczenie dla rozważań o kryzysie. Bez tej poprawki trzeba by wnioskować, iż każda zmiana w systemie jest kryzysem, gdyż narusza to, co jest dla niego niezbędne. Trzeba jednak, zdaniem Mertona, inaczej rozumieć pojęcie wymogów funkcjonalnych, bez tego radykalnie ewolucjonistycznego założenia. Wymogi funkcjonalne należy mianowicie ustalać osobno dla każdego konkretnego systemu społecznego na drodze empirycznej. Konieczne jest przyjęcie, że pewne funkcje mogą być pełnione rozmaicie i przez różne struktury. Socjolog winien zatem uwzględnić alternatywy funkcjonalne i zrozumieć kontekst i ograniczenia

¹⁴⁹ Zob. R.K. Merton, *Teoria socjologiczna...*, dz. cyt., s. 131 i dalsze.

strukturalne, które sprawiają, iż w rzeczywistości występują te, a nie inne rozwiązania¹⁵⁰.

Ostatecznie Merton proponuje własny algorytm badania funkcjonalistycznego, które rozpoczynałoby się od opisu działania i wzorów interakcji. To pozwoli wyróżnić główne funkcje i przejść do wykazania zasadniczego kontekstu strukturalnego uzasadniającego główny wzór. Jednym z ważnych kroków będzie ukazanie najistotniejszych motywów działań jednostek, czyli zbadanie funkcji jawnych. Tą drogą dojść można m.in. do zbadania motywów konformizmu i dewiacji wobec wzoru, a tym samym także do poznania pewnych funkcji tego wzoru. Ostatnią czynnością badawczą byłoby zaś ujawnienie ukrytych funkcji wzorów i struktur istotnych dla jednostek, ale także dla systemu i jego części¹⁵¹.

Wydaje się zatem, że kryzys społeczny to zjawisko, które w świetle teorii Mertona trzeba rozumieć w kontekście głównych dla danego systemu społecznego wzorów działania i struktur, które go umożliwiają. To skłania do bliższego zapoznania się z teorią dewiacji tego autora. Nie będę tu wchodzić w szczegóły. Wystarczy, gdy zapoznamy się jedynie z zarysem tej koncepcji, która posiłkuje się takimi pojęciami, jak role społeczne, wzory instytucjonalne, normy społeczne, wzory kulturowe i inne. Ta siatka pojęciowa pozwalała Mertonowi identyfikować we własny, oryginalny sposób różne formy dewiacji i przystosowania wewnątrz systemów społecznych.

Najpierw zatem Merton wymienia dwie kategorie podstawowe dla zrozumienia konformizmu i dewiacji: wzory celów oraz wzory norm instytucjonalnych. „Spośród wielu elementów struktury społecznej i kulturowej – wyjaśnia autor – dwa mają tu dla nas znaczenie bezpośrednie. Choć w konkretnych sytuacjach występują one łącznie (...). Element pierwszy składa się z kulturowo zdefiniowanych zamierzeń i zainteresowań wytyczonych jako usankcjonowane cele dla wszystkich lub dla różnie umiejscowionych członków społeczeństwa (...). Cele dominujące stanowią układ odniesienia aspiracji (...). Drugi element struktury kulturowej określa, reguluje i kontroluje przyjęte sposoby zdążania do owych celów”¹⁵².

Wiele działań, które mogłyby spowodować skuteczną realizację celów kulturowych, jest jednak wykluczonych przez instytucjonalne normy. Jak wyjaśnia Merton: „Każda grupa społeczna nieodmiennie kojarzy swe cele kulturowe z zakorzenionymi w obyczajach bądź instytucjach przepisami, wyznaczającymi dozwolone sposoby zmierzania do tych celów”¹⁵³. Tak więc kryterium skuteczności czy interesu zbiorowego lub indywidualnych potrzeb nie jest przesądzające, gdyż

¹⁵⁰ Zob. tamże, s. 104 i dalsze.

¹⁵¹ Zob. tamże, s. 121 i dalsze.

¹⁵² Tamże, s. 196–197.

¹⁵³ Tamże, s. 197.

dobór dozwolonych środków realizacji celów zależy od naładowanych emocjami wartości.

Jednak między tymi dwiema kategoriami nacisku na działania może występować konflikt. Kultura jest wówczas źle zintegrowana, już to cele, już to normy mogą być silniejsze. Faktyczna równowaga pomiędzy tymi dwoma stanami struktury społecznej utrzymuje się tak długo, jak długo jednostki poddane obu ograniczeniom kulturowym osiągają zadowolenie¹⁵⁴. Jeśli tak nie jest, społeczeństwo, które oczekuje konformizmu, tj. zastosowania się do norm, musi kompensować niemożność zrealizowania celów.

Analizując przede wszystkim znane sobie społeczeństwo amerykańskie, charakteryzujące się bardzo silnym naciskiem kulturowym na rywalizację i sukces, Merton zauważa, jak źle czynniki kontrolujące, takie jak zwyczaje grupowe, obyczaje i instytucje, są rzeczywiście zintegrowane z celami w hierarchii wartości umieszczonymi wysoko¹⁵⁵. W takich sytuacjach ludzie, po pierwsze, mają duży dylemat, czy stosować się do norm i stojących za nimi wartości, czy raczej być skutecznymi w osiąganiu celów. Krótko mówiąc, jest to dylemat następujący: zasady czy cele. W tego typu społecznościach istnieje silny kulturowy nacisk na cele.

W ten sposób Merton powraca do znanego nam z teorii Durkheima pojęcia anomii, które u tego pierwszego nabiera znacznie mniej subtelного i lepiej mierzalnego charakteru. W takich społeczeństwach mianowicie, zamiast postępowania przepisanego instytucjonalnie, metoda najskuteczniejsza w praktyce, dozwolona kulturowo lub nie, zaczyna być wybierana najczęściej. W miarę pogłębiania się owego procesu społeczeństwo staje się niestabilne i pojawia się to, co Durkheim nazwał „anomią” (lub brakiem norm)¹⁵⁶.

Do tej pory mowa była o wzorach kulturowych. Jednak zgodnie ze swymi założeniami analizy funkcjonalistycznej, Merton interesuje się także sposobami przystosowania się jednostek do społeczeństwa pozostającego pod wpływem owych procesów kulturowych. Tam, gdzie cele kulturowe i zinstytucjonalizowane normy są zintegrowane, najczęstszym sposobem przystosowania jest konformizm¹⁵⁷. Tam zaś, gdzie cele wygrywają z normami, postawą dominującą staje się innowacja, czyli działania nastawione na odniesienie sukcesu z wykorzystaniem instytucjonalnie zakazanych środków¹⁵⁸. Gdy jest przeciwnie, pojawia się rytu-

¹⁵⁴ Zob. tamże, s. 198.

¹⁵⁵ Zob. tamże.

¹⁵⁶ Zob. tamże, s. 198–199.

¹⁵⁷ Zob. tamże, s. 204–205.

¹⁵⁸ Zob. tamże, s. 205–213.

alizm, czyli z jednej strony obniżenie aspiracji i potrzeb, a z drugiej – koncentracja na formach społecznych, przestrzeganiu zwyczajów i tradycji¹⁵⁹.

Merton przewidywał też sytuację, gdy nacisk zarówno na cele, jak i na normy jest słaby. Sposobem przystosowania typowym dla takich okoliczności jest wycofanie. Polega ono już to na defetyzmie, już na eskapizmie lub kwietyzmie¹⁶⁰. W przeciwieństwie do konformisty – dzięki któremu obracają się tryby społeczeństwa – taki dewiant stanowi nieproduktywne obciążenie. W przeciwieństwie do innowatora, który jest przynajmniej „przebiegły” i aktywny, nie dostrzega on żadnej wartości w osiągnięciu celu, a więc w odniesieniu sukcesu, tak wysoko cenionego przez kulturę. W przeciwieństwie zaś do rytualisty, który przynajmniej stosuje się do zwyczajów, ledwo zwraca on uwagę na praktyki instytucjonalne¹⁶¹.

Z naszego punktu widzenia interesująca będzie ostatnia kategoria typologii Mertona: bunt. Jest to reakcja na sytuację, którą prawdopodobnie bez wątpliwości nazwalibyśmy kryzysem. Tak bunt opisuje autor: „ten rodzaj przystosowania wyprowadza ludzi na zewnątrz otaczającej struktury społecznej, aby tworzyli wizję i próbowali realizować strukturę nową, to znaczy zupełnie przekształconą. Zakłada to wyobcowanie z panujących celów i wzorców, które uznawane są za czysto arbitralne. Arbitralne zaś to, ściśle rzecz biorąc, takie, jakie nie są ani prawomocne, ani też nie są w stanie wyegzekwować posłuszeństwa, ponieważ równie dobrze sytuacja może wyglądać inaczej”¹⁶².

W innym miejscu swego dzieła Merton tak wyjaśnia tę reakcję: „To, co skłania do zachowań dewiacyjnych i powoduje rozpad systemu normatywnego, to konflikt pomiędzy wartościami zaakceptowanymi kulturowo a ustrukturuowanymi społecznie trudnościami ze sprostaniem im w praktyce. Wynikająca stąd anomia może jednak tylko poprzedzać pojawienie się nowych norm i tę właśnie reakcję w typologii przystosowania nazwaliśmy »buntem«”¹⁶³. Dalej autor opisuje warunki, w których tego typu postawy prowadzą do wzrostu przestępczości, zwłaszcza do rozwoju gangów i rozmaitych subkultur, albo do rewolucji, czyli sytuacji, w której przekształceniu ma ulec zarówno struktura normatywna, jak i społeczna.

Merton nie zawęża przyczyn dewiacji do wspomnianych wyżej sprzeczności między celami i normami, lecz uwzględnia też takie czynniki, jak nieodpowiedniość systemu ról społecznych i pozycji społecznych, która prowadzi m.in. do braku gratyfikacji społecznej za oczekiwane wyrzeczenia i nieosiągnięcie sukcesu

¹⁵⁹ Zob. tamże, s. 231–216.

¹⁶⁰ Zob. tamże, s. 216–218.

¹⁶¹ Zob. tamże, s. 217.

¹⁶² Tamże s. 218.

¹⁶³ Tamże, s. 251.

w postaci społecznie określanych celów. Wiąże się to ściśle z pozycją społeczną i rolami społecznymi odgrywanymi przez konkretne grupy czy warstwy społeczne¹⁶⁴. Ten wątek podkreśla Anthony Giddens, gdy pisze: „Do głównych wartości powszechnie uznawanych w społeczeństwie amerykańskim (...) należy sukces materialny, a środkami do osiągnięcia tego celu mają być samodyscyplina i ciężka praca. (...) Większość osób, które wywodzą się ze środowisk nieuprzywilejowanych, ma niewiele konwencjonalnych możliwości awansu, jeśli w ogóle mają jakiekolwiek szanse. Jednakże osoby, które nie odniosły sukcesu, spotykają się z potępieniem swej rzekomej nieudolności. W tej sytuacji znajdują się one pod silną presją, by zrobić coś za wszelką cenę, za pomocą legalnych lub nielegalnych środków. Według Mertona dewiacja jest zatem produktem ubocznym nierówności ekonomicznych i braku równości szans”¹⁶⁵.

Jednakże Mertonowi chodziło może o coś więcej niż tylko o nierówności ekonomiczne, skoro pisał również o nierówności pozycji społecznych, zróżnicowaniu ról z tego powodu, a zatem także o nierówności rozmaitych rodzajów gratyfikacji, jak np. prestiż. Nierówności miały też polegać na tym, iż z różnymi grupami lub warstwami społecznymi związane są odmienne cele i normy, jak i wzory kulturowe. Ostatecznie jednak trzeba się zgodzić, że Merton wykazywał rzecz dość zdumiewającą jak na klasyka funkcjonalizmu, za jakiego uchodzi, to mianowicie, iż nierówności społeczne, pewna ich postać, są nieracjonalne, tj. niefunkcjonalne i zagrażają nie tylko tym grupom, które upośledzają, lecz niekiedy także wszystkim innym, całości społeczeństwa, jego trwałości i jakości.

Jeśli funkcjonalistom, nie bez racji, zarzuca się konserwatyzm, a co za tym idzie, ideologizowanie nauki, przekraczanie nakazu wolności od wartościowania, to być może są to słuszne zarzuty, choć nie bardziej prawdziwe w stosunku do funkcjonalizmu niż do innych kierunków socjologii, z teorią Webera włącznie. Merton jednak zdaje się wykraczać poza prostą admirację elit rządzących, gloryfikację kapitalizmu i modelu amerykańskiego oraz niechęć do wszelkich zmian społecznych.

W tym kontekście warto się zastanowić, co może oznaczać pojęcie kryzysu społecznego. Wydaje się, iż może on być rezultatem szeroko rozumianych nierówności społecznych, jeśli uruchamiają one takie wzory, przekonania, wartości, normy i cele kulturowe, które z kolei uruchamiają tego rodzaju dążenia, pragnienia i aspiracje, dla jakich realizacji brak w społeczeństwie środków prawnych i możliwości instytucjonalnych. Zwłaszcza te grupy i warstwy społeczne, którym społeczeństwo zgottało drastyczne niezgodności między celami i środkami, są narażone na anomię i dewiację.

¹⁶⁴ Zob. tamże, s. 198.

¹⁶⁵ A. Giddens, *Socjologia*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2004, s. 229.

Do teorii społecznych, jakie trzeba wiązać z tą fazą kryzysu industrializmu, która doprowadziła do II wojny światowej, zaliczyć trzeba prace będące rozrachunkiem z dramatycznymi wydarzeniami pierwszych dekad XX wieku, aż do owej wojny włącznie, oraz niekiedy reakcją na jej skutek w postaci rozwoju totalitaryzmu radzieckiego, umożliwionego właśnie przez tę wojnę. O ile bowiem jej koniec przyniósł zdecydowaną zmianę ładu społecznego w Europie Zachodniej, USA i wielu jeszcze miejscach na świecie, o tyle w wielu innych wydarzenia te nie wpłynęły bezpośrednio na ład społeczny, lecz spowodowały coś zupełnie odwrotnego niż w państwach Europy Zachodniej – przyniosły totalitaryzm. Do tej ostatniej grupy należą państwa Europy Wschodniej i Środkowej, niestety z Polską włącznie. W tym sensie rozliczenie ze zmorami tej fazy industrializmu trwało i po II wojnie światowej, choć dotyczyło już innych terytoriów i systemów społecznych.

Przypomnijmy: cezurą przyjętą w tej pracy są lata 60. XX stulecia. Dotąd omawiane były tu koncepcje, które powstały jako odpowiedź na kryzys światowy lat 20. i 30. z jego apogeum w postaci II wojny światowej. Uwzględniam teorie sformułowane po wojnie, ale wyraźnie będące odpowiedzią na nią lub na kryzys, który ją poprzedził. Oczywiście, nie zawsze możliwe jest ścisłe przestrzeganie tej cezury, gdyż ludzkie życiorysy, a także intelektualne reakcje na wydarzenia historyczne i przeżywane procesy kulturowe, społeczne i ekonomiczne rzadko układają się w tak prosty i czytelny sposób. Ogólnie rzecz biorąc wydaje się jednak, że można zaryzykować uwagę, iż teorie, które powstały w latach 1920–1960, czy też takie, których autorzy w tym czasie przeżywali rozkwit i apogeum swej twórczości, mają swoją specyfikę. I taki porządek analizy przyjąłem, odwołując się do typologii Burrella i Morgana.

Omówione jednak dotąd zostały te koncepcje, które zgodnie ze wspomnianą typologią można zakwalifikować do teorii socjologii obiektywistycznej. Teraz pora zająć się takimi, które należą do paradygmatu subiektywistycznego.

W pierwszej kolejności zatrzymam się nad teoriami interakcjonizmu symbolicznego. Nawiązują one do wspomnianej już teorii Meada. Poglądy tego uczonego znajdowały dość gorące, ale raczej lokalne uznanie. Do obecnej pozycji wyniósł go niewątpliwie Herbert Blumer. Badacz ten nie tyle odnosił się do wielkich wydarzeń historycznych, a jeżeli nawet – to nieświadomie i nieprogramowo, ile raczej wystąpił w opozycji do orientacji obiektywistycznej, zarówno w jej odmianie omawianej tutaj, jak i do wąsko pojmowanego empiryzmu, który dominował wówczas w Stanach Zjednoczonych. Idee, iż społeczeństwo powstaje w toku interakcji, a przedmiotem wymiany interakcyjnej są symbole i znaczenia, pojawiały się już wcześniej (czego świadectwo można znaleźć również we wcześniejszych

fragmentach tego tekstu), jednak Blumer nadał im szczególny kształt i wprowadził do obiegu naukowego pojęcie interakcjonizmu symbolicznego¹⁶⁶.

Interakcjonizm symboliczny stronił od rozważań, które dotyczyłyby takich zagadnień, jak ład społeczny, cywilizacja, władza czy też kryzys, pojmowany tak, jak w tej pracy. Nie będę zatem poświęcał mu tutaj zbyt wiele miejsca. Jednak znaczenie tego kierunku w socjologii skłania, by o nim wspomnieć. Warto rozważenia są również powody, dla których tak wielu, często bardzo wybitnych, teoretyków nie chciało się podobnymi kwestiami zajmować. W latach 50. powstają pierwsze z najważniejszych dzieł interakcjonizmu symbolicznego, a w następnych dziesięcioleciach staje się on jedną z najbardziej doniosłych orientacji teoretycznych.

Główne idee Blumera dają się chyba sprowadzić do przekonania, iż w trakcie interakcji między ludźmi nadawane są i komunikowane sobie nawzajem znaczenia różnych rzeczy, wydarzeń itp. W interakcjach uzgadniane są także interpretacje owych znaczeń i nadawane im definicje.

Według interakcjonistów symbolicznych jest to funkcja wymiany gestów znaczących, w wyniku czego tworzy się indywidualna jaźń i różne formy społeczne. Zwolennicy tej orientacji nie mają jednak skłonności do przeceniania struktur społecznych i koncentrowania się na powstających w interakcjach instytucjach, gdyż uważają, iż mają one charakter zmienny, podlegają nieustannemu procesowi przekształcania, w permanentnym procesie interakcji. Owszem, istnieją struktury, instytucje, formy organizacyjne, ale pełnią one rozmaite funkcje, np. strukturalizują sytuacje, tworzą ramy działania, reprodukują i podtrzymują rutynę, ale nie determinują, nie mają decydującego znaczenia, jak chcą funkcjonałści strukturalni. Stąd ważniejsze może się wydawać to, jak ludzie uzgadniają znaczenia i jak wytwarzają instytucje, niż to, jakie one są.

W procesie porozumiewania się, który polega przede wszystkim na wymianie gestów znaczących, komunikowane są owe znaczenia, przekazywane symbole, w wyniku czego jednostki zmieniają swoje zachowania, stwarzając tym samym coraz to inne układy interakcji. Interesujące są procesy uzgadniania ról, czyli wzorców podtrzymywania definicji i interpretacji, ale wielu przedstawicieli tej orientacji dostrzega też, iż ludzie często wnoszą zupełnie sprzeczne motywy i sposoby rozumienia sytuacji oraz ról. Wtedy procesy uzgadniania są szczególnie ciekawe.

Kierunek ten odwołuje się wprost do tradycji socjologii działania, traktując komunikację symboliczną jako najważniejszą jej odmianę. Wytwarzana

¹⁶⁶ Zob. H. Blumer, *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*, Englewoods Cliffs–New York 1969; zob. też *Interpretacje socjologiczne myśli George’a Herberta Meada*, w: *Elementy teorii socjologicznych*, red. W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki, dz. cyt.

w interakcjach definicja sytuacji jest punktem zasadniczym. W relacjach z innymi przyjmujemy role społeczne, uzgadniając oczekiwania, a przede wszystkim pewne wzory oczekiwań i gratyfikacji związanych z określonymi pozycjami społecznymi. Społeczeństwo jest pojmowane jako zbiorowe działanie wielu jednostek, które podlega takim samym właściwościom jak wszelkie interakcje.

Interakcjonści symboliczni nie stronią od badań empirycznych, ale koncentrują się na przedmiocie swych zainteresowań, a nie na strukturach. Badają więc, jak pod wpływem interakcji konkretni ludzie, w konkretnych sytuacjach, zmieniają pierwotne definicje i interpretacje. Socjolodzy unikają przy tym tworzenia twierdzeń i ich weryfikacji, dążą raczej do konstruowania możliwych koncepcji interpretacyjnych i hipotez.

Badacz nie jest bowiem kimś, kto znajduje się na zewnątrz sytuacji i wie lepiej. On sam również, w procesie badawczym, wchodzi w interakcje i próbuje zrozumieć, polegając na interpretacjach, to, co ludzie chcą powiedzieć. Posługuje się też „pojęciami uwrażliwiającymi” – jak powiedział Blumer – a nie takimi, które mają być narzędziami precyzyjnej weryfikacji. Pojęcia te są wynikiem wstępnego etapu badań, jaki wyróżniał uczony, tj. eksploracji. Polega on głównie na próbie postawienia problemu, zrozumienia go, opisu kontekstu. Wtedy dopiero możliwy jest etap inspekcji, czyli analizy konkretnych sytuacji i przypadków, która stroni starannie od konstruowania modeli i twierdzeń ostatecznych.

Blumer stworzył bardzo silny ośrodek interakcjonizmu symbolicznego w Chicago, ale istnieje też druga tradycja w tej orientacji, wywodząca się od Kuhna i jego współpracowników, która znalazła miejsce na uniwersytecie Iowa. W latach 60. i następnych powstało wiele prób budowania teorii lub tylko programów badawczych inspirowanych tymi ideami. Będzie jeszcze o nich mowa.

W jakiś sposób bliska tej odmianie socjologii stała się inspirowana pracami Edmunda Husserla orientacja fenomenologiczna. Zauważmy, iż nauka samego Husserla była dość daleka od socjologii, która nie budziła w nim ani szacunku, ani zainteresowania. Natomiast jego myśl wpłynęła na wielu myślicieli społecznych: przede wszystkim Alfreda Vierkandta, Theodora Litta, a zwłaszcza Maxa Schelera, którzy publikowali swe prace już w latach 20. i 30. XX wieku. Dorobek tego ostatniego wydaje się wart uwagi, ale z powodu jego odrębności pominię go tutaj, aby nie wydłużać przesadnie wywodu historycznego w tej pracy. Zresztą dzieło to raczej nie wnosi wiele do wiedzy o kryzysie, a świadczy o nim tak samo jak cała socjologia fenomenologiczna. Zajmę się tu zatem, a i to tylko pobieżnie, bardziej znaczącą w socjologii koncepcją jednego z uczniów Husserla, Alfreda Schütza.

Schütz ogłosił podstawy swej socjologii w *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* w 1932 roku, później kontynuował swe studia w Stanach Zjednoczonych

(dokąd zbiegł przed hitleryzmem). Twierdził, iż świat jest konstruowany przez ludzi w „strumieniu ich świadomych przeżyć”. W ten sposób powstaje sfera pewnej oczywistości. Zawdzięczamy ją typizacji, która pozwala wyodrębnić w owym strumieniu przeżyć typowe i trwałe elementy oraz budować typowe modele rzeczy i osób, a także wytwarzać w interakcjach świat wspólnych przeżyć.

Zdaniem Schütza, działająca w praktyce jednostka wyrabia sobie pod wpływem interakcji wiedzę potoczną na temat reguł społecznych i całej społecznej rzeczywistości. Może być ona mylna, na pewno jest subiektywna, ale dla jednostki, która ją posiada, jest prawdziwa, obiektywna. Co więcej, ludzie są przekonani, że inni także wiedzą o świecie to samo, co i oni. Umożliwia to komunikację. Najczęściej zresztą wiedza ta nie tworzy systemu uświadamianych i krytycznie weryfikowanych poglądów, lecz raczej układ ukrytych założeń i milcząco przyjętych procedur. Gdy ludzie napotykają informacje naruszające ich przypuszczenia co do wspólnoty wyobrażeń o społeczeństwie i jego regułach, ignorują je.

W wytwarzaniu przekonania o tym, iż świat jest taki sam dla wszystkich, pomaga socjalizacja. Ludzie biorą udział w procesie typifikacji, czyli wzajemnym klasyfikowaniu się, co pozwala z kolei dostosowywać się do tych klasyfikacji¹⁶⁷. Turner zwraca uwagę, że poczucie wspólnoty świata oraz sposób, w jaki ono się tworzy, mogą się okazać ważniejsze dla utrzymania porządku społecznego niż zawartość czy treść tego, co wspólne¹⁶⁸. Tak więc tym, co kreuje świat społeczny, jest względnie powszechne złudzenie co do wspólnych przekonań na temat tego świata. Pomagają w tym umiejętności ignorowania faktycznych różnic, gdy na nie natrafiamy, brak nawyku krytycznej analizy owego wspólnego świata oraz socjalizacja, która dzięki procesom typizacji pozwala dostosowywać do siebie nawzajem nie tylko poglądy, lecz także zachowania.

Na tym tle rysuje się zadanie i metoda, jaką wyznaczył niemiecki uczony socjologii. Ma ona dokonywać typizacji drugiego rzędu, a to poprzez konstruowanie modeli na podstawie artykułowanych przez aktorów interakcji wyjaśnienia swych działań. Zadaniem socjologa jest również obserwowanie ludzi czynnych w praktykach życia codziennego, aby poznać, jak wychodząc od swych subiektywnych i indywidualnych przeświadczeń o świecie, konstruują względnie wspólną, intersubiektywną wiedzę, sferę oczywistości społecznej.

Badanie socjologiczne ma na celu poznanie, jak ludzie, posiłkując się potoczną świadomością, pozostając w interakcjach w świecie życia codziennego, który jest dla nich światem przeżywanym, interpretują go, porządkują, tj. nadają mu

¹⁶⁷ Zob. A. Schütz, *The Phenomenology of the Social World*, Evanston, Ill. 1967; tegoż, *Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania*, przeł. D. Lachowska, „Studia Filozoficzne” 1979, nr 6, s. 22 i dalsze.

¹⁶⁸ Zob. J.H. Turner, *Struktura teorii socjologicznej*, dz. cyt., s. 475.

sens i strukturę, a następnie, znowu w interakcjach, budują i podtrzymują wspólne, intersubiektywne jego rozumienie. Ludzie, aby żyć wspólnie, muszą, choć w minimalnym stopniu, uzgodnić wspólne przekonania o świecie.

Socjolog tak formuje swą postawę badawczą nie dlatego, iż zdobywana w praktykach życia codziennego wiedza potoczna ma lepszy dostęp do prawdy niż nauka, lecz dlatego, że dostępny badaniu jest tylko ów świat tworzonych i uzgadnianych przedstawień, które nie ujawniają się na dodatek badaczowi inaczej niż poprzez wnikięcie do wnętrza tego procesu wspólnego kreowania świata przedstawianego¹⁶⁹. Jak się przekonamy, idee te, mimo że z powodu przedwczesnej śmierci autor nie mógł ich należycie rozwinąć i wcielić do praktyki badawczej, wywarły istotny wpływ na późniejsze losy socjologii.

Za Markiem Ziółkowskim¹⁷⁰ można wyróżnić trzy zasadnicze stanowiska w obrębie interakcyjnego modelu społeczeństwa. Przedstawicielem pierwszego jest Talcott Parsons, którego poglądy już omawialiśmy. Przykładem drugiego stanowiska mogą być poglądy Herberta Blumera, który – przypomnijmy – przypisywał zasadnicze znaczenie nie systemowi społecznemu, lecz interakcji. Wreszcie – trzecie stanowisko, najbardziej wypośrodkowane, ujmujące problem w dialektycznej niejako łączności systemu i interakcji. Przykładem tej orientacji jest, zdaniem Ziółkowskiego, teoria strukturacji Anthony'ego Giddensa, któremu poświęćę miejsce osobno¹⁷¹.

¹⁶⁹ Zob. A. Schütz, *Potoczna i naukowa interpretacja...*, dz. cyt.; tegoż, *The Phenomenology...*, dz. cyt.; zob. też M. Ziółkowski, *Znaczenie – interakcja – rozumienie. Studium z symbolicznego interakcjonizmu i socjologii fenomenologicznej jako wersji socjologii humanistycznej*, Warszawa 1981.

¹⁷⁰ Zob. M. Ziółkowski, *Znaczenie – interakcja – rozumienie...*, dz. cyt.

¹⁷¹ Zob. tamże; zob. też A. Giddens, *Socjologia. Zwięzłe lecz krytyczne wprowadzenie*, przeł. J. Gilewicz, Poznań 1998.

Teorie socjologiczne kryzysu postindustrialnego

1. Paradygmat obiektywistyczny

Te same lata 60., których kulminacją stają się wielkie rozruchy młodzieżowe prawie na całym świecie, dają w naukach społecznych początek nurtowi krytycznemu wobec ówczesnego społeczeństwa. Krytyka dotyczy zwłaszcza kapitalizmu i stanu moralnego. Nurt ten narasta w latach 70.

Bodaj jednym z pierwszych dzieł tej orientacji jest opublikowana w 1960 roku książka Daniela Bella *The End of Ideology*. Autor wyprzedził tam tezę Fukuyamy, twierdząc, iż nadchodzi koniec pewnej ważnej epoki. Kapitalizm osiąga swą doskonałość i tym samym unieważnia rozmaite, zwłaszcza lewicowe, koncepty ideologiczne, z ideą tzw. trzeciej drogi włącznie. W następnych dziełach Bell powiąże zmiany cywilizacyjne z rozwojem nowych technologii¹.

W *The Coming of Post-Industrial Society*, książce wydanej w 1973 roku, autor obwieszcza nadejście nowej cywilizacji – postindustrialnej właśnie, w której tradycyjny kapitalizm zostaje zastąpiony wyższą formą gospodarki opartej na usługach i przetwarzaniu informacji, a nie na produkcji przemysłowej. Usługi miałyby być dziedziną, w której znajdować będzie pracę coraz więcej pracowników, wypieranych z przemysłu przez nowe technologie. Dalszy rozwój tego nowego typu społeczeństwa wymaga zwiększonych nakładów na badania naukowe, które muszą być scentralizowane i zintensyfikowane. Tworzy to społeczeństwo wiedzy. Procesy te pociągnąć powinny za sobą istotne zmiany społeczne. Do nich zaliczyć trzeba formowanie się nowych elit, związanych właśnie z rozwojem nauki, technologii i sektora usług, a szczególnie informacji. Musi to spowodować istotne zmiany w stratyfikacji nowoczesnych społeczeństw. Podstawą powodzenia takiego

¹ Zob. D. Bell, *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, New York 1960.

społeczeństwa jest fakt, iż nowe technologie, w każdym sektorze gospodarki: rolnictwie, przemyśle i usługach, pozwalają uzyskiwać większą produktywność przy mniejszym zatrudnieniu².

Wielu myślicieli tego okresu podzielało ten nieco naiwny optymizm Bella. Choć on sam rozumiał, że rzecz jest bardziej skomplikowana. Czytamy o tym w *Kulturowych sprzecznościach kapitalizmu*, książce wydanej po raz pierwszy w 1976 roku. Píše tam autor o trzech systemach obecnego społeczeństwa kapitalistycznego: ekonomiczno-technicznym, politycznym i kulturowym. Zachodzą pomiędzy nimi tytułowe sprzeczności, gdyż każdy z nich zorientowany jest na inne wartości lub cele. Pierwszy kieruje się dążeniem do efektywności, drugi – zasadą partycypacji i równości wobec prawa, a trzeci – wartością samorealizacji i przyjemności. Kultura współcześnie pełni funkcję uprawomocniania zachowań, sankcjonuje inne wartości niż system ekonomiczno-techniczny. Skutkuje to brakiem równowagi całego społeczeństwa i napięciami wywoływanymi wspomnianymi sprzecznościami. Nie są one jednak groźne dla systemu jako całości³.

W tym mniej więcej czasie tworzy Karl Polanyi. Wskazuje on, jak niebezpieczne skutki może przynosić uwodzicielski rynek, stwarzający sytuację, w której system ekonomiczny nastawiony jest wyłącznie na zysk i samoregulację stąd wynikającą. Autor ukazywał społeczny sens działalności gospodarczej, w tym – wymiany handlowej⁴. Już w 1944 roku twierdził on, iż z przekonania Arystotelesa o społecznym charakterze istoty ludzkiej wynika dla współczesności znacznie więcej niż zwykle się sądzi; m.in. to, iż dobra materialne miewają funkcję instrumentalną wobec wartości społecznych⁵.

W swym dziele *Trade and Market* autor wyodrębnił trzy mechanizmy wymiany dóbr: wzajemności, redystrybucji i rynkowy. Pierwszy z nich jest typowy dla społeczeństw pierwotnych, ale dominował też w średniowieczu. Główną funkcję wymiany stanowi integracja społeczna. Mechanizm redystrybucji polega zaś na obrocie dobrami za pośrednictwem mniej lub bardziej centralnych instytucji. Dokonywać się może np. poprzez ściąganie podatków. W historii często taką rolę odgrywało państwo. Funkcje tego mechanizmu są społeczne i polityczne. Dostęp do decyzji redystrybucyjnych jest uzależniony od dostępu do władzy. Może to być ważny mechanizm stratyfikujący społeczeństwo, ale też wyrównujący dysproporcje majątkowe. Od XIX wieku, wraz z rozwojem industrializmu, zaczął się

² Zob. tegoż, *The Coming of Post-Industrial Society*, dz. cyt.

³ Zob. tegoż, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, dz. cyt., s. 10 i dalsze.

⁴ Zob. K. Polanyi, *The Economy as Institutional Process*, w: *The Sociology of Economic Life*, red. M. Granovetter, R. Swedberg, Boulder, Col. 1992, s. 41 i dalsze.

⁵ Zob. K. Polanyi, *Our Obsolete Market Mentality*, „Commentary” 1966, t. 3, nr 2, dz. cyt., s. 113.

rozwijać kapitalizm i właściwy mu mechanizm wymiany, tj. wymiana rynkowa, której główną wartością jest zysk⁶, jak to pisał także Bell.

Polanyi dostrzegał wielki kryzys cywilizacyjny swoich czasów. Objawiał się on – jego zdaniem – poprzez dramatyczne wydarzenia, które ostatecznie doprowadziły do II wojny światowej. Był to kryzys kapitalizmu przede wszystkim, a głównie jego podstawowego mechanizmu wymiany, tj. redystrybucyjnego. Tak zwany wolny rynek, zwracający się jedynie ku zyskowi, z zasadami leseferyzmu, to główna przyczyna kryzysu, która daje i taki, niezwykle poważnej natury efekt, iż atomizuje społeczeństwo.

Jednakże autor nie był zwolennikiem nieskrępowanej redystrybucji, jak w krajach socjalistycznych. Pisał raczej o konieczności trzeciej drogi, o potrzebie korekty redystrybucyjnej, czyli pogodzenia tych dwóch mechanizmów wymiany i połączenia ich w spójny system. Był zdania, że rozwiązanie znajduje się w polityce *welfare state*, obawiał się jednak, nie bez racji, jak się potem okazało, iż rynek jeszcze nie raz uwiedzie społeczeństwo, co doprowadzi do nowych kryzysów⁷.

Ten wątek gospodarczych i technologicznych przyczyn kryzysu cywilizacyjnego pojawia się i w nowszej literaturze. Lester C. Thurow pokazuje, jak w latach 60. gospodarka światowa rosła w tempie 5% rocznie, w latach 70. – już tylko 3,8%, w latach 80. – 2,8%, a w pierwszej połowie lat 90. – zaledwie 2%. „W ciągu dwóch dziesięcioleci – pisze autor – kapitalizm utracił 60 procent swego rozpędu”⁸.

Dalej Thurow wymienia inne jeszcze przesłanki pozwalające diagnozować poważny kryzys ekonomiczny na świecie, który rozpoczyna się w latach 70., a potem nasila się coraz bardziej. Nie będę się tu angażował w prezentację danych, które wydają się dość przekonujące. Dla nas liczy się bowiem fakt kryzysu i diagnoza jego przyczyn. Autor używa tu, kierując się dzisiejszą modą wśród wielu współczesnych uczonych, dość dziwnego języka metafor. Pisze o niekorzystnej dystrybucji dochodów wynikających z „tektoniki płyt ekonomicznych”⁹. W ten sposób zaczyna się kryzys. „Biologiczne, społeczne lub ekonomiczne systemy wkraczają w okresy naruszonej równowagi z wolno ewoluującymi, lecz mocno ustalonymi strukturami. Wyłaniają się z tych okresów z radykalnie zmienionymi strukturami, które znowu zaczynają wolno ewoluować. (...) Podczas okresów naruszonej równowagi wszystko jest płynne, nierównowaga staje się normą i rządzi niepewność!”¹⁰.

⁶ Zob. tegoż, *Trade and Market in the Early Empires*, Glencoe, Ill. 1957.

⁷ Zob. tegoż, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston 1965, s. 234 i dalsze.

⁸ L.C. Thurow, *Przyszłość kapitalizmu...*, dz. cyt., s. 10.

⁹ Tamże, s. 16.

¹⁰ Tamże, s. 17–18.

Ostatecznie okazuje się, iż owych ekonomicznych płyt tektonicznych jest pięć; są to czynniki o charakterze historyczno-politycznym, demograficznym i cywilizacyjno-technologicznym. Współczesny kryzys ładu społecznego, który przybrał rozmiary światowego kryzysu cywilizacyjnego, spowodował zatem upadek komunizmu, następnie technologiczne przejście w epokę zdominowaną przez gałęzie przemysłu oparte na stworzonym przez człowieka potencjale intelektualnym, zmiany demograficzne, globalizację gospodarki oraz erę bez dominującego mocarstwa ekonomicznego, politycznego czy militarnego¹¹.

Thurow uważa, że kapitalizm nie może nienaruszony przetrwać wchłonięcia trzeciej części ludzkości i czwartej części obszaru świata, które stały się jego udziałem jako spadkobiercy po upadłym komunizmie. Sądzi również, że nowe technologie sprawiają, iż czynnikiem produkcji o dominującym znaczeniu nie jest i nie będzie już ziemia lub bogactwa naturalne czy inne naturalne zasoby gospodarcze, lecz potencjał intelektualny ludzi. Wymusza to wielkie zmiany społeczne, gospodarcze i polityczne, których nie da się dziś w całości przewidzieć.

Kolejnym czynnikiem kryzysu są wielkie zmiany demograficzne, które polegają przede wszystkim na tym, iż populacja ludzka zwiększa się dramatycznie, starzeje i przemieszcza w przestrzeni. Nadwyżka demograficzna z krajów biednych i zacofanych napiera na wyludniające się i starzejące kraje bogate i nowoczesne.

Istotny proces pogłębiający kryzys stanowi globalizacja, czyli proces wynikający ze współczesnych przemian technologicznych w dziedzinie transportu i komunikacji. Jest to cios dla narodowych gospodarek. Państwa zatem rozpadają się, a znaczenia nabierają koncerny ponadnarodowe i regionalne bloki handlowe.

Nie bez znaczenia jest też fakt, iż tradycyjny czynnik regulujący polityczne i gospodarcze stosunki międzynarodowe, jakim były wielkie mocarstwa, przestaje istnieć. ZSRR się rozpadł, a Stany Zjednoczone słabną. Powstaje wielobiegunowy układ, w którym gra ekonomiczna będzie znacznie trudniejsza¹².

Narastające przez cały kapitalizm napięcia wewnętrzne, które doprowadziły do ogromnych kryzysów, skończyły się w sposób, jakiego Marks nie przewidział, tj. utworzeniem socjalnego państwa opiekuńczego. „Ludzie bogaci – pisze Thurow – byli inteligentniejsi niż Marks sądził. Rozumieli, że ich własne długofalowe przetrwanie zależy od wyeliminowania warunków sprzyjających rewolucjom – i uczynili to”¹³. Powracamy tu do wspomianej wcześniej korekty redystrybucyjnej.

Wiele tu uproszczeń, pomyłek i naiwności. Ale przecież jeśli Thurow myli się niekiedy w szczegółach, to jednak ma rację, gdy pisze o głębokich zmianach

¹¹ Zob. tamże, s. 18–20.

¹² Zob. tamże.

¹³ Tamże, s. 13.

sięgających religii, rodziny, szkolnictwa, ekonomii, wartości, całokształtu życia ludzkości. Wydaje się też, że wart zastanowienia jest wniosek, iż światu i kapitalizmowi potrzeba innego systemu dystrybucji dochodu, bardziej równego, bardziej sprawiedliwego, mniej nastawionego na kumulowanie kapitału, bogacenie się najbogatszych i dramatyczne ubożenie nie tylko najuboższych, lecz także tzw. klasy średniej.

Wśród teorii poruszających wątek rozpadu kapitalizmu jako przyczyny głębokiego kryzysu świata trzeba wymienić koncepcję systemu światowego autorstwa Immanuela Wallersteina¹⁴. Głęboka, wnikliwa, dokonywana zgodnie z paradygmatem procesów długiego trwania analiza kapitalizmu doprowadza autora do przekonania o jego nieodwołalnym zmierzchu. Wyjaśniając powiązania ekonomiczne gospodarczo najlepiej rozwiniętych, bogatych regionów (centrum systemu – świat) z najbiedniejszymi i najbardziej zaniedbanymi (peryferie) oraz z pośrednimi (półperyferie), amerykański socjolog ukazuje mechanizmy, które muszą – jego zdaniem – doprowadzić do kryzysu globalnego.

Teorię tę Wallerstein rozwija od lat 70. W wydanej w 1999 roku książce *Koniec świata jaki znamy*¹⁵ pisze: „Pierwsza połowa XXI wieku będzie, jak sądzę, znacznie trudniejsza, bardziej niespokojna, a jednak bardziej otwarta niż wszystko, co znamy z XX wieku. (...) Nie trzeba być znawcą historii by wiedzieć, iż wiek XX był wystarczająco trudny, nawet dla bardzo wymagających pod tym względem obserwatorów. I rzeczywiście, (...) nowoczesny system światowy, jako system historyczny, wchodzi w końcowy kryzys i jest nieprawdopodobne, by istniał za pięćdziesiąt lat”¹⁶. Prognoza budowana na takich przesłankach wymaga silnych nerwów od czytelnika. Dowiadujemy się bowiem, że o przyszłym systemie świata niewiele da się powiedzieć, na razie zaś czeka nas przejście przez transformację, a „okres przejściowy będzie epoką strasznych problemów (...)”¹⁷.

Przyczyną nieuniknionego końca kapitalizmu jest to, co legło u jego podstaw i w swoim czasie stanowiło o żywotności i ekspansywności, tj. nieokiełznana dążność do akumulacji kapitału; wydaje się, że dla Wallersteina to właśnie stanowi definicyjną wprost cechę kapitalizmu¹⁸. Kończą się wszystkie rezerwy, które dotąd

¹⁴ Zob. I. Wallerstein, *The Modern World-System*, t. 1: *Capitalist Agriculture and the Origins of European Economy in the Sixteenth Century*, New York 1974; t. 2: *Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600–1750*, New York 1980; t. 3: *The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730–1840*, San Diego 1989; zob. też tegoż, *Geopolitics and Geoculture Essays on the Changing World-System*, Cambridge U.K. 1991.

¹⁵ I. Wallerstein, *Koniec świata jaki znamy*, Warszawa 2004.

¹⁶ Tamże, s. 27.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Zob. tamże, s. 58.

pozwalają zwiększać nieustannie tę akumulację. Wyczerpywanie się owych rezerw wiąże się z czterema tendencjami długookresowymi.

Jednym z podstawowych sposobów zwiększania zysku jest obniżanie kosztów, w tym kosztów pracy. „Dochodzimy tu do tego, na czym w istocie polega kapitalizm, (...) wartość dodatkowa – pisze Wallerstein – jest zawsze dzielona między tych, którzy mają kapitał, i tych, którzy wykonują pracę”¹⁹. Gdzieś istnieje jednak granica wyzysku, za którą grozi zmniejszenie popytu – robotnicy są też konsumentami. Grozi też rewolucja. Jak stwierdza badacz: „Kapitałiści mają do czynienia z pewną podstawową sprzecznością. Jeśli w skali świata wynagrodzenie za pracę jest zbyt niskie, to ogranicza rynek (...). Ale jeśli (...) jest za wysokie, ograniczeniu ulegają zyski. Robotnicy oczywiście zawsze chcą zwiększyć swój udział i walczą o to politycznie. Z czasem tam, gdzie tworzą się skupiska przemysłowe, daje o sobie znać syndykalna siła robotników”²⁰.

Tradycyjną taktyką w takich sytuacjach było sięganie po tańszą siłę roboczą, gotową pracować za niższe wynagrodzenia w gorszych warunkach. Rezerwę zwykle stanowiła ludność wiejska. W epoce narodzin kapitalizmu, a zwłaszcza w czasie jego największego rozkwitu, tj. w XIX wieku, nędza na wsi była tak wielka, iż dostęp do taniej i rezygnującej z wszelkich wymagań siły roboczej stał się nader łatwy. Dziś, w związku z wyludnieniem wsi, ta rezerwa jest w wielu miejscach na świecie wyczerpana.

Jednakże z czasem coraz liczniejszy proletariatus i plebs miejski w celu obrony przed wyzyskiem zaczął tworzyć ruchy antysystemowe. Na historię kapitalizmu od XIX wieku składa się zwalczanie takich ruchów i stały ich rozwój. Burzliwe dzieje tych zmagających się przez tragedie, zwłaszcza pierwszej połowy XX wieku. Z czasem jednak ruchy antysystemowe zostały zalegalizowane i zaakceptowane jako zło konieczne, a w końcu – dopuszczone do udziału w systemie władzy, choć za cenę wielu poważnych, często bardzo bolesnych kompromisów²¹.

W tej sytuacji akumulacja kapitału stała się trudna. Zazwyczaj kapitałiści stosowali manewr polegający na tym, iż rozszerzano wytwarzanie, sięgając do rezerw taniej siły roboczej na wsi, bez uszczerbku dla interesów dawnego proletariatus. Dziś jednak, jak była już o tym mowa, rezerwuariusz ten się wyczerpał w wyniku deruralizacji, czyli wyludniania się wsi.

Drugą tendencją długookresową, wyczerpującą kolejne tradycyjne źródło akumulacji kapitału, jest degradacja ekologiczna. Zmniejsza ona coraz bardziej możliwość eksternalizowania kosztów poprzez bezpłatne korzystanie z zasobów przyrodniczych.

¹⁹ Tamże, s. 58.

²⁰ Tamże.

²¹ Zob. tamże, s. 49 i dalsze.

Wallerstein twierdzi także, iż wbrew oficjalnym deklaracjom dla kapitalistów bardzo niekorzystny jest kolejny proces długofalowy, jaki stanowi demokratyzacja społeczeństw. Demokratyzacja kosztuje, podobnie jak wymagania podmiotowych pracobiorców. Poziom oczekiwań robotników jest znacznie wyższy niż był 50 lat temu. Ostatecznie, pieniądze te można uzyskiwać tylko kosztem akumulacji kapitału. Demokratyzacja nie jest i nigdy nie była w interesie kapitalistów²².

Wiele kosztów, jak np. wykształcenia i leczenia pracowników czy rekultywacji zniszczonego środowiska naturalnego, kapitaliści przerzucili na państwo, które ma finansować demokratyzację, a zarazem zapewniać porządek, ochraniać monopole, chronić kapitalistów przed konkurencją itd. W tym samym czasie jednak żądają oni obniżenia kosztów państwa i zdecydowanej redukcji podatków. Czwartą tendencję długookresową stanowi zatem słabnięcie państwa, przeciążanego roszczeniami kapitalistów, ruchów społecznych i obywateli, którzy równocześnie odbierają mu znaczenie i osłabiają je. Przy tej okazji słabną także owe ruchy, które, jak wspominaliśmy, od dawna legitymizują państwo i porządek społeczny, teraz coraz bardziej dramatycznie niespełniający swoich funkcji, powodujący narastające niezadowolenie wszystkich.

W ten sposób, w zupełnie innych warunkach, powracamy do otwartego konfliktu egoistycznych interesów. Świat znajduje się zatem w okresie przejściowym. Z chaosu wyłoni się nowy porządek, inny niż ten, który znamy. Inny, lecz niekoniecznie lepszy. Tu ruchy antysystemowe ponownie wkraczają na scenę. Uprzywilejowani będą próbować stworzyć nowy rodzaj historycznego systemu, który będzie oparty na nierówności, hierarchiczny i stabilny. Mają przewagę w postaci władzy, pieniędzy i informacji²³. Tutaj otwiera się pole do popisu dla nauk społecznych, które mogą tworzyć nowe utopie, zdolne ukierunkować chaos czasu transformacji.

Istotną częścią teorii Wallersteina jest refleksja o cykliczności i globalności omawianych procesów. Autor powołuje się zwłaszcza na koncepcję Kondratieffa dotyczącą „cykli rozwoju: 50–60-letnich, w wyniku których źródła zysku przesunęły się ze sfery produkcji do sfery finansowej (...)”, z drugiej zaś strony wyróżniającą „100/150-letnie cykle hegemoniczne, składające się ze wzrostu i upadku kolejnych gwarantów porządku globalnego (...). Cykliczne rytmy kończyły się regularnymi, powolnymi lecz znaczącymi (...)” przesunięciami geograficznymi w miejscach akumulacji kapitału i władzy²⁴.

Kapitalizm, szukając nowych rynków zbytu, surowców, siły roboczej, stopniowo eksternalizując część własnych kosztów na kraje słabsze i uboższe, wciągnął

²² Zob. tamże, s. 59.

²³ Zob. tamże, s. 60–61.

²⁴ Zob. tamże, s. 63.

do swej gry cały świat. W ten sposób wytworzył się wspomniany podział na centrum, peryferie i półperyferie. Mimo przesunięć, jakie dokonały się w tym układzie, dysproporcje pomiędzy bogatymi i biednymi utrzymały się, a nawet wzrosły. Tak powstał system światowy, „którego koniec nastąpi wówczas, gdy jego powtarzające się trendy osiągną punkt taki, że fluktuacje systemu staną się dostatecznie szerokie i gwałtowane i nie będą już mogły zapewniać odnawiania żywotności instytucji systemu. Gdy ten punkt zostanie osiągnięty, system znajdzie się na rozdrożu i poprzez okres (chaotycznego) przejścia zostanie zastąpiony przez jeden lub kilka innych systemów”²⁵.

Teoria Wallersteina jest oczywiście kontynuacją szkoły historycznej, najściślej nawiązuje do szkoły Annales, a także do Marksa. Stosuje, rozszerzone na procesy globalne, założenia funkcjonalistyczne. Pojęcie systemu, ukazywanie związków funkcjonalnych, często wyjaśnianie o charakterze funkcjonalistycznym, dość złożona struktura teoretyczna, wszystko to przypomina do pewnego stopnia Parsonsa, ale w postaci niejako odwróconej. Może zatem trafniej byłoby powiedzieć, iż jest to szczególna odmiana teorii krytycznej z jednej strony, a teorii konfliktu – z drugiej.

Zwraca uwagę oparcie całej konstrukcji na założeniu o prymacie interesów i stosunków ekonomicznych, które stają się niemal jedynymi czynnikami sprawczymi społeczeństwa i historii. Wyraźnie też Wallerstein jest kontynuatorem tych teoretyków, którzy analizowali przedmiot socjologii w kategoriach procesów cywilizacyjnych, odwołując się do rozmaitych i szerokich kontekstów. Jawnie buduje on swoją teorię na założeniach dotyczących wartości; jest ona wynikiem wyboru ideologicznego, w czym oddala się od tradycji nakazującej uczonemu unikać wartościowania. Choć wiele też Wallersteina budzi i powinno budzić poważne wątpliwości i skłaniać do głębokiej dyskusji, zgodnie z założeniami i przedmiotem tej pracy powstrzymam się od tego typu analiz.

Od lat 70. ubiegłego stulecia pojawia się szereg teorii nawiązujących mniej lub bardziej wyraźnie do teorii konfliktu, jak np. w pracach Alaina Touraine’a, o którym będę jeszcze osobno pisać. Ale nie jest to prosty powrót. Wszystkie te teorie czerpią obficie z koncepcji Maxa Webera, ale także rozszerzają perspektywę o punkt widzenia socjologii historycznej, z jej odmianą śledzącą losy cywilizacji w szczególności. Wszystkie też wykraczają poza ściśle ekonomiczną koncepcję Marksa, dla którego konflikt interesów ekonomicznych był przesłanką kluczową dla rewolucji. Twórcy tych teorii najczęściej odnoszą się do rewolucji chłopskich lub do Wielkiej Rewolucji Francuskiej oraz rewolucji październikowej, nie wypowiadają się zatem wprost o współczesności.

²⁵ Tamże.

Pod koniec lat 60. ukazuje się praca Barringtona Moore'a. Autor opisuje w niej mechanizmy transformacji od rolniczej do przemysłowej organizacji społecznej. Proces ten może się dokonywać poprzez zachowanie tradycyjnych, feudalnych stosunków społecznych i charakteryzującego je sposobu wyzysku, tyle że posiadacze ziemscy stają się kapitalistami. Wiąza się oni ściśle z biurokracją państwową. W ten sposób powstały państwa faszystowskie, jak np. Niemcy.

Inny proces polegał na tym, że arystokracja i szlachta uwalniały chłopów, którzy współpracowali z nimi jako dzierżawcy i stawali się kapitalistami, sprzedającymi na rynku produkty pracy najemnej, konkurując z burżuazją. Proces ten, zdaniem Moore'a, prowadził do demokracji, jak stało się to w Wielkiej Brytanii. Trzeci sposób transformacji zasadzał się na tym, iż właściciele ziemscy bawili za granicą, zadowolając się zbieraniem renty od swej własności. Ten model, jak w Rosji, doprowadzał zwykle do rewolucji. Zwłaszcza jeśli renty były podnoszone w sposób bez pardonowy.

Jak widać, każda z tych dróg prowadziła do pewnej istotnej zmiany, ale zupełnie innej. Zmieniał się ład społeczny, ale w każdym przypadku na inny. W zależności od tego występował inny rodzaj kryzysu, najsilniejszy w pierwszym i trzecim wypadku. Kryzysy te pociągały za sobą dyktaturę (totalitaryzm) oraz masowy przelew krwi²⁶.

Dla Charlesa Tilly'ego interesujący jest przede wszystkim szczególny rodzaj kryzysu w postaci sytuacji rewolucyjnej i samej rewolucji. Rozpatruje ją w kategoriach teorii mobilizacji zasobów. Rewolucja jest, zdaniem tego autora, działaniem zbiorowym przeciw władzy państwa. Mamy tu więc już do czynienia z sytuacją kryzysową. Rewolucja dokona się wtedy, gdy państwu brak będzie zdolności do mobilizacji zasobów (finansowych, organizacyjnych, materialnych i sił przymusu) większych niż posiadają zbuntowane zbiorowości. Wygrana rewolucja polega na przejściu władzy państwowej. Tilly wymienia pewne czynniki i mechanizmy, jakie doprowadziły w przeszłości do sytuacji rewolucyjnej²⁷. Nie wchodząc w szczegóły, można powiedzieć, iż są to rozmaite okoliczności związane ze sporem o władzę i zdolnościami mobilizowania zasobów.

Wyjaśnienia te autor rozwija w swej późniejszej pracy²⁸. Dowiadujemy się zatem, iż zdolność do mobilizowania zasobów, a więc także gotowość do tworzenia sytuacji rewolucyjnej, zależała w pewnej mierze od konfliktów państwa na arenie międzynarodowej. Konflikty te, zwłaszcza zbrojne, a szczególnie gdy były przegrywane, powodowały ubytek ogromnych zasobów. Również symbolicznych.

²⁶ Zob. B. Moore Jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy. Lord and Peasant in the Making of the Modern World*, Boston 1966.

²⁷ Zob. Ch. Tilly, *From Mobilization to Revolution*, Reading, Mass. 1978.

²⁸ Zob. tegoż, *European Revolution, 1492–1992*, Oxford–Cambridge, Mass. 1993.

Oczywiście zbuntowane rzesze społeczne nie zawsze są precyzyjnie i skuteczne. Rewolucja może jednak wybuchnąć wtedy, gdy jest mniej prawdopodobna.

Ten wątek zaangażowania w konflikty międzynarodowe państwa, jako przesłanki sytuacji rewolucyjnej, kontynuuje także Theda Skocpol. Zanim dojdzie do rewolucji – twierdzi – musi najpierw wystąpić konflikt interesów klasowych i kryzys legitymizacji państwa w wyniku porażek na arenie międzynarodowej²⁹. Zwykle między arystokracją i elitą władzy państwowej występowały pewne rozbieżności interesów, ale dawały one o sobie znać dopiero w wyniku porażki w konflikcie zagranicznym. Wtedy solidarność klas panujących bywała poważnie nadwierzona. Władze państwa były oskarżane o błędy lub nieudolność, o straty majątkowe elit społecznych. Konflikt nasilał się, gdy rządzący próbowali wyjść z kryzysu za pomocą reform. W sposób nieunikniony musiały one ograniczać przywileje i majątek najbogatszych. Czynnikiem uprawdopodobniającym rewolucję był też stan solidarności ludu, o co zwykle nie było łatwo, gdyż musiał on konkurować o pracę i inne zasoby w procesach alokacji społecznej.

Jack A. Goldstone uważa natomiast, iż czynnikiem pierwotnym wywołującym rewolucję był wzrost populacji. Postępując w czasie, komplikował on wiele. Gospodarka stawiała w jego efekcie w obliczu konieczności zwiększenia produktywności. Państwo musiało także zwiększyć zdolność kontroli i stosowania przymusu. W rezultacie mogło dochodzić do niewydolności ekonomicznej i organizacyjnej wobec zwiększających się wymagań. Pogłębiający się konflikt wśród elit, niezadowolenie chłopów, którzy nie mogli znaleźć pracy i środków do życia, sprawiały, że sytuacja rewolucyjna była gotowa³⁰.

W teoriach i pracach naukowych, w ten lub inny sposób zajmujących się kwestią kryzysu, trzeba koniecznie wyróżnić takie, dla których kluczowy jest wątek kultury. Najkrócej można by powiedzieć, że przyjmuje się tam założenie, iż świat jest w stanie wielkiego kryzysu kultury właśnie, albo że współczesne procesy kulturowe stanowią przyczynę wielkiego kryzysu świata. Są oczywiście koncepcje, które zakładają istnienie czegoś w rodzaju sprzężenia zwrotnego: kryzys kultury powoduje także kryzys świata. Nie jest to, jak już wiemy, wątek nowy, wspominalem przecież o poglądach Ortegi y Gasseta.

Ważną książką tego nurtu jest praca zbiorowa *Mass Culture of Every Day Life*³¹. Jej treść koncentruje się jednak bardziej na znaczeniu kultury masowej w praktykach życia codziennego. Książka ta jest też rodzajem „klótni w rodzinie”; autorzy opowiadają się za bardziej zróżnicowanym rozumieniem politycznego

²⁹ Zob. Th. Skocpol, *States and Social Revolutions. A Comparative Analysis of France, Russia, and China*, New York 1979, s. 17 i dalsze.

³⁰ Zob. J.A. Goldstone, *Revolution and Rebellion in the Early Modern World*, Berkeley 1991.

³¹ Zob. *Mass Culture of Every Day Life*, red. P. Gibian, London–New York 1997.

znaczenia kultury masowej, wskazują na jej różnorodność i pluralizm, który mieści w sobie tyleż manipulacji, co i podstaw do oporu³².

Spośród powrotów teoretycznych lat 70. i 80. warto wyróżnić odnowienie perspektywy Ericha Fromma przez amerykańskiego uczonego Christophera Lascha. Szczególnie jego dzieło *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations* z 1979 roku³³ ukazuje istotę owej inspiracji, choć jest napisane niejako w opozycji do Fromma i zawiera niejedną krytyczną uwagę pod jego adresem.

W swym błyskotliwym i głębokim dziele Lasch zajął się zjawiskiem narcyzmu wtórnego, który jest nerwicową, a zatem błędną, reakcją psychiki na ból i wściekłość zawiedzionej miłości. Powstać może w dzieciństwie, gdy dziecko czuje, że rodzice ignorują je i nie kochają, nie liczą się z jego potrzebami. Pacjent dorosły skarży się na poczucie bezsensu życia, ma niestabilną samoocenę, skłonność do depresji, nie umie współżyć z innymi ludźmi. Narcyz pragnie podziwu innych, ale tych, którzy mu okazują zainteresowanie i sympatię, lekceważy, unika bliskich związków, roi czasem o swej onnipotencji i wyjątkowości, uznaje też swoje szczególne prawo do zaspokajania własnych potrzeb i wykorzystywania bliźnich. Cechą narcystyczną jest całkowite uzależnienie poczucia godności od akceptacji przez innych ludzi. Człowiek cierpiący na tę nerwicę panicznie boi się śmierci i wszelkiej myśli o niej, ma lękowy stosunek do starości, a zwłaszcza do swojego starzenia się, jest stale przeniknięty pragnieniem sukcesu, mierzonego zewnętrznymi rezultatami, a zwłaszcza bogactwem, skutecznością uwodzenia, uznaniem i władzą. Cierpienie narcystyczne jest swego rodzaju treningiem, który rozwija takie cechy, jak nastawienie na sukces, uwodzicielski wdzięk, umiejętność sprawiania dobrego wrażenia, skłonność do powierzchownych – choć często licznych – więzi społecznych, łatwość ulegania modom i opinii.

Zdaniem Lascha, współczesne społeczeństwo amerykańskie (zwłaszcza lat 70. i 80.) szczególnie sprzyja upowszechnianiu się narcyzmu³⁴. Autor zauważa narastanie w Ameryce nastrojów katastroficznych. Pod koniec wieku XX te nastroje stają się codziennością. Liczne filmy katastroficzne i ich popularność można uznać za szczególny przejaw owego procesu. Ludzie czują się tak obezwładnieni tym poczuciem, że nie myślą już nawet, jak przeciwdziałać katastrofom, lecz jak je przeżyć. Nie zamierzają zmieniać świata, społeczeństwa, gospodarki, lecz wytworzyć strategię przetrwania. Zamiast angażować się politycznie, ludzie wolą zatem kupować wszelkiego rodzaju poradniki i korzystać z pomocy terapeutów,

³² Zob. tamże, s. 14 i dalsze.

³³ Zob. Ch. Lasch, *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York–London 1991.

³⁴ Zob. tamże, s. 31 i dalsze.

guru i twórców metod radzenia sobie z rozmaitymi kłopotami. Nie rozwiązuje się problemów, lecz ich unika lub uodparnia się na nie³⁵.

Początków tego procesu rozwoju postaw sprzyjających upowszechnieniu się narcyzmu Lasch upatruje w latach 60., które przyniosły duże ożywienie polityczne, ale następnie odczucie bezradności i bezsensowności takiej aktywności. Można powiedzieć, iż rodzice, którzy w końcu poradzi sobie wówczas ze zbuntowaną młodzieżą, odnieśli pyrrusowe zwycięstwo. Przekonali swe rozpolitykowane dzieci, że niczego nie da się zmienić, świat musi być odrażający, a najlepszą strategią wobec zła świata jest zamknięcie się w swej prywatności.

Skoro nie warto inwestować w świat, społeczeństwo i politykę, trzeba zacząć inwestować w siebie, w swój rozwój psychiczny, zdrowie, uczucia itp. Towarzyszy temu rozkwit wielkiego przemysłu rozwijającego poradnictwo, rynek rozmaitych produktów i kursów, które pomagają kształtować swoją sylwetkę, doskonalić własne „ja”, odkrywać siebie, rozkoszować się swoim wnętrzem, oddawać rozmaitym ekscytującym przeżyciom. Jest to proces alienacji od społeczeństwa i historii. Nie liczy się naród, przodkowie ani potomkowie, lecz tylko „tu i teraz” i to wyłącznie jako źródło przyjemności³⁶.

Każde społeczeństwo posiada pewne praktyki, które mają rozwiązywać problemy związane z uniwersalnymi kryzysami młodości i dzieciństwa, każde stwarza szereg warunków, w jakich jednostki mogą godzić swój egocentryzm z wymaganiami społecznej egzystencji. To znaczy, że każde społeczeństwo tworzy pewien względnie niepowtarzalny wzór, w ramach którego formują się osobowości. Podświadomość jest modyfikacją natury przez kulturę. Stąd też w każdej epoce – zdaniem Lascha – w każdym społeczeństwie powstaje coś, co można określić (notabene za Frommem) jako podstawową strukturę charakteru. Otóż narcyzm, jak schizofrenia czy – zwłaszcza – cechy schizoidalne, pojawia się częściej. Podobnie neurotyzm, histerię i nerwice obsesyjne identyfikowano z rozwojem kapitalizmu pierwszej połowy XX wieku.

Tego, jakie są głębsze społeczne przyczyny takiego stanu rzeczy we współczesnej Ameryce, nie dowiemy się, niestety, z książki Lascha. Badacz trafnie i w subtelny sposób rozróżnia podejście psychologiczne i socjologiczne. Pokazuje, jak, pod jakimi warunkami, psychologia może być użyteczna dla socjologii. Otóż, jeśli wolno tu coś dodać, może ona bardzo pomóc socjologii, gdy – na początek – jej nie zastępuje. Badanie jednostek nie daje jeszcze informacji o społeczeństwie, gdyż to ostatnie nie jest prostą sumą jednostek; jednak analizy socjologicznej w tej książce nie ma. Dowiemy się, jak narcystyczna dewiacja wpływa na kulturę w ogóle oraz na różne instytucje społeczne. Warte uwagi są rozważania nad tym,

³⁵ Zob. tamże, s. 3 i dalsze.

³⁶ Zob. tamże, s. 4–5.

jak rodzina, media, sport, system edukacyjny i polityczny, biznes, reklama i produkcja stają się coraz bardziej narcystyczne, jak wspierają ten rodzaj osobowości, promują tego typu ludzi. Ale dlaczego tak jest, jak przebiegają te mechanizmy – o tym Lasch pisał niewiele i dość zdawkowo.

Dla potrzeb tej pracy znaczenie ma jednak rozumowanie, które wychodzi od diagnozy ostrego kryzysu kultury i typu mentalności dominującego w tej kulturze. Choć nie wiemy dlaczego do takiego kryzysu dochodzi, z podziwem możemy studiować jego wpływ na świadomość i podświadomość ludzi oraz na instytucje i rozmaite przejawy życia społecznego.

To, czego zabrakło u Lascha, można odnaleźć u niektórych komunitarian. Jedni z nich, zrażeni dominacją państwa zawłaszczanego klasowo lub po prostu niewydolnego w reakcji na wyzwania współczesności, szukają naprawy świata w relacjach twarzą w twarz lub też w stanowieniu wspólnot jako idei współodpowiedzialności na poziomie społeczności lokalnych, a także małych grup społecznych. Wierzą oni, iż zaburzenia więzi w takich społecznościach, jak również osłabiona zdolność wartości moralnych do integrowania społeczeństw, są przyczynami kryzysów społecznych, na które odpowiedzią może być tylko naprawa tego, co zepsute. Wartości podporządkowane wspólnocie, oto recepta dla współczesnych społeczeństw.

Niektórzy komunitarianie, jak np. Bellah, sądzą jednak, iż zło tkwi gdzie indziej. Szerzej i głębiej definiują współczesny kryzys społeczny i oczekują dla niego bardziej gruntownej naprawy. Stwierdzają, że kryzys rzeczywiście dotyka rozmaitych sfer życia społecznego, ekonomicznego i politycznego, ale nie uważają, by miał on immanentne przyczyny. Przykładowo, rodzina nie rozpada się z powodu zła, które istnieje w niej samej, lecz owo zło ma zewnętrzne, makrospołeczne, a często globalne powody. Te koncepcje nie zostaną jednak tu omówione, a to z przyczyn przedstawionych we *Wstępie*; są przede wszystkim natury filozoficznej i jako takie, zgodnie z przyjętymi założeniami, będą przedmiotem innej książki.

2. Paradygmat subiektywistyczny

Mniej więcej w latach 60. rozwijają się teorie i orientacje w socjologii (lub socjologizującej filozofii i politologii), które są twórczą kontynuacją interakcjonizmu symbolicznego lub też nawiązują w jakiś sposób do socjologii fenomenologicznej. Mieszczą się one ściśle w paradygmacie określonym przez Burrella i Morgana jako socjologia subiektywna i raczej regulacji niż radykalnej zmiany. Byłby to zatem paradygmat interpretacyjny.

Przykładem niech będzie tzw. etnometodologia³⁷, której zwolennicy, jak Harold Garfinkel, w przeciwieństwie do interakcjonistów symbolicznych, jak wspomniany Herbert Blumer, uważają, że istnieją gotowe dla danej społeczności wzorce interakcji. Trzeba jednak zastrzec, iż etykietowanie ma tu stosunkowo mały sens, ponieważ zwłaszcza etnometodolodzy odżegnywali się od teoretyzowania i tzw. wielkiej socjologii, skupiając swoją uwagę na zjawiskach lokalnych i sytuacyjnych.

W połowie lat 60. Garfinkel wprowadza nazwę dla stosunkowo nowej orientacji socjologicznej: etnometodologia³⁸. Idea była taka, że warto zastanowić się nad faktem, iż ludzie, w pewnych społecznościach, dysponują zdroworozsądkową wiedzą na temat samej tej społeczności i świata w ogóle. Etnometodologia nawiązuje do paradygmatu fenomenologicznego, czyniąc przedmiotem badań metody tworzenia owej zdroworozsądkowej wiedzy w praktyce życia codziennego.

Wśród inspiracji etnometodologii, obok socjologii fenomenologicznej, trzeba też wymienić filozofię Ludwika Wittgensteina, o którym będzie trzeba wiele jeszcze napisać, ale w osobnej książce, poświęconej związkom filozofii i socjologii. Wraz z różnymi konceptami poststrukturalistycznymi i postmodernistycznymi, filozofia ta mieści się w socjologii tzw. zwrotu lingwistycznego. Owa wspólna, zdroworozsądkowa wiedza jest wytwarzana i podtrzymywana nieustannie, w aktach użycia języka. W ten sposób ludzie także tworzą i reprodukują łąd społeczny.

Paul Attewell twierdzi, iż etnometodologia wywodzi się bezpośrednio z interakcjonizmu symbolicznego Goffmana³⁹. Różnica poglądów jest istotnie nieduża. Do ważniejszych rozbieżności należy może fakt, iż Goffman nie negował istnienia struktur społecznych, lecz nie bardzo się nimi interesował. Wolał raczej zajmować się interakcjami, które do tych struktur prowadzą. Etnometodolodzy w ogóle nie zajmują się formami ponadindywidualnymi, a zainteresowania Goffmana redukują do pytania, jak ludzie dochodzą do przekonania, że świat społeczny istnieje i jak to przekonanie podtrzymują – zupełnie pomijając kwestię nie tylko tego, jaki ten świat jest, lecz nawet tego, czy w ogóle istnieje.

„Ojcostwo” wobec tej orientacji socjologicznej – jak wspominaliśmy – należy się tu Garfinkelowi, on to bowiem wprowadził samą nazwę dla określenia ambicji badawczych, chcąc zrozumieć, jakie metody ludzie stosują w danej społeczności, aby nadawać sens sytuacjom, w jakich się znajdują⁴⁰. Turner ujmuje tę perspekty-

³⁷ Zob. H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, N.J., 1967; zob. też M. Czyżewski, *Socjolog i życie potoczne. Studium z etnometodologii i współczesnej socjologii interakcji*, Łódź 1984.

³⁸ Zob. H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, dz. cyt.

³⁹ Zob. P. Attewell, *Ethnomethodology Since Garfinkel*, „Theory and Society” 1974, nr 1, s. 179 i dalsze, za: J.H. Turner, *Struktura...*, dz. cyt., s. 480.

⁴⁰ Zob. H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, dz. cyt.

wę socjologiczną w następujący sposób: „Dla etnometodologa tym, co jest bezpośrednio obserwowalne, są ludzkie wysiłki w kierunku tworzenia wspólnego sensu rzeczywistości społecznej. Treść tej rzeczywistości traktuje jako mniej interesującą niż metody wykorzystywane przez grupy osób, niezależnie od tego czy są to laicy, czy socjologowie, metody, które prowadzą do skonstruowania, potwierdzenia i zmiany wizji i obrazu tego, co istnieje tam na »zewnątrz«”⁴¹.

Do innych, interesujących kontynuacji etnometodologii zaliczyć też trzeba prace na temat tego, jak naukowcy pod pozorem obiektywnego badania wytwarzają kreacje uwarunkowane sytuacjami wewnątrz grupy badaczy⁴². Nie istnieją jakieś obiektywne znaczenia; poczucie istnienia i znaczeń jest wytwarzane przez nas. Poszczególne pojęcia i definicje, jakimi posługujemy się w dyskursie, są konstruowane w konkretnym kontekście aktu użycia mowy oraz w odniesieniu do innych słów czy pojęć tworzących kontekst językowy słów. To przekonanie jest określane na gruncie etnometodologii jako idea indeksalności. Tworzy ona, obok idei zwrotności, szkielet koncepcji.

Pojęcie zwrotności zawiera zaś w sobie przekonanie, iż porządek społeczny, znaczenia, definicje pojęć są konstruowane nieustannie w procesie konwersacji i poza nim nie istnieją. Stało się to podstawą do krytyki tradycyjnej socjologii, która, zdaniem etnometodologów, nie proponuje niczego innego jak właśnie takie same jak potoczne, wizje sensu i porządku. Socjologodzy głównego nurtu tym się jedynie różnią od innych uczestników konwersacji, iż roszczą sobie pretensję do obiektywizmu i substancjalności swych wersji rozumienia świata.

Oprócz tych skromnych założeń, które mają charakter przesądzeń natury ontologicznej i teoriopoznawczej o wiele wyraźniej niż etnometodologowie zdają sobie z tego sprawę i niżby tego pragnęli, o istocie tego kierunku decyduje właśnie metoda, mająca polegać na dociekanii, jak ludzie konstruują porządek swego świata i wiedzę na jego temat, jakimi technikami konwersacyjnymi się posługują, jak negocjują znaczenia i przekonania.

Etnometodologia zainspirowała wielu badaczy i stała się zaczynem niejednej orientacji teoretycznej. Wymienić tu można tzw. analizę konwersacyjną, której źródeł szukać by trzeba również w socjolingwistyce. Badanie rozmowy w warunkach życia codziennego dostarcza, zdaniem zwolenników tej orientacji, jedynej okazji do poznania ról społecznych, relacji panowania i podlegania między rozmawiającymi.

Rozmowa staje się dla zwolenników analizy konwersacyjnej czymś, czym dla Marksa była produkcja, a dla Webera – działanie społeczne, czyli głównym rodza-

⁴¹ J. Turner, *Struktura...*, dz. cyt., s. 480.

⁴² Zob. np. E. Livingston, *The Ethnomethodological Foundations of Mathematics*, London 1986.

jem praktyki społecznej konstruuje życie społeczne. Metoda ta polega na zrekonstruowaniu reguł (wzorów konwersacji) porządkujących do pewnego stopnia rozmowę, jej rytmu, punktów zwrotnych itp. Do najwybitniejszych reprezentantów analizy konwersacyjnej zaliczyć trzeba przede wszystkim przedwcześnie zmarłego Harveya Sacksa⁴³. Była ona potem rozwijana przez jego współpracowników, m.in. Emanuela A. Schegloffa⁴⁴.

Choć trudno jednoznacznie zakwalifikować tak oryginalne zjawisko jak twórczość Ervinga Manuela Goffmana, to wzajemne inspiracje tych prac oraz etnometodologii i interakcjonizmu symbolicznego nie ulegają wątpliwości. Autor ten zajmuje się zasadniczo interakcjami jako ulotnymi i płynnymi faktami, zachodzącymi sytuacyjnie w relacjach między ludźmi. Interesuje się głównie kontaktami bezpośrednimi, twarzą w twarz, do ich analizy wykorzystuje metaforę teatralną⁴⁵. Goffman podkreśla wyraźnie swe specyficzne i pozornie marginalne zainteresowania, gdy stwierdza: „Nie mam zamiaru wypowiadać się o podstawowych tematach socjologii – organizacji społecznej i strukturze społecznej”⁴⁶. Jednak ten sam Goffman pisze również: „Osobiście utrzymuję, że społeczeństwo jest pod każdym względem pierwotne, natomiast przeżycia jednostek są pod każdym względem wtórne; niniejsza praca jest poświęcona wyłącznie temu, co wtórne”⁴⁷. Można sądzić, iż nie zachodzi tu sprzeczność poglądów, co zdarza się w końcu wielu autorom, lecz świadome założenie ontologiczne; nie przeszkadza to temu, że Goffmana interesuje – mało poznany przed nim i ważny naukowo – wybrany kontekst funkcjonowania społeczeństwa.

Bardzo znany i mający swój wpływ na socjologię wykład postawy etnometodologicznej, który miał też ogromne znaczenie dla współczesnej socjologii, znaleźć można w słynnej książce Petera Bergera i Thomasa Luckmanna pt. *Społeczne tworzenie rzeczywistości*⁴⁸.

Orientacja, którą tworzą interakcjonizm symboliczny, socjologia fenomenologiczna, prace Goffmana i etnometodologia, wywarła w swoim czasie, a więc

⁴³ Zob. H. Sacks, *A Initial Investigation of the Usability of Conversational Data for Doing Sociology*, w: *Studies in Social Integration*, red. D. Sudnow, New York 1972.

⁴⁴ Zob. H. Sacks, G. Jefferson, E.A. Schegloff, *A Simplest Systematics for the Organization of Turn-Taking for Conversation*, „Language” 1974, nr 2; zob. też *Social Theory Today*, red. A. Giddens, J.H. Turner, Stanford, California 1987.

⁴⁵ Zob. E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, Warszawa 2000.

⁴⁶ E. Goffman, *Frame Analysis. An Essays on the Organization of Experience*, New York 1974, s. 13, cyt. za: J. Szacki, *Słowo wstępne*, w: E. Goffman, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 13.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Zob. P.L. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, przeł. J. Niżnik, Warszawa 1983.

w latach 70. i 80., ogromny wpływ na nauki społeczne. Dziś wydaje się, że jej najważniejsze znaczenie polega na ukazaniu pewnej istotnej perspektywy, bardzo odległej od tradycyjnej socjologii.

Poza niewątpliwymi dokonaniami własnymi, mimo że jest to orientacja stale żywa, jej ważna rola, jaką odegrała, to wywarcie wpływu na socjologię postmodernistów, a także na prace tak wybitnych teoretyków, jak Randall Collins, Pierre Bourdieu, Jürgen Habermas czy Anthony Giddens. Teorie tych autorów znajdują w niniejszej pracy osobne miejsce.

W nurcie socjologii interpretatywnej i subiektywistycznej mieści się także wspomniana już orientacja lingwistyczna. Zawdzięcza ona wiele wymienianemu już tutaj Wittgensteinowi, nawiązuje do Ferdinanda de Saussure'a⁴⁹, autora wydanej w 1916 roku książki pt. *Kurs językoznawstwa ogólnego*, jak również do Petera Wincha, a także czerpie wprost od Claude'a Lévi-Straussa. Ten ostatni zastosował przewrotny zabieg w stosunku do jednego z podstawowych twierdzeń socjologii modernistycznej, tj. do przekonania, iż umysły jednostek kształtowane są przez struktury społeczne; zadaniem tradycyjnej socjologii było w takiej koncepcji ujawnienie struktury ukrytej pod pozorem tego, co bezpośrednio obserwowane. Lévi-Strauss natomiast uważał, że związek przyczyn i skutków jest odwrotny: struktury są wytwarzane w umysłach ludzkich.

Od de Saussure'a francuski filozof i antropolog wziął kluczowe rozróżnienie języka (*langue*), jako struktury głębszej, i mowy (*parole*), jako tego, co powierzchowne. O ile jednak wybitny szwajcarski językoznawca był zdania, iż struktury języka są formowane przez kulturę, o tyle Lévi-Strauss twierdził coś wręcz przeciwnego. Uważał on również, iż kultura i społeczeństwo są czymś bardzo podobnym do języka. Trzeba zatem badać je podobnymi do instrumentów językoznawstwa metodami. Podobnie jak za mową kryje się pewna gramatyka, którą trzeba odnaleźć w wyniku procesu badawczego, tak i kultura czy społeczeństwa mają swoje głębsze struktury. Gramatyka kultury stanowi ponadindywidualną strukturę wytwarzaną w sposób nieuświadamiany w umysłach ludzi⁵⁰. Język, któremu autor przypisywał takie znaczenie, jest systemem symbolicznym, ujmującym sposoby, w jakie ludzie strukturalizują otaczający ich świat⁵¹. Perspektywa ta, choć dziś mniej popularna, ma swoich kontynuatorów. Wielu wybitnych uczonych w tej czy innej mierze odwołuje się do niektórych pomysłów strukturalistycznych, czasem zresztą gorąco krytykując inne elementy teorii Lévi-Straussa. Możemy tu wymienić Mary Douglas, Pierre'a Bourdieu czy Anthony'ego Giddensa.

⁴⁹ Zob. F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. K. Kasprzyk, Warszawa 1991.

⁵⁰ Zob. C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa 1970, s. 199 i dalsze.

⁵¹ Zob. C. Lévi-Strauss, *Mysł nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Warszawa 1969, s. 136.

3. Pułapka postmodernizmu

Przegląd teorii, z ducha dwudziestowiecznych, zakończymy na postmodernizmie. Nazwa, jak to zwykle bywa, budzi rozmaite wątpliwości i dyskusje, a wielu czołowych teoretyków uważanych za twórców lub sztandarowych przedstawicieli postmodernizmu nie lubi tej kwalifikacji. Niemniej jednak można przecież stwierdzić, iż w latach 70. w humanistyce rozwija się nurt radykalizujący pewne, od dawna pojawiające się wątki i czyniący z nich oś sporu z przeszłością. Żywotność tej orientacji, która zdaje się współczesnym głosem powtarzać tezy Schopenhauera, Nietzschego i Heideggera, jest imponująca. Dość stwierdzić, że dziś wydaje się ona wypełniać, pozostawiając niewiele miejsca innym kierunkom, główny nurt humanistyki.

Ryzykując protesty z powodu zbyt dużego skrótu myślowego, zauważmy, iż przedrostek tej orientacji – *post* – obnaża jej istotę. Jest to opozycja w stosunku do oświeceniowego z ducha modernizmu, rozczarowana i sceptyczna wobec neopozytywistycznych dokonań nauki. Z opóźnieniem, ale głęboko, może na poziomie podświadomego kompleksu, przeżywająca – jak sądzę – wspomnienie II wojny światowej, Holocaustu, zbrodni komunistycznych i stylu panowania na świecie imperializmu amerykańskiego.

Postmodernizm kwestionuje na początek oświeceniową wiarę w moc poznania jakoby właściwą człowiekowi w ogóle, a nauce w szczególności. Nie podziela on również przekonania, że świat podlega procesowi stałego rozwoju o charakterze postępowym, co doprowadzać musi do postawy optymizmu co do możliwości człowieka i przyszłości. Orientacja ta nie tylko wątpi w to, że człowiek jest w stanie siłą rozumu wyznaczyć sobie bariery moralne i nadać życiu porządek etyczny, a życie społeczne racjonalnie zorganizować w postaci systemu społecznego o określonym ładzie, lecz także podważa przeświadczenie, że życie to ma jakiś sens i znaczenie w ogóle. Owszem, ludzie próbują nadawać światu i swej własnej egzystencji sens i znaczenie, ale czynią to, kierując się subiektywizmem, który rości sobie pretensję do obiektywizmu i ogólnego znaczenia. Zarzut ten dotyczy także nauki.

Wszelkie rozważania metafizyczne, systemowe, ontologiczne są, zdaniem postmodernistów, nieusprawiedliwione. Wymagają bowiem założeń, które są bezwartościowe poznawczo, na pewno zaś są przejawem roszczenia prawa do władzy, skromnie skrywającego się za kłamstwem obiektywizmu. Językiem postmodernistów trzeba by tu mówić o unieważnieniu wielkich metanarracji, tj. takich opowieści, które obiektywizują sens i znaczenia, uzasadniają lub kwestionują wybory życiowe, nadając im status zgodności lub niezgodności z rzekomo obiektywnymi i ugruntowanymi w kategoriach absolutystycznych wartościami.

Jean Baudrillard przedstawia świat i życie jako niezdeterminowaną grę bez wyraźnych reguł ani dających się wyobrazić rezultatów, bez obietnicy wygranej ani świadomości, co miałyby nią być⁵². Nauce postmodernizm przeciwstawia wiedzę narracyjną, która nie rości sobie pretensji do pierwszeństwa wśród innych poglądów, ale też nie wymaga dowodu ani uzasadnienia, poza uzasadnieniami wewnątrz danej narracji, którą Jean-François Lyotard określa jako narrację pierwszego stopnia i odróżnia od metanarracji⁵³.

Postmodernizm jest prądem umysłowej niezgody na totalne wizje rozumu, zwłaszcza zaś na jego wytwory w postaci takich opowieści, które redukują wieloznaczność świata na rzecz absolutystycznych wizji jednoznaczności⁵⁴, wskazując jakieś ogólne idee, wyobrażenia świata, człowieka, przeszłości, przyszłości i teraźniejszości. To kierunek chętnie sięgający do nowoczesnych konceptów języka i komunikacji przenoszących w warstwę lokalnej i okazjonalnej ważności wytwarzane znaczenia i sądy, nadając im sens zjawiska kontekstualnej prawdy w ramach aktów komunikacji. Lyotard może zatem twierdzić, że czasoprzestrzeń człowieka jest otwarta, jej rzeczywistością są transformacje, a nie tożsamości, ciągi epizodów, a nie historia⁵⁵. Ta przestrzeń-czas jest, pisze Bauman, samoświadomie tym, co niezapisane, pustką, nicością, „w której uniwersum prezentowane przez jakąś frazę odsłania się i która eksploduje w momencie, w którym fraza ta pojawia się, a następnie znika wraz z nią”⁵⁶.

Mimo że postmodernizm zabrania wypowiadać się w kategoriach powszechnych i absolutyzowanych aksjologii, wie, że wartością jest różnorodność, pluralizm, wolność i tolerancja. Po słynnej polemice Habermasa i Lyotarda⁵⁷, w której Habermas określił postmodernizm jako neokonserwatyzm⁵⁸, Richard Rorty napisał, iż do spełniania emancypacyjnej funkcji nie trzeba odwoływać się do

⁵² Zob. J. Baudrillard, *La transparence du mal. Essai sur les phénomènes extrêmes*, Paris 1990, s. 4.

⁵³ Zob. J.F. Lyotard, *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*, Minneapolis 1984, s. 8 i dalsze.

⁵⁴ Zob. np. Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna...*, dz. cyt.

⁵⁵ Zob. J.F. Lyotard, *Peregrinations*, New York 1988, s. 31–32.

⁵⁶ Z. Bauman, *Ponowoczesność, czyli dekonstruowanie nieśmiertelności*, przeł. A. Szahaj, w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Warszawa 1996, s. 161.

⁵⁷ Zob. J.F. Lyotard, *Odpowiedź na pytanie, co to jest postmoderna*, przeł. W. Szydłowska, w: *Postmodernizm a filozofia...*, dz. cyt., s. 31–32.

⁵⁸ Zob. np.: J. Habermas, *Moderna – niedokończony projekt*, przeł. D. Domagała, w: *Postmodernizm a filozofia...*, dz. cyt., s. 273 i dalsze; J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 7, a przede wszystkim: J. Habermas, *Questions and Counterquestions*, „Praxis International” 1984, t. 4,3.

metanarracji⁵⁹. „Sedno twierdzenia Habermasa – stwierdzał Rorty – że myśliciele tacy jak Foucault, Deleuze i Lyotard są »neokonserwatystami«, tkwi w tym, że nie podają nam oni żadnej racji »teoretycznej« obrania tej, a nie innej orientacji społecznej. Kładą kres dynamice, na której tradycyjnie opiera się myśl społeczna (tego typu jaki reprezentuje Rawls w Ameryce i sam Habermas w Niemczech) – mianowicie potrzebie kontaktu z rzeczywistością zaciemnianą przez »ideologię« i odsłanianą przez »teorię«⁶⁰.

Wszelkie roszczenia pretensji do obiektywizmu i prawdy, z podobnymi ambicjami nauki włącznie, są słabo ukrywanymi roszczeniami prawa do władzy, próbą narzucenia swojej prawdy – w świecie, w którym ona nie istnieje. Chodzi tu o rozmaite rodzaje panowania, łącznie z akademickim autorytetem czy ważnością mężczyzny wobec kobiety, białych wobec kolorowych. Rzecz dotyczy zatem prawdopodobnie gry o dominację symboliczną. Posługuje się ona pozami racjonalności, logicznego myślenia, naukowości, które mają być przykrywkami rzeczywistych intencji, ale też patologicznej potrzeby narzucania rzeczywistości własnych konstrukcji umysłowych.

Tego typu postawa rodzi rozmaite skutki, gdy chodzi o postulowaną praktykę życia. Rorty zaleca ironię i dystans wobec wszystkiego, z sobą włącznie⁶¹. Lyotard doradza rezygnację z ułudy, jakoby nauka miała pomagać ludzkości⁶². Bauman zaś wołałby, aby ludzie nie próbowali tak skrupulatnie zakorzeniać swych tożsamości w kulturze i społeczeństwie, lecz przeciwnie, aby przyjęli ten trudny, ale obiecujący totalną wolność los człowieka, wiecznego tułacza, nomady we współczesnym świecie⁶³.

Bauman dostrzega, lepiej niż może wielu innych postmodernistów, kryzys współczesnego świata. Polega on na tym, przede wszystkim, iż w świecie tym trudno zakotwiczyć swoją tożsamość. Świat społeczny jest dziś zlepkim monad, które poprzez odgrywanie symbolicznych rytuałów tworzą „neoplemiona”. Ich trwałość zależy od tego, czy i jak długo ludzie będą te rytuały podtrzymywać.

⁵⁹ Zob. R. Rorty, *Habermas and Lyotard on Postmodernity*, „Praxis International” 1984, t. 4,1, s. 32 i dalsze; zob. R. Rorty, *Habermas i Lyotard o postmodernizmie*, przeł. K. Kaniowska, A.M. Kaniowski, „Colloquia Communia” 1986, nr 4–5 (27–28), s. 147 i dalsze.

⁶⁰ R. Rorty, *Habermas i Lyotard o postmodernizmie...*, dz. cyt., s. 154.

⁶¹ Zob. R. Rorty, *Irony, Contingency and Solidarity*, Cambridge 1989 (wyd. pol. *Przygodność, ironia i solidarność*, Warszawa 1996).

⁶² Zob. F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Mi-gasiński, Warszawa 1997.

⁶³ Zob. Z. Bauman, *Globalizacja*, przeł. E. Klekot, Warszawa 2000; tegoż, *Intimations of Post-modernity*, London–New York 1992; *Ponowoczesność, czyli dekonstruowanie nieśmiertelności*, dz. cyt.; tegoż, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Warszawa 2000.

Są to społeczności wyobrażone, tworzone na zasadzie samoidentyfikacji, zależne zatem całkowicie od emocji i lojalności członków.

W takim społeczeństwie człowiek jest o wiele bardziej wolny niż w społeczeństwie tradycyjnym, ale płaci za tę wolność wysoką cenę. Wolność współczesna u Baumana jest jednoznaczna z niemożliwą do zniesienia samotnością, ale to nie jedyny problem, z jakim musi sobie poradzić jaźń, owa tożsamość, którą sami sobie kreujemy w zdeintegrowanym, wieloznacznym świecie. Im wyraźniej wybieramy drogę wolności i samotności, zatem drogę prawdy i autentyczności, tym bardziej jaźń jest obciążona odtworzeniem utraconej integralności świata, w którym to zadaniu musi wystarczyć sama sobie. W ponowoczesności wszyscy jesteśmy obcy.

Podmiotowość jest wzięciem problemu własnej tożsamości na siebie. Trzeba w tym celu zaakceptować swą obcość i jej nieuchronność, zrozumieć, iż wszyscy jesteśmy pożerani lub womitowani na trwałe ze złudy ładu, który teraz każdy z nas nieustannie musi czynić sam dla siebie. W tej przestrzeni poruszają się przygodni, przejściowi współpasażerowie, z którymi możemy się łączyć w dowolne monady, nie narzucając im naszego ani nie przejmując ich ładu. W tym skazującym na cierpienie świecie istnieje także szansa; polega ona na uznaniu za wartość najcenniejszą prawa do wyboru własnej tożsamości. To jest szansa człowieczeństwa.

Ten kryzys występuje w globalizującym się świecie kurczącego się czasu i przestrzeni. Przed niektórymi z nas otwiera to przestrzeń jeszcze większej wolności. Jednakże globalizacja ma swój rewers w postaci lokalności, na którą przymusowo skazani są inni. Jest więc to czas, kiedy wartością staje się mobilność, ale nie wszyscy mają równy dostęp do tego dobra⁶⁴.

Szczególną odmianą postmodernizmu jest jego francuska mutacja – poststrukturalizm. Twórcy tacy, jak Foucault czy Derrida, nawiązują do wspomnianego już tutaj de Saussure'a, są jednymi z kontynuatorów tzw. zwrotu językowego. Pojęcia, słowa można, zdaniem tych uczonych, analizować tylko w kontekście innych słów, a zatem w ramach analizy językowej, a nie poprzez odkrywanie ich znaczenia w odniesieniu do obiektywnego świata. Znaczenia słów mają – co już wiemy – korzenie w roszczeniach pretensji do panowania symbolicznego.

Znika nie tylko prawda o świecie, obiektywne zdania na temat porządku społecznego, politycznego itp. Zanikają też podmiot i tożsamość. Podmiotowość zostaje uznana za jedną z tych ogólnych, metafizycznych kategorii, których filozofia oświecenia nadużywała. Jak pisze Gerard Raullet, „po krótkim rozprawieniu się myśli postnowożytnej (post-moderne) z »procesem dziejowym«, gdy wydawało się, że także »podmiot–przedmiot« Hegla, Marksa i Lukácsa opuścił już arenę dziejów i nie jest już w stanie bronić prawdy przed trybunałem rozumu, oraz po

⁶⁴ Zob. Z. Bauman, *Globalizacja*, dz. cyt.

niezwykłej likwidacji kategorii podmiotu przez współczesną filozofię francuską, łatwo można dojść do wniosku, że obie te tendencje coś jednak łączą. Jeśli podmiot na końcu charakterystycznej dla nowożytności drogi rozwoju myśli, która wyposażała go w funkcje »ostatecznego uzasadnienia«, stał się problematyczny (używany tu termin »moderna« rozumieć będziemy jako nowożytność) – to, naszym zdaniem, stało się tak dlatego, iż jego status był przez »modernę« tak długo kwestionowany, iż w końcu stał się utopijnym⁶⁵.

Lecz zło zaczęło się wcześniej. Błędem – zdaniem postmodernistów – było najpierw posadowienie podmiotu na fundamencie własnej świadomości. Zbyttno jednak chyba uproszczają oni filozofię Kartezjusza, która była bardziej skomplikowana i wieloznaczna. Problemem tym zajmowałem się gdzie indziej⁶⁶; pominę więc tutaj komentarz odnoszący się do Kartezjusza i jego rzeczywistej koncepcji podmiotu i podmiotowości.

Następnym krokiem milowym w historii podmiotu stało się rozdwojenie przez Kanta rozumu i wyodrębnienie rozumu praktycznego, co Rorty streszcza tak: „Kant sugeruje, że nie musimy mieszać naszej wiedzy o świecie, jako ulegającej zmianom treści, z naszym poczuciem moralnym”⁶⁷. Dwa więc są kamienie obrazy. Pierwszy dotyczy tego, co Kant przejmuję od Kartezjusza. Drugi zaś zarzut to koncepcja jakichś stałych zasad moralnych. Co jedni krytykowali jako krok w stronę relatywizmu etycznego, Rorty zaatakował z drugiej strony. Pojęcie jednej moralności, opartej na jednej intersubiektywnie uzasadnionej regule i odwołaniu się do Boga jako gwaranta tego porządku moralnego, to trochę za wiele jak dla szanującego się postmodernisty. Kanta można by chwalić z punktu widzenia postmodernistów za to, że naruszył jednorodność konceptu filozofii podmiotu i usankcjonował wątpliwości, jakie budziła w swoim systemie. Ostatecznie zresztą Rorty nie uważa kwestii podmiotu za główny wątek nowoczesnej filozofii, co nie zmniejsza win tej pierwszej. Píše: „trzeba widzieć »zasadę nowoczesności« jako coś innego, aniżeli tę słynną »podmiotowość«, którą pokantowscy krytycy filozofii, pragnący powiązać Kanta z Kartezjuszem brali za swą nić przewodnią”⁶⁸. Mamy zatem dwa ciągi odpowiedzialne za błąd podmiotowości: jeden zaczyna się od Kartezjusza, drugi – od Marksa.

Wydaje się, że mniej interesujące jest, co postmoderniści mają do powiedzenia o kryzysie społecznym, a bardziej, jak sam postmodernizm stanowi ewidentny przykład tego kryzysu, w tym kryzysu nauki. Jeśli bowiem Charles Lemert twierdzi, iż rzeczywistość empiryczna jest dyskursywnym tekstem, to jest to w istocie

⁶⁵ G. Raulet, *Kryzys podmiotu*, „Colloquia Communia” 1986, nr 4–5 (27–28).

⁶⁶ Zob. K. Wielecki, *Podmiotowość...*, dz. cyt.

⁶⁷ R. Rorty, *Habermas i Lyotard...*, dz. cyt., s. 153.

⁶⁸ Tamże, s. 153.

sąd ontologiczny, z którego wynikają przekonania epistemologiczne – że świat nie jest poznawalny, oraz etyczne – nie ma nawet poznawczych możliwości orzekania o wartościach⁶⁹.

Lyotard krytykuje naukę za odwoływanie się do wielkich narracji, tj. takich, które sugerują jakiś porządek świata, tzn. zakładają jakąś jego sensowność i poznawalność. Aby nadać swej narracji ważność, obiecuje też nauka postęp i emancypację. Ale obietnic nie spełni. Naukowa narracja jest tyle samo warta co rozmaite narracje potoczne⁷⁰. Rorty powraca zaś do leciwego już sporu wokół poglądów Wittgensteina, na temat tego, czy zdanie stanowi reprezentację świata, i wyjaśnia, iż spór ten jest o tyle bez znaczenia, że gdyby nawet zdanie reprezentowało cokolwiek poza porządkiem języka, to i tak w użyciu ulega subiektywizacji. W ten sposób narracja naukowa staje się „taką samą opowieścią” jak wszelkie inne, ale jeszcze bardziej nieszczerą i zafałszowaną niż potoczne, gdyż jest środowiskowo uzgadniana i podporządkowana celom i wartościom społeczności naukowej⁷¹. Wspomniany Lemert doda do tego, iż nauka znajduje się jeszcze dalej od rzeczywistości empirycznej niż potoczne dyskursy, ponieważ narastając pokoleniami, przyjmuje inne reguły dyskursu, które z rzeczywistością nie mają żadnego związku, a ostatecznie oddalają ją od tej rzeczywistości całkowicie⁷².

To przekonanie o znaczeniu nauki jest wspólne, zdaje się, dla postmodernistów. Wspominał o tym Michel Foucault. Richard Brown jest przekonany, że nauka, jak i cała kultura i rzeczywistość społeczna to konstrukcje językowe, wytwarzane poprzez działania komunikacyjne. Jego realizm symboliczny przejawia się w opinii, iż teorie socjologiczne są formami praktyk nadawania sensu i wartości, a nie reprezentacjami rzeczywistości zewnętrznej wobec dyskursu naukowego⁷³. Nic dziwnego, że Jacques Derrida traktuje naukę jako jeden z rodzajów tekstu, który, jak wszystkie inne, wymaga dekonstrukcji, czyli odczytania poprzez jego incydentalia. W jej trakcie unieważniany jest zresztą podmiot wypowiedzi, którego odczytanie tekstu nie może być ważniejsze niż wszelkie inne możliwe odczytania, do jakich zachęca metoda dekonstrukcji⁷⁴.

⁶⁹ Zob. Ch.C. Lemert, *General Social Theory, Irony, Postmodernism*, w: *Postmodernism and Social Theory*, red. S. Seidman, D.G. Wagner, Cambridge, Mass. 1990.

⁷⁰ Zob. F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, dz. cyt.

⁷¹ Zob. R. Rorty, *Filozofia jako rodzaj pisarstwa. Esej o Derridzie*, w: *Postmodernizm a filozofia...*, dz. cyt.

⁷² Zob. Lemert, *General Social Theory...*, dz. cyt.

⁷³ Zob. R.H. Brown, *Rhetoric, Textuality, and the Postmodern Turn in Sociological Theory*, „Sociological Theory” 1990, nr 8, s. 188–197.

⁷⁴ Zob. J. Derrida, *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa 2002; *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Warszawa 2004; zob. też M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille’a do Derridy*, Warszawa 2000.

Poza postindustrialny kryzys socjologii – teorie wielkiej dialektycznej syntezy

Teorie, które będą tu omawiane, mają kilka cech wspólnych. Najpierw więc ich autorzy są świadomi postmodernistycznej krytyki nauk społecznych i w zasadzie ją podzielają. Potem zaś podejmują próbę wyjścia poza tę krytykę – jednakże nie poprzez jej unieważnienie, lecz ostrożną, wyważoną, pełną najrozmaitszych skrupułów pracę twórczą, budowanie teorii wyrażanej bardziej subtelnym głosem, świadomym swej omylności, niedoskonałości, uwikłania w tysięczne, wymieniane przez postmodernistów zastrzeżenia.

1. Jürgen Habermas – proceduralna teoria porozumienia

Do tych teoretyków w pierwszej kolejności zaliczę Jürgena Habermasa¹. Autor, co jest znakiem czasu i częstą cechą tej orientacji, łączy kompetencje socjologiczne i filozoficzne, uprawia coś, co można określić jako filozofię społeczną, ale bardzo zaangażowaną socjologicznie. Uprawnione będzie też określenie prac Habermasa mianem filozofującej socjologii.

Teoria Habermasa jest zaangażowana po stronie podmiotowości. Mamy tu na myśli, iż autor ten nie przeciwstawia sobie dobra i znaczenia jednostki z jednej strony i społeczeństwa z drugiej, lecz ściśle je od siebie nawzajem uzależnia. Niemiecki uczony w swoich pracach wykracza poza Weberowski zakaz wartościowania, w tym sensie, w jakim łamali go przedstawiciele szkoły frankfurckiej, których Habermas, chce tego czy nie, jest spadkobiercą. Angażuje się on po stronie pewnej koncepcji człowieka i społeczeństwa. Dobre społeczeństwo, zdaje się twierdzić

¹ W omówieniu poglądów Habermasa często korzystam z K. Wielecki, *Podmiotowość...*, dz. cyt.

ów autor, to takie, które gwarantuje podmiotowość jednostkom, ale jest ono nie do pomyślenia bez jednostek, które, dbając o swoją wolność, rozumieją i praktykują wartość podmiotowości indywidualnej i społecznej jako wyniku nieustannej produkcji i reprodukcji procedur podtrzymywania umowy społecznej na drodze społecznego, podmiotowego dyskursu.

Teoria Habermasa krytykowana jest z każdej flanki. Postmoderniści mają całą listę żalów. Największe kamienie obrazy to zaangażowanie autora w rozważania o podmiotowości jednostki. Roszczenie przez Habermasa pretensji do koncepcji podmiotowości Rorty sprowadza do jednego; jego zdaniem, „brak rozumienia racjonalności, jako racjonalności społecznej, był tym, czego brakowało »filozofii podmiotu«” tego pierwszego². Naturalnie zorientowany postmodernistycznie Rorty nie mógł tego aprobować, pisze zatem: „gdy Habermas sądzi, że potrzeba kulturowa, jaką zaspokaja »filozofia podmiotu«, była i jest rzeczywistą potrzebą oraz że może prawdopodobnie być zaspokojona koncentrowaniem przezeń uwagi na »wspólnocie komunikacyjnej«, to ja obstawałbym raczej przy tym, iż jest to sztuczny problem powstały na skutek zbyt poważnego traktowania Kanta”³.

Kwestii podmiotowości u Habermasa nie można jednak rozważać bez uwzględnienia celów – „powołania” – jego filozofii i socjologii, które określimy jako próbę wypracowania podmiotowej teorii procesów społecznych, w tym ukazania podmiotowej wizji reprodukcji życia społecznego. Szczególnie ważne, z punktu widzenia problemów współczesności, wydaje się usiłowanie Habermasa, by stworzyć nową podstawę wartości i norm społecznych, tj. podmiotową etykę, łączącą konieczność reprodukcji społecznej i wolności jednostki. Jest to jedna z najbardziej wartościowych odpowiedzi na doświadczenia totalitarnej historii, która wykracza daleko poza filozofię smutku i nicości z jednej strony oraz braku zaufania do wszelkich zasad, myśli, instytucji itd., z drugiej. Totalności form życia politycznego postmodernizm przeciwstawił totalność braku zaufania. Habermas wyszedł poza tak ograniczony horyzont, nie tracąc niczego z niezbędnej ostrożności. Kompleks przeszłości nie prowadzi tego uczonego do obezwładniającej podejrzliwości.

Teoria Habermasa angażuje się społecznie. W *Teorii i praktyce* autor w każdym właściwie z opublikowanych tam tekstów snuje refleksję o relacji nauki i praktyki z perspektywy interesu emancypacyjnego społeczeństwa⁴. W *Filozoficznym dyskursie nowoczesności* poddaje natomiast krytyce podmiotowość rozumianą przez Kanta jako ustanowioną na fundamencie świadomego samoustanowienia. Zgadza się też z Foucaultem, gdy ten twierdzi, że tak pojęty podmiot, skończony

² Zob. R. Rorty, *Habermas i Lyotard...*, dz. cyt., s. 151.

³ Tamże.

⁴ Zob. J. Habermas, *Teoria i praktyka. Wybór pism*, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, Warszawa 1983.

ze swej istoty, nie jest w stanie wykonać nadludzkiego zadania ustanowienia świata nieskończenie go przekraczającego; „strukturalnie przeciążone podmioty swoimi wygórowanymi i nigdy nie zaspokojonymi roszczeniami wznoszą fasadę powszechnie ważnej wiedzy, za którą ukrywa się faktyczność czystej woli panowania nad sobą przez wiedzę – woli bezgranicznego pomnażania wiedzy, które dopiero pociąga za sobą proces tworzenia podmiotowości i samowiedzy”⁵. Zgoda dotyczy także twierdzenia, że nauki humanistyczne, ukierunkowane w ten sposób przez Kanta, dążąc do powiększenia wolności człowieka, faktycznie przyczyniają się do jego zniewolenia.

Owa wolność podmiotu, która bierze swój początek w akcie unieważnienia Boga i wikła podmiot w pętlę przymusu pomnażania wiedzy, spotyka się z krytyką Foucaulta, który pisze: „łatwo uznać, że człowiek uwolnił się od samego siebie, odkąd odkrył, że nie znajduje się ani w centrum stworzenia, ani w środku przestrzeni, ani może nie stanowi szczytu albo celu życia”⁶. Także i tutaj Habermas zgadza się z tym uczonym i wtóruje mu: „W ten sposób podmiot epoki poklasycznej – metafizycznie osamotniony, strukturalnie przeciążony, opuszczony przez Boga i sam z siebie czyniący Boga – stara się ująć aporiom autotematyzacji”⁷.

Tu jednak kończy się zgoda Habermasa, który podziela wiele skrupułów postmodernistycznych, nie zgadza się natomiast na traktowanie podmiotowości jako ekspresji i autonomii⁸ ani na redukcję jej do wolności⁹. Stwierdza jednak przy tym polubownie, że pojęcie podmiotowości niesie ze sobą wiele poważnych problemów i aporii, a to dlatego, że „ilekroć próbujemy środkami filozofii świadomości ujmować autonomię i samourzeczywistnienie, a więc wolność w sensie moralnym i estetycznym, zawsze dochodzi do ironicznego wypaczania intencji. Represja jaźni jest odwrotną stroną autonomii wtłoczonej w relacje podmiot – przedmiot; utrata – narcystyczny lęk przed utratą – to odwrotna strona ekspresji ujętej w tych kategoriach. Jeżeli moralny podmiot sam musi zrobić z siebie przedmiot, jeżeli podmiot ekspresyjny musi wyrzec się podmiotowości albo, ze strachu, że ekspresja rozproszy go na przedmioty, zamknąć się w sobie – jedno i drugie nie odpowiada intuicji wolności i wyzwolenia, lecz tylko ujawnia myślowe przymusy filozofii świadomości”¹⁰.

Widzimy, że problem niekoniecznie musi tkwić w samym koncepcie podmiotowości, lecz raczej w sposobie jej rozumienia na gruncie filozofii świadomo-

⁵ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, dz. cyt., s. 299.

⁶ M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris 1966, s. 359.

⁷ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, dz. cyt., s. 302.

⁸ Zob. tamże, s. 328.

⁹ Zob. tamże, s. 332.

¹⁰ Tamże.

ści. „Foucault jednak – krytykuje zatem Habermas – razem z podmiotem i przedmiotem wyrzuca także ową intuicję, która kiedyś miała pojęciowo wyrażać się w »podmiotowości«”¹¹. Niemiecki uczony nie rezygnuje zaś z pojęcia podmiotowości, lecz szuka dla niego innej perspektywy, co spotkało się z krytyką Rorty’ego, który pisał: „w tej chwili mogę jedynie wskazać na różne zachęcające możliwości pojawiające się wówczas, gdy weźmie się pod uwagę, że »przedzieranie się« przez »zasadę podmiotowości« (i wyjście poza nią) było po prostu sprawą uboczną, czymś, czemu odosobniona warstwa kapłanów poświęcała się przez kilka stuleci, czymś, co jest dość obojętne”¹².

W podobne pułapki jak teoria podmiotowości, twierdzi Habermas, wpada teoria władzy Foucaulta – i innych myślicieli, dodajmy, którzy popadają w prezytyzm, relatywizm i kryptonormatywizm, gdy eliminują pojęcie podmiotowości, absolutyzując pojęcie władzy.

Habermas cofa się do pewnych aspektów konceptów podmiotowości Hegla, Marksa, Heideggera i Derridy, a więc bardzo różnych teorii, które mają jednak ze sobą coś wspólnego. W przypadku Hegla i Marksa odwołuje się do ich uogólnionych wizji etyczności, które sam określa jako „intuicje etycznej totalności”. Nadaje im jednak odmienny kontekst. Píše mianowicie, iż chodziłoby o to, by tych intuicji „nie wprowadzać znowu w horyzont samoodniesienia poznających i działających podmiotów, ale objaśniać według modelu niewymuszonego kształtowania woli we wspólnocie komunikacyjnej, podlegającej wymogom kooperacji”¹³.

Choć Hegel i Marks absolutyzują zupełnie inne byty, pierwszy z nich – idealny, drugi zaś – materialny, obaj postulują pewien zakres totalności etycznej. Habermas zatem nie zajmuje postawy nihilistycznej czy relatywistycznej, jak wielu jego poprzedników. Szuka, jak Kant, nowej podstawy wartości, tym razem niereifikującej, która nie zamykałaby w pętli samoustanawiającego i samopoznającego się podmiotu.

Oświecenie unieważniło Boga. Zabieg ten został wykonany pod znieczuleniem narcystycznej ekscytacji podmiotu odkryciem siebie, własną ważnością. Cóż, stanowienie świata w zastępstwie Boga to niemało. Istotnym czynnikiem „anestezjologicznym” był też entuzjazm dla możliwości swojego rozumu i jego zdolności racjonalnego poznania świata oraz wiara w jego praktyczną skuteczność. Gdy znieczulenie przestało działać, człowiek poczuł się sam, nic niewart, otoczony przez pozbawioną sensu nicość.

¹¹ Tamże.

¹² R. Rorty, *Habermas and Lyotard...*, dz. cyt., s. 32 i dalsze; zob. tegoż, *Habermas i Lyotard...*, dz. cyt., s. 153.

¹³ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, dz. cyt., s. 335.

Habermas postanowił znaleźć nowy „punkt podparcia” dla wartości i dla zrozpaczonego i całkowicie nieufnego, zwłaszcza wobec wszelkiej totalności, podmiotu. Podmiotu, który – dodajmy – po unieważnieniu Boga przystąpił do unieważniania siebie; już to w formie krytyki podmiotowości, już to poprzez nieświadomie samobójczą orientację podmiotu na własny subiektywizm, ekspresję swej cierpiącej oryginalności, autonomiczności i autentyczności. Habermas znalazł ten „punkt podparcia” we wspólnocie komunikacyjnej, nastawionej na porozumienie w wyniku praktyki otwartego dyskursu. Jest ona dla tego filozofa źródłem wartości, które wytwarza jako intersubiektywność ustanawianą w rezultacie praktyk pozbawionych przemocy. Jest też źródłem mediującym prawdę, czyli kryterium poznania.

Co do Heideggera, nie neguje on, wbrew twierdzeniu Habermasa, istnienia podmiotu. Jeśli jednak pozwala na interpretację zachowującą podmiot, to pod warunkami daleko idącej zmiany jego statusu i oparcia jego bytowania na sile indywidualności wchodzącej w trudną, otwartą i twórczą relację ze światem pojmowanym jako strumień życia. Derridzie, istotnie, udało się zdekonstruować podmiot, aż do jego rozplynięcia się w języku.

Jednakże i od tych filozofów Habermas czerpie coś istotnego – przy zastrzeżeniu, by „horyzontów wykładni świata jako źródła sensu nie wiązać z Dasein, które heroicznie projektuje samo siebie, ani dzianiem się, które wyznacza strukturalne tło, lecz ze światami przeżywanymi o strukturze komunikacyjnej, które reprodukują się przez konkretne medium działania nastawionego na porozumienie”¹⁴. Uczony ten uważa, że w ogóle wyczerpał się odwieczny paradygmat filozofii świadomości i proponuje zastąpić go „paradygmatem porozumienia”. Mogłoby się wydawać, że wracamy do koncepcji kolektywistycznej oddającej porządek świata społeczeństwu. Skoro osamotniona i słaba jednostka nie jest w stanie zbudować, opierając się na sobie, nawet swej własnej podmiotowości, a tym bardziej sensu świata, trzeba go fundować na społeczeństwie.

Wspólnota ma dokonać cudu, jak ironizował gdzie indziej Bauman. Bo króć inny, skoro Boga zwolniło się z funkcji cudotwórcy (czyli twórcy świata i jego porządku), a jednostka okazała się zbyt słaba? Indywidualistycznie nastawieni postmoderniści proponowali unieważnić przy okazji i jednostkę, i wspólnotę, dokonując cudu stworzenia ontologii chaosu mowy. Kolektywiści detronizują jednostkę. Ale jak wspólnota ma sobie poradzić z tym trudnym zadaniem? Jedną z odpowiedzi była rada odwołania się do racji intersubiektywnej jako źródła prawdy, moralności i całego porządku świata. Koncepcja porozumienia społecznego nie jest jednak po prostu powrotem do koncepcji umowy społecznej.

¹⁴ Tamże.

Byłby to powrót do konceptu kolektywistycznego, który już wystarczająco skompromitował się i jako propozycja intelektualna, i jako podstawa wizji świata. Po dwóch doświadczeniach totalitaryzmu wiemy to dość dobrze. Wykazał on swą infantylność, prostactwo oraz złowróżbność jako podstawa utopii społecznej. Tutaj zwłaszcza niemiecki filozof nie miał powrotu. Koncept zaś indywidualistyczny, po różnych jego wcieleniach, w wyniku najbardziej nieprawdopodobnych pomysłów reanimacyjnych, ostatecznie ukazał Habermasowi zimną twarz nieboszczyka. Pomiędzy te dwa koncepty wchodzi wspomniany paradygmat porozumienia.

Porozumienie Habermasa nie jest jakimś punktem równowagi sił, w tym sensie, że sankcjonuje pewien stan społecznej gry o władzę. Nie jest hołdem dla mocy woli silniejszych. Nie jest także wiarą w obiektywną naturę intersubiektywności, która wyznaczy sens i znaczenie z zewnątrz, bezinteresownie i prawdziwie. Nie stanowi więc żadnej wersji umowy społecznej. Ale też wyraźnie odcina się od indywidualistycznych wizji świata, który miałby się złożyć w sensowną całość mocą rozumu jednostek (immanentnego lub danego z zewnątrz).

Jest to natomiast koncepcja dająca fundament pod wartości ponadindywidualne. Habermas, nie przesądzając jeszcze o ich treści, wskazuje ich podstawowe źródło. Znajduje „punkt podparcia” dla świata i jednostek w postaci społeczeństwa oraz zasadę reprodukcji świata i sensu. Równocześnie chroni jednostkę przed losem elementu całości społecznej, zachowując jej twórczy charakter. Ochrona dotyczy także wolności jednostek. Uczony nadaje im status współtwórców owego świata wytworzonego i odtwarzanego społecznie, tzn. wspólnie. To wizja świata, który jest wspólnotą autonomicznych jednostek.

Czy Habermasowi udało się wykonać to niesłychanie trudne zadanie, jakie sobie postawił, i – ewentualnie – w jakiej mierze, to sprawa następna. Koncepcję tę można krytykować na różne sposoby i często nie bez racji. Można z dużą dozą słuszności krytykować najgłębsze podstawy filozoficzne koncepcji Habermasa¹⁵, ale tak czy owak jest to jedna z najbardziej oryginalnych i syntetycznych teorii, jakie wychodzą poza aporie indywidualizmu i kolektywizmu, podmiotu i przedmiotu, obiektywizmu i subiektywizmu oraz kilka innych. O żadnej z istniejących filozofii nie da się powiedzieć, że wytrzymuje krytykę swoich elementarnych podstaw, o Habermasowskiej koncepcji paradygmatu porozumienia – także. Jest to jednak niezwykle ciekawa, oryginalna, dobrze osadzona w tradycji filozofii i socjologii, rewolucyjna próba wykroczenia poza błędne koło wspomnianych aporii i pojednania człowieka z innymi ludźmi, według zasady szanującej indywidualne dobro oraz dobro wspólne.

¹⁵ Jak np. Sławomir P. Dudziak – zob. tegoż, *Między filozofią a nauką (Uwagi krytyczne o teorii krytycznej Jürgena Habermasa)*, „Colloquia Communia” 1986, nr 4–5 (27–28), s. 173 i dalsze.

Wyjaśniając paradygmat porozumienia, Habermas stwierdza, że „zasadnicze jest raczej performatywne nastawienie uczestników interakcji, którzy koordynują swoje plany działania, porozumiewając się co do czegoś w świecie. Gdy *ego* dokonuje jakiegoś aktu mowy, a *alter* zajmuje wobec tego aktu stanowisko, wchodzi w międzyosobową relację. Relacja ta jest ustrukturuwana przez system krzyżujących się perspektyw mówców, słuchaczy i aktualnie nieuczestniczących nieobecnych”¹⁶.

W tak pojmowanej relacji wytwarzana jest podstawa jednego z najbardziej fundamentalnych mechanizmów tworzenia owego porozumienia, tj. mechanizmu decentracji. Habermas przedstawia go na płaszczyźnie gramatycznej jako wprawę w przyjmowaniu perspektywy pierwszej, drugiej i trzeciej osoby, ale – co znamienne – jedynie liczby pojedynczej.

Zdaniem niemieckiego filozofa, horyzont paradygmatu porozumienia rozwiązuje kilka poważnych i niesłychanie zagmatwanych w tradycji problemów. Do nich trzeba zaliczyć kłopot z podmiotem samouprzedmiotawiającym się w toku ustanawiania się na drodze poznania. Koncept decentracji znosi, według Habermasa, tę aporię, ponieważ „gdy na plan pierwszy wysuwa się językowo wytwarzana intersubiektywność, (...) *ego* znajduje się w międzyosobowej relacji, która pozwala mu odnieść się z perspektywy *alter* do siebie jako uczestnika interakcji”¹⁷.

Habermas odwołuje się do kategorii, którą często posługiwali się filozofowie XX wieku, tj. do kategorii świata przeżywanego. Miałaby ona zastąpić praktykę. W tej praktyce ludzie znajdują się nie głównie poprzez pracę, jak np. u Marksa, lecz poprzez rozmowę, komunikację. Jak pisze uczony: „gdy mówca i słuchacz porozumiewają się bezpośrednio co do czegoś w świecie, poruszają się w horyzoncie wspólnego im świata przeżywanego; świat ten stanowi dla uczestników intuicyjnie wiadome, nieproblematyczne i nierozkładalne holistyczne tło. Sytuacje mówienia tworzy wyodrębniony ze względu na dany temat wycinek świata przeżywanego, który dla procesów porozumienia stanowi kontekst oraz dostarcza im zasobów. Świat przeżywany tworzy horyzont i podsuwa zarazem zasób kulturowych oczywistości, skąd uczestnicy komunikacji czerpią uzgodnione wzory interpretacji”¹⁸.

Jednakże perspektywa uczestnika świata przeżywanego nie wystarcza do zrozumienia ani tego świata, ani jego ciągłości i pewnej jednorodności, ani względnej jednoznaczności, jest też niewystarczająca do zrozumienia samego podmiotu. Świat przeżywany reprodukuje się w toku komunikacyjnych działań uczestników, ale aby to zrozumieć, trzeba się odwołać do perspektywy bardziej ogólnej, teoretycznej, która wykracza poza ów świat – który, co okaże się dopiero wtedy,

¹⁶ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, dz. cyt., s. 336–337.

¹⁷ Tamże, s. 337.

¹⁸ Tamże, s. 338.

„reprodukuje się mianowicie w tej mierze, w jakiej spełnione są te trzy funkcje wykraczające poza perspektywę aktora: ciągłość tradycji kulturalnych, integracja grup przez normy i wartości oraz socjalizacja dorastających pokoleń. Pozwala to ogólnie ogarnąć właściwości komunikacyjnie ustrukturuowanych światów”¹⁹.

Warto, za Habermasem, zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt filozofii świadomości jako ewentualnej podstawy filozofii podmiotu, mianowicie na fakt, iż ta pierwsza konfrontuje podmiot ze światem obiektywnym i rzeczami z tego świata. Rzeczywisty świat człowieka jest jednak bardziej złożony. Habermas wymienia tu również, jak dopiero była o tym mowa, inne sfery. Zaliczyć do nich trzeba „(...) »świat« tego, co normatywne, wobec czego czujemy się zobowiązani w postawie adresata, oraz »świat« tego, co »subiektywne«, a co odsłaniamy bądź ukrywamy przed publicznością w postawie pierwszej osoby”²⁰.

Kwestia ta jest ważna, pojęcie paradygmatu porozumienia zakłada bowiem społeczny dyskurs, rządzący się regułami racjonalności. Nie tylko jednak tej tradycyjnej, nastawionej na poznanie rzeczy czy tego, co inne, w relacji do podmiotu, wobec czego podmiot się określa, lecz także wrażliwej na świat subiektywny, wartości, normy itp. Obok racjonalności nastawionej na skuteczność instrumentalną Habermas wymienia racjonalność nastawioną na skuteczność komunikacyjną – „racjonalność komunikacyjną”²¹.

Uczony proponuje zatem proceduralne kryterium racjonalności i wobec tego, w jakimś sensie, proceduralne źródło podmiotowości i wartości. Spotka się to z krytyką. To właśnie stanowisko proceduralne pozwala jednak Habermasowi wyodrębnić owe trzy sfery, tj. obok poznawczo-instrumentalnej, moralno-praktyczną i estetyczno-ekspresywną.

Jeśli zadajemy podstawowe dla tej koncepcji podmiotowości pytanie, jak jest możliwe pojednanie różnorodności interesów, wielości stanowisk etycznych i mnogich aporii epistemologicznych w jednym rozumie komunikacyjnym, to niezbędne będzie wyjaśnienie, że – zdaniem Habermasa – wprowadza on „konotacje jednoczącej mocy dyskursu, która bez przymusu ustala konsens między jego uczestnikami; uczestnicy dyskursu przewyżniają swoje zrazu subiektywne poglądy na rzecz racjonalnie umotywowanej zgody. Rozum komunikacyjny wyraża się w zdecentrowanym rozumieniu świata”²².

Wspomniany konsens oznacza przede wszystkim uznanie roszczenia ważności narracji uczestników działań komunikacyjnych. Roszczenia zgłaszane przez nich mają status propozycyjalny, a instancją mediującą między tymi roszczeniami

¹⁹ Tamże, s. 339.

²⁰ Tamże, s. 354.

²¹ Tamże, s. 355.

²² Tamże.

i podstawą konsensu wdrażanego rzeczywiście do praktyki jest ważność społeczna. Główne medium tegoż konsensu stanowi jednak refleksja, co nie musi dotyczyć, jak o tym wspominałem, indywidualnych propozycyjalnych roszczeń. Ona tworzy fundament intersubiektywnego konsensu.

Dla Habermasa także język ma ogromne znaczenie, ale raczej jako medium podmiotowości, a nie jako byt, który podmiotowość, jak i resztę świata pochłania i przetwarza w część chaotycznej „czarnej dziury” puli mowy. Funkcja języka polega na tym, że „otwiera horyzont sensu, w obrębie którego działające i poznające podmioty interpretują stany rzeczy”²³. Paradygmat porozumienia w wyniku dyskursu wymaga spełnienia pewnych warunków owego dyskursu. Do nich należy założenie wstępne uczestników dyskursu o jawnie hipotetycznym i – nazwijmy to – roboczym charakterze, że przesłanki „idealnej sytuacji mówienia zostały spełnione. A jednak wiedzą, że dyskurs nigdy nie jest definitywnie »oczyszczony« z niewyświetlonych motywów i przymusów”²⁴.

Owa sytuacja czystej komunikacji wymaga od odbiorców komunikatów otwartości, decentracji i przestrzegania zasady, iż liczy się lepszy argument. Kwestia argumentacji ma tu rzeczywiście wielkie znaczenie. Bezstronność, merytoryczna analiza argumentacji, czasowe branie w nawias swego punktu widzenia, ale też potrzeb i interesów stojących za tą uznaną nawet racją, motywowane być mogą na gruncie koncepcji Habermasa chyba tylko świadomością odpowiedzialności za realizację paradygmatu porozumienia. Nadawca komunikatów, kierując się tym samym motywem, musi panować nad pokusą wykorzystywania instrumentów wykraczających poza przedstawienie rzeczowego argumentu, zwłaszcza winien wyrzekać się posługiwania kokieterią, talentami oratorskimi, ewentualnym wdziękiem, technikami manipulacji itp.

Naturalnie, skoro tak się rozumie otwarty dyskurs, a ten stanowi podstawę istnienia podmiotu, ale też wspólnoty, to kwestią fundamentalną staje się solidarność wszystkich uczestników tej wspólnoty w przestrzeganiu warunków podobnego otwartego dyskursu. Proceduralna koncepcja wspólnoty i podmiotowości powoduje kilka poważnych problemów. Źródłem wartości jest tu wspólnota, a właściwie jej wewnętrzny dyskurs. Jak pisze sam Habermas: „gdy naruszone zostaje roszczenie do prawdziwości, słuszności, szczerości, cierpi całość połączona więzią rozumu. Nie ma ucieczki ani miejsca na zewnątrz dla tych nielicznych, którzy są w prawdzie i powinni od licznych, tkwiących w mroku zaślepienia, różnić się tak jak dzień od nocy. Naruszenie powszechnie postulowanych struktur rozumnego współżycia dotyczy wszystkich na równi”²⁵.

²³ Tamże, s. 360.

²⁴ Tamże, s. 364.

²⁵ Tamże, s. 365.

Wiadomo wszakże, że nie istnieją w rzeczywistości absolutnie czyste warunki komunikacji. Należy rozumieć zapewne, że chodzi tu o pewien model, który ma jakąś tolerancję nie tylko na „zanieczyszczenia mowy”, lecz także na brak rozumu, charakteru i wszystko to, co jeszcze potrzebne, by nie dotrzymać warunków idealnej komunikacji i tym samym wykluczyć ją całkowicie. Być może znalazłyby się takie kameralne i ekskluzywne grupy, gdzie nikt nigdy nie naruszałby warunków otwartego dyskursu, a wszyscy mieliby wystarczające kompetencje komunikacyjne. Jednakże w większych społecznościach jest to raczej wykluczone.

Zastanawiające są też konsekwencje łamania przez któregoś z aktorów owych warunków podmiotowości. Interesująca wydaje się zwłaszcza sytuacja tych, którzy ich nie łamali. Ich podmiotowość jest ściśle uzależniona od wszystkich pozostałych aktorów, gdyż tylko na gruncie wspólnoty komunikacyjnej można mówić o podmiotowości – nie ma wszak zewnętrznych wobec niej źródeł.

Na trudność związaną z samą sytuacją otwartego, wolnego od wszelkiego przymusu dyskursu zwracało uwagę wielu krytyków. Gadamer negował możliwość wchodzenia w dyskurs w zalecany przez Habermasa sposób, tj. wolny od wcześniejszych konotacji, utrudniających odbiór argumentu bezstronnie i poza kontekstem danego dyskursu. Kwestionował mianowicie możliwość uwolnienia dyskursu od apriorycznych sądów²⁶.

O ile zatem nie mamy tu do czynienia z kolejną utopią, o tyle chodzi o pewien model, w którym dopuszczalne jest odejście od reguł do jakichś granic, nieokreślonych, zdaje się, w tym modelu. I w taki właśnie sposób Habermas odpowie na podobne wątpliwości: „miejsce zapewniającej jedność świadomości transcendentnej zajmują tu konkretne formy życia. Przez kulturowo przyswojone oczywistości, przez intuicyjnie przyswajaną solidarność grupową i przez uwzględnianie jako *know how* kompetencje uspołecznionych jednostek rozum, wyrażający się w komunikacyjnym działaniu, zapośrednicza się z tradycjami, zrośniętymi zawsze w jakąś szczególną totalność, ze społecznymi praktykami i cielesnymi doświadczeniami”²⁷. Społeczeństwa wytwarzają zatem szereg okoliczności chroniących przed naruszaniem tych ogólnych zasad, które mają charakter transcendentny, ale nie wobec społeczeństwa w ogóle, lecz wobec jednostek i „konkretnych form życia”. Dowiadujemy się bowiem, że „te ogólne struktury odbijają się w partykularnych formach życia jedynie przez medium działania nastawionego na porozumienie, w którym muszą się reprodukować”²⁸.

²⁶ Zob. H.G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, przeł. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa 1979, s. 117.

²⁷ Tamże, s. 367.

²⁸ Tamże.

Habermas stosuje zabieg narażający go na krytykę z dwóch stron naraz. Zakłada mianowicie transcendentny punkt odniesienia, który ma regulować konwersację i oferować kryterium oceny etycznej. Jest więc źródłem transcendentnych niejako wartości. To budzi niezgodę niektórych teoretyków. Zarzucają oni, iż Habermasa formalna racjonalność jako podstawa normatywnej regulacji wspólnoty mieści się nie tak daleko od założenia racjonalności substancjalnej, czego na gruncie np. postmodernizmu, ale też radykalnej hermeneutyki czy nowoczesnych teorii językowych, nie wybacza się. Umieszczają przeto Habermasa w nurcie nowoczesności (co ma być poważnym zarzutem), czemu sam filozof nie przeczy, formułując koncepcję „przerwanej nowoczesności”²⁹. Inni zaś wskazują, iż jest to tylko proceduralny zabieg, który zaciemnia problem relatywistycznego sensu intersubiektywności, zamiast go rozwiązywać.

Bywa to jednak poczytywane za zasługę Habermasa. Andrzej M. Kaniowski pisze, iż owa formalna racjonalność stwarza podstawę do ochrony podmiotów przed przekształcaniem państwa przez inne podmioty w swój instrument. Chodzi więc o „zachowanie priorytetu reguł i zasad w stosunku do wszelkich partykularnych celów i treści”, co winno pozwolić, „by marginalizowany w danej chwili podmiot polityczny mógł stać się równoprawnym uczestnikiem sceny politycznej. Jedyne wykluczenie odnosiłoby się do tych podmiotów, które w imię realizacji określonych treści i wartości – programowo zmierzają do zniszczenia samych reguł i formalnych zasad, czyli domagają się dla siebie monopolu władzy”³⁰. W tym duchu wypowiada się też Andrzej Szahaj, który za cenny wkład Habermasa uważa proceduralność jego podejścia i skonstruowanie warunków otwartego dyskursu, do których zalicza to, że wszyscy „partycypujący w dyskursie muszą mieć te same szanse spełniania aktów mowy, a więc inicjowania i kontynuowania dyskursu, oraz jednakowe możliwości generowania konstytutywnych aktów mowy (twierdzeń, wyjaśnień, uzasadnień), jak i podawania w wątpliwość, ugruntowywania czy też odrzucania tego rodzaju aktów stawianych przez innych partnerów dyskursu. Uczestnicy dyskursu muszą mieć zapewnione takie same szanse oznajmiania reprezentujących aktów mowy, a więc takich, w których mogą oni swobodnie prezentować swe uczucia, motywy, intencje, tak by uczynić swą »wewnętrzną naturę« przejrzyście dla innych (...)”³¹.

Zarzuty dotyczą także fikcji, jaką jest taki idealny dyskurs, a zwłaszcza złudności nadziei, że przez jakąkolwiek konwersację dojść można do – niezbędnej dla

²⁹ J. Habermas, *Moderna – niedokończony projekt*, dz. cyt., s. 273.

³⁰ A.M. Kaniowski, *Państwo liberalno-demokratyczne*, w: *Państwo neutralne światopoglądowo*, red. E. Nowicka-Włodarczyk, Kraków 1998, s. 49.

³¹ A. Szahaj, *Krytyka, emancypacja, dialog. Jürgen Habermas w poszukiwaniu nowego paradygmatu teorii krytycznej*, Warszawa 1990, s. 130 i dalsze.

realizacji paradygmatu porozumienia – konkluzywności³². Michael Walzer wskazuje, że teoria komunikacji Habermasa zawieszona jest w socjologicznej próżni w tym sensie, iż abstrahuje od innych, leżących poza sytuacją konwersacji, czynników procesu społecznego, jak walka polityczna, zmiana ekonomiczna, kreowanie prawa, socjalizacja itd.³³

Jest rzeczą do wyjaśnienia, na ile to, czego brakuje Walzerowi, znalazło się jednak we wspomnianych przez Habermasa czynnikach, takich jak wymieniane już tutaj kompetencje komunikacyjne uspołecznionych podmiotów, mechanizmy solidarności grupowej (głównie chodzi tu o czynnik norm i wartości) i ciągłość tradycji kulturalnych. A już na pewno krytykę tę podważa w wielkiej mierze Habermasowska *Teoria działania komunikacyjnego*, zwłaszcza ostatni rozdział tomu drugiego.

Walzer wydaje się nie dostrzegać, iż Habermas lokuje swe rozważania w kontekście historycznym, a poza nim uważa wszelką refleksję społeczną, moralną i psychologiczną za nietrafną. Wskazany przez tego pierwszego brak pogłębiania jest jakoby przez naiwność założenia, iż dyskurs może być wolny od przemocy, autorytetów, nacisków jawnych i niejawnych. Walzer temu przeczy.

Koncepcja podmiotu Habermasa wychodzi w każdym razie poza postmodernistyczne skrupuły. Różni się zasadniczo od poglądu na kwestię podmiotu i jego wolności np. Baumana. O ile Habermas szuka kompromisu między ową wolnością i dobrem wspólnym, o tyle Bauman zdaje sobie sprawę z trudu życia według postmodernistycznej recepty. Rozumie cierpienie człowieka, który musi być wolny, gdyż żadne ograniczenie jego wolności nie znajduje uczciwego uzasadnienia³⁴. Przeciwnie, każdy koncept szukający poza podmiotem racji jego działania utrudnia perspektywę podjęcia wyzwania wolności. Nie mówiąc o tym, że stanowi terapię przez fałsz. Źródłem cierpienia jest też olbrzymia wieloznaczność ponowoczesności, która narusza pragnienie ładu, jakie mają ludzie, głównie poprzez wieloznaczność świata, co powoduje lęk oraz perspektywę konieczności wyboru i samodzielności, na jaką akceptacja obiektywnie zresztą wieloznacznego świata naraża³⁵.

Dla socjologa szczególnie interesująca jest wspomniana *Teoria działania komunikacyjnego* Habermasa³⁶. W dziele tym autor konfrontuje dwa sposoby myślenia o człowieku i społeczeństwie. Pierwszy z nich czerpie z Weberowskiego

³² Zob. M. Walzer, *A Critique of Philosophical Conversation*, w: *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, red. M. Kelly, Cambridge, Mass. 1990, s. 188.

³³ Zob. tamże, s. 191 i dalsze.

³⁴ Zob. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, dz. cyt.

³⁵ Zob. tegoż, *Wieloznaczność nowoczesna...*, dz. cyt.

³⁶ Zob. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, Warszawa 1999; t. 2, Warszawa 2002.

„odczarowania świata” i zastąpienia owego „czaru” racjonalnością. Jest to zabieg ściśle mieszczący się w duchu obietnic oświeceniowych. Habermas próbuje sam fakt wyprowadzenia dyskursu filozoficznego poza perspektywę skupioną na Bogu, czy inaczej rozumianej transcendencji, aby oprzeć się na rozumie człowieka. Inaczej jednak pojmuje ten rozum niż dyktowałaby to tradycja wywodząca się najpierw z filozofii greckiej, a potem – ze zreformowanej do postaci filozofii podmiotu ufundowanej przez Kartezjusza i Kanta, czyli filozofii podmiotu samostanowiącego się siłą własnej świadomości, odnoszącej się z dystansem do siebie, innych i świata (a więc zachowującej dystans w relacji podmiot–przedmiot). Nie zgadza się z zapoczątkowaną przez Webera tradycją redukcji racjonalności jedynie do „rozumu instrumentalnego”, rozwiniętego do wspomnianej już koncepcji biurokracji i legitymizacji legalnej. W pracy tej znajdziemy analizę wpływu idei Webera na nurt zachodniego marksizmu i jej recepcji w tym nurcie³⁷.

Drugi sposób myślenia to alternatywna w stosunku do Webera, wizja rozumienia komunikacyjnego, autorstwa samego Habermasa. Punktem orientującym jest tu teoria Meada, która ześrodkowuje w jednym procesie stawiania się tożsamości jednostki i społeczeństwa. Dalsze analizy (ze szczególnym udziałem poglądów Durkheima i Parsonsa) doprowadzają do koncepcji społeczeństwa, które jest przede wszystkim „światem życia”, ale też systemem konstytuowanym przez działania komunikacyjne, tj. nastawionym na porozumienie zgodnie z „rozumem komunikacyjnym” i poziomem „kompetencji komunikacyjnych”.

W drugim tomie wspomnianego dzieła Habermas dokonuje szczególnego rodzaju analizy, a mianowicie próby diagnozy nowoczesnego społeczeństwa³⁸; diagnozuje i omawia rozmaite, właściwe tej epoce, patologie społeczne, co wprowadza nas już bardzo wyraźnie w problematykę kryzysu społecznego.

Wydaje się, iż w teorii komunikacyjnej Habermasa świadomość kryzysu jest obecna na kilka sposobów, choć rzadko jest ona wprost werbalizowana. Wspominaliśmy o nieufności do wszelkich form totalizujących, a także o żarliwej obronie podmiotu. Procedury porozumiewania się mają chronić przed rozumem instrumentalnym i budować nowy typ demokracji – demokrację dyskursywną. Zapewne nie są błędne domysły, iż teoria ta, jak i w ogóle szczególny typ moralnej i socjologicznej wrażliwości Habermasa, a także tak stanowcze podporządkowanie projektu naukowego projektowi moralnemu i społecznemu, stanowią odpowiedź na wydarzenia historyczne: Holocaust, II wojnę światową, faszyzm, jak również komunizm. W jakimś sensie jest to zatem teoria odwrócona ku przeszłości. Nie przeszkadza to temu, by teoretyk i w takiej sytuacji mógł odnaleźć uniwersalne

³⁷ Zob. A.M. Kaniowski, *Wstęp. Rehabilitacja i transformacja filozofii praktycznej*, w: J. Habermas, *Teoria działania...*, dz. cyt., t. 1, s. LXXIII.

³⁸ Zob. zwłaszcza J. Habermas, *Teoria działania...*, t. 2, rozdz. 8.

podstawy, które wyprowadzą jego myśl w teraźniejszość i przyszłość. Tak właśnie, w ogromnej mierze, rzecz ma się z poglądami tego wielkiego niemieckiego uczonego.

Sądzić można, że ważnym motywem teorii Habermasa jest też jego dyskusja ze szkołą frankfurcką, zwłaszcza z Adorno, a przede wszystkim z ich antyświeceniowym zwrotem radykalizującym na płaszczyźnie ideologicznej i politycznej. Nietzscheańskie przekonanie o kłamstwie nauki uwikłanej w interes techniczny. Frankfurczycy zbyt poważnie podeszli do rewelacji Nietzschego i zerwali z roszczeniem pretensji do prawdy na rzecz demaskowania „interesu panowania” ukrytego w nauce, uzasadniającej mechanizmy utrudniające lub uniemożliwiające wręcz realizację interesu emancypacyjnego wielkim rzeszom społecznym³⁹.

Habermas buduje swą teorię, stawiając inne pytania, uwrażliwiony na inne problemy, czego innego lękając się i w czym innym upatrując nadziei niż autor niniejszej publikacji. Inaczej też rozumie on niebezpieczeństwa świata społecznego w stosunku do tego, jak są one przedstawiane w tej książce. Będzie o tym mowa później, tu nie chcę się wikać w nadmierne polemiki.

Pisze uczony: „Podczas gdy teoria dyferencjacji strukturalnej nie oddziela w sposób dostateczny obydwu aspektów: systemu i świata życia, to w podejściu badawczym odwołującym się do teorii systemów oraz w podejściu odwołującym się do teorii działania zawsze jeden z aspektów zostaje wyizolowany i nadmiernie uogólniony”⁴⁰. W ten sposób można wyjaśnić „okcydentalny racjonalizm” społeczeństw mieszczańsko-kapitalistycznych, który doprowadza do dwojakiego rodzaju społeczeństw „postliberalnych”. W jednym z nich „czynnikiem posuwającym naprzód modernizację (...) nadal są endogenne wytwarzane problemy związane z procesem akumulacji gospodarczej, w drugim zaś kierunku – problemy związane z zabiegami racjonalizacyjnymi podejmowanymi przez państwo”⁴¹.

Pierwsza z dróg doprowadziła do rozwinięcia się „demokracji masowych państwa socjalnego”, które wszelako na presję kryzysów ekonomicznych odpowiadały niekiedy porządkiem autorytarnym lub faszystowskim. Druga ścieżka doprowadziła zaś do powstania „socjalizmu biurokratycznego”⁴². W obu tych społeczeństwach kryzys to tyle, co „indukowane systemowo deformacje świata życia”, które powodują różnorodne patologie społeczne⁴³.

³⁹ Zob. np. J. Kmita, *Racjonalność „uwolniona od hipoteki metafizycznej”*, w: J. Habermas, *Działanie komunikacyjne i decentralizacja rozumu*, Warszawa 2004, s. 75.

⁴⁰ J. Habermas, *Teoria działania...*, dz. cyt., t. 2, s. 678.

⁴¹ Tamże, s. 687.

⁴² Tamże, s. 688.

⁴³ Zob. tamże.

Racjonalizacja świata życia jest warunkiem wstępnym modernizacji. Dzieje się tak, ponieważ „musi istnieć możliwość zakotwiczenia pieniądza i władzy jako mediów w świecie życia, tzn. ich zinstytucjonalizowania środkami prawa pozytywnego. Gdy spełnione są te warunki startu, może dojść do wykształcenia się i wyodrębnienia systemu gospodarczego i systemu administracyjnego, które są względem siebie komplementarne i za pośrednictwem mediów sterowania podejmują wymianę ze swoim otoczeniem”⁴⁴.

W zachodnich demokracjach społeczeństwo ulega racjonalizacji systemu gospodarczego, z jego paradygmatem wzrostu. W społeczeństwach socjalizmu biurokratycznego prymat przejmuje aparat administracyjny i dominuje nad gospodarką, a także nad społeczeństwem. Tu właśnie, w tej relacji między gospodarką, aparatem państwa i światem życia znajduje się furtka, „przez którą wdzierać się będą kryzysy przerzucane z podsystemów na świat życia”⁴⁵. Ową furtką jest bądź gospodarstwo domowe (w kapitalizmie), bądź też członkowie panującej monopartii (socjalizm).

Habermas zdaje się rozróżniać pojęcia kryzysu i patologii. Píše mianowicie: „zakłócenia materialnej reprodukcji świata życia przyjmują w zmodernizowanych społeczeństwach postać uporczywych stanów nierównowagi systemowej; stany te albo obracają się bezpośrednio w »kryzysy«, albo wywołują »patologie« w świecie życia”⁴⁶. Punktem wyjścia są tak czy owak stany nierównowagi systemowej. Mogą się one jednak przerodzić w kryzys, gdy „działania podejmowane w sferze ekonomii i czynności podejmowane przez państwo w widoczny sposób lokują się poniżej istniejącego poziomu roszczeń i przynoszą szkody symbolicznej reprodukcji świata życia, wywołując tam konflikty i sprzeciw”⁴⁷.

Wydaje się, iż pojęcie kryzysu związane jest u Habermasa z poważnym zakłóceniem integracji społecznej. Czytamy: „nim konflikty takie zagrażą rdzennym obszarom integracji społecznej, przesuwane są ku peryferiom: zanim wystąpią stany anomii, pojawiają się zjawiska cofnięcia uprawomocnień i ubytku motywacji”⁴⁸.

Autor operuje pojęciem kryzysu sterowania, który charakteryzuje jako widome zakłócenia reprodukcji materialnej⁴⁹. W państwach kapitalistycznych biorą one początek z endogennych załamania procesu akumulacji. Współczesny rozwinięty kapitalizm miota się między dwoma przeciwstawnymi typami polityki:

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże, s. 689.

⁴⁶ Zob. tamże.

⁴⁷ Tamże, s. 691.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Zob. tamże.

polityką „samouzdrawicielskich sił rynku” i interwencjonizmem państwowym⁵⁰. W biurokratycznym socjalizmie kryzysy wytwarzają „mechanizmy autoblokady administracji odpowiedzialnej za planowanie (...) polityka rozpaczliwie oscyluje między nasilającym się centralistycznym planowaniem a decentralizacją, między programami gospodarczymi zorientowanymi na inwestycje a programami gospodarczymi zorientowanymi na konsumpcję”⁵¹.

Teraz możemy zrozumieć, jak Habermas pojmuje kryzys i odróżnia go od patologii świata życia. Z tymi ostatnimi mamy bowiem do czynienia, gdy kryzysem sterowania „uda się zapobiec dzięki sięgnięciu po zasoby świata życia (...). »Zastąpienie kryzysów sterowania patologiami świata życia« można zatem przedstawić tak oto, że stanów anomii udaje się uniknąć, ważne zaś dla istnienia porządków instytucjonalnych uprawnomocnienia i motywacje udaje się zapewnić kosztem »pozostałych zasobów« poprzez rabunkowe nimi gospodarowanie. W imię przeciwdziałania kryzysów i stabilizowania społeczeństwa wyrządza się szkodę kulturze i osobowości (...), w miejsce zjawisk anomii (oraz cofnięcia uprawnomocnień i ubytku motywacji jako zjawisk pojawiających się w miejsce anomii) powstają zjawiska wyobcowania oraz pojawiają się zaburzenia tożsamości zbiorowych”⁵².

Kryzys inaczej jednak objawia się w kapitalizmie niż w biurokratycznym socjalizmie. W tym pierwszym polega jedynie na „urzeczowieniu stosunków komunikacji (...) [w wyniku – K.W.] monetaryzacji i biurokratyzacji [całych – K.W.] obszarów działania, w których mamy do czynienia z zatrudnionym i konsumentem, obywatelem i klientem biurokracji państwowych”⁵³. W socjalizmie biurokratycznym nie dochodzi do urzeczowienia stosunków komunikacji, lecz do ich pozorowania i pseudopolityzacji: „system przywdziewa maskę świata życia, świat życia zostaje wchłonięty przez system”⁵⁴.

Habermas nie sądzi, iż tak konstytutywny dla wcześniejszego kapitalizmu konflikt klasowy zanikł w demokracjach państwa socjalnego – zmienił raczej przestrzeń, w jakiej się ujawnia i powoduje „potencjał protestu”. Nie jest nim obecnie konflikt dotyczący reprodukcji materialnej i podziału; „Nowe konflikty – twierdzi Habermas – powstają raczej w obszarach reprodukcji kulturowej, integracji społecznej i socjalizacji”⁵⁵.

Co do napięć i konfliktów, jakie Habermas tu wymienia, trzeba się z tym zgodzić. W innej części niniejszej książki zostanie natomiast podjęta polemika

⁵⁰ Zob. tamże, s. 690.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże, s. 691–692.

⁵³ Tamże, s. 692.

⁵⁴ Tamże, s. 692–693.

⁵⁵ Tamże, s. 704.

z tezą o zanikaniu tradycyjnego dla kapitalizmu konfliktu reprodukcji materialnej i redystrybucji. Wiele poważnych problemów w tej mierze dostrzega sam Habermas lub przynajmniej widzi patologie i problemy, jakie stąd wynikają. Należy do nich zaliczyć fakt powstawania nowych podziałów strukturalnych w społeczeństwie, zintegrowanych wokół różnych interesów, i różnych typów polityki będących tego efektem. Liczne, niezwykle poważne konflikty współczesności analizuje uczony w rozmaitych artykułach, w wywiadach i książkach, najczęściej w zbiorach różnego rodzaju wystąpień, prac publicystycznych i tekstów okazjonalnych. Wymieńmy tu takie dzieła, jak *Kleine politische Schriften* z 1981 roku⁵⁶ lub *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* z 2001, przetłumaczone na język polski w roku 2003⁵⁷.

Z wielką przenikliwością dostrzega Habermas znaczenie takich problemów, jak podział społeczny okopujący się wśród fundamentalizmów religijnych i świeckich oraz radykalnie zrywający dyskurs, zagrożenia ze strony inżynierii genetycznej, problemy terroryzmu i konfliktu kultur. Ma rację, gdy pisze, iż „na dawne konflikty zaczną się nakładać nowe”, gdy mówi o dwóch typach polityki i nakładaniu się na siebie skomplikowanych podziałów klasowych, pochodzących z dwóch różnych formacji cywilizacyjnych. Autor powołuje się na badania⁵⁸ wskazujące na „przejście od »dawnej polityki«, która odwołuje się do kwestii bezpieczeństwa gospodarczego i socjalnego oraz bezpieczeństwa wewnętrznego i militarnego, do »nowej polityki«; nowe problemy to problemy jakości życia, równouprawnienia, indywidualnej samorealizacji, partycypacji oraz praw człowieka”⁵⁹.

Na współwystępowanie dwóch różnych struktur społecznych, wywodzących się z logiki odmiennych systemów ładu społecznego, wskazują przywoływane przez Habermasa badania socjologiczne. Wynika z nich, iż ową starą politykę częściej popierają przedsiębiorcy, robotnicy oraz osoby należące do warstwy średniej, które zajmują się rzemiosłem i działalnością przemysłową. Nowa polityka miałaby się cieszyć poparciem nowej warstwy średniej, raczej w młodszych pokoleniach, szczególnie wśród ludzi z wykształceniem co najmniej średnim⁶⁰. Habermas dopowiada tę myśl do końca, gdy stwierdza: „linia dzieląca strony konfliktu przebiega między centrum złożonym z warstw »bezpośrednio« uczestniczących

⁵⁶ Zob. J. Habermas, *Kleine politische Schriften*, t. 1–4, Frankfurt am Main 1981.

⁵⁷ Zob. tegoż, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main 2001 (wyd. pol. *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003).

⁵⁸ Zob. K. Hildebrant, R.J. Dalton, *Die neue Politik*, „Politische Vierteljahresschrift” 1977, t. 18, s. 230 i dalsze; zob. też S.H. Barnes, M. Kaase, *Political Action*, Beverley Hills–London 1979.

⁵⁹ J. Habermas, *Teoria działania...*, dz. cyt., t. 2, s. 704–705.

⁶⁰ Zob. tamże, s. 705.

w procesie produkcji, zainteresowanych obroną kapitalistycznego wzrostu jako podstawy kompromisu osiągniętego w ramach państwa socjalnego, a różnorodnie przemieszanyymi peryferiami. Tworzą je owe grupy bardziej oddalone od »rdzenia« produktywistycznej działalności społeczeństw późno kapitalistycznych i bardziej podatne na autodestrukcyjne następstwa wzrostu złożoności bądź bardziej nimi dotknięte. Tematyka składająca się na krytykę tego wzrostu jest elementem jednoczącym te heterogeniczne grupy»⁶¹.

Zwróćmy jeszcze uwagę na swoistą metodologię tego niemieckiego uczonego. Odwołuje się on w zasadzie do dwóch tradycji, które poddaje ostrej krytyce, i z których sporo przejmując, tworząc jednak zrab metody współczesnej, wykraczającej poza bariery niemożności obu.

Habermas wskazuje na głęboki konflikt, w jaki uwikłane są nauki społeczne. Z jednej strony, badają one fakty empiryczne jak nauki przyrodnicze, potrzebują zatem metod analityczno-empirycznych wzorowanych na tych ostatnich. Z drugiej jednak strony, nie sposób zredukować sensu ludzkiego działania do tego, co da się bezpośrednio obserwować. Być może wtedy, gdy pozostajemy przy empirycznych procedurach badawczych, uzyskujemy najbardziej trywialną i niepewną co do jej rzeczywistego znaczenia wiedzę.

Ta wątpliwość nakazuje baczną uwagę zwrócić w stronę właściwych naukom humanistycznym procedurom hermeneutycznym, które pozwalają zrozumieć subiektywny biegun działania, ignorują jednak jego aspekt »obiektywny»⁶². Owo podzielenie się paradygmatów na subiektywistyczny i obiektywistyczny wymaga zatem ponownej integracji, bez przyznawania komukolwiek racji i bez odbierania jej.

Problem ten ma według Habermasa decydujący wpływ na socjologię i nauki jej pokrewne. Poglądy uczonego tak scharakteryzował Kaniowski: »Dominujące podejście analityczno-empiryczne zawładnęło również naukami społecznymi, pozwala ono co najwyżej (dzięki niejawnemu posługiwaniu się pewną elementarną postacią procedury rozumienia) zidentyfikować niektóre zależności kauzalne i prawidłowości empiryczne, nie pozwala natomiast »zrozumieć« owych tworów społecznych, z jakimi mają do czynienia nauki społeczne (...). Nauki społeczne muszą więc zwrócić się ku filozoficznej refleksji rozwijanej w łonie hermeneutyki (...)»⁶³.

Krytyka zastanych tradycji doprowadza Habermasa do przedstawienia innej jeszcze propozycji, do pewnego stopnia godzącej te dwie możliwości, ale też wy-

⁶¹ Tamże, s. 705.

⁶² Tegoż, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main 1982, s. 91 i dalsze.

⁶³ A.M. Kaniowski, *Wstęp...*, dz. cyt., s. XXXIV.

kraczącej poza nie: propozycji nauk rekonstrukcyjnych⁶⁴. Mają być one oparte na filozofii działania komunikacyjnego.

Nauki rekonstrukcyjne miałyby wyprowadzić socjologię i inne dyscypliny społeczne poza obezwładniający spór innego jeszcze rodzaju, a mianowicie pojednać aporię między teorią i praktyką. Jak wyjaśnia to Kaniowski, „Nauki rekonstrukcyjne (...) nadają kształt teoretyczny (*knowing that*) wiedzy przedteoretycznej (*knowing how*), polegającej czy to na umiejętności przeprowadzania rozumowań i wniosków, formułowania i wypowiadania zdań, czy też na przykład na znajomości reguł i warunków komunikowania się (...). Nauki rekonstrukcyjne analizować mają »głęboką strukturę« porządku symbolicznego pojmowaną jako system reguł, dzięki którym i według których wytwarzane są (...) twory symboliczne (...). Nauki rekonstrukcyjne jak najbardziej można porównywać do ogólnych teorii, mimo jednak powinowactwa różnią się one od nauk empiryczno-analitycznych. Choć odwołują się do faktów empirycznych, inny jest ich sposób docierania do danych i ich oceniania aniżeli w naukach przyrodniczych (...)»⁶⁵.

Obiektywne aspekty działania i ich subiektywne rozumienie miałyby zostać pogodzone w naukach społecznych, tak pojmowanych, jak to zaleca Habermas. W ten sposób nauki te szanowałyby *praxis*, którą rozumiałyby szerzej niż tylko w kategoriach racjonalności instrumentalnej. Filozofia praktyczna, jaka miała być podstawą dla tak rozumianych nauk społecznych, musi jednak na nowo pojednać jednostkę i wspólnotę poprzez pojednanie polityki i etyki, odniesienie ich *telos* do *phronesis* i do *episteme*. Chodzi zatem o związanie mądrości i wiedzy poprzez nakierowanie ich na *praxis* oraz uświadomienie uwikłania *episteme* w *praxis*.

Istotne jest też uświadomienie społecznego i historycznego sensu wiedzy. Jest ona wynikiem namysłu nad konkretną formą praktyki w konkretnym kontekście historycznym, ale równocześnie sama stanowi wytwór historycznie ułożonego społeczeństwa. Teorie trzeba zatem rozumieć przez ich kontekst. Mają one jednak wpływ także na praktykę i wtórnie mogą ulegać wpływom, jakie pierwotnie wywołały. Tę ideę Habermasa Kaniowski wyjaśnia następująco: »rehabilitacja filozofii praktycznej musi czynić zadość odmiennej »strukturze« myślenia, które nie występuje z pozycji wiedzy docierającej do »prawd wiecznych«, lecz ma świadomość swego podwójnego uwikłania w rzeczywistość społeczno-historyczną: bycia myśleniem przez nią uwarunkowanym i myśleniem ją warunkującym, nie rezygnując zarazem z roszczenia do naukowości, co musi oznaczać zwiększenie »stopnia złożoności« rozważań teoretycznych, które powinny uwzględnić ogromne spektrum

⁶⁴ Zob. J. Habermas, *Rekonstrukcyjne versus rozumiejące nauki społeczne*, przeł. A.M. Kaniowski, „Kultura i Społeczeństwo” 1986, nr 3.

⁶⁵ A.M. Kaniowski, *Wstęp...*, dz. cyt., s. XXVI–XXVII.

wyspecjalizowanych dociekań nie tylko filozoficznych, ale także socjologicznych, politologicznych, antropologicznych i innych”⁶⁶.

Poznanie naukowe jest zatem ściśle związane z praktyką intersubiektywnego ustanawiania sensów. Stanowi ono zarazem jedną z form tego procesu. Nie jest jednak „jedną z wielu opowieści”, lecz na mocy łączenia poznania dyskursywnego i anamnesticznego wykracza poza rzeczywistość w stronę tego, co normatywne. Źródłem tego, co normatywne, jest zaś praktyka życia, analizowana wszakże z punktu widzenia racjonalności komunikacyjnej. Filozofii ma tu przypaść rola szczególnie: „interpretatora, który pośredniczy między [wyspecjalizowanymi] kulturami ekspertów [ze sfery] nauki i techniki, prawa i moralności, z jednej strony, a komunikacyjną praktyką świata codziennego z drugiej (...)”⁶⁷.

2. Anthony Giddens – strukturalizacja i polityka życia

W teorii Giddensa odnajdujemy wiele znanych już nam przesłanek. Analizowanie społeczeństwa jako zbioru praktyk życiowych, to po pierwsze. Dynamiczne ujmowanie życia społecznego jako strumienia przeżyć, co wyprowadza nie tylko poza statykę socjologiczną, lecz także teorię skoncentrowaną na świadomości – to kolejne z tych przesłanek. Struktury społeczne są produkowane i reprodukowane w działaniach indywidualnych i zbiorowych, rozumianych jako źródło praktyk życia codziennego.

W praktykach życia codziennego dokonuje się nie tylko produkcja i reprodukcja społeczeństwa, o czym już wspominałem, lecz także jego transformacja. To niesłychanie ważna konstatacja dla zrozumienia pojmowania podmiotowości przez Giddensa, gdyż świat społeczny istnieje tylko poprzez praktyki podmiotowe.

Działania podmiotu są nastawione na rozumienie. O wyrażonym w teorii Giddensa ontologicznym charakterze rozumienia jako sposobu bycia w świecie pisze Aleksander Manterys⁶⁸. Rozumując i rozumiejąc, człowiek rozważa swoje działania i ich kontekst, „teoretyzuje”, wykorzystując zasoby i reguły struktur społecznych. Pamiętamy, iż są one wytworem praktyki działań podmiotów, ale też w nich zapośredniczona jest tożsamość podmiotu. Na tę refleksyjność składa się „świadomość

⁶⁶ A.M. Kaniowski, *Wstęp...*, dz. cyt., s. LIV.

⁶⁷ J. Habermas, *Motive nachmetaphysischen Denkens*, w: tegoż, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1988, s. 46, cyt. za: A.M. Kaniowski, *Wstęp...*, dz. cyt., s. LXIV.

⁶⁸ Zob. A. Manterys, *Wstęp do wydania polskiego*, w: A. Giddens, *Nowe zasady metody socjologicznej*, dz. cyt.

praktyczna«, nie wyartykułowana, wyrażająca się w rutynach codziennych” oraz „świadomość dyskursywna«, penetrująca bezpośrednio okoliczności, w których działania są podejmowane, a także szersze warunki społeczne”⁶⁹.

O „strumieniu życia” można pisać tutaj w tym sensie, iż w koncepcji Giddensa podmioty włączają się w nurt wydarzeń. Jednostki są w dużej mierze niezależne od nich. Wydarzenia nie determinują w pełni działań podmiotu. Jest on motywowany do działania monitorowanymi refleksyjnie intencjami, jak i kontekstem działania, „nie ogranicza się (...) do uzgodnienia tego, co »jest«, z tym, co chce, dotyczy również ograniczeń, uwarunkowań czy wymogów predefiniowanych, a raczej preinterpretowanych przez świat zewnętrzny”⁷⁰.

Widoczny staje się tu sens, jaki Giddens nadaje podmiotowości, której teoria ma ważną pozycję w jego twórczości. Człowiek jest podmiotem, gdyż podmiotowe są przyczyny jego działania. Nie są to zobowiązania zewnętrzne, jak w socjologii inspirowanej teorią Durkheima, czy też wywołane przymusem zewnętrznym, jak np. w koncepcjach naturalistycznych. Przyczyną działania nie jest też jakaś rutyna społeczna, której podlegamy w sposób mechaniczny⁷¹.

Giddens wprowadza do swojej teorii pojęcie ram znaczenia, które występuje też u innych myślicieli, tu odgrywa jednak ogromną rolę, prawie tak dużą, jak u Charlesa Taylora⁷². Ramy te wytwarzają, czerpiąc z zasobów kultury (w tym socjologii – tzw. podwójna hermeneutyka), podstawy rozumienia intencji, celów, znaczenia i władzy.

Giddens nie neguje istnienia struktur ani zrutynizowanych zwyczajów i ustalonych tradycją norm, rozumie też, że ludzie korzystają z gotowych zasobów i reguł, ale „konwencje, z których czyni się użytek przy organizacji życia społecznego, nigdy nie są »bezmysłnymi nawykami« (...), nawet najbardziej utrwalone zwyczaje, najbardziej nienaruszalne normy społeczne wiążą się ze stałym i szczegółowym refleksyjnym namysłem. Choć nie sposób przecenić wartości rutyny w życiu społecznym, każda rutyna w każdym czasie stanowi tylko dokonanie przygodne i potencjalnie nietrwałe. We wszystkich typach społeczeństw jednostki »dystansują się« od reguł i zasobów (...), tradycja jest ustawicznie interpretowana, reinterpretowana, i przedstawiana w postaci pewnych uogólnień (...). Każda chwila refleksyjnego zaangażowania sama z siebie zarazem czerpie z reguł i zasobów, i je rekonstruuje”⁷³.

⁶⁹ P. Sztompka, *Anthony Giddens*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 1, Warszawa 1998, s. 239.

⁷⁰ A. Manterys, *Wstęp...*, dz. cyt., s. XII.

⁷¹ Zob. tamże.

⁷² Zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński et al., Warszawa 2001.

⁷³ A. Giddens, *Nowe zasady metody socjologicznej*, dz. cyt., s. 17.

Można to ująć w ten sposób, iż kultura dostarcza nam raczej modeli do dekonstrukcji, składania i przetwarzania wedle naszych podmiotowych zasad niż gotowych wzorców. Wyjaśnijmy tę sprawę do końca. Giddens pisze mianowicie: „społeczeństwo jest tworzone i odtwarzane na nowo (jeśli nie wręcz *ex nihilo*) przez uczestników w każdym kontakcie społecznym. Wytwarzanie społeczeństwa jest kwalifikowanym przedstawieniem, odgrywanym i »przywoływanym do istnienia« przez istoty ludzkie. Jest ono w rzeczywistości jedynie polem możliwości, ponieważ każdy (kompetentny) członek społeczeństwa pozostaje praktycznym teoretykiem społecznym”⁷⁴.

Osobną kwestią, niezwykle ważną, jest rozumienie przez Giddensa języka i jego znaczenia społecznego. W poglądach tego uczonego znajduje się odzwierciedlenie stosunku sympatii do tradycji anglosaskiej filozofii języka, do etnometodologii i do hermeneutyki. W związku z wcześniejszymi rozważaniami o charakterze języka warto zauważyć, iż u Giddensa nie nabywa on jednak cech osobnego, a może nawet jedynego realnego bytu. Raczej w każdej kulturze występuje wiele „gier językowych na poziomach praktyk, rytuału, zabawy, sztuki; a zapoznać się z kulturą (...) oznacza uchwycić mediacje tych gier w ruchu między językami reprezentacji, instrumentalności, symbolizmu itd. (...) Zwyczajny członek społeczeństwa całkowicie rutynowo przesuwają się między różnymi porządkami języka i aktywności, podobnie jak czynią to uczeni na poziomie refleksji teoretycznej”⁷⁵.

Zastrzeżenia, jakie były tu zgłaszane co do sposobu rozumienia języka przez postmodernistów, nie mają zastosowania do poglądów Giddensa, zwłaszcza gdy dodaje on, iż język stanowi po prostu „środek, medium praktycznych działań społecznych”⁷⁶ – nawet jeśli napisze potem, że „organizacja możliwości objaśnienia (...), stanowi podstawowy warunek życia społecznego; wytwarzanie »sensu« w aktach komunikacji jest, analogicznie do wytwarzania społeczeństwa, w którym one zachodzą, wyrafinowanym dokonaniem kompetentnych aktorów, dokonaniem uznawanym za coś oczywistego”⁷⁷.

Stary problem, jaki istnieje w związku z podmiotowością, a mianowicie uprzedmiotawiający charakter podmiotu poznającego siebie, Giddens rozwiązuje w ten sposób, że specyficznie definiuje podmiot w przeciwieństwie do przedmiotów (natury) i odnajduje podmiotowe znaczenie samego aktu tak rozumianego poznawania. Dodatkowo powołuje się tu na swoją zasadę podwójnej hermeneutyki. Píše mianowicie tak: „różnica między światem społecznym i przyrodniczym

⁷⁴ Tamże, s. 36.

⁷⁵ Tamże, s. 40.

⁷⁶ Tamże, s. 41.

⁷⁷ Tamże, s. 40–41.

polega na tym, iż ten ostatni nie konstituuje sam siebie jako »znaczący«: znaczenia, jakie posiada, zostały wytworzone przez istoty ludzkie w toku praktyk ich życia i wskutek ich wysiłku zrozumienia bądź wyjaśnienia go sobie samym. Z drugiej strony życie społeczne, którego te starania są częścią, jest wytwarzane przez aktorów właśnie w terminach aktywnego budowania przez nich i odbudowywania ram znaczenia, za pośrednictwem których organizują oni swoje doświadczenia. Dlatego schematy pojęciowe nauk społecznych wyrażają podwójną hermeneutykę, odnoszącą się jednocześnie do uczestnictwa i uchwycenia ram znaczeń, związanych z wytwarzaniem życia społecznego przez zwykłych ludzi, oraz do odtwarzania [*reconstituting*] go w nowych ramach znaczeń wiążących się z technicznymi schematami pojęciowymi⁷⁸.

Nadawanie znaczeń, tworzenie ram znaczenia w celu organizowania swoich doświadczeń, konstituowanie siebie jako podmiotu tworzącego i odtwarzającego znaczenia w procesie życia, a także komunikacja jako przenikanie (przez rozumienie) ram znaczenia, jakimi posługują się inni aktorzy – to nowa formuła, czerpiąca z „socjologii interpretatywnej” inspirowanej hermeneutyką, ale wychodząca także poza jej ograniczenia, które autor wyraźnie widzi. Zalicza do nich „zainteresowanie »znaczeniem« aż po utratę z pola widzenia praktycznych uwikłań życia ludzkiego w działania w porządku materialnym (...); skłonność do poszukiwania wyjaśnień wszystkich działań ludzkich w terminach ideałów, które je motywują, a kosztem przyczynowych warunków działania; niezdolność do zbadania norm społecznych w związku z asymetrią władzy i podziałem interesów w społeczeństwie”⁷⁹.

Giddens wyróżnia trzy aspekty wytwarzania interakcji: konstituowanie znaczenia, moralności i relacji władzy. W ten sposób uzupełnia do pewnego stopnia brak, jaki widzi w socjologii interpretatywnej. Równocześnie uzupełnia też własną koncepcję. W myśl teorii strukturalnej struktury są tworzone w interakcjach, ich własności strukturalne mogą być analizowane w kategoriach interakcji, ale też są reprodukowane poprzez interakcje. Wśród trybów reprodukcji struktur ogromne znaczenie wyznacza Giddens reprodukowaniu systemów dominacji (relacja władzy), oznaczają one bowiem „asymetrię w formach znaczenia i moralności, które są »wliczone« w interakcję; wiąże się to z podziałem interesów, który służy do ukierunkowania walki o rozbieżne interpretacje ram znaczenia oraz normy moralne”⁸⁰.

Autor ten uważa, iż struktura winna być analizowana jako czynnik tworzący możliwość działania podmiotowego, szansę podmiotu, a nie, jak to się robiło

⁷⁸ Tamże, s. 120.

⁷⁹ Tamże, s. 220.

⁸⁰ Tamże, s. 222.

tradycyjnie, jako czynnik przymusu i kontroli. Jest to, zapewne, kwestia punktu widzenia oraz perspektywy, na jaką chce się otworzyć swoją teorię, chyba bowiem nie ulega wątpliwości, że struktury, choć rzeczywiście tworzone przez ludzi, są warunkiem działania, ale także wyznaczają jego ograniczenia.

Dodatkowo zabieg Giddensa polega na tym, iż status podmiotowości przypisuje on nie jednostkom, lecz działaniom jednostek. Mówi więc o działaniu podmiotowym (*agency*). Jednak gdy pisze, że „procesy strukturacji wiążą się z wzajemnymi relacjami między znaczeniami, normami i władzą”⁸¹, to ma na myśli i indywidualne działanie intencjonalne, i oddziaływanie struktury. Warto tu zauważyć, że uczony wyraźnie podkreśla wzajemne relacje między analitycznie wyróżnionymi aspektami interakcji, tj. relacje znaczenia, moralności i władzy. „Każdy ład poznawczy i moralny jest zarazem systemem władzy, wiążąc się z »horyzontem prawomocności«”⁸².

Wydaje się, iż teoria Giddensa otwiera w bardzo cenny sposób perspektywę przed teorią podmiotowości. Nie wszystko jednak jest w niej jasne. Brak zwłaszcza jakiegoś punktu odniesienia, który pozwoliłby odróżnić działanie podmiotowe, które konstruuje świat w podmiotowy sposób, od działań destrukcyjnych. Na gruncie teorii Giddensa można wykazać, że podmiotowe jest tak samo pomaganie biednym, przeciwdziałanie wojnom lub kształcenie się, jak zabijanie, okradanie itp., gdyż przyjmuje on proceduralne kryteria orzekania o podmiotowości. Mogę doskonale zrozumieć kłopoty wynikające z aspirowania do znalezienia bardziej obiektywnego, a zarazem zaangażowanego punktu odniesienia, ale zwróćmy uwagę, na jakie trudności naraża abstrahowanie od niego i próba znalezienia zasady *perpetuum mobile* w interakcjach, z uniknięciem słabości konceptu Hobbesa i Durkheima.

Wydaje się, iż można się zgodzić z teorią strukturacji. Zdecydowanie jednak warto przy tym dostrzec potrzebę wzmocnienia tego, co w klasycznej socjologii było może zbyt mocne, lub raczej – było mocne kosztem drugiej strony zagadnienia, a co w teoriach ostatnich dwudziestu, trzydziestu lat jest, podobnie jak u Giddensa, niedoceniane. Mam tu na myśli kwestię ładu społecznego, struktur i instytucji. Zwłaszcza pojęcie ładu społecznego, odpowiednio zinterpretowane i rozwinięte, ma tu istotne znaczenie. Potrzebna jest koncepcja, która wyważy te dwa aspekty strukturacji.

Niezależnie od tego, że ład, instytucje i struktura powstają w toku działań zorganizowanych w uporządkowane interakcje, uzyskują one charakter osobnego *quasi*-bytu w procesach nieuniknionej reifikacji. Tym samym uzyskują zdolność wtórnego oddziaływania na jednostki. Zgoda, iż głównie poprzez stwarzanie

⁸¹ Tamże, s. 226.

⁸² Tamże.

kontekstu działań, tak jak to charakteryzował Giddens. Nie będziemy rozumieli lepiej ani pojedynczych ludzi, ani świata ich działań, jeśli za refleksję makrosocjologiczną wystarczy nam informacja, że działania podmiotów strukturyzują świat społeczny, stwarzając reguły i zasoby, wtórnie wykorzystywane do działań.

Giddens w szczególny sposób rozumie swoje obowiązki jako socjologa-teoretyka. Uważa on, iż naukowiec zajmujący się społeczeństwem jest o tyle w specyficznej sytuacji, innej zwłaszcza niż badacz przyrody, że sam stanowi jeden z przedmiotów swego badania. Nie jest to, jak już wiemy, idea nowa, ale Giddens znajduje dla niej własne rozwinięcie. Przede wszystkim wskazuje, iż socjologia zajmuje się czymś zgoła innym niż nauki przyrodnicze, nie może zatem naśladować ich metod. Ma także inne cele. Nie szuka bowiem uniwersalnych praw, na podobieństwo tych, jakie rządzą naturą, lecz raczej wypowiada się o sprawach zrelatywizowanych do pewnego układu społecznego, w konkretnym czasie, subiektywnie interpretowanych i rozumianych przez każdego ich uczestnika. Każdy też tworzy i weryfikuje własne przekonania na temat społeczeństwa i procesów społecznych⁸³. Jest to stanowisko radykalnie antynaturalistyczne.

Jak pisałem, jedną z najbardziej kluczowych idei brytyjskiego socjologa stanowi przekonanie, iż człowiek jest istotą refleksyjną, a społeczeństwo to w istocie system interakcji między refleksyjnymi podmiotami. Socjolog staje się zatem w tej koncepcji teoretykiem społeczeństwa, jak wszyscy. Socjologia uwikłana jest jednak w podwójną hermeneutykę, co Giddens określa jako „logicznie nieuchronne w naukach społecznych nakładanie się dwóch układów znaczeń: sensownego świata społecznego konstytuowanego przez aktorów oraz metajęzyków stworzonych przez badaczy społeczeństwa; praktyka nauk społecznych pociąga »ześlizgiwanie« się z jednego układu w drugi”⁸⁴. Odnajdujemy tu przekonania socjologów fenomenologicznych, etnometodologów i wielu postmodernistów.

Socjolog jest zatem pod wpływem tego, co ludzie mówią wokół niego o społeczeństwie, jego teoria znajduje się zawsze w jakimś dyskursie z potoczną wiedzą, ale równocześnie w specyficzny sposób w nim uczestniczy. Mamy tu więc bardzo silne wpływy etnometodologii. Przede wszystkim teoria pełni funkcję uczulającą⁸⁵; tu autor nawiązuje do – cytowanej już w niniejszej pracy – idei pojęć uwarżliwiających. Nie ukrywa on też głębokich inspiracji swych poglądów interakcjonizmem symbolicznym. Teoria oczywiście dostarcza także przesłanek, które, włączone w dyskurs, mogą posłużyć ludziom do modyfikowania sposobu myślenia o swej sytuacji lub wręcz do odmiany samej tej sytuacji. Mamy tu do czynienia z pewnym echem poglądów Marksa, który chciał, aby filozofia zmie-

⁸³ Zob. A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa*, przeł. S. Amsterdamski, Poznań 2003, s. 386.

⁸⁴ Tamże, s. 425.

⁸⁵ Zob. tamże, s. 378.

niała świat – choć przecież niekoniecznie drogą rewolucji, lecz poprzez sposób rozumienia świata i siebie.

Podobnie jak dla Marksa, dla tego brytyjskiego socjologa fundamentalne znaczenie ma praktyka życia, ale moc kreacyjną ma praktyka nie tyle produkcji, ile interakcji. Tu uczony sięga do niemieckiej socjologii humanistycznej oraz – przede wszystkim – do amerykańskiego pragmatyzmu. W interakcjach ludzie tworzą siebie i społeczeństwo. Tutaj zachodzą procesy rozumienia i interpretacji przez aktorów, a ostatecznie nadawane są znaczenia i ustalane ich ramy. Wpływ w tej kwestii Meada, a następnie interakcjonistów symbolicznych, a także hermeneutyki, jest jawny. Przy okazji Giddens, zajmujący wśród studentów jedno z pierwszych miejsc w rankingu autorów najtrudniej zrozumiałych, krytykuje naukową manierę pisania hermetycznym żargonem, która oczywiście nie pomaga teorii w odegraniu jej społecznej roli uczestnika dyskursu. „Przypuszczenie, że teoretyczne wyposażenie – czytamy – o które troszczyć się musi każdy badacz społeczeństwa, oznacza nieustanne operowanie arsenałem abstrakcyjnych pojęć, to koncepcja równie zgubna jak pogląd, że można się obejść w ogóle bez tych pojęć”⁸⁶. Teksty Giddensa dowodzą, że chyba w ogóle nie można.

Giddens pomawiany bywa często o eklektyzm. Jerzy Szacki pisze np.: „Teorii Giddensa niepodobna opatrzyć żadną gotową etykietą poza, być może, etykietą »eklektyzm«, gdyby miało okazać się w końcu, iż mamy w istocie do czynienia nie tyle z wielką syntezą, ile z mechaniczną mieszaniną elementów różnego pochodzenia, które w żaden sposób nie dają się połączyć w organiczną całość. Taka jest opinia przynajmniej niektórych spośród licznych krytyków tego teoretyka”⁸⁷. W istocie, autor ten próbuje godzić – jak wykazywałem to powyżej, bez żadnej pretensji to wyczerpania źródeł inspiracji – niemal wszelkie tradycje humanistyki. Najbardziej karkołomnym przedsięwzięciem jest, jak się wydaje, usiłowanie pojednania w jednej teorii tych orientacji, które zostały tu określone jako paradygmaty subiektywistyczny i obiektywistyczny. Tu już ambicja autora wykracza poza próby „kolażu” rozmaitych teorii, godzone są skrajnie odrębne paradygmaty właśnie.

Warto jednak zwrócić uwagę, iż Giddens, korzystając z niezwykle bogatego dorobku nie tylko socjologii, lecz także wszystkich nauk społecznych, wykorzystując argumenty różnorodnego rodzaju, jak wyniki badań empirycznych, wypowiedzi rozmaitych aktorów, usytuowanych czasem w zupełnie odmiennych kontekstach sytuacyjnych, odwołując się do danych ekonomicznych, demograficznych, fragmentów poradników małżeńskich itp., zarazem dokonuje zawsze translacji owej wielości języków na kategorie swojej teorii, która oparta jest na wyraźnie artykułowanych założeniach. Co najmniej osłabia to zarzut eklektyzmu.

⁸⁶ Zob. tamże.

⁸⁷ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, dz. cyt., s. 882–883.

Czy powołując się obficie np. na Parsonsa, równocześnie jednak wypreparowując z niego to, co jest chyba istotą Parsonsofskiej myśli, tj. funkcjonalizm, autor *Stanowienia społeczeństwa* pisze Parsonsa na nowo i po swojemu, a nie tylko dokonuje translacji, to już inna sprawa. Jednakże wątpliwość ta raczej nie przemawia na korzyść tezy o eklektyzmie brytyjskiego socjologa.

Wydaje się, iż najistotniejsze znaczenie w koncepcji Giddensa ma jego teoria strukturacji. Znosi ona kilka najważniejszych w tradycji socjologii antynomii czy też – jak właśnie być może się okazuje – aporii. Autor nie zgadza się z socjologizmem Durkheima, który nakazuje w strukturze, kulturze i instytucjach widzieć coś zewnętrznego w stosunku do ludzi: obiektywną rzeczywistość, fakty społeczne ograniczające jednostkę, *de facto* formujące ją, poza wolą, a najczęściej świadomością podmiotu. Przede wszystkim, co już wyjaśniałem, struktury nie są ani zewnętrzne, ani obiektywne, gdyż stanowią wytwory subiektywnych podmiotów. Są one tworzone, reprodukowane i nieustannie modyfikowane w trakcie interakcji świadomych, refleksyjnych aktorów tychże interakcji. Stanowione w praktyce działania są w istocie pewnymi względnie stałymi formami owego działania i poza działającymi jednostkami nie istnieją. Prawda, że gdy się pojawiają, ograniczają, zamykają pewne możliwości, ale także otwierają rozmaite nowe perspektywy działania. Są zatem wytworami i narzędziami działania ludzi.

Bardziej analitycznie rzecz ujmując: Giddens przedstawia struktury jako zespół reguł i zasobów pozostających do dyspozycji podmiotów w ich działaniach społecznych, w konkretnych kontekstach interakcyjnych, jakie łącząc czas i przestrzeń, podtrzymują i modyfikują owe struktury. Jak pisze autor: „Rozumiana jako zbiór reguł i zasobów, struktura jest zwrotnie uwikłana w reprodukcję systemów społecznych (...) w luźniejszym sensie termin »struktura« oznacza zinstytucjonalizowane cechy (strukturalne właściwości) społeczeństw”⁸⁸.

Tak pojmowana struktura może być objaśniana w trzech zasadniczych kategoriach. Po pierwsze – zasad strukturalnych, które możemy rozumieć jako „zasady organizacji całości społecznych; czynniki uwikłane w ogólne instytucjonalne uporządkowanie społeczeństwa lub typu społeczeństw”⁸⁹. Drugą kategorią są struktury rozumiane wężej, jako „zbiory reguł i zasobów uwikłanych w instytucjonalną artykulację systemów społecznych”⁹⁰. Trzecią kategorię stanowią zaś właściwości strukturalne, czyli „zinstytucjonalizowane cechy systemów społecznych rozległych w czasie i przestrzeni”⁹¹.

⁸⁸ A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa*, dz. cyt., s. 232.

⁸⁹ Tamże, s. 427.

⁹⁰ Tamże, s. 323.

⁹¹ Tamże.

Zacznijmy od pierwszej, najbardziej abstrakcyjnej kategorii, tj. zasad strukturalnych, które są najbardziej ogólnymi zasadami rządzącymi całościami społecznymi. Chodzi o to, iż dysponujące regułami i zasobami jednostki używają ich zgodnie z pewnymi zasadami. Zasady te, niekiedy nazywane organizacyjnymi, leżą u podstaw głównych typów społeczeństw. Giddens wymienia trzy takie zasadnicze typy. Pierwszym są społeczeństwa plemienne, u podstaw których istnieją takie fundamentalne zasady (zasady strukturalne) regulujące relacje społeczne, jak pokrewieństwo i tradycja. Następnie autor wymienia społeczeństwa podzielone na klasy, zorganizowane głównie wokół opozycji miejski–wiejski, która opiera się na odmiennych instytucjach ekonomicznych i prawnych oraz na odrębnych porządkach symbolicznych. Trzecim typem są społeczeństwa klasowe separujące bardzo wyraziście porządek symboliczny, instytucje prawne, ekonomiczne i polityczne, integrując je jednak bardzo silnie na poziomie, jeśli można tak powiedzieć nie wypaczając intencji autora – ale za to zgodnie z językiem używanym w niniejszej pracy – ładu społecznego.

Z tak rozumianymi zasadami strukturalnymi, jak wspominałem, ściśle wiążą się wąsko rozumiane struktury lub, jak niekiedy autor powiada, układy strukturalne. Wspominałem już także, iż składają się na nie zbiory reguł i zasobów. Łącząc się w rozmaite układy, tworzą one i reprodukują typy i formy relacji społecznych w czasie i przestrzeni, tym samym równocześnie odtwarzając zasady strukturalne.

Wspomniane reguły są rozumiane jako uogólnione procedury stosowane przez refleksyjne podmioty w konkretnych kontekstach sytuacyjnych. Tworzą one wiedzę, niekoniecznie zawsze uświadamianą, ale wykorzystywaną w interakcjach. Do najsilniej uświadamianych należą te, które mają charakter normatywny. Reguły, ma się rozumieć, są tworzone, odtwarzane i przekształcane nieustannie w trakcie interakcji przez ich uczestników.

Podobnie rzecz się ma z zasobami, na które składają się zasoby alokacyjne, czyli „materialne zasoby uwikłane w generowanie władzy, w tym środowisko naturalne i fizyczne artefakty; są owocem ludzkiego panowania nad przyrodą”⁹², oraz zasoby autorytetu, przez które autor rozumie „niematerialne zasoby uwikłane w generowanie władzy; ich źródłem są zdolności panowania nad ludzką działalnością, dominacja jednych aktorów nad innymi”⁹³.

Reguły dostarczają wiedzy, co robić i jak działać, zasoby zaś to umożliwiają. Zarazem jednak stanowią podstawę władzy, która u Giddensa pojmowana jest jako niesłuchanie istotny, nieunikniony, ale wewnętrzny czynnik struktury. Aktorzy są z istoty podmiotami działającymi (*agency*) i jako tacy muszą nieustan-

⁹² Tamże, s. 427.

⁹³ Tamże.

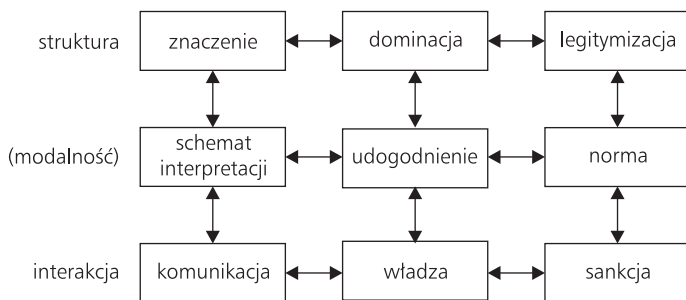
nie mobilizować środki niezbędne, aby jakkolwiek bodaj koordynować działania zbiorowe, wpływać na siebie w tym celu i doprowadzić do zamierzonego końca. Działając zaś, posługują się nieustannie wytwarzanymi, reprodukowanymi i przetwarzanymi regułami. Jeśli zatem zasoby generują władzę, to niektóre reguły służą jej legitymizacji. Istotne znaczenie mają też te spośród reguł, które przyczyniają się do tworzenia znaczeń i systemów symbolicznych. Ludzie kierują się nimi, rozumiejąc i interpretując zdarzenia w toku interakcji.

Giddens wyróżnia zatem dwa rodzaje zasobów: alokacyjne i autorytetu, które generują dominację, oraz dwa rodzaje reguł: normatywne – jako instrument legitymizacji i interpretacyjne – służące nadawaniu znaczeń. Owe typy reguł i zasobów: dominacja, legitymizacja, znaczenie, ulegają przekształceniom w konkretnych interakcjach, które prowadzą do systemu społecznego.

System społeczny pojmowany jest natomiast przez autora jako „uwzorowanie stosunków społecznych w czasoprzestrzeni rozumianych jako reprodukcja praktyk (...)”⁹⁴. Możemy mówić o pewnych typach tego uwzorowania, jakie są możliwe w obrębie konkretnych układów strukturalnych (struktur). Owe wzory określają najbardziej prawdopodobne konfiguracje reguł i zasobów, jakie pozostają do dyspozycji jednostek w poszczególnych typach instytucji (porządek symboliczny, instytucje polityczne, ekonomiczne, prawne).

Te dość skomplikowane i nie zawsze jasno wyłożone kwestie pomoże zrozumieć schemat Giddensa⁹⁵.

Rysunek 1. Teoria strukturacji Anthony’ego Giddensa



Modalność, czy jak wcześniej to określiłem: przekształcenia, polegają na refleksyjnym odnoszeniu się podmiotów do właściwości strukturalnych. Jak

⁹⁴ Tamże.

⁹⁵ Zob. tamże, s. 69.

wyjaśnia to sam autor: „Aktorzy reprodukując system interakcji, wykorzystują modalności strukturalnej i tym samym odtwarzają właściwości strukturalne”⁹⁶.

Giddens usiłuje nieustannie unikać istotnego rodzaju błędu: spoglądania na człowieka, strukturę i społeczeństwo z perspektywy „normatywnego funkcjonalizmu”, jaki przypisuje przede wszystkim Parsonsovi, oraz z perspektywy strukturalistycznego marksizmu Althussera. Teoretycy ci, a za nimi wielu ich naśladowców, nie umieli dostrzec tego szczególnego, podmiotowego charakteru człowieka, co przejawia się, zdaniem brytyjskiego socjologa (jak już o tym wspomniałem), w refleksyjnym monitorowaniu przez ludzi strumienia interakcji. Jednostka jest równocześnie zdolna do refleksyjnego monitorowania tegoż właśnie monitorowania stosunków społecznych. Wiąże się to ze sposobem pojmowania przez Giddensa człowieka jako podmiotu refleksyjnego i podmiotu samej refleksyjności – czemu obecnie poświęcę kilka akapitów, zanim powrócę do przerwanego wątku.

Punktem wyjścia niech będzie pojmowanie podmiotu działającego jako przede wszystkim „ja” usytuowanego w cielesności działającej, ukonstytuowane – tak jak u Meada – w dyskursie z innym, poprzez opanowanie języka. „Ja” oznacza bowiem tylko tego, kto mówi⁹⁷. Jeśli jest on zdolny do refleksyjnego działania, to niekoniecznie w tym sensie, iż jest on w pełni świadomym podmiotem. Aby wyjaśnić tę z kolei kwestię, trzeba się odwołać do rozważań Giddensa o pamięci i postrzeganiu człowieka. Najpierw zatem zauważmy, że postrzegamy selektywnie. „Postrzeganie – czytamy – zależy zatem od ciągłości czasu i przestrzeni czynnie konstituowanych przez podmiot postrzegający. Głównym układem odniesienia nie ma być ani pojedynczy zmysł, ani podmiot kontemplacyjny, lecz ciało w jego oddziaływaniach ze światem materialnym i społecznym. Schematy percepcji są neurologicznie uwarunkowanymi formatami nieustannie narzucającymi kształt czasowości doświadczenia. Owo narzucanie kształtu można z kolei rozumieć jako proces immanentnie związany z refleksyjnym monitorowaniem działania w ogóle. (...) Innymi słowy, ma ono – w tym wypadku dziecko, ale oczywiście każdy podmiot – nie tylko narządy zmysłów, lecz również neurologicznie wyznaczone schematy, które pozwalają mu reagować selektywnie na otaczający je świat”⁹⁸. Owa selekcja, zdaniem autora, nie jest, jak to się często w psychologii uważało, mechanizmem negatywnie eliminującym spostrzeżenia, lecz przeciwnie – jest to proces angażujący podmiot w jego otoczenie.

Funkcję działania postrzegającego w ten sposób podmiotu stanowi refleksyjność. „Pamięć jest zaś – jak twierdzi Giddens – sposobem opisu refleksyjności

⁹⁶ Tamże, s. 68.

⁹⁷ Zob. tamże, s. 83 i dalsze.

⁹⁸ Tamże, s. 87.

podmiotów”⁹⁹. Dalej zaś czytamy: „Skoro pamięć nie oznacza »minionego doświadczenia«, to i świadomość (...) nie wyraża »teraźniejszości«”¹⁰⁰. Dlatego autor wyróżnia trzy rodzaje świadomości: 1) zmysłowe uświadomienie sobie czegoś; 2) konstytuowanie świadomości w czasie; 3) przypominanie sobie jako rekapitulacja minionych doświadczeń, tak aby zogniskować je na trwającym działaniu¹⁰¹.

Tu dochodzimy równocześnie do, tak ważnej dla teorii strukturacji, świadomości dyskursywnej i praktycznej. Jak to wyjaśnia autor: „świadomość dyskursywna i praktyczna oznaczają psychologiczne mechanizmy przypominania wykorzystywane w okolicznościach działania. Świadomość dyskursywna oznacza te wspomnienia, które aktor potrafi wyrazić werbalnie. Świadomość praktyczna oznacza natomiast to, do czego aktor ma dostęp w toku działania, nie będąc w stanie powiedzieć co »wie«. Nieświadomość dotyczy sposobów pamiętania, do których aktor nie ma bezpośredniego dostępu”¹⁰².

Można zapytać o powód aktywności podmiotu. Co jest przyczyną podejmowania przezeń działania? Giddens wykazuje wiele sceptycyzmu w stosunku do najszerzej przyjętej w psychologii koncepcji mającej wyjaśnić tę sprawę, tj. do teorii motywacji. Woli mówić o pewnej względnie stałej orientacji podmiotu na poczucie ontologicznego bezpieczeństwa¹⁰³. Jak czytelnik będzie mógł się przekonać, idea ta ma istotne znaczenie dla używanej w dalszej części tej książki kategorii horyzontów odniesienia i ram działania, a także ładu egzystencjalnego.

Pojęciami niezbędnymi do zrozumienia, czym jest owo bezpieczeństwo ontologiczne i jakie ma ono znaczenie dla strukturyzowania się tak podmiotu, jak i struktur społecznych, a które oczywiście wiążą się z możliwością działania, są rutyna i zaufanie. Píše mianowicie Giddens: „Psychologicznych źródeł ontologicznego bezpieczeństwa doszukiwać się należy (...) w hierarchicznie uporządkowanych jako składniki osobowości podstawowych mechanizmach kontrolujących zaniepokojenie. Wywoływanie poczucia zaufania do innych, jako najgłębszego składnika podstawowego systemu bezpieczeństwa, zależy zasadniczo od przewidywalnej rutynowej opieki zapewnianej przez rodziców”¹⁰⁴. Stan owego bezpieczeństwa jest możliwy przede wszystkim poprzez wytwarzanie rutyny, czyli warunku podstawowego przewidywalności, a zatem także zaufania. Jest ono zagrożone w „sytuacjach krytycznych”, czyli takich, w których załamują się zwyczajowe sposoby zachowania.

⁹⁹ Tamże, s. 89.

¹⁰⁰ Tamże.

¹⁰¹ Zob. tamże.

¹⁰² Tamże, s. 89–90.

¹⁰³ Zob. tamże, s. 91 i dalsze.

¹⁰⁴ Tamże, s. 91.

Kształtowanie się podstawowego poczucia bezpieczeństwa ontologicznego lub jego zaburzenia wyjaśnia Giddens poprzez odwołanie się do teorii Erika Eriksona; pokazuje, jak pierwsze trzy fazy rozwoju dziecka prowadzą przez trzy różne dramatyczne konflikty, których pozytywne rozwiązanie umożliwia osiągnięcie dalszych faz rozwoju. Jednakże trauma związana z ewentualnym niepomyślnym przejściem przez nie utrudnia rozwój, skutkuje fiksacją, pozostawia nieuświadomiony, lecz bolesny ślad na psychice i zaburza osobowość w dalszym życiu. W sprzyjających okolicznościach rozwój ten prowadzi natomiast do zwiększania autonomii, która umożliwia z kolei zdolność do refleksyjnego monitorowania zachowań. Ostatecznie podsumowuje autor: „składniki motywacyjne osobowości dziecięcej i dorosłej wywodzą się z uogólnionej orientacji na unikanie niepokoju i zachowanie poczucia własnej godności chroniącej przed zalewem wstydu i winy”¹⁰⁵.

Rzecz człowieka, jego psychiki, nie zależy jednak od przypadkowego czy też płynącego z czystego subiektywizmu odczucia, a wspomniana wyżej orientacja nie da się zrozumieć wyłącznie w psychologicznie rozpatrywanym kontekście. Wiemy już, że jest ona efektem stanu zaufania podmiotu do „trwałości świata przedmiotowego i do działalności społecznej, [która zależy – K.W.] od pewnych dających się wyróżnić związków między indywidualnym podmiotem a okolicznościami społecznymi, z którymi ma on do czynienia w toku swego życia codziennego”¹⁰⁶. Powoli wyłania się sens wycieczek Giddensa w dziedzinę psychologii. Interesuje go mianowicie, jak w toku owej praktyki, pojmowanej jako nurt życia codziennego, konstruują się podmioty i struktury. Widzimy, na dość analitycznym i podstawowym poziomie, dualność procesu strukturalizacji. Wątek psychologiczny można by podsumować twierdzeniem autora, iż „tak jak podmiotu nie sposób zrozumieć inaczej niż poprzez jego refleksyjne konstytuowanie czynności codziennych w ramach praktyki społecznej, tak też nie sposób zrozumieć kształtowania się osobowości, abstrahując od rutynowych czynności życia codziennego”¹⁰⁷.

Giddens poświęca tym kwestiom wiele uwagi, są dla niego zasadnicze. Pisze w innym miejscu: „Analiza rutynizacji – jak będę twierdził – dostarcza nam klucza do zrozumienia charakterystycznych stosunków między podstawowym systemem bezpieczeństwa z jednej strony a refleksyjnie konstytuowanymi procesami właściwymi epizodycznej naturze spotkań z drugie”¹⁰⁸. Tok życia codziennego rutynizuje się w wyniku działania monitorowanego refleksyjnie. Może być zaburzany przez nieuniknione sytuacje krytyczne, które naruszają zaufanie, ale może też być podtrzymywany za pomocą taktu. To zaczerpnięte od Goffmana poję-

¹⁰⁵ Tamże, s. 98.

¹⁰⁶ Tamże, s. 101.

¹⁰⁷ Tamże.

¹⁰⁸ Tamże, s. 102.

cie wyjaśnia mechanizm kanalizowania napięcia i niepokoju; takt jest rodzajem „uprzejmej obojętności”, który decyduje o strukturalizowaniu spotkań bardziej niż cynizm. „Chociaż kryteria zachowania taktownego nie są identyczne w różnych kulturach czy społeczeństwach, to we wszystkich takt odgrywa niezaprzeczalnie doniosłą rolę. Takt – milcząca zgoda uczestników interakcji – wydaje się głównym mechanizmem zapewniającym na dłuższą metę zaufanie, czyli ontologiczne bezpieczeństwo”¹⁰⁹.

Po tych ustaleniach możemy wrócić do wspomnianych wcześniej trzech wymiarów strukturalnych systemów społecznych. Każdemu z nich w sposób analityczny można przypisać pewien rodzaj porządku instytucjonalnego: znaczeniu – porządku symbolicznemu (sposoby dyskursu); dominacji – instytucje polityczne i ekonomiczne; legitymizacji – instytucje prawa¹¹⁰. Te porządki instytucjonalne są jednak, jako się rzekło, wyodrębnione sztucznie, tworząc coś w rodzaju Weberowskich typów idealnych. W istocie są one ze sobą powiązane, a może lepiej byłoby powiedzieć, iż są różnymi aspektami tego samego nurtu praktyki interakcji życia codziennego.

W ten sposób autor wyprowadza swą teorię nie tylko poza pułapki orientacji obiektywistycznej, z jego odmianą funkcjonalistyczną, socjologistyczną i strukturalistyczną, lecz także poza meandry paradygmatu subiektywistycznego, zwłaszcza z jego mutacją inspirowaną zwrotem lingwistycznym. Giddens, choć niekoniecznie konsekwentnie i precyzyjnie, dystansuje się i od tej skrajności, dostrzegając, że tym, co istnieje realnie, są podmioty działające i stanowiące społeczeństwo w praktyce refleksyjnego, ale czynnego uczestnictwa w interakcjach. Dlatego struktury znaczeniowe trzeba rozważać w kontekście dominacji i legitymizacji.

Czynnikiem przenikającym całe życie społeczne jest władza, której zróżnicowania ucieleśniają się w tym, co autor, za Gadamerem, określa jako ramy znaczeniowe. Przede wszystkim zaś należy pamiętać, że nawet najbardziej skomplikowane relacje semiotyczne są ugruntowane w semantycznych właściwościach generowanych przez podlegającą regułom działalność codzienną¹¹¹. Dlatego też nie można kodów symbolicznych rozpatrywać abstrakcyjnie, jako oderwanych od życia codziennego, systemu społecznego i władzy. Porządki symboliczne są przesycone ideologią, to wiemy od dawna, szczególnie dzięki Foucaultowi, który jednak ukazywał władzę jako instrument opresji, gwałtu symbolicznego. Czym zresztą, zdaniem autora *Stanowienia społeczeństwa*, ona jest – ale jest też koniecznym atrybutem istnienia społecznego, nieuniknionym wytworem interakcji między ludźmi, który tyleż ogranicza, co i stwarza możliwości.

¹⁰⁹ Tamże.

¹¹⁰ Zob. tamże, s. 71.

¹¹¹ Zob. tamże, s. 72.

Widzimy zatem, iż jednostka i społeczeństwo, struktura, władza, porządek instytucjonalny, to różne aspekty tej samej realności, jaką są podmioty działające w refleksywnie monitorowanych interakcjach. Dla teorii Giddensa ma jednak istotne znaczenie, jaki jest charakter owych interakcji. Trudno bowiem wyobrazić sobie, że społeczeństwo i kultura to jedynie to, co istnieje pomiędzy właśnie komunikującymi się ze sobą jednostkami. Podmiotami relacji społecznych są z pewnością jednostki; ale przecież nie tylko te, które znajdują się tu i teraz, czyli w tej samej przestrzeni i tym samym czasie. Zapewne też nie tylko te, które komunikują się bezpośrednio, tj. twarzą w twarz.

Powracamy tu do kwestii podmiotu jako jaźni, która nie redukuje się do fizyczności, ciała człowieka, lecz jest efektem społecznego i historycznego bytowania. Jak pisze autor: „Jaźni nie sposób zrozumieć poza historią, która w tym przypadku jest czasowością ludzkich praktyk znajdującą wyraz we wzajemnej interpolacji trzech wyróżnionych przeze mnie wymiarów”¹¹². Chodzi tu o odwracalny czas – *durée* codziennego doświadczenia; nieodwracalny czas trwania jednostki oraz odwracalny czas długiego trwania instytucji¹¹³.

W tym kontekście wyraźniejsza staje się zarówno koncepcja jednostki, jak i instytucji. Codzienne życie człowieka, jako nieuniknioność biegnąca ku śmierci, pozwala na relacje z tymi, którzy są współcześni i dostępni w bezpośrednich relacjach, ale tworzące się historycznie instytucje umożliwiają jednostce przekraczanie tego zamkniętego kręgu i wybieganie w czasoprzestrzeni relacji pośrednich i ponadczasowych, w odwracalnym świecie długiego trwania instytucji.

Trzeba zatem odróżnić spotkania, przede wszystkim zrutyinizowane i seryjne formy życia codziennego, jako typ relacji współobecności w czasie i przestrzeni od stosunków z tymi, którzy są fizycznie nieobecni. Te drugie bowiem pociągają za sobą mechanizmy różniące się od tych, z którymi mamy do czynienia w sytuacji współobecności¹¹⁴. Przydatne będzie tu dla nas pojęcie usytuowania interakcji. Jak pisze Giddens: „Wszystkie interakcje społeczne są interakcjami usytuowanymi – usytuowanymi w czasie i przestrzeni. Można je rozumieć jako nieregularne, ale zrutyinizowane spotkania zamierające w czasie i przestrzeni, niemniej nieustannie odtwarzane w rozmaitych obszarach. Regularne czy też rutynowe właściwości spotkań zarówno w czasie, jak i w przestrzeni odzwierciedlają zinstytucjonalizowane właściwości systemów społecznych. Rutyna zakorzeniona jest w tradycji i w zwyczaju”¹¹⁵.

¹¹² Tamże, s. 77.

¹¹³ Zob. tamże, s. 76.

¹¹⁴ Zob. tamże, s. 77.

¹¹⁵ Tamże, s. 128.

Oczywiście są one nieustannie odtwarzane i przetwarzane przez aktorów w toku interakcji. Niemniej jednak rozumiemy coraz lepiej pogląd autora na temat trwania w czasie i przestrzeni form społecznych i ich instytucjonalizowania się poza obszarem bezpośrednich spotkań twarzą w twarz. Istotną część teorii strukturacji można by streścić za pomocą jego słów następująco: „ufność i takt – podstawowe cechy wnoszone do spotkań przez ich uczestników – można zinterpretować jako stosunek pomiędzy podstawowym systemem bezpieczeństwa, podtrzymywaniem (w *praxis*) poczucia ontologicznego bezpieczeństwa oraz rutynowym charakterem reprodukcji społecznej umiejętnie realizowanej przez podmioty. Monitorowanie ciała, kontrola i wykorzystywanie wyrazu twarzy mają podstawowe znaczenie dla procesu integracji społecznej w czasie i przestrzeni”¹¹⁶. Trzeba by tu jeszcze dodać, pominięte w tym zdaniu, ale istotne dla Giddensa, porozumiewanie się za pomocą mowy.

Dla teorii strukturacji, ale również z punktu widzenia założeń niniejszej książki (które obficie zostaną ujawnione w jednym z jej ostatnich podrozdziałów), wielkie znaczenie ma zrozumienie, jak z tych spotkań, o których była tu mowa, powstaje „porządek» jako transcendowanie czasu i przestrzeni w stosunkach społecznych”¹¹⁷. Użyteczne jest tu pojęcie ram. Tworzą je „zlepki” reguł „uwikłane w spotkania”, a składają się na nie uporządkowane czynności i znaczenia. Przyczyniają się one do konstytuowania, regulacji, kategoryzowania i sankcjonowania czynności. Giddens wprowadza za Goffmanem kategorię ram pierwotnych, które konstytuują spotkania i są w nich konstytuowane. „Uśensawniają uczestnikom (oraz innym osobom) czynności (...). Obejmuje to dosłowne rozumienie zdażeń, a także kryteria, na mocy których staje się oczywiste (...) »co tu się właściwie dzieje« (...)”¹¹⁸. Istotne jest zrozumienie przejścia od ram pierwotnych do wtórnych, a ostatecznie wniosek, iż „w sytuacjach współobecności konsekwencje refleksyjnie stosowanych reguł nigdy nie są ograniczone do konkretnych spotkań, lecz kształtują wzory spotkań w czasie i przestrzeni”¹¹⁹.

Giddens wyraźnie odróżnia pojęcie systemu społecznego od społeczeństwa, inaczej też pojmuje integrację społeczną niż systemu. Pojęcie systemu oznacza dla autora „uwzorowanie stosunków społecznych w czasoprzestrzeni rozumianych jako reprodukcja praktyk”¹²⁰. Interakcje nie muszą tu zachodzić w warunkach bezpośredniej współobecności, a dotyczyć długotrwałych i rozległych praktyk. Integracja społeczna, która, jak już wiemy, jest podstawą systemowej, dotyczy

¹¹⁶ Tamże, s. 129.

¹¹⁷ Tamże.

¹¹⁸ Tamże, s. 130.

¹¹⁹ Tamże, s. 131.

¹²⁰ Tamże, s. 426.

spotkań w bezpośredniej współobecności. Struktura, definiowana również jako „reguły i zasoby uczestniczące w reprodukcji systemów społecznych (...) istnieją jedynie jako ślady pamięci, organiczna podstawa ludzkiej refleksyjności [którą – K.W.] uprzedmiotawia działanie”¹²¹. Struktury są takimi zbiorami reguł i zasobów, które uwikłane zostały „w instytucjonalną artykulację systemów społecznych”¹²². Analiza tych struktur z punktu widzenia teorii strukturalizmu to przede wszystkim badanie głównych aspektów transformacji umożliwiającej dualną integrację: społeczną i systemową. Owa integracja jest właśnie procesem strukturalizacji¹²³.

Jak powiada Giddens: „termin »interakcja« dotyczy spotkań zachodzących w okolicznościach współobecności, a zatem integracji społecznej na tym elementarnym poziomie, na którym artykułują się instytucje systemu społecznego. Stosunki społeczne natomiast uwikłane są oczywiście w strukturalizowanie interakcji, lecz są zarazem »cegiełkami«, na gruncie których w toku integracji systemowej artykułują się instytucje”¹²⁴. Nie tylko dowiadujemy się stąd, jak brytyjski socjolog dookreśla relacje pomiędzy poszczególnymi pojęciami kluczowymi konstruującymi jego teorię, lecz także głębiej możemy zrozumieć sam mechanizm strukturalizacji i jego działanie dualne w sensie zarówno strukturalizowania osobowości podmiotu i grupy, jak i konstruowania małych grup i relacji w nich „tu i teraz” oraz rozległych w przestrzeni i odległych w czasie wielkich społeczności.

Giddens, choć wyraźnie zafascynowany Goffmanem i całą orientacją subiektywistyczną, nie przestaje być socjologiem tzw. makrostruktur, który chce rozumieć współczesne i przeszłe społeczeństwa, kultury i cywilizacje. Szuka jednak sposobu uprawiania socjologii, który nie separowałby jednostek, grup, procesów mikro i makro, tego, co subiektywne i obiektywne, tego, co nominalne i realne, lecz ukazywał świat społeczny jako wielowymiarowy świat człowieka. Tę rolę odgrywać ma właśnie teoria strukturalizacji.

Rozumiemy, dlaczego socjolog ten jest przeciwny sztucznemu, jego zdaniem, oddzieleniu makro- i mikrosocjologii oraz przeciwstawia się pogładowi Collinsa, iż procesy makro są rezultatem procesów mikro. „Jeśli uwzględniamy okoliczności współobecności, to instytucje społecznych nie da się wyjaśnić ani jako agregatów mikrosytuacji, ani opisać w terminach dotyczących takich sytuacji. Z drugiej natomiast strony zinstytucjonalizowane wzory zachowań są głęboko zakorzenione nawet w najbardziej przelotnych i ograniczonych mikrosytuacjach”¹²⁵. Rzecz w tym przede wszystkim, że spotkanie, nawet to całkiem incydentalne, ograni-

¹²¹ Tamże.

¹²² Tamże.

¹²³ Zob. tamże.

¹²⁴ Tamże, s. 132.

¹²⁵ Tamże, s. 186.

czone w czasie i przestrzeni, rozgrywające się w relacji twarzą w twarz, przebiega zawsze równocześnie w przestrzeni o wiele rozleglejszej i czasie daleko wykraczającym poza właśnie przeżywane „teraz”. Ma ono swój znaczący kontekst. Wymaga rozumienia poprzez relację między integracją społeczną i systemową. Jak powiada Giddens, „wszystkie społeczeństwa – niezależnie, jak małe i jak bardzo izolowane – istnieją w co najmniej luźnym związku z szerszymi »systemami interspołecznymi«”¹²⁶.

Nowoczesne środki komunikacji, tak jak wcześniej druk czy telegraf, niepomniernie komplikują pojmowanie współobecności w interakcji. Dotykamy tu zarazem dwóch innych, niezwykle istotnych teoretycznie problemów. Jeden z nich, według autora, dotyczy tego, „jak to się dzieje, że systemy społeczne »wiążą« czas i przestrzeń, ucieleśniając i integrując obecność i nieobecność. To z kolei jest ściśle związane z problematyką »rozległości« systemów społecznych w czasie i przestrzeni”¹²⁷. To „wiązanie” lub też „problem porządku” oznacza dla Giddensa, zdaje się, coś, co w tej pracy określam jako ład społeczny albo może porządek cywilizacyjny. Czytamy: „Zasady strukturalne można zatem zrozumieć jako zasady organizacji dopuszczające na podstawie określonych mechanizmów integracji społecznej rozpoznawalne spójne formy rozciągłości czasu i przestrzeni”¹²⁸.

Historycznie wyodrębnione typy społeczeństw¹²⁹ Giddens traktuje jako rezultat pewnych odmian zasad strukturalnych, według których rozmaicie organizują się, poprzez odpowiednie mechanizmy interakcji społecznej i właściwe im instytucje, spójne formy rozciągłości czasu i przestrzeni. Społeczeństwa plemienne, jak wstępnie już wyjaśniałem, oparte są na tradycji i pokrewieństwie, zorganizowane w wioskach lub szajkach. Integracja społeczna jest tu tożsama z systemową. Drugi stopień tworzą społeczeństwa podzielone na warstwy, zorganizowane w państwa, oprócz tradycji i pokrewieństwa ich cechą konstytutywną stanowi oparcie na potęgze militarnej, wyodrębnienie się polityki i rozbieżność integracji społecznej i systemowej. Występuje tu symbioza miast i wsi. Trzeci stopień to społeczeństwa klasowe (kapitalistyczne), oparte na państwie, rutynizacji zależnościach gospodarczych, o silnej integracji poziomej i pionowej, nadzorze i polityce budowanych na potęgze militarnej. Zróżnicowanie społecznej i systemowej integracji jest tu jeszcze większe, a dominującymi organizacjami lokalnymi są „środowiska wykreowane”.

¹²⁶ Tamże, s. 187.

¹²⁷ Tamże, s. 227.

¹²⁸ Tamże.

¹²⁹ Zob. A. Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, t. 1, London–Berkeley 1981.

Giddens przeprowadza jeszcze jedno rozróżnienie typów zbiorowości, które służy mu do ukazania rozmaitych stosunków prowadzących do różnych rodzajów reprodukcji tychże zbiorowości. Pisze mianowicie o stowarzyszeniach, organizacjach i ruchach społecznych.

W stowarzyszeniach istotnym czynnikiem reprodukcji staje się tradycja, która „jest czymś więcej niż tylko szczególną formą doświadczania czasu. Jest nakazem moralnym płynącym z tego, co zdarzyło się uprzednio, adresowanym do życia codziennego”¹³⁰. Powołując się na Lévi-Straussa, brytyjski socjolog pisze, iż „tradycja jest tym środkiem powtarzalnego czasu, który wiąże »durée« życia codziennego z długim trwaniem instytucji”¹³¹. Zdolność gromadzenia i przechowywania informacji, zależna od kulturowo dostępnych środków pozwalających na wykraczanie poza te deponowane w indywidualnej pamięci, mitach, legendach dostępnych za pomocą mowy czy w świadomości praktycznej „przeżywanej tradycji”, wpływa na możliwości refleksyjnej autoregulacji. Przełomowym wydarzeniem jest wynalazek pisma, który nie tylko znacząco skraca czasoprzestrzeń, lecz także zmienia charakter tradycji. Zaczyna być ona dyskursywnie kwestionowana. Tym samym zmienia się subiektywne rozumienie historii i odczucie życia w niej.

Rozumiemy zatem, iż zmianie musi ulegać sposób reprodukcji społecznej. Teraz jest ona bardziej refleksyjna i autoregulacyjna, a w związku z tym stanowi źródło niepokoju i poczucia ryzyka w toku codziennych praktyk. Dlatego też rozumiemy odmiennność reprodukcji w nowożytnych organizacjach i ruchach społecznych, które „działają w świecie bez bogów i tradycji i stwarzają warunki, w których refleksyjna samoregulacja uchodzi za historię – i za socjologię. Epoka nowożytna, zdominowana przez powstanie na Zachodzie zaledwie kilka stuleci temu kapitalizmu, odznacza się panowaniem historyczności, świadomością »postępowego rozwoju« społeczeństwa kształtowanego przez tę właśnie świadomość, »wrażliwością na dziejowość« (...)»¹³².

Ruchy społeczne i organizacje odróżniają się zatem od stowarzyszeń poziomem refleksyjnej autoregulacji. Nowoczesne środki komunikacji, zwłaszcza elektronicznej, radykalizują ten proces. Za ich sprawą dochodzi do »„alienacji« komunikacji od współobecności”. Organizacje są mocniej osadzone we względnie stałym „lokalu”. Jak pisze Giddens, ruchy społeczne „można zdefiniować jako »zbiorowe przedsięwzięcia, których celem jest ustanowienie nowego porządku«.

¹³⁰ Tegoż, *Stanowienie społeczeństwa*, dz. cyt., s. 247.

¹³¹ Tamże.

¹³² Tamże, s. 250–251.

W odróżnieniu od organizacji ruchy społeczne nie działają w stałych lokalach, a usytuowanie w nich nie da się tak jednoznacznie zdefiniować jako »rola«¹³³.

Autor bardzo ostrożnie i sceptycznie wypowiada się w sprawie teorii rozwoju społecznego. Twierdzi, iż „nie da się wskazać żadnego jedyne, suwerennego mechanizmu wyjaśniającego zmianę społeczną; nie istnieje wytrych dający dostęp do tajemnic społecznego rozwoju ludzi; niemożliwe jest sprowadzenie ich do jednego schematu zdającego sprawę z głównych przemian różnego rodzaju społeczeństw”¹³⁴. W ten sposób uczony ten odcina się od długiej tradycji socjologii, teorii kultury, filozofii cywilizacji i temu podobnych nauk analizujących trwanie oraz rozwój ludzkich społeczności, o której była mowa wcześniej.

Teoria Giddensa może być określona jako wielka synteza także w tym sensie, iż wystrzegając się starannie myślenia w kategoriach ewolucjonistycznych, przeciw pewne ogólne tezy, dotyczące zmiany społecznej w kategoriach historycznych, przedstawia. Punktem wyjścia jest dla niego pojęcie epizodyczności. Szczególnie interesujące są epizody „na wielką skalę”, przez co rozumieć mamy „dające się zidentyfikować sekwencje zmian dotyczących głównych instytucji w całym społeczeństwie lub powodujących przejście od jednego rodzaju społeczeństwa do innego”¹³⁵. Twórca teorii strukturalizacji podejmuje w związku z tym rozważania nad kwestią podstawową dla przedmiotu tej książki. Píše mianowicie o „pro-gach krytycznych”, jakie są charakterystyczne dla typowych zmian prowadzących od jednego rodzaju społeczeństwa do innego. „Ciąg względnie szybkich zmian nadaje »impet« długofalowemu rozwojowi, możliwemu tylko pod warunkiem, że uprzednio przeprowadzone zostaną kluczowe zmiany instytucjonalne. »Impet« oznacza tu gwałtowność, z jaką zachodzą zmiany względem swoistych form epizodycznej charakterystyki, natomiast »trajektoria« oznacza kierunek zmian”¹³⁶.

Dowiemy się też czegoś o żywiołowości procesu zmiany. „Skoro całe życie społeczne – czytamy – ma charakter przypadkowy, to takiż charakter ma i zmiana. Znaczy to, że zależy ona od zbiegów okoliczności i zdarzeń o różnym charakterze uwarunkowanych przez zmiany kontekstu obejmującego (jak zawsze) zwrotne monitorowanie przez zaangażowane podmioty warunków, w jakich »tworzą własną historię«”¹³⁷. Jednakże nie wszystko w zmianie społecznej jest aż tak żywiołowe, aby nic nie dało się powiedzieć o jakichś prawidłowościach czy uwarunkowaniach.

¹³³ Tamże, s. 251; Giddens cytuję za H. Blumer, *Collective Behavior*, w: A.M. Lee, *Principles of Sociology*, New York 1951, s. 199.

¹³⁴ Tamże, s. 293.

¹³⁵ Tamże, s. 294.

¹³⁶ Tamże, s. 295.

¹³⁷ Tamże, s. 294; zob. też A. Giddens, *Central Problems in Social Theory*, London–Berkeley 1979; tegoż, *The Class Structure of the Advanced Societies*, London–New York 1981.

Jak wspominałem, dla Giddensa niezwykle fundamentalne znaczenie ma pojęcie władzy. Rozumie ją jednak na swój sposób. Najpierw zatem podejmuje szczególną dyskusję z Marksem. Przeczy, jakoby walka klas i stosunki klasowe miały tak dramatycznie istotne znaczenie społeczne, a zwłaszcza aby to one tworzyły historię czy też aby historię można było zasadnie redukować do historii walk klasowych. Dalej, krytykuje Marksowskie pojmowanie władzy w łączności ze sprzecznością interesów między klasami społecznymi. Zauważa też, iż wizja socjalizmu u klasyka jego teorii pozbawiona jest problemu władzy i panowania. Nic dziwnego, skoro władza ma być związana z konfliktem interesów klas społecznych, a tych w socjalizmie miało nie być. Giddens neguje tę koncepcję, podobnie zresztą jak i przeciwną, liberalną, której zwolennicy twierdzą, że władza jest nierozzerwalnie związana z istnieniem społeczeństw, nieodwołalnie opiera się na opresji, a rzecz w tym, aby ją zminimalizować i zdemokratyzować. Zdaniem brytyjskiego teoretyka, „władza to zdolność osiągania wyników (...). Jako taka nie wyklucza ona ani wolności, ani emancypacji, przeciwnie – jest ich medium, choć (...) rodzi ograniczenia”¹³⁸. Twierdzenie takie staje się możliwe dzięki przekonaniu, że władzę warto ujmować w kategoriach reprodukcji struktur dominacji, które tworzą zasoby alokacji i zasoby autorytetu (o czym wspominałem).

W ten sposób zrekonstruowana teoria Giddensa może posłużyć do analizy kryzysu. Przydatne byłoby zatem wyjaśnienie pewnej kwestii: co mianowicie, w kontekście tej teorii, można by rozumieć jako kryzys, co miałoby go powodować, jakie mechanizmy miałyby w tym pośredniczyć i jakie skutki wywoływać. Szczęśliwie Giddens jest bardzo zaangażowany we współczesność, w polityczną wizję świata, obficie pisze o tym w swych dziełach naukowych i mówi w licznych wywiadach. Mam tu zatem zadanie ułatwione.

Po pierwsze, można by zapytać oczywiście, czy świat współczesny jest, zdaniem tego autora, w stanie kryzysu. Odpowiedź nie będzie prosta. W swej książce *Runway World*¹³⁹ wspomina on bardzo wyraźnie, iż świat współczesny „ucieka” nam. Czytamy: „zgodnie z poglądami m.in. oświeceniowych myślicieli, wraz z dalszym rozwojem nauki i techniki świat powinien stawać się coraz bardziej zorganizowany i uporządkowany. Ale w obecnych czasach wydaje się, że coraz bardziej wymyka się spod naszej kontroli (...)”¹⁴⁰. O tym „wymykającym się spod kontroli” świecie współczesnym i projektach Giddensa jak sobie w nim radzić

¹³⁸ Tamże, s. 307.

¹³⁹ Zob. tegoż, *Runway World*, New York 2000.

¹⁴⁰ Tamże, cyt. za: A. Rzepecka, *Wizja globalizacji według A. Giddensa, na podstawie książki Runway World*, praca licencjacka pod kier. K. Wieleckiego, Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003, s. 4.

przeczytać możemy również w takich pracach, jak *Poza prawicą i lewicą*¹⁴¹, *Trzecia droga. Odnowa socjaldemokracji*¹⁴², *The New Context of Politics*¹⁴³, *The Third Way and Its Critics*¹⁴⁴.

Jak wspominałem, Giddens nie widzi powodu, aby ogłaszać nastanie jakiejś nowej epoki. Żyjemy w czasach nowoczesności, choć w szczególnej jej fazie. „Nowoczesne instytucje – czytamy – różnią się od wcześniejszych form porządku społecznego ze względu na swoją dynamikę, to, w jakim stopniu podważają tradycyjne zwyczaje i obyczaje i na globalny zasięg. Nie są to jednak tylko zmiany zewnętrzne. Nowoczesność radykalnie przekształca charakter życia codziennego i zmienia najbardziej osobiste doświadczenia człowieka”¹⁴⁵.

Co zatem można stwierdzić bez wątpliwości, to istnienie istotnych zmian społecznych, o bardzo wszechstronnych i dalekosiężnie promieniujących rezultatach: „Nowoczesność należy rozważać na poziomie instytucjonalnym, ale transmutacje zachodzące na tym poziomie znajdują bezpośrednie przełożenie na życie jednostek i, co za tym idzie, ich tożsamość. Istotnie, jedną z wyróżniających cech nowoczesności jest zacieśniająca się wzajemna zależność między dwoma »krańcami« bytowości i intencjonalności: czynnikami globalnymi z jednej strony i indywidualnymi dyspozycjami z drugiej”¹⁴⁶. Mamy więc do czynienia ze zmianami, które są głębokie, totalne i rozgałęzione. Dotyczą one ładu społecznego, i to pojmowanego globalnie, oraz jednostkowych tożsamości ludzkich.

Nowoczesność współczesna ma „właściwości strukturujące” psychikę pojedynczych ludzi i globalizujący się świat. Giddens stosuje i rozwija swoją teorię strukturacji na poziomie globalnej socjologii polityki oraz na poziomie socjologizującej psychologii. Podstawą jest, jak się wydaje, zrozumienie osobliwej cechy współczesnej codzienności: powszechnego i totalnego ryzyka. Stwierdza autor: „Pojęcie ryzyka nabiera szczególnego znaczenia w społeczeństwie, które zrywa z przeszłością i tradycyjnymi sposobami działania i staje wobec tyleż otwartej, co wątpliwej przyszłości”¹⁴⁷. Giddens pisze też o „wydarzeniach przełomowych”, które „mają szczególne konsekwencje dla jednostki lub grupy”. W przypadku jednostek „momenty przełomowe to takie sytuacje, w których jednostki zostają

¹⁴¹ Zob. A. Giddens, *Poza prawicą i lewicą. Przyszłość polityki radykalnej*, przeł. J. Serwański, Poznań 2001 (*Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics* – 1994).

¹⁴² Zob. tegoż, *Trzecia droga. Odnowa socjaldemokracji*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 1999 (*The Third Way. The Renewal of Social Democracy* – 1998).

¹⁴³ Zob. tegoż, *The New Context of Politics*, w: *New Thinking for New Times*, Raport No1 by Democratic Dialogue 1995, <http://cain.ulst.ac.uk/dd/>.

¹⁴⁴ Zob. tegoż, *The Third Way and Its Critics*, Cambridge 2000.

¹⁴⁵ Tegoż, *Nowoczesność i tożsamość*, dz. cyt., s. 3.

¹⁴⁶ Tamże.

¹⁴⁷ Tamże, s. 153.

powołane do podjęcia decyzji szczególnie ważnych ze względu na ich ambicje lub, ogólnie, decyzji, które zaważą na ich życiu”¹⁴⁸. Momenty takie występują jednak także w „historiach zbiorowości”, jako „okresy przejściowego beżładu, kiedy dany stan rzeczy zmienia się za sprawą kilku kluczowych zdarzeń”¹⁴⁹.

Takie sytuacje zbiorowych momentów przełomowych nie muszą stwarzać rzeczywistego zagrożenia, ale subiektywnie czy obiektywnie „zagrożają kokonowi ochronnemu, który zapewnia jednostce poczucie bezpieczeństwa ontologicznego, bo postawa »wszystko po staremu«, tak ważna dla jego utrzymania, musi ulec poważnemu zachwianiu. Są to momenty, kiedy jednostka musi wyruszyć naprzeciw nowemu, wiedząc, że dana decyzja czy strategia działania jest nieodwracalna”¹⁵⁰.

Nie zrozumiemy poglądów Giddensa bez jeszcze kilku innych pojęć i twierdzeń. Do podstawowych należy teza o „samozwrotności” natury, społeczeństwa i tożsamości człowieka w późnej nowoczesności. Chodzi tu o szczególnie rodzaj podporządkowania sobie świata przez ludzi. Samozwrotność jest określana przez autora jako „sytuacja, w której relacje społeczne lub elementy świata naturalnego są refleksyjnie organizowane w kategoriach kryteriów wewnętrznych”¹⁵¹. Wiąże się ona, jak wspominałem, z późną nowoczesnością, kiedy to systemy społeczne wchodzą w fazę refleksyjności instytucjonalnej, co umożliwia „kolonizację przyszłości”, czyli – jak czytamy w *Nowoczesności i tożsamości* – „tworzenie obszarów przyszłych możliwości dzięki wnioskowaniu kontrfaktycznemu”¹⁵². Powracamy tu do tezy, wyrażanej przez Giddensa gdzie indziej, o znaczeniu tradycji. Otóż samozwrotność jest możliwa tam i wtedy, gdy (i gdzie) życie społeczne w istotny sposób uwalnia się od panowania tradycji i rytuału. Ponieważ tradycja, w przeciwieństwie do obyczaju, ma charakter normatywny, samozwrotność oznacza zanik moralności. Wspominałem także, iż brytyjski socjolog uważa, że przestrzeganie tradycyjnej moralności umożliwia harmonizację przeszłości z teraźniejszością, zatem zerwanie tradycji umożliwia kolonizację przyszłości.

Procesy właściwe późnej nowoczesności czynią więc możliwymi m.in. „refleksyjne projekty tożsamości”, ale równocześnie prowadzą do „»wyjęcia« obszaru życia, jako odrębnej i zamkniętej trajektorii, z otaczających je zdarzeń”¹⁵³. Życie odrywa się w ten sposób od czasu, zwłaszcza rozumianego jako cykliczność pokoleń, od miejsca, więzi indywidualnych i społecznych, a zaczyna się strukturalizować wokół „otwartych progów doświadczenia”. Te progi stwarzają istotne etapy życia,

¹⁴⁸ Tamże, s. 155.

¹⁴⁹ Tamże, s. 156.

¹⁵⁰ Tamże, s. 157.

¹⁵¹ Tamże, s. 317.

¹⁵² Tamże, s. 315.

¹⁵³ Tamże, s. 200.

jak narodziny, dojrzewanie, małżeństwo itp. Wcześniej przejścia związane z takimi progami były regulowane przez rytuał, ale jego zanik, wyróżniający epokę nowoczesną, pozbawia i tej podpory, sprawiając, iż każdy próg wiąże się z właściwie nieuniknionym – kryzysem tożsamości.

Wszystko to tworzy poważne „mechanizmy wykorzeniające” i podważające zaufanie człowieka. Wytwarza też pewną próżnię, która powoduje, w miarę rozwoju nowoczesności, odgrywanie coraz większej roli przez „systemy abstrakcyjne” w koordynowaniu różnych wymiarów życia codziennego. Próżnia ta przede wszystkim polega na wyznaczeniu „osobnych wymiarów »pustego« czasu i »pustej« przestrzeni”, co umożliwia „uzewnętrznienie wykorzenionych relacji społecznych na nieograniczonych obszarach czasu i przestrzeni”. Owe systemy abstrakcyjne mamy rozumieć jako „środki symboliczne i systemy eksperckie”. Systemy eksperckie zaś to wiedza produkowana przez specjalistów, jaka wchodzi w relacje laików z laikami i staje się przedmiotem wymiany interakcyjnej. Środki symboliczne mamy natomiast rozumieć jako „środki wymiany o standardowej wartości i dzięki temu wymienne w nieskończenie wielu różnych kontekstach”¹⁵⁴.

Systemy abstrakcyjne czynią świat samozwrotnym, ale też paradoksalnie wykorzeniającym, naruszającym zaufanie i powiększającym ryzyko. Niezwykłe możliwości naukowe i techniczne pozwalają na ową samozwrotność i budzą nadzieję, a czasem też zaufanie do ekspertów i środków symbolicznych, równocześnie jednak, wytwarzana w ten sposób „kultura ryzyka” przeciąża psychicznie wiele jednostek. Coraz bardziej niedostępne dla przeciętnego człowieka, coraz bardziej hermetyczne, zaawansowane i trudne do pojęcia nauka i technika, uświadamiają słabość, zależność, niekompetencję, a więc także niemożność wpływu na swój los, zwłaszcza że oprócz mocy nauka i technika permanentnie objawiają omylność, a obok tego, że rozwiązują wiele problemów, niemało – bardzo dramatycznych – stwarzają.

Jeden z aspektów alienowania jednostek przez późną nowoczesność Giddens tak objaśnia: „Dewaluacja umiejętności w życiu codziennym jest przyczyną alienacji i fragmentacji tożsamości jednostki. Przyczyną alienacji jest wtargnięcie systemów abstrakcyjnych, a szczególnie systemów eksperckich, do wszystkich dziedzin życia codziennego, przez co zachwiane zostają dotychczasowe formy kontroli lokalnej (...). Właściwa ekspertyzie specjalizacja sprawia, że sami eksperci są w większości sytuacji laikami, nikt bezpośrednio nie panuje nad tym, jaki wpływ wywierają systemy abstrakcyjne. Właśnie ten efekt jest podłożem zaistnienia zjawiska ryzyka na wielką skalę”¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Charakterystyka oparta na: tamże, s. 200–205 oraz 316–318.

¹⁵⁵ Tamże, s. 189–190.

Trzeba dostrzec i to, iż „funkcjonowanie systemów abstrakcyjnych opiera się na zaufaniu, ale nie sposób czerpać z nich korzyści moralnych, jakie dają stosunki międzyludzkie, albo jakie zapewniały systemy tradycyjne, w których życie codzienne mieściło się w określonych ramach moralnych. Co więcej, życie codzienne, które w całości przenikają systemy abstrakcyjne, niesie takie rodzaje ryzyka, którym jednostka nie bardzo jest w stanie stawić czoło”¹⁵⁶.

Mimo że zaufanie Giddens traktuje jak główne spoiwo społeczeństwa i tożsamości indywidualnej, a tradycję – jako łącznik między teraźniejszością i przyszłością, pomimo wszystkiego, co czytamy o kryzysie tożsamości, nie snuje on jakiejś katastroficznej wizji człowieka i świata. Píše: „mechanizmy wykorzystujące docierają do sedna tożsamości, ale nie »opróżniają« jej tak po prostu, pozabawiając wcześniejszych punktów oparcia. Pozwalają raczej (zasadniczo) znacznie skuteczniej, niż to było możliwe przedtem, zapanować nad relacjami i sytuacjami społecznymi, które jednostka refleksyjnie włącza w proces kształtowania własnej tożsamości”¹⁵⁷. Autor zwraca uwagę, iż systemy abstrakcyjne dostarczają równocześnie jednostkom i społeczeństwom wielu nowych możliwości, na skalę wcześniej niespotykaną. Otwierają się przed ludźmi nowe perspektywy wolności wpływu na siebie, swój los i los innych.

Samozwrotność, w tym również samozwrotność natury, to wynik – zdaniem Giddensa – znaczącego przyspieszenia świata i życia i pogłębienia ludzkiej kontroli nad światem; „wiąże się bezpośrednio z globalizacją i działalnością społeczną i ekonomiczną człowieka”¹⁵⁸. Można zatem te zjawiska rozpatrywać w kategoriach „rozumu instrumentalnego”, które przywoływałem tu wielokrotnie. Autor jednak uważa, że samozwrotność jest możliwa wtedy, gdy systemy społeczne wchodzą w „fazę refleksyjności instytucjonalnej”. Wówczas „obszar życia zostaje wyodrębniony z zewnętrznych wyznaczników związanych z miejscem, a samo pojęcie miejsca traci na znaczeniu w obliczu rozwoju mechanizmów wykorzystujących”¹⁵⁹. Separacji człowieka, jego losu i doświadczenia, a zatem także jego tożsamości, od miejsca towarzyszy też separacja od czasu, pokrewieństwa, powiązań pokoleniowych. „Pozbawiony zewnętrznych wyznaczników, jakich dostarczają inni, obszar życia znów jawi się jako trajektoria wyznaczona przede wszystkim przez indywidualne plany i projekty”¹⁶⁰.

Przekonanie, że świat społeczny, również w jego wymiarze globalnym, strukturyzuje się w ramach tego samego procesu, w którym kształtują się jednostkowe

¹⁵⁶ Tamże, s. 186–187.

¹⁵⁷ Tamże, s. 204.

¹⁵⁸ Tamże, s. 198.

¹⁵⁹ Tamże, s. 201.

¹⁶⁰ Tamże, s. 203.

tożsamości, odsyła do problematyki makrospołecznej. Jak była o tym mowa, Giddens pisze i na ten temat nie mało, zwłaszcza w kontekście politycznym. W tych zwłaszcza sprawach ma on własne poglądy, a jego znaczenie jako doradcy, czy wręcz naukowego guru, dla Thony'ego Blaira i Billa Clintona jest dość powszechnie znane. Dzięki temu analiza tego wymiaru teorii brytyjskiego socjologa, w tym rekonstrukcja jego poglądów w związku z ewentualnym kryzysem współczesności, nie stanowi dużej trudności.

Wiemy zatem, iż Giddens nie widzi powodów, aby uważać, że żyjemy w jakichś zupełnie innych czasach, że na naszych oczach następuje historyczny przełom, unieważniający czy też odsyłający do historii nowoczesność. Raczej mamy dziś do czynienia ze szczególną fazą owej nowoczesności. Nie zmienia to jednak faktu, iż Giddens dostrzega wielkie zmiany współczesności. W *Trzeciej drodze* wymienia on pięć fundamentalnych dylematów naszych czasów: 1) globalizacji, 2) indywidualizmu, 3) lewicy i prawicy, 4) praktyki politycznej, 5) problemów ekologicznych¹⁶¹. Trudno orzec, czy diagnoza ta byłaby inna, gdyby jej autor nie kierował się absolutnie pragmatycznym celem opracowania programu politycznego dla socjaldemokracji. Lektura innych jego dzieł, a także licznych wywiadów prasowych, wskazuje, iż tych pięć wątków stale zaprząta uwagę uczonego. Równocześnie w innych pracach pisze on, jako o sprawach najistotniejszych dla współczesności, o zmierzchu tradycyjnej rodziny, naruszeniu tradycji i zaufania społecznego (społeczeństwo ryzyka) i dylematach związanych z tożsamością dzisiejszego człowieka¹⁶².

Globalizację autor rozumie jako bardzo złożony i wieloraki w sferze rezultatów proces, u którego podłoża leżą techniczne środki pozwalające na kurczenie się czasoprzestrzeni i powstawanie jednej wspólnej przestrzeni, przede wszystkim gospodarczej. Zjawisko to trzeba jednak rozpatrywać także w kontekście innej jeszcze przemiany cywilizacyjnej, tj. tworzenia się gospodarki opartej na wiedzy. Wzrost produktywności jest w niej efektem postępu naukowego i technicznego, dzięki czemu rozwijają się nowoczesne technologie. Wymaga to „kapitału kulturalowego” o zdecydowanie wyższych kompetencjach intelektualnych. Wyrażną tendencją jest też coraz większa rentowność przedsięwzięć opartych na przetwarzaniu informacji, które zatrudniają coraz większą część siły roboczej i stanowią coraz bardziej dominującą i przyciągającą coraz większy kapitał dziedzinę gospodarki¹⁶³.

Giddens dostrzega jednak, iż globalizacja jest procesem obecnym we wszystkich sferach życia ludzi, radykalnie zmienia znaczenie czasu i miejsca, stawia

¹⁶¹ Zob. A. Giddens, *Trzecia droga...*, dz. cyt., s. 30.

¹⁶² Zob. tegoż, *Nowoczesność i tożsamość...*, dz. cyt.; tegoż, *The New Context...*, dz. cyt.

¹⁶³ Zob. tegoż, *The Third Way...*, dz. cyt., s. 43–44 i 65–67.

problem organizacji nowego porządku gospodarczego, który zastąpiłby industrializm, i wyzwanie ukonstytuowania się świata społeczeństw i jednostek na nowych, postindustrialnych podstawach¹⁶⁴.

Jednym z najważniejszych skutków wspomnianych zmian jest rozpad tradycji. Wspominałem przy innej okazji o znaczeniu detradycjonalizacji dla tożsamości i stanu moralnego jednostek oraz społeczności. W wielu miejscach możemy też przeczytać o wpływie procesów cywilizacyjnych na poczucie płciowości współczesnego człowieka, na jego stosunek do ciała, do relacji seksualnych, a w końcu – o wielkim wpływie na instytucję współczesnego małżeństwa. Autor poświęca wiele uwagi kryzysowi współczesnej rodziny, pokazując, iż opiera się ona na innych niż tradycyjne więziach i przybiera radykalnie inne formy¹⁶⁵.

Wśród podstawowych problemów współczesności wymienia autor także konieczność „nowej kultury politycznej”. Właściwie staje się ona faktem. Przejawia się to w społecznym podejściu do podziału na lewicę i prawicę, który dziś bardziej różnicuje w sferze wartości i obyczajowości niż w sprawach gospodarczych lub politycznych. Prawica kojarzy się raczej z ochroną życia poczętego, zakazem eutanazji, brakiem zgody na małżeństwa homoseksualne, pozytywnym wartościowaniem czystości seksualnej, zwłaszcza poza małżeństwem itp. Lewica ma w tych kwestiach zdanie przeciwne. Równocześnie do arsenału poglądów lewicowych przedostaje się z ideologii prawicowej zgoda na „więcej rynku”, a „mniej rządu” w polityce i gospodarce, akceptacja pewnych postulatów liberalizmu rynkowego. Zwłaszcza wśród ludzi młodych, lepiej wykształconych i bardziej zamożnych widać coraz wyraźniejszą tendencję do przywiązywania wagi do samorządności lokalnej, mniejszego zaangażowania politycznego, stosunkowo dużego dystansu do partii politycznych; kurczy się tradycyjny elektorat prawicy i lewicy, a wyborcy coraz częściej swobodnie dryfują pomiędzy tymi tradycyjnymi ideologiami i podziałami politycznymi. Coraz wyżej ceni się wolność jednostki, indywidualność i wartości ekologiczne, a coraz mniej – patriotyzm, klientelizm i biurokrację¹⁶⁶.

Giddens widzi, że świat staje się coraz trudniejszy, coraz mniej jednoznaczny. Detradycjonalizacja, podważone zaufanie społeczne, głęboka zmiana wielu instytucji, norm, wartości i wzorców to trudne środowisko społeczne dla człowieka. Jednakże dzięki samozwrotności świata staje się on też coraz bardziej refleksyjny. Dotyczy to także jednostek, które coraz częściej potrafią, mimo trudności, chronić swoją integralność psychiczną i odkrywać w tym nowym świecie perspektywę oraz przestrzeń swojej wolności, którą można dobrze wykorzystać.

¹⁶⁴ Zob. tegoż, *The New Context...*, dz. cyt.

¹⁶⁵ Zob. tamże.

¹⁶⁶ Zob. tegoż, *The Third Way...*, dz. cyt., s. 40 i dalsze.

Brytyjski socjolog formułuje tu koncepcję „polityki życia”, która miałaby być nową odpowiedzią na tradycyjną lewicową „politykę emancypacji”. Emancypacja polega na trosce o wolność jednostek i grup, którym stosunki ekonomiczne i polityczne, nierówności społeczne, ograniczają szanse życiowe. Pojmuje się ją tutaj jako wyzwolenie z „niezmienności tradycji” oraz z „hierarchicznej dominacji”. Przeszkodą w polityce emancypacji jest władza, wyzysk, nierówności i ucisk, ale też tradycja. Celem tej polityki jest natomiast sprawiedliwość, równość i uczestnictwo. Jednakże Giddens zauważa, iż nie wszystkie różnice społeczne są nieuzasadnione, nie każda władza oznacza wyzysk i niesprawiedliwość, a skoncentrowanie polityki na celach „od” zamiast „ku” świadczy o braku mentalnej gotowości dążenia do czegoś innego niż emancypacja w ramach istniejącego systemu. Za polityką emancypacji stoi wyraźnie – jego zdaniem – wartość autonomii. Autor odrzuca tę wartość jako ostateczną. Istotna jest, twierdzi on, treść wolności i owej autonomii. Z tej perspektywy krytykuje on nawet tak nowoczesne i otwarte koncepcje, jak teoria sprawiedliwości społecznej Johna Rawlsa czy teoria otwartej komunikacji Jürgena Habermasa¹⁶⁷.

Polityce emancypacji przeciwstawia Giddens, jak już powiedziałem, politykę życia. Ta ostatnia nie wyklucza tej pierwszej. Przeciwnie, emancypacja jest w świetle założeń polityki życia czymś pozytywnym. Jednak „o ile polityka emancypacji jest polityką szans życiowych, o tyle polityka życia jest polityką stylu życia. Polityka życia to polityka refleksyjnej mobilizacji porządku – systemu późnej nowoczesności – która, na poziomie indywidualnym i zbiorowym, radykalnie zmienia egzystencjalne parametry działania społecznego. Jest to polityka samo-realizacji w refleksyjnym uporządkowanym środowisku, gdzie refleksyjność wiąże tożsamość i ciało jednostki z systemami o zasięgu globalnym. W ramach tego porządku władza polega na tworzeniu warunków działania, a nie na hierarchii”¹⁶⁸. Autor zestawia dwa wspomniane typy polityki w tabeli, w której lapidarnie ujmuje różnice pomiędzy nimi.

Pozostaje oczywiście kwestia związku tak rozumianej polityki emancypacji oraz polityki życia z polityką jako taką. Giddens słusznie rozszerza to pojęcie poza wąskie, tradycyjne rozumienie, zamykające ją w kontekście podejmowania decyzji na poziomie państwa i rządu; przywołuje szerokie jej pojmowanie jako wszelkich decyzji uwikłanych w debaty i spory oraz w sprzeczności interesów i wartości. Giddensowskie pojęcie *polityki życia* wychodzi poza tę dychotomię, proponując koncepcję polityki w obu wspomnianych znaczeniach, obejmującą te dwie jej odmiany jako dwa aspekty tego samego, co do istoty, procesu. Polityka wiąże się w takiej perspektywie z najbardziej podstawowymi kwestiami egzystencji

¹⁶⁷ Zob. tegoż, *Nowoczesność i tożsamość...*, dz. cyt., s. 286–291.

¹⁶⁸ Tamże, s. 292.

jednostek i zbiorowości. Poniżej przedstawię jeszcze jedną tabelę Giddensa, obrazującą to otwarcie polityki na życie jednostek i społeczności, ze społecznościami globalnymi włącznie, na kwestie moralne, prawne i polityczne – w wąskim rozumieniu tego słowa.

Tabela 3. Polityka emancypacyjna i polityka życia wg Anthony'ego Giddensa¹⁶⁹

Polityka emancypacji	Polityka życia
Wyzwolenie życia społecznego z niezmienności tradycji i obyczaju.	Decyzje polityczne wypływają z wolności wyboru i władzy wytwórczej (władzy jako zdolności dokonywania zmian).
Zmniejszenie lub eliminacja wyzysku, nierówności lub ucisku; dotyczy kwestii podziału władzy i zasobów.	Tworzenie moralnie uzasadnionych sposobów życia, których celem jest samorealizacja w warunkach zależności globalnych.
Funkcjonuje zgodnie z zasadami etyki sprawiedliwości, równości i uczestnictwa.	Rozwój etyki związanej z kwestią „jak powinniśmy żyć?” w porządku posttraumatycznym, w kontekście kwestii egzystencjalnych.

W *Trzeciej drodze*, w *The Third Way and Its Critics* i w innych pracach o charakterze politycznym Giddens uwzględniał wszystkie te aspekty polityki, czy też socjologii polityki, rzeczywiście niesłyszanie szeroko, głęboko i integralnie pojętej. Pojęcie to rozumiane jest, zdaje się, jako wszelkie celowe, planowane i świadome działania, integrujące teraźniejszość i przyszłość jednostek i zbiorowości w związku z najważniejszymi problemami i wyzwaniem współczesnej zmiany cywilizacyjnej późnej nowoczesności, jak ją autor określa. Podobnie rozumie on socjologię polityki jako naukę o tak szeroko zarysowanym przedmiocie.

Niewątpliwie wynik próby takiego właśnie przekształcenia tych i innych ogólnych oraz – czasem – teoretycznych uwag i spostrzeżeń Giddensa w język i koncepcję bezpośrednio służącą praktyce politycznej jest niezwykle ciekawy. Chodzi tu o wspomniane już prace poświęcone koncepcji tzw. trzeciej drogi jako podstawy strategii politycznej dla brytyjskiej lewicy.

Wielkie zmiany cywilizacyjne, jak wspomniane: globalizacja, słabnięcie produkcji przemysłowej, rozwój gospodarki opartej na wiedzy, zacieranie się podziałów klasowych i wynikających stąd różnic czy – zwłaszcza – antagonizmów klasowych, nowe perspektywy wolności związanej z cielesnością, seksualnością, wyborem stylu życia itd., wymagają od socjaldemokracji istotnych zmian rozumienia i uprawiania polityki. Tak jak pół wieku wcześniej, lewica musi obecnie przejść zdecydowaną metamorfozę umożliwiającą jej rozumienie współczesnych problemów i umiejętne ich rozwiązywanie, jak również inteligentne przedstawie-

¹⁶⁹ Zob. tamże, s. 293.

nie oferty, czyli programu politycznego, który pozwoliłby wygrywać wybory. Jak kiedyś socjaldemokraci musieli się rozstać z ortodoksyjnym marksizmem, tak teraz muszą się pożegnać z tradycyjnym rozumieniem polityki socjaldemokratycznej. Minął czas, kiedy politykę tę rozumiano jako walkę z kapitalizmem o opiekuńcze funkcje państwa, pełne zatrudnienie itd.¹⁷⁰

Tabela 4. Pytania egzystencjalne a polityka życia¹⁷¹

Domena	Przestrzeń moralna	System samozwrotny	Zasadnicze kwestie moralne
egzystencja	przetrwanie i bycie	natura	1. Jakie obowiązki mają ludzie względem natury? 2. Jakie są zasady etyki środowiskowej?
skończoność	transcendencja	reprodukcja	1. Jakie są prawa dzieci nienarodzonych? 2. Jakie prawa ma płód? 3. Jakie zasady etyczne powinny rządzić inżynierią genetyczną?
życie indywidualne i zbiorowe	współdziałanie	systemy globalne	1. Jakie są granice innowacji naukowo-technicznych? 2. Jakie są granice użycia przemocy w rozwiązywaniu konfliktów?
tożsamość	osobowość	świadomość i ciało	1. Jakie prawa ma jednostka wobec własnego ciała? 2. Jakie (i czy) różnice płciowe powinno się zachować? 3. Jakie prawa mają zwierzęta?

Propozycja Giddensa to właśnie „trzecia droga”, która nie jest ani konceptem kapitalistycznym, ani socjaldemokratycznym, lecz czymś trzecim, a zarazem czymś nowym, czymś na miarę wyzwań współczesności. Podstawy aksjologiczne wykraczają poza tradycyjny kanon socjaldemokratyczny i adekwatny do niego zestaw wartości polityki emancypacyjnej ku polityce życia, o czym dopiero była mowa. Na te nowe wartości składają się odpowiednio nowocześnie pojmowane:

- równość,
- ochrona słabych,
- wolność jako autonomia,
- prawa, ale powiązane z obowiązkami,
- autorytet, ale ściśle związany z demokracją,

¹⁷⁰ Zob. tegoż, *The Third Way...*, dz. cyt., s. 27 i dalsze.

¹⁷¹ Zob. tamże, s. 308.

- kosmopolityczny pluralizm,
- filozoficzny konserwatyzm¹⁷².

Giddens uważa, iż państwo nie może współcześnie zapewnić obywatelom równości w postaci takich samych dochodów. Nie byłoby to zresztą społecznie korzystne. Z kolei równość szans rozwoju nie sprzyja egalitaryzmowi pojmowanemu tradycyjnie, lecz przeciwnie, powodować musi narastanie różnic między obywatelami. Takie różnice są jednak korzystne i dla zbiorowości, i dla jednostek¹⁷³. Rządy nie mają zatem zrównywać obywateli, lecz zapewniać im podobne szanse rozwoju talentów i umiejętności, zwłaszcza szanse edukacyjne¹⁷⁴.

Potrzebna jest także przemyślana redystrybucja; po pierwsze, aby finansować upowszechnianie się edukacji i innych mechanizmów wyrównujących szanse, po drugie, aby wspierać tych, którzy rzeczywiście w żaden inny sposób nie mogą sobie dać rady. Giddens jest natomiast przeciwny marnotrawieniu środków na pogłębianie bezrobocia i wyuczonej bezradności, dotowanie ludzi i tak zamierzonych oraz rozrost biurokracji państwa opiekuńczego, co *summa summarum* niszczy szanse rozwojowe społeczeństwa, osłabia jego zdolność konkurencyjności, odbiera pieniądze, które trzeba inwestować w badania naukowe, nowe technologie, zwiększanie kapitału kulturowego itp. Państwo nie powinno wyłącznie wyrównywać nierówności społecznych, lecz także interweniować tam, gdzie tkwią przyczyny tych nierówności – ingerować w mechanizmy społeczne, ekonomiczne, fiskalne, prawne i inne¹⁷⁵.

Autor zwraca uwagę na niebezpieczeństwo wykluczenia społecznego, które jest jednym z najbardziej niepokojących procesów współczesności. Pokazuje zarazem, iż marginalizacja grozi również najbogatszym, którzy dobrowolnie się izolują¹⁷⁶. Jednym z ważnych instrumentów przeciwdziałania wykluczeniu i marginalizacji może być polityka fiskalna. Podatki powinny być progresywne, ale z rozsądnie „spłaszczanymi” najwyższymi progami. Obniżenie podatków może powodować wzrost dochodów państwa, rozwój inwestycji, a tą drogą – zwiększanie się liczby miejsc pracy, ożywienie gospodarcze i więcej środków na politykę socjalną¹⁷⁷. Racjonalność polityki fiskalnej i gospodarczej oraz jej przejrzystość i jawność wpłyną na przekonanie, iż pieniądze z podatków są dobrze spożytkowane. Wymaga to stałego reformowania państwa. Jest to także kwestia zaufania społecznego, którego znaczenie w teorii Giddensa już szeroko wyjaśniałem. Chodzą

¹⁷² Zob. tegoż, *Trzecia droga*, dz. cyt., s. 61.

¹⁷³ Zob. tegoż, *The Third Way...*, dz. cyt., s. 85 i dalsze.

¹⁷⁴ Zob. tegoż, *Trzecia droga*, dz. cyt., s. 91 i dalsze; tegoż, *The Third Way...*, dz. cyt., s. 86 i dalsze.

¹⁷⁵ Zob. tegoż, *The Third Way...*, dz. cyt., s. 86 i dalsze.

¹⁷⁶ Zob. tamże, s. 104 i dalsze.

¹⁷⁷ Zob. tamże, s. 97 i dalsze.

też o mobilizowanie energii społecznej i aktywizowanie obywateli wokół polityki państwa, która w ten sposób będzie o wiele bardziej efektywna i bardziej będzie sprzyjać rzeczywistemu i subiektywnemu wpływowi ludzi na politykę, co stanowi oczywiście podstawowy wymóg demokracji, jak również powodzenia i wydolności państwa oraz władzy państwowej. Autor jest zwolennikiem zmniejszania podatku dochodowego na rzecz konsumpcyjnego, co – jego zdaniem – wpłynęłoby pomyślnie na ożywienie gospodarcze, a przede wszystkim zwiększyłoby znacznie liczbę miejsc pracy¹⁷⁸.

Wspominałem o znaczeniu, jakie autor przypisuje prawom i obowiązkom. Według niego, o ile prawica najchętniej nakładałaby na obywateli, zwłaszcza gorzej sytuowanych, jak najwięcej obowiązków, przyznając im jak najmniej praw, o tyle lewica – przeciwnie. W przytaczanych publikacjach kreowana jest postawa komunitarystyczna, z wartością wzajemnej odpowiedzialności, ale też ze współmiernością praw i obowiązków¹⁷⁹. Powraca tu idea usamodzielniania obywateli i uczenia ich przejmowania odpowiedzialności za siebie i innych. Koncepcja *welfare to work*, czyli wspierania rozwiązań podatkowych, edukacyjnych i prawnych sprzyjających powrotowi bezrobotnych do pracy lub przynajmniej działań użytecznych społecznie, wydaje się tu niezwykle ważna i wyrażająca głębszą filozofię polityki społecznej.

Państwo, które ma zapewnić sprawność zarządzania, zdolność konkurencji w globalizującym się świecie, równość, zaufanie, poczucie bezpieczeństwa, opiekę – musi to dziś robić zupełnie inaczej niż niegdyś. Jednym z jego fundamentów będzie gospodarka mieszana, która łączy ze sobą elementy regulacji i deregulacji, prywatyzacji i własności prywatnej oraz społecznej, wolności i ograniczeń. Państwo opiekuńcze powinno dziś raczej stać się państwem, które prowadzi aktywną politykę zarządzania ryzykiem, jakie powoduje wielka zmiana cywilizacyjna, z jej rewolucją technologiczną, procesami globalizacji, marginalizacji, rozwarstwiania się społeczeństw, kryzysem rodziny i tożsamości. W tym wszystkim państwo nie powinno niczego zapewniać obywatelom ani niczego za nich załatwiać (z wyjątkiem tych najbardziej bezradnych), lecz usamodzielniać ich i stwarzać instrumenty sprzyjające tej samodzielności¹⁸⁰.

Wspomniana gospodarka mieszana w wymiarze makro to przede wszystkim utrzymywanie niskiej inflacji, zmniejszanie zadłużenia państwa, aktywna polityka *supply-side measures*, której celem jest stymulowanie wzrostu gospodarczego i zatrudnienia¹⁸¹. Z pewnością ma to być gospodarka kapitalistyczna. Choć sam

¹⁷⁸ Zob. tamże, s. 101.

¹⁷⁹ Zob. tamże, s. 120 i dalsze.

¹⁸⁰ Zob. tegoż, *Trzecia droga*, dz. cyt., s. 99 i dalsze.

¹⁸¹ Zob. tegoż, *The Third Way...*, dz. cyt., s. 73.

kapitalizm również przeżywa poważne transformacje. Wyraźnie, zdaniem Giddensa, wyróżnić można dwie jego odmiany. Po pierwsze taką, w której główny cel przedsiębiorstw lub korporacji stanowi ochrona ludzi pracy, będących najczęściej udziałowcami przedsiębiorstwa, w którym pracują. Chodzi tu o stabilność zatrudnienia, poczucie bezpieczeństwa socjalnego, o zapewnienie opieki zdrowotnej, dbałość o organizację czasu wolnego od pracy i szanse edukacyjne. Druga odmiana oparta jest na własności posiadaczy akcji, którzy z przedsiębiorstwem najczęściej w ogóle nie są związani i nie interesuje ich nic prócz zysku. W skali makro wierzy się tu w samoregulacyjną zdolność rynku, przedsiębiorczość i konkurencyjność, a także w tzw. wolność rynku. Autor twierdzi, że i w tym zakresie podstawą funkcjonowania państw powinna być gospodarka mieszana, tj. elastyczne i adekwatne do potrzeb sięganie do jednego i drugiego modelu¹⁸².

Polityka „trzeciej drogi” w Giddensowskim rozumieniu wykracza poza podziały państwowe. Jak wspominałem, podstawowe znaczenie we społeczności ma globalizacja, która jest procesem gospodarczym pociągającym za sobą głębokie zmiany we wszystkich sferach życia ludzi i społeczeństw. Stwarza ona nowe możliwości i nieznane wcześniej zagrożenia. Giddens wiele pisze o pomyślnych skutkach gospodarczych globalizacji, ale też o tym, iż kryzysy, czy wręcz katastrofy, jakie zawsze dotykały ludzi, w czasach gospodarki globalnej mogą przybierać globalny rozmiar. Zdaniem autora, aby temu zapobiegać, a w razie wystąpienia – jakoś zaradzać złu, trzeba globalnych instytucji. Najpierw pożądanym byłby system stabilizujący i regulujący międzynarodowy system finansowy. W związku bowiem z nerwowością kapitału, zwłaszcza spekulacyjnego, który stanowi coraz większą część rynków finansowych, właśnie tutaj istnieje największe ryzyko katastrofy. Należy zatem stworzyć reguły, zasady i instytucje zarządzania globalnym ryzykiem finansowym, ze światowym bankiem centralnym włącznie¹⁸³.

Polityka „trzeciej drogi” winna też wziąć odpowiedzialność za nędzę na świecie, która dziś ma również globalne przyczyny i wymaga globalnych rozwiązań w duchu współodpowiedzialności oraz ze zrozumieniem, iż świat jest – jak to się powiada – systemem naczyń połączonych i napięcia stwarzane w jednych częściach świata muszą mieć skutki także w innych. Pomoc powinna polegać przede wszystkim na wspieraniu systemów edukacyjnych, opieki zdrowotnej, poprawy sytuacji kobiet, na inwestowaniu w infrastrukturę. Giddens zastanawia się również nad celowością opodatkowania transakcji spekulacyjnych¹⁸⁴.

¹⁸² Zob. tamże, s. 150 i dalsze.

¹⁸³ Zob. tamże, s. 124 i dalsze.

¹⁸⁴ Zob. tamże, s. 129 i dalsze.

3. Randall Collins – interakcja, konflikt i kryzys

Jedną z najciekawszych i najbardziej wszechstronnych teorii nawiązujących do teorii konfliktu stworzył Randall Collins. Konstrukcja jego myśli oparta jest na tradycji weberowskiej. Weber – przypomnę – wychodził od działań społecznych i ich motywów, aby ukazywać konstruowanie coraz większych całości społecznych jako proces tworzenia niejako od dołu, w konkretnych interakcjach. Collins najpierw analizuje mikrospotkania pomiędzy poszczególnymi ludźmi. Nawiązuje tu do Durkheimowskich rytuałów i na poziomie mikro stosuje szeroko podejście Goffmana oraz etnometodologiczną analizę konwersacyjną. Nie zatrzymuje się jednak w tym miejscu, lecz przechodzi do perspektywy makro, pokazując, jak poprzez rytuały interakcyjne, na poziomie mikro, wytwarzane są wielkie struktury społeczne długiego trwania oraz wzory, według których te makrocałości są konstruowane¹⁸⁵.

Jednakże również makrostruktury wpływają na rytuały interakcyjne, a to poprzez kapitał kulturowy, jaki jednostki wnoszą do interakcji, a który rozumieć powinniśmy jako zasoby czerpane przez jednostki na podstawie ich usytuowania w makrostrukturze¹⁸⁶. Nie będę głębiej analizował mikrosocjologicznej koncepcji tego autora. Jest ona dość dobrze znana w Polsce, a niewiele wnosi do kwestii interesujących mnie tutaj. Jeśli jednak wspominałem o pewnej oboczności wielu konceptów teoretycznych wywodzących się z etnometodologii, socjologii fenomenologicznej i interakcjonizmu, które nie chciały lub nie umiały borykać się z najważniejszymi problemami swojej epoki oraz z trudnościami metodologicznymi socjologii, jaka miałyby sobie z nimi radzić, to zarzut ten nie dotyczy Collinsa.

W spotkaniach z innymi ludźmi są jakoś usytuowani społecznie. Operują konkretnym kapitałem i zasobami, w sytuacji nierówności tych zasobów. Tu tkwi przyczyna konfliktów. Władza, zasoby materialne i symboliczne nie są równo dystrybuowane w makrostrukturze i różnicują ludzi w ich codziennych interakcjach. Zasoby te oraz gęstość społeczna determinują rozmowę i rytuał. Rozmowa jest dla autora podstawową kategorią komunikacji jako – przede wszystkim – wymiana znaczeń. Satysfakcjonująca konwersacja będzie podtrzymywana, rytualizowana, dostarczy energii emocjonalnej. W rozmowie, poprzez manipulowanie gestami (zachowanie się), ludzie okazują sobie poważanie.

¹⁸⁵ Zob. R. Collins, *On the Micro-Foundation of Macro-Sociology*, „American Journal of Sociology” 1981, nr 86, s. 984 i dalsze.

¹⁸⁶ Zob. tegoż, *Micro-Translation as a Theory of Building Strategy*, w: *Advances in Social Theory and Methodology. Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociology*, red. K. Knorr-Cetina, A.V. Cicourel, London 1981, s. 84 i dalsze.

Ten niezbędny i dość drastyczny skrót mikrosocjologii Collinsa pozwoli lepiej naświetlić istotę różnic klasowych. Kultury klasowe różnicują mianowicie ludzi pod względem sposobów konwersacji i zachowań, a tym samym determinują ich zdolność manipulowania i sprawowania władzy nad innymi, w toku interakcji. Kultura klasy zawęża też lub rozszerza krąg społeczny, z jakim jednostki się komunikują.

Collins poświęca też sporo uwagi organizacji i procesom kontroli, jakie w niej zachodzą. Mnie jednak szczególnie interesują rozważania tego autora dotyczące państwa¹⁸⁷. To jest bowiem poziom, na którym zasadniczo badam zjawisko kryzysu społecznego. Dla Collinsa o wielkości i możliwościach państwa, rozumianego jako organizacja polityczna, decyduje potencjał gospodarczy. Państwo ma do spełnienia wiele funkcji, ale zdolność do ich pełnienia zależy od osiągniętych nadwyżek ekonomicznych.

Siła państwa, a zwłaszcza jego zdolność imperialna, zależy również od liczbeności obywateli, wielkości terytorialnej, zasobów materialnych i kulturowych, w tym – przewagi technologicznej nad sąsiadami itp. W istocie chodzi o to, że trzeba mieć środki materialne, ale też środki przymusu, aby pomyślnie rozwiązywać konflikty wewnętrzne, tj. władać swoim społeczeństwem. Jednakże są one niezbędne również do tego, aby zachować swą integralność w konfrontacji z sąsiadami. Skłonność do ekspansji doprowadzić musi do tego, iż nacisk przeciwników zewnętrznych, jak i siły destrukcyjne wewnętrznie mogą w końcu wymagać takich zasobów, jakich państwo już nie posiada.

Podsumowując, można chyba stwierdzić, iż konflikt, w opinii Collinsa, jest nieodłącznym atrybutem istnienia jednostek, interakcji, organizacji i państw. Kryzys o znaczeniu, jakie nadają tu, w tej pracy, grozi jednak wówczas dopiero, gdy możliwości logistyczne nie wystarczają do równoważenia napięć wywołanych konfliktami wewnątrz państwa i w układzie geopolitycznym.

Istotą konfliktu jest dla Collinsa usytuowanie jednostek i całości społecznych w relacji władzy: istnieją rozkazodawcy i rozkazobiorcy. Taka sytuacja w sposób nieunikniony, wynikający także z natury człowieka, prowadzić musi do rozmaitych zróżnicowań. Ci, którzy wydają rozkazy, tworzą zupełnie inną kulturę niż ci, którzy je tylko odbierają. Zasada ta obowiązuje w relacjach między jednostkami i narodami¹⁸⁸. O kryzysie zatem, jeśli wolno tak wnioskować, możemy mówić wówczas, gdy zasoby nie pozwalają utrzymać relacji między jednymi i drugimi.

¹⁸⁷ Zob. tegoż, *Conflict Sociology. Toward an Explanatory Science*, New York 1975, s. 348 i dalsze.

¹⁸⁸ Zob. R. Collins, M. Makowsky, *The Discovery of Society*, Boston 1998, s. 282 i następne.

4. Herbert I. Schiller – mass media, państwo i kryzys demokracji

Wspomnę tu o Herbercie I. Schillerze, amerykańskim uczonym, który łączy ekonomiczny punkt widzenia z refleksją socjologiczną i kulturoznawczą. Interesująca była, wydana w 1969 roku, książka *Mass Communications and American Empire*¹⁸⁹, a także opublikowany w 1973 i przetłumaczony na język polski tom *Sternicy świadomości*¹⁹⁰. Autor ten rozwijał wątek kryzysu kultury i społeczeństwa także w późniejszych pracach, jak *Culture Inc. The Corporate Takeover of Public Expression* z 1989 roku¹⁹¹, *Invisible Crisis. What Conglomerate Control of Media Means for America and World* z 1996¹⁹² oraz z tego samego roku, *Information Inequality. The Deepening Social Crisis in America*¹⁹³.

Dzieła Schillera klasyfikuje się zazwyczaj jako współczesną odmianę teorii krytycznej. Autor ten kulturę masową analizuje w kategoriach gospodarki kapitalistycznej i w jej kontekście. I tu właśnie ma być źródło kryzysu. Komunikacja i informacja mają podstawowe znaczenie dla współczesnego świata, dla skuteczności politycznej i gospodarczej, są też niezwykle zyskownymi dziedzinami inwestycji. Objęte, jak w ogóle w kapitalizmie, systemem własności prywatnej, zdane na zwyczajny dla tej formy gospodarki mechanizm konkurencji, z jednej strony naruszają podstawy demokratycznego ładu społecznego, a z drugiej – powodują obniżenie jakości przekazu kulturowego. Chodzi wszak o sukces na rynku, a to wymaga podaży produktu dostępnego, zdobywającego klienta, choćby mało wybrednego.

Jeśli przemysł medialno-rozrywkowy stał się jedną z najważniejszych, najszybciej rozwijających się i najbardziej intratnych dziedzin przemysłu, to korzysta z ochrony władz państwa, którego istotną funkcją jest umacnianie postaw konsumenckich i konsumenckiego stylu życia. Usłużne wobec wielkich międzynarodowych korporacji państwo kapitalistyczne (zwłaszcza chodzi tu o Stany Zjednoczone) wspiera proces obniżania się poziomu intelektualnego i jakości kulturalnej przekazów. W rezultacie dostęp do wartościowej informacji staje się dobrem

¹⁸⁹ Zob. H.I. Schiller, *Mass Communications and American Empire*, Boulder, CO 1992 (wyd. 1 1969).

¹⁹⁰ Zob. tegoż, *Sternicy świadomości*, przeł. U. Szczepańczyk, Kraków 1976 (*The Mind Managers*, Boston 1973).

¹⁹¹ Zob. tegoż, *Culture Inc. The Corporate Takeover of Public Expression*, New York 1989.

¹⁹² Zob. tegoż, *Information Deprivation in an Information – Rich Society*, w: *Invisible Crisis. What Conglomerate Control of Media Means for America and World*, red. G. Garbner, H. Mowlana, H.I. Schiller, Oxford 1996, s. 15–26.

¹⁹³ Zob. H.I. Schiller, *Information Inequality. The Deepening Social Crisis in America*, New York 1996.

elitarnym, gdyż kosztownym. Media są zatem istotnym czynnikiem umacniania różnic klasowych.

Równocześnie jednak media stają się pomocne państwu kapitalistycznemu i kapitalistycznemu łaadowi. „Odsączając” z masowych przekazów treści społeczne, przedstawiając uproszczony i politycznie spreparowany obraz świata, gospodarki, społeczeństwa i państwa, pozbawiając możliwości rozwoju zdolności intelektualnych, przekaz kultury masowej konserwuje system społeczny i utrwala ład polityczny.

Schiller nie posuwa się do sugestii, że istnieje jakiś spisek wielkich korporacji i polityków, ale zauważa, jak bardzo media, jak również nauka, oświata, rozrywka, literatura i badania opinii publicznej sterują świadomością większej części społeczeństwa, urabiając nie tylko gusta, lecz także poglądy polityczne, przekonania ideologiczne i nastawienia ekonomiczne. Jeśli nie mamy do czynienia ze spiskiem, to na pewno z manipulacją.

Autor twierdzi, że wyjąwszy miliony rdzennych mieszkańców Ameryki, elity władzy w USA nigdy nie posuwały się do ucisku jako instrumentu panowania; mechanizmem dobrze osadzonym w tradycji Stanów Zjednoczonych jest manipulacja. Schiller określa ją jako takie operowanie informacją, iż ludzie głoszą w sposób ewidentnie niekorzystny dla nich, niezgodny z ich interesami. Manipulacja jest jednym z najbardziej subtelnych, ale i skutecznych narzędzi kontroli społeczeństwa i ukierunkowania jego przekonań. Pełni ona też funkcję konserwowania, reprodukcji i pogłębiania podziałów społecznych i systemu panowania.

Interesujące są rozważania autora na temat związków kultury masowej z gospodarką. Szczególną uwagę poświęca on tym kwestiom, a zwłaszcza związkowi polityki i ekonomii informacji ze stanem gospodarki, w książce *Information and the Crisis Economy*¹⁹⁴. Schiller jest przekonany, iż amerykańska gospodarka korporacyjna wytwarza tak poważne sprzeczności, że prędzej czy później musi nastąpić jej krach, co spowoduje olbrzymie reperkusje dla całego świata. Obawa dotyczy tego, jak, do jakich celów, zostanie wykorzystany ten ogromny aparat systemu informacji i manipulacji społecznej. Autor pokłada jednak nadzieję w młodych, dobrze wykształconych Amerykanach, światlejszych robotnikach, studentach. Wierzy, iż system amerykański uratuje się dzięki nim, bez konieczności rewolucji.

Schiller, podobnie jak wielu amerykańskich naukowców, nie stara się konstruować jakiegś wyrafinowanej teorii, a rekonstrukcja zasadniczych poglądów, jakie leżą u podstaw wspomnianej książki, też nie jest specjalnie skomplikowana. Są to po części założenia marksistowskie. Motorem historii oraz sprężyną procesów społecznych i kulturowych jest proces produkcji, ale zmiany na poziomie sił wytwórczych, jakie są wynikiem postępu naukowego, doprowadzają do wielkich

¹⁹⁴ Zob. tegoż, *Information and the Crisis Economy*, Norwood, NJ 1984.

przeobrażeń w stosunkach produkcji oraz w całokształcie sił społecznych. W ten sposób powstają wielkie napięcia społeczne i ekonomiczne, które w dzisiejszym świecie, tym bardziej że dotyczą tak wielkiego i znaczącego państwa jak Stany Zjednoczone, muszą doprowadzić do kryzysu globalnego.

Istotą owych zmian jest wytworzenie się nowej dziedziny dominującej produkcji, tj. świata informacji i środków masowej komunikacji. Stając się dziedziną produkcji, podlega ona podstawowym prawom kapitalizmu, co powoduje, iż zaburzony jest proces komunikacji społecznej. Z książki Schillera wynika jasno niewyartykułowany kłopot dla tych, którzy dalej pragną stosować teorię Marksa w naukach społecznych: nadbudowa stała się bazą. Rodzi to wiele komplikacji, którymi jednak na poziomie teoretycznym autor się nie zajmuje.

Schiller zdecydowanie odchodzi jednak od nauki Marksa, uważając, iż w Stanach Zjednoczonych rewolucja nie jest konieczna, aby urzeczywistnić postęp. Bo gdzieś w tle, zwłaszcza w argumentacji historycznej Schillera, obecna jest wiara w postęp, rozumiany zdaje się, podobnie jak u wielu wcześniejszych przedstawicieli teorii krytycznej, jako emancypacja ludu do wolności. Od Marksa, co istotne, odróżnia go wyraźne opowiedzenie się po stronie demokratycznego ładu społecznego. Pełna emancypacja, jeśli można wnioskować na podstawie lektury, urzeczywistnia się – zdaniem autora – w pełnej demokracji.

5. Alain Touraine – demokracja, ruchy społeczne i historia

Wśród współczesnych socjologów, którzy wyraźnie nawiązują do Marksa, choć zdecydowanie wykraczają poza jego naukę, tworząc własny oryginalny system teoretyczny, naukowcem o szczególnym znaczeniu dla współczesnej socjologii jest Alain Touraine. Do publikacji tego wybitnego autora, w których najszerszej wyłożył on swoją koncepcję, zaliczyć trzeba wydaną w 1973 roku książkę *Production de la société*¹⁹⁵, rok później – *Pour la sociologie*¹⁹⁶ czy też opublikowaną w 1978 *La voix et le regard*¹⁹⁷, *Le retour de l'acteur* z 1984 roku¹⁹⁸, *Critique de la modernité* z 1992¹⁹⁹ oraz *Qu'est-ce que la démocratie?* z 1994²⁰⁰.

¹⁹⁵ Zob. A. Touraine, *Production de la société*, Paris 1973.

¹⁹⁶ Zob. tegoż, *Pour la sociologie*, Paris 1974.

¹⁹⁷ Zob. tegoż, *La voix et le regard*, Paris 1978.

¹⁹⁸ Zob. tegoż, *Le retour de l'acteur*, Paris 1984.

¹⁹⁹ Zob. tegoż, *Critique de la modernité*, Paris 1992.

²⁰⁰ Zob. tegoż, *Qu'est-ce que la démocratie?*, Paris 1994.

Touraine, jeden z najznakomitszych twórców socjologii drugiej połowy XX wieku oraz obecnego przełomu stuleci, ma bardzo oryginalne poglądy, które wnoszą zupełnie nowe światło w kwestiach dla nas tu najważniejszych, tj. kryzysu cywilizacyjnego i związanych z tym zadań socjologii. Jego zdaniem, podobnym wszak do opinii Habermasa i Giddensa, jesteśmy ciągle w epoce nowoczesności. Możemy, co najwyżej, mówić o kolejnym jej etapie. Współcześnie, jak chce autor, żyjemy w „społeczeństwie programowanym”. Określenie to wydaje się Touraine’owi bardziej trafne niż używane w niniejszej pracy, tj. „społeczeństwo post-industrialne”, ponieważ to ostatnie mało i nietrafnie – jego zdaniem – wyjaśnia. Zwrot „postindustrializm” informuje nas przede wszystkim, jaka epoka minęła. Co więcej, jest tu zawarta sugestia, iż produkcja i dystrybucja dóbr nie tworzy już centrum dzisiejszego społeczeństwa, co wydaje się autorowi jawną nieprawdą. Można twierdzić jedynie, że w dzisiejszych czasach zmienił się tylko rodzaj wytwarzanych produktów. Jak w industrializmie centralne miejsce miały wytwory fabryk w postaci towarów materialnych, tak dziś, w społeczeństwie programowanym, równie ważną rolę odgrywa „produkcja i dyfuzja” dóbr kulturowych²⁰¹.

Francuski uczony zwraca uwagę na istotę owej zmiany. Współczesny świat podlega nowemu dyktatowi, nowego rodzaju wytwórczości: wiedzy, informacji, usług medycznych itp. Jeśli wcześniej posiadanie środków ówczesnej produkcji, tj. przede wszystkim fabryk, pozwalało na sprawowanie kontroli społecznej, głównie z wykorzystaniem aparatu państwa, to dzisiaj, tak trafnie – zdaniem autora – opisywane przez frankfurczykó w „przemysły kulturowe” wypierają dawne formy kontroli społecznej, nastawione przede wszystkim na „zarządzanie rzeczami”. Dziś chodzi raczej o „zarządzanie ludźmi”. Istotny konflikt społeczny w społeczeństwie programowanym dotyczy już nie własności czy zarządzania środkami produkcji, lecz celów produkcji kulturowej²⁰².

Touraine widzi, że współcześnie następuje radykalna „dekompozycja sił i instytucji” właściwych społeczeństwu przemysłowemu, które nie potrafią podołać zadaniu ekspresji potrzeb społecznych oraz być efektywnym medium komunikacji społecznej. Ale też nie tyle jesteśmy dziś świadkami tworzenia się nowej równowagi, jakiegoś postprzemysłowego, czy właśnie programowanego *equilibrium*, ile raczej długiego i trudnego procesu przemian, które autor, osobiście zaangażowany w wydarzenia 1968 roku, datuje od tamtej właśnie pory. Fazy tego procesu to „dekompozycja społeczeństwa przemysłowego”, następnie miraż „końca historii”, a potem neoliberalny koncept urządzania świata, bardzo przez francuskiego socjologa krytykowany. Dziś jednak widać wyraźną tendencję zmiany ku społeczeństwu programowanemu, choć rychło, przynajmniej w skali globalnej,

²⁰¹ Zob. tegoż, *Critique...*, dz. cyt., s. 311 i dalsze.

²⁰² Zob. tamże.

ten projekt się nie ziści. Nie zmienia to wszakże faktu, że już dzisiaj socjologia powinna się nauczyć powrotu ze złudzenia świata poza historią, aby w świecie realnym, dzisiejszym, opisywać nowe modele kulturowe formujące się w postaci nowych stosunków i nowych ruchów społecznych²⁰³.

Wydaje się, iż Touraine w pełni może być zaliczony do teoretyków omawianego przeze mnie kryzysu cywilizacyjnego i społecznego, który notabene dostrzegął on już dawno temu²⁰⁴. Francuski socjolog pisze bardzo wyraźnie o kryzysie i społeczeństwa, i – powodowanym tym pierwszym – kryzysie socjologii. Ale też ma on osobny punkt widzenia w tej sprawie. Jest to, jak twierdzi, kryzys nowoczesności. Autor poddaje krytyce typowe wizje owego kryzysu, identyfikując odpowiadające mu przejawy kryzysu myśli społecznej w ogóle, a socjologii w szczególności, i wymienia owe kryzysowe wyobrażenia.

Pierwsze z nich to takie, które zdaje się sugerować, iż trzeba cofnąć czas na rzecz tradycji, aby uwolnić się od demonów konsumpcji, nowin technologicznych i obyczajowych, gospodarki rynkowej itp. Autor zwraca uwagę, iż za lirycznymi opowieściami o czasach minionych stoją zazwyczaj interesy polityczne lub ekonomiczne konkretnych osób, a także związane z nimi strategie dominacji.

Druga wizja nowoczesności jest zainspirowana myślą ewolucjonistyczną. Obecny kryzys miałby zatem być, zgodnie z nią, procesem zaburzeń związanych z przechodzeniem do lepszych czasów, nowej równowagi. Każde społeczeństwo – jak wierzą niektórzy – musi przejść przez ten czyściec transformacji. Jedne są już bardzo zaawansowane na tej drodze, inne jeszcze na nią nie wstąpiły. Wybitny francuski uczony neguje prawdziwość tej wizji miarowego, choć czasem bolesnego, przechodzenia do epoki szczęśliwości powszechnej, jako sprzecznej z faktami.

Trzecia wizja ma wyraźne piętno postmodernistyczne. Sławi ona różnorodność, indywidualizm, fragmentaryzję, występuje przeciw temu, co zintegrowane, systemowe, holistyczne. Touraine zgadza się, że są to istotne warunki unowocześniania się społeczeństw. Jest to jednak, jego zdaniem, wizja zbyt radykalna. Wskazuje on, że choć warto utożsamiać nowoczesność z wolnością poszukiwań i odrzucaniem doktrynerstwa wojującego w imieniu konkretnych aparatów władzy, trzeba widzieć, iż równoległe państwa odgrywają ogromną rolę w modernizacji i demokratyzacji, potrzebna jest globalizacja itd. Co do indywidualizmu zaś, to omawiany tu twórca wskazuje, że jako element ideologii kapitalistycznej, uosabiany w postaci samotnego, konkurującego ze wszystkimi, a liczącego się tylko ze sobą, zorientowanego wyłącznie na akumulację kapitału przedsiębiorcy, przyjął się w zasadzie tylko w Stanach Zjednoczonych.

²⁰³ Zob. tamże, s. 320.

²⁰⁴ Zob. tegoż, *La société post-industrielle*, Paris 1969.

Jednakże dzisiejsze spory ideologiczne i teoretyczne, w tym w samej socjologii, nie są po prostu sferą dyskusji oderwaną od realiów życia. Odbijają one raczej istotne pęknięcie swoich czasów. W ten właśnie sposób autor analizuje spory wokół centralnego dla socjologii pojęcia społeczeństwa, które obecnie jest, według niego, rzadko używane i raczej nieostro rozumiane. Nie jest to rzeczą przypadku, lecz wielkiej zmiany historycznej, owego przejścia od społeczeństwa przemysłowego do programowanego. W *Le retour de l'acteur* czytamy, iż „pojęcie społeczeństwa musi zostać wyeliminowane z analizy życia społecznego”²⁰⁵ (a jednak społecznego!). Było ono odpowiednie w czasach epoki przemysłowej, w której, w najsilniejszych państwach kapitalistycznych, została wytworzona własna wizja społeczeństwa, podzielana na poziomie najogólniejszej orientacji kulturowej przez obie „centralne siły”, czy też „aktorów” epoki, tj. klasę robotniczą, którą autor woli określać jako „ruch robotniczy”, oraz przemysłowców. Ci pierwsi pojmowali kapitalizm, jego „maszyny i organizację”, jako „dobre, o ile służą ogółowi robotników”, natomiast drudzy uważali, iż ich działania nastawione na zyski są „dobre, ponieważ rozwijają przemysł i podnoszą poziom życia wszystkich ludzi”²⁰⁶. Mimo tych różnic obie strony konfliktu działały w ramach tej samej „orientacji kulturowej”, antagonizm dotyczył zaś formy kultury przemysłowej. Był więc to, można chyba powiedzieć, spór o kod kulturowy. „Centralny konflikt społeczny – pisze Touraine o tamtych czasach – dzieli wspólnotę na tych, którzy czynią się podmiotami i mistrzami owych modeli kulturowych oraz na tych, którzy mają do nich obojętny i uległy stosunek”²⁰⁷.

Widzimy tu pewne istotne rysy koncepcji francuskiego uczonego. Spróbujmy zrekonstruować dwa obrazy, które sobie przeciwstawia. Pierwszy to obraz czasu minionego wcześniejszej, industrialnej fazy nowoczesności, tworzony przez socjologię klasyczną. To statyczne wyobrażenie społeczeństwa. Pojmowane było ono na modłę funkcjonalistyczną, jako system oparty na obiektywnych, zewnętrznych wobec ludzi wartościach, wytwarzający ramy kultury, norm, wzorców i obyczajów, wyrastających ewolucyjnie z przeszłości, która z czasem staje się kolejnym czynnikiem stabilizującym, czyli tradycją. Takie społeczeństwo skonstruowane jest ze wzajemnie powiązanych i specyficznie podporządkowanych sobie klas społecznych, mających odrębne interesy, tworzących strukturę klasową, z właściwą jej siecią relacji tych interesów. Klasy społeczne grupują ludzi, którzy siłą rozmaitych mechanizmów kontroli i przymusu zostają zsocjalizowani w ramach wspomnianej wyżej kultury: przez nią i do niej. Dzięki temu potrafią oni podporządkować swoje popędy społeczeństwu i poprzez wdrożenie do pełnienia ról społecznych

²⁰⁵ Tegoż, *Le retour...*, dz. cyt., s. 31.

²⁰⁶ Tamże, s. 33.

²⁰⁷ Tamże.

przyczyniają się do nieustannej reprodukcji *equilibrium*. Być może nie zawsze robią to doskonale, wtedy mamy do czynienia z dewiacją.

Z taką wizją Touraine zdecydowanie się nie zgadza. Zarówno z przyczyn światopoglądowych, etycznych, jak i z powodu przekonania, że jej czas mija. „Socjologia klasyczna – twierdzi – włączała kulturę, organizację społeczną i ewolucję, aby tworzyć wielkie całości kulturowe, społeczne i historyczne”²⁰⁸. Dziś jednak, gdy tworzy się „nowa kultura, nowe relacje ze światem, gdy formy życia społecznego wydają się przestarzałe, zepsute czy pomieszane (...) owa kultura nie jest już ogólną »ramą« więzi społecznych, zbiorem wartości. W jeszcze mniejszym stopniu jest »dominującą ideologią« (...)»²⁰⁹. Autor proponuje inny rodzaj rozumienia i analizowania społeczeństwa. Punktem wyjścia ma być „działanie społeczne”, co, jak pamiętamy, nie jest nowym pomysłem. To zaś prowadzi go do konstatacji potrzeby „powrotu aktora”, co jest już ideą wiodącą do oryginalnej koncepcji podmiotowego człowieka w podmiotowym społeczeństwie.

Kultura jest dla Touraine’a „stawką, zbiorem zasobów i modeli, nad którymi aktorzy społeczni starają się panować, kontrolować je, które chcą sobie przywłaszczyć i o których przekształcanie i organizację społeczną prowadzą negocjacje”²¹⁰. Autor wprowadza pojęcie poziomu działania, który określa jako „poziom historyczności”, uwidaczniający się tak w „porządku wiedzy”, jak i w dziedzinie inwestycji społecznych oraz w etyce. Właśnie w naszych czasach dokonuje się istotna zmiana, od „wyobrażeń kosmocentrycznych do wyobrażeń antropocentrycznych” życia społecznego. Ludzkie działania nie muszą być już uzasadniane przez odwołanie do „chwały Bożej” czy też „wymagania rozumu”, albo przez „bieg historii”, ponieważ społeczeństwo, gdy dochodzi do „najwyższego stopnia historyczności”, definiuje się w kategoriach działania i relacji. Podobnie moralność nie wymaga już posłuszeństwa czy też wznoszenia się ponad interesy i namiętności, lecz jest postrzegana przez tego socjologa jako wynik orientowania życia przez podmioty na „potwierdzenie własnej tożsamości”, a także „wybranie siebie”, które jednak bierze pod uwagę odmienność innych i ich „chęć bycia”. Oto kulturowa orientacja, wyznaczająca perspektywę „historyczności”, jaka jest podzielana przez podmioty, które w jej ramach „prowadzą spór o kontrolę” nad kulturą²¹¹.

To są przyczyny, dla których Touraine wychodzi poza socjologię apostazy społeczeństwa klas i ról społecznych, woli natomiast pisać o ruchach społecznych, aktorach, ich podmiotowości i o historyczności. Gdy mówimy o ruchu robotniczym jako o ruchu społecznym, to w robotnikach uznajemy aktora, którego

²⁰⁸ Tamże, s. 31.

²⁰⁹ Tamże, s. 31–32.

²¹⁰ Tamże, s. 32.

²¹¹ Tamże, s. 32–33.

równocześnie ujmujemy w „jego orientacjach kulturowych, jako ramach konfliktów społecznych”²¹². Ci współcześni aktorzy także, jak ich poprzednicy, są jakoś wpłątani w historię, zaangażowani w wizję postępu, ale inaczej niż to rozumiano w socjologii dziedziczącej wprost po oświeceniu i dziewiętnastowiecznym ewolucjonizmie. Francuski myśliciel uznaje „konieczność analizy, która miałaby lokować aktorów w historii trudniącej się możliwościami tworzenia sytuacji historycznych przez tych aktorów (...). Im wyższy poziom historyczności tworzy życie społeczne, tym bardziej aktor dostrzega znaczenie i prawa świadomości”²¹³ – co wyznacza sposób rozumienia przez autora podmiotowości jako podmiotowego partycypowania w konstruowaniu historii.

Wróć jeszcze do tych poglądów autora, wcześniej jednak pokażę konsekwencje takiej postawy naukowej dla rozumienia głównych sporów naszych czasów. Touraine np. zasadniczo protestuje przeciwko skrajnemu sposobowi rozumienia kapitalizmu i wolnego rynku. Jest tu w opozycji zarówno do ich radykalnych krytyków, jak i do bezkrytycznych apologetów. Bardzo mocno i w wielu miejscach podkreśla on, iż nowoczesność nie jest równoznaczna z jednym jedynym modelem modernizacji czy kapitalizmu. Cierpliwie tłumaczy, że nigdzie nie było tak, aby sama gospodarka lub wręcz wyłącznie rynek były istotnymi czynnikami nowoczesności. Choć równocześnie wolny rynek, jeśli nie jest warunkiem wystarczającym, to na pewno jest warunkiem koniecznym modernizacji i demokratyzacji. Niekontrolowany, w pełni wolny, rynek musi prowadzić do poważnych patologii społecznych, co stanowi tezę dość dobrze znaną z literatury. Jednakże autor twierdzi, iż – o czym mówi się rzadziej – wiedzie ów wolny rynek także do patologii gospodarczych, jak czarny rynek, spekulacja itp.²¹⁴

Zdaniem Touraine’a, współczesne technologie informacyjne dają ogromną władzę ludziom. Mogłaby być ona realizowana dla urzeczywistnienia wolności, rozumianej jako uczestnictwo w procesie konstruowania historii. Jednak ludzie natrafiają na zorganizowane i uzgodnione praktyki ograniczające, jeśli nie uniemożliwiające dostęp do owej władzy. Szansą jest grupowanie się obywateli w ruchy społeczne, które mogą konstruować alternatywy wobec dominujących układów władzy i następnie uczestniczyć w tworzeniu historii poprzez realizację owych alternatyw. Tu właśnie tkwi istota poglądów autora na podmiotowość indywidualną i zbiorową.

Touraine proponuje socjologię zaangażowaną. Jej rolą miałoby być wspieranie ludu w walce o alternatywne koncepty historii. Ze względów zrozumiałych, dla socjologa najciekawsze jest badanie ruchów społecznych, zwłaszcza tych, które

²¹² Tamże, s. 37.

²¹³ Tamże, s. 38–39.

²¹⁴ Zob. tegoż, *Critique...*, dz. cyt., s. 259 i dalsze.

w najbardziej istotny sposób zmieniają historię. Badanie ma jednak polegać na badawczej interwencji socjologicznej. Wymaga ona, aby badacze weszli do takiego ruchu i przyjęli rolę inspiratorów jego tworzenia i rozwijania, zachęcali do walki, pomagali jego aktywistom (poprzez udział w dyskusji) zdefiniować historyczny kontekst działania oraz zrozumieć istotę działania i samego ruchu. Touraine, wraz z najbliższymi współpracownikami, angażował się kilkakrotnie w takie ruchy i prowadził podobne badania. Najślawniejsze są przypadki rewolucji studenckiej w 1968 roku oraz polskiej Solidarności²¹⁵.

W badaniach tych Touraine daleko wykraczał poza rolę obserwatora i śladem porady Marksa, aby filozofowie raczej zmieniali świat niż go opisywali, zalecał swym współpracownikom pełne zaangażowanie się w działanie ruchu, a więc w tworzenie historii. Połączenie Marksowskiego racjonalizmu i naturalizmu z ewidentnie subiektywnym paradygmatem metodologicznym daje w tym wypadku bardzo ciekawy efekt. Weberowskie zalecenie wolności od wartościowania i modernistyczny wstręt do wszelkiej ideologii nie znalazły zaś u Touraine'a żadnego posłuchu. Wydaje się, iż jest to dla tego socjologa kwestia głębsza, gdyż jakby wypływająca z jego niezadeklarowanych założeń ontologicznych i teoriopoznawczych. Wydaje się, że francuski uczyony sądzi, iż realnie istniejącym światem jest praktyka rewolucyjna, a jedyną metodą poznania istniejącego realnie świata – włączenie się w tę rewolucyjną praktykę czynnie. Przy czym od Marksa różni go i takie przekonanie, że historia tworzy się poprzez grę polityczną, a nie krwawe rewolucje. Te bowiem nie zmieniają faktu braku dostępu ludu do podmiotowości rozumianej jako partycypacja w kreowaniu historii, lecz tylko dokonują zmiany elity władzy.

Dla Touraine'a sensem, jak się wydaje, historii, jest tak właśnie rozumiana podmiotowość, która jednak zależy od procesu przechodzenia od systemu dominacji społecznej jednych klas nad innymi do demokracji politycznej²¹⁶. Sfera wolności wytwarza się tam, gdzie istnieje pewna gra między państwem i wolnym rynkiem. Jej istota polega na tym, iż państwo ogranicza do pewnego stopnia działanie wolnego rynku, a ten ostatni limituje władzę państwa. Autor stanowczo prostuje liberalne przekonanie, że demokracja jest koniecznym efektem wolności gospodarki od państwa. W jego pracy *Qu'est-ce que la démocratie?* spotykamy opisy przypadków ukazujących, iż wolny rynek, sam z siebie, raczej uniemożliwia demokrację niż jej sprzyja²¹⁷.

²¹⁵ Zob. A. Touraine et al., *Solidarność. Analiza ruchu społecznego 1980–1981*, Warszawa 1989.

²¹⁶ Zob. tegoż, *Qu'est-ce que la démocratie?*, dz. cyt., s. 253–254.

²¹⁷ Zob. tamże, s. 254 i dalsze.

Francuski socjolog wymienia warunki demokracji oraz endogennego rozwoju gospodarczego. Okazuje się jednak, iż – po trosze – spełnienie jednych z nich wyklucza realizację drugih. Mamy zatem do czynienia ze sprzecznością w samej naturze demokracji i gospodarki rynkowej. Jest jednak możliwe, iż owa sprzeczność, właśnie w wyniku wewnętrznej gry obu tych procesów, przyczyniała się do rozwoju społecznego. Rozwój stanowi funkcję ogółu społecznych relacji i polityki gospodarczej. Demokrację można więc rozumieć jako system politycznego zarządzania zmianami społecznymi, składającymi się na wspomniany rozwój²¹⁸.

Liberalna wersja trójkąta logicznego, z demokracją na wierzchołku i wolnym rynkiem u podstawy, a zwłaszcza przekonanie, iż to wolnemu rynkowi zawdzięczamy demokrację, ponieważ z natury ogranicza on autorytarne państwo, są dla omawianego tu teoretyka tylko częściowo akceptowalne. Istotnie, pisze on, że demokracja jest zagrożona, gdy państwo wprost i samo zarządza gospodarką. W rzeczy samej też, wolny rynek ogranicza władzę państwa, utrudniając realizację idei reprezentacji interesów woli ludu²¹⁹. Dodam od siebie, że za to nie utrudnia wykonywania woli posiadaczy środków produkcji. W *Qu'est-ce que la démocratie?* czytamy, iż liberałowie tego właśnie nie chcą dostrzec, że „nie ma demokracji bez wolnego rynku, ale jest wiele państw posiadających wolny rynek, w których demokracji wszakże nie ma”²²⁰.

Autor zauważa jednak istotne różnice pomiędzy krajami dojrzałego kapitalizmu i tzw. rozwijającymi się. Wskazuje, jak autorytarne przewroty mogą niekiedy prowadzić do zakończenia uzależnienia od kapitału zagranicznego lub własnych oligarchii i nadać impet rozwojowy ku demokracji. Chodzi o to, czy przewrót ostatecznie służy wymianie elit, czy jest tylko koniecznym etapem prowadzącym do uwolnienia autonomicznych aktorów społecznych, którzy przejmą rolę czynnika endogennego rozwoju ku demokracji.

Jednym z bardzo istotnych czynników takiej przemiany jest wówczas ograniczenie autorytarnej kontroli nad rynkiem. Jest to pierwszy, ale niewystarczający warunek rozwoju. Chodzi o to bowiem, czy ów względnie uwolniony rynek będzie czynnikiem wzmacniającym niezależność autonomicznych podmiotów społecznych, czy rozpocznie proces antyspołecznej i ademokratycznej akumulacji kapitału. Demokracja jest możliwa tam, gdzie z jednej strony rynek ogranicza państwo, tworząc pewien zakres wolności obywatelskiej, oraz gdzie sprzyja on rozwojowi, ale zarazem tam tylko, gdzie zachodzi prospołeczna redystrybucja produktu narodowego, i gdzie państwo jest dość silne, by walczyć z antydemokratycznymi patologiami wolnego rynku, jak korupcja, rosnące wpływy mafii,

²¹⁸ Zob. tamże, s. 256.

²¹⁹ Zob. tamże, s. 253–254.

²²⁰ Tamże.

czarna strefa w gospodarce itp. Demokracja to zatem stan pewnej równowagi tych dwóch, poniekąd sprzecznych procesów: rozwoju niezależnej od państwa gospodarki i postępu partycypacji społecznej. Politykę rozwoju społecznego można więc ująć jako polityczne zarządzanie napięciami społecznymi, ową immanentną dla demokracji rynkowej sprzecznością²²¹.

W *Qu'es-ce que la démocratie?* postawione zostało zasadnicze pytanie o podstawowe warunki, pod jakimi wolny rynek może powodować rozwój. Istnieją trzy takie warunki: bogactwa i trafnego wyboru inwestycji, powszechnej dystrybucji efektów wzrostu gospodarczego oraz pełnienia przez państwo oraz władze regionalne funkcji regulacyjnych wobec gospodarki. Państwo ma tu być jednym z uczestników, współdecydujących o gospodarce, wraz z przedsiębiorcami i „siłami redystrybucji”. Jednakże te trzy warunki rozwoju w sytuacji wolnego rynku stoją – zdaniem autora – w pewnej sprzeczności z trzema czynnikami, które – jak twierdzi – definiują demokrację. Pierwszym z nich jest poczucie obywatelstwa ogółu społeczeństwa, pozostające w związku z państwem rozumianym jako instytucja, której cel stanowi wzmocnienie społeczeństwa narodowego poprzez modernizację i integrację. Drugim jest funkcja reprezentatywna państwa, pojmowana jako czynnik rozwoju, możliwego wtedy, gdy funkcja ta powiązana zostaje z mechanizmami redystrybucji efektów wzrostu gospodarczego. Dzięki temu bowiem możliwa jest integracja społeczna. Trzeci czynnik wiąże się z przełamywaniem reprodukcji poprzez procesy gospodarcze, co otwiera drogę do ruchu, zmiany i wolności.

Ostatecznie jednak, o ile empiryczny związek między wolnym rynkiem i demokracją nie jest konieczny, o tyle między rozwojem i demokracją – tak²²². Trzeba bowiem wiedzieć, iż „rozwój, podobnie jak demokracja, jest procesem nieustannie nie zrównoważonym, otwartym, asynchronicznym, charakteryzującym się konfliktami i zerwaniami między wspomnianymi czynnikami demokracji”²²³.

Rozwój jest konsekwencją, a nie przyczyną demokracji. Touraine – jak wspominaliśmy – pojmuje ją jako system politycznego zarządzania zmianami społecznymi, a więc także rozwojem, stwarzającego warunki do integracji aktorów społecznych, dostarczającego instytucji i mechanizmów mediacji między aktorami, a także między nimi i państwem. Nie każdy jednak rodzaj rozwoju godzien jest poparcia i nie każdy rodzaj demokracji sprzyja pożądanemu rozwojowi. Autorytarny rozwój prowadzi w sposób konieczny do kryzysu, którym w tej książce zjamuję się przede wszystkim. Do tej myśli jeszcze przeto wrócę. Tutaj natomiast wspomnę o drugiej tezie, która wchodzi w istotną sprzeczność z dość

²²¹ Zob. tamże, s. 260–261.

²²² Zob. tamże, s. 255–256.

²²³ Tamże, s. 256.

rozpowszechnionym potocznie, a przypisywanym przez francuskiego socjologa Lipsetowi poglądem, iż istnieje ścisły związek między modernizacją gospodarczą a demokracją polityczną. Otóż w *Qu'est-ce que la démocratie?* czytamy, że demokracja, która redukuje się do „otwartego rynku politycznego”, a nie polega na „zarządzaniu historycznymi zmianami”, prowadzi do dominacji gry interesów partyjnych, lobbingu i korupcji²²⁴.

Pojęcia rozwoju i demokracji w koncepcji tego uczonego są w ścisłym związku z zsynchronizowanymi ze sobą wymiarami ekonomicznym, społecznym i politycznym, które próbują separować od siebie liberałowie, absolutyzując sferę gospodarczą, zredukowaną *de facto* do wolnego rynku. Z kolei wśród zwolenników koncepcji rewolucyjnej panuje przekonanie, iż mobilizacja polityczna i społeczna w prosty sposób prowadzą do wzrostu gospodarczego. Touraine uważa, że obie te koncepcje lokują się w pół drogi do prawdy o demokracji i rozwoju. Prawda ta musi bowiem uwzględniać rolę polityki jako systemu zarządzania relacjami między zmianami gospodarczymi, strukturami społecznymi i kulturą. Nie wystarczy zatem, iż jakiś system społeczny jest nieautorytarny, aby zasłużyć u Touraine'a na miano systemu demokratycznego, gdyż w takim wypadku trzeba by ogłosić demokratycznym dowolne „miejsce wymiany towarów czy osób, jak most, dworzec, metro (...)”²²⁵.

Autor omawia rozmaite losy rodzącej się demokracji. Jak już wiemy, sprzyjać jej może, pod pewnymi warunkami, przewrót autorytarny. Pomyślnie dla niej mogą być ruchy wyzwolenia społecznego lub narodowego. Jednakże mogą też być one obojętne lub nawet szkodliwe, jeśli ostatecznie nie wyzwalają potencjału partycypacyjnego aktorów społecznych.

Touraine protestuje też przeciwko rozmaitym teoriom ukazującym rozwój demokracji i gospodarki jako konieczność ewolucyjną, która gdzieś indziej się pojawia niż gdzieś indziej, ale wszędzie musi się ziścić. Aby demokracja stała się faktem, w miarę otwartej i wolnej gospodarki rynkowej musi być co dzielić i musi istnieć siła poszerzająca sferę wolności wobec państwa. Potrzebne jest jednak otwarte państwo. To już wiemy. Jednakże Touraine mówi jeszcze coś więcej: rozwiązywanie sprzeczności powinno polegać na konstruowaniu wizji procesu historycznego i mobilizacji w celu jej spełniania. Wymaga to rozumienia przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, a także konstruowania praktycznych wizji ich realizacji pomiędzy koniecznym, ale też niekiedy zagrażającym, państwem i potrzebną, choć w pewnej mierze niebezpieczną gospodarką rynkową. Takie wizje, by miały siłę intelektualną i siłę realizacyjną, muszą być

²²⁴ Zob. tamże, s. 261.

²²⁵ Tamże, s. 263.

konstruowane i urzeczywistniane przez ruchy społeczne. Ruchy te mają łączyć demokrację, wzrost gospodarczy oraz plany przyszłości i dziedzictwo kultury²²⁶.

Touraine, jak to się często zdarza teoretykom omawianej tu orientacji tzw. wielkiej dialektycznej syntezy, wychodzi stale poza aporie wizji nowoczesnej i postmodernistycznej humanistyki. Między (a może właśnie ponad) wizją racjonalności instrumentalnej, obiektywizmu, wiary w *homo economicus*, jako dodatku do uniwersalnego, zwłaszcza w zglobalizowanym świecie, wolnego rynku, a doktryną subiektywnego podmiotu, skoncentrowanego na swej egocentrycznej tożsamości i czyniącego z niej wartość absolutną mieści się, jak wolno sądzić, koncepcja demokracji Touraine'a. Współczesna nowoczesność, z odpowiadającą jej formą demokracji, ma według niego dwa centra scalające na powrót ten tak rozmaicie rozbity, rozerwany, sfragmentaryzowany, zatomizowany i wielokrotnie przeciwstawiony sobie wewnętrznie świat: są to podmiot i rozum.

Dochodzimy tu do jednej z istotniejszych idei tego myśliciela, odróżniającej go zresztą od autorów większości konceptów marksistowskich. Człowiek ma prawo do swej tożsamości, która jest w dużej mierze tożsamością dziedzictwa kulturowego – twierdzi. Jeśli wizja świata, jaka ma być narzucona przez plany przyszłości, wymaga wyzbycia się swej kultury, oznacza to, że są one skrajnie niedemokratyczne, niezależnie od retoryki, za pomocą której są wyrażane. To kolejny powód do krytyki ze strony francuskiego socjologa w stosunku do paradygmatu wolnego rynku, który ma być „jedynym mostem” do „nowej nowoczesności”, tak wąskim jednak, że ludzie nie przecisną się przezeń razem ze swoją tożsamością i kulturą. Idea i praktyka zerwania związku między przeszłością i przyszłością poprzez „chirurgię” kultury i zbudowanej na niej tożsamości w żadnym wypadku nie jest proveniencji demokratycznej, przeciwnie, ma skrajnie autorytarny charakter.

Touraine unika określić w rodzaju: „ponowoczesność”, czy zwłaszcza „post-industrializm”. Woli mówić o nowoczesności, choć jest świadom, iż to historia z przeszłego wieku, już za czasów Nietzschego i Freuda doznająca ostrej krytyki i demontażu. Jak wspominałem, ten wybitny teoretyk ma tu pogląd podobny do Habermasa. Nowoczesność wciąż trwa. Jeśli coś ulega słusznej krytyce i dekompozycji, to pewien wątek czy też pewna odmiana rozumienia nowoczesności, a mianowicie redukowanie jej do modernizacji pojmowanej jako szczególnie rodzaj racjonalizacji. Nie ma potrzeby wprowadzać na arenę socjologii post- czy też antynowoczesności. Wystarczy krytycznie odnieść się do tej redukcji i rozważyć to, co wydaje się w nowoczesności najważniejsze i najbardziej żywotne.

Znaczący jest tu jeden z terminów użytych w *Critique de la modernité*: „podzielona nowoczesność”²²⁷. Jeśli Habermas pisał o przerwanej nowoczesności, to

²²⁶ Zob. tamże, s. 274.

²²⁷ Tegoż, *Critique...*, dz. cyt., s. 286 i dalsze.

francuski twórca pisze o zerwanej, czy też rozerwanej i zdekomponowanej nowoczesności. Chodzi tu o to m.in., iż współczesność jest pełna sprzecznych tendencji, jak np. globalizacja i rozbicie perspektyw życia, fragmentaryzacja i separacja, o czym dopiero wspominałem. Inna sprzeczna tendencja to z jednej strony tworzenie się wspólnot, ruchów czy społeczności nastawionych na obronę tożsamości, tradycji, „korzeni”, z drugiej – poszerzający się krąg ludzi, których wyznaniem jest nieustanna zmiana, w świecie pojmowanym jako gigantyczny hipermarket. W tym świecie sfragmentaryzowanym, rozbitym, pełnym sprzecznych i zmieniających doświadczeń ludzie pozostają wkomponowani w racjonalność techniczną, jaka miałaby spajać ich własne życie i świat i nadawać tym ostatnim całościowy, a więc także zapewne sensowny charakter.

Otóż, zdaniem autora, żadna z tych opozycyjnych wobec rozbitej nowoczesności tendencja, ani podmiot, który miałby być sam dla siebie ośrodkiem orientacji życiowej i sensu, jak chcą postmoderniści, i co można zaobserwować jako jedną z najmocniej ekspansywnych orientacji społecznych i indywidualnych praktyki życia, ani też rozum, owa racjonalność techniczna, którą, jak pamiętamy, tak krytycznie oceniał Habermas, nie może pojednać tego zdekomponowanego społeczeństwa i świata. Dopiero ich relacja, być może pojmowana przez francuskiego twórcę w sposób bardzo dialektyczny, tworzy fundament dla nowoczesności zdolnej złączyć to, co dziś jest tak rozbite i oddzielone. Jeśli wcześniej nowoczesność rozumiana była jako oświeceniowa hegemonia rozumu, który miał porządkować i konstruować świat, to u omawianego tu teoretyka, aby nowoczesność mogła dalej istnieć, musi być kontrolowana przez podmiot. Podmiotowość staje się tu nie tylko wartością, którą współczesne dzieci indywidualizmu radykalnie absolutyzują, lecz także zasadą, głównym, obok rozumu, ośrodkiem konstruującym świat²²⁸.

Współczesne społeczeństwa są zorientowane na masową produkcję i konsumpcję, wytwarzanie i rynki, jako takie są organizowane przez rozum instrumentalny, ich życie jest strumieniem zmian i strategii adaptacyjnych. Ale są one także istotnie dominowane przez namiętności, instynkty, dążności indywidualne oraz uczucia i świadomość wspólnotową, nastawioną na obronę tożsamości zbiorowej. Zdaniem tego myśliciela, trzeba zatem wyjść poza perspektywę tradycyjnej, głównie funkcjonalistycznej socjologii, która bada system społeczny, zbudowany ze społeczeństwa, kultury i osobowości ludzkich. Należy radykalnie odzielić te sfery i zobaczyć je w wewnętrznej sprzeczności, w której stawką jest podmiotowość. Jednakże z punktu widzenia racji podmiotu trzeba równocześnie widzieć je łącznie, jako „uzupełniające się przesłania” wzmacniające opór podmiotu wobec siły i władzy działającego społeczeństwa.

²²⁸ Zob. tamże.

Touraine zwraca uwagę na istotną metamorfozę układu klasowego od czasów Marksa i tym samym zmianę sprzecznych interesów, które dzielą współczesny świat najsilniej i najbardziej dramatycznie, zagrażając demokracji. Jednakże znacznie odbiega on od Marksa, w sferze interesów ekonomicznych upatrującego największej wartości, czy też najistotniejszego problemu dla kształtowania się postindustrialnej demokracji, w warunkach globalizującego się świata. Istotą jest chęć do życia, do stanowienia o sobie, do bycia podmiotem, ale też dostrzeżenie jako wartości tej samej chęci u innych ludzi i związane z tym poczucie odpowiedzialności za siebie, innych i za to, jaki jest oraz będzie świat. Można by chyba powiedzieć, iż wolność, wyrażana najpierw przez prawa człowieka, stanowi dla Touraine'a wartość metafizyczną.

Nie musimy zatem dokonywać wyboru między „utrata tożsamości a gettem, asymilacją a kontrkulturą”, co musiałoby prowadzić z jednej strony do odrzucenia jakiejkolwiek autonomii na rzecz „jedynej uniwersalnej grupy”, z drugiej zaś – do „zerwania komunikacji” i „zamknięcia się w sztucznie skonstruowanej tożsamości”²²⁹. Każda z tych orientacji jest w opozycji do demokracji, takiej jak ją rozumie ten wybitny socjolog. Podobnie, demokracji nie sprzyja teoretyczne czy praktyczne, nowoczesne lub ponowoczesne cięcie między przeszłością i przyszłością. Przypomnijmy bowiem, że „demokracja nie jest jedynie przestrzenią negocjacji przeciwstawnych interesów, rynkiem politycznym; jest głównie otwartą przestrzenią publiczną, gdzie jednoczy się pamięć i plan, racjonalność instrumentalna i dziedzictwo kulturowe”²³⁰.

Autor ten nie zgadza się z Marksem w jeszcze jednym punkcie, a mianowicie z jego koncepcją człowieka i klasy społecznej. W szczególności nie podziela przekonania o fałszywej świadomości klasy robotniczej oraz koncepcji klasy dla siebie i klasy w sobie, z której wynikać ma, iż robotnicy potrzebują rewolucyjnych intelektualistów, aby zrozumieć swe obiektywne interesy klasowe. Francuski teoretyk woli raczej używać pojęcia ruchu społecznego niż klasy społecznej, aby zaakcentować wyrażenie różnicę swego pojmowania zbiorowych aktorów jako najpierw i przede wszystkim nastawionych na własną podmiotowość.

Z tej perspektywy ocenia autor rozmaite zjawiska współczesnego postindustrialnego świata, którego jest jednym z najwybitniejszych i najwcześniejszych teoretyków. Religia, jak długo utwierdza w ogólnoludzkich wartościach i czyni je wartością nadprzyrodzoną, sprzyja demokracji, gdy natomiast zamierza ludzi wyręczać w kreowaniu świata zorientowanego na takie wartości, wtedy jest jej wrogiem. Tradycja kulturowa, stanowiąc część tożsamości człowieka, czyniąc go silniejszym, mądrzejszym, lepiej przygotowanym do kreowania lepszego świata,

²²⁹ Tegoż, *Qu'est-ce...*, dz. cyt., s. 277.

²³⁰ Tamże, s. 228.

jest czymś cennym, ale gdy służy ideologicznemu oszustwu, gdy ma odbierać siły do podmiotowości, jest złem.

6. Manuel Castells – sieć i kryzys społeczny

Manuel Castells to jedna z najwybitniejszych postaci współczesnej socjologii. Początkowo marksista, potem umiarkowany konserwatysta. Wcześniej zajmował się problematyką socjologii miasta i do jej klasyków należy bez wątpienia. Do kanonu tej subdyscypliny trzeba zaliczyć takie jego prace, jak *City, Class and Power*²³¹, *Kwestia miejska*²³², *The City and the Grass Roots. A Cross-cultural Theory of Urban Social Movements*²³³, *The Informational City: Information Technology, Economic Restructuring, and the Urban Regional Process*²³⁴. Później uczony ten poświęcił się przede wszystkim problematyce rewolucji technologicznych, zwłaszcza rewolucji informacyjnej, a także jej wpływu na zmiany społeczne, kulturalne oraz na tożsamość jednostek. W tej dziedzinie wyróżnić należy koniecznie monumentalną trylogię *The Information Age. Economy, Society and Culture*; jej tom pierwszy: *The Rise of the Network Society*²³⁵, został opublikowany w 1996 roku i uzupełniony w 2000, tom drugi, *The Power of Identity*²³⁶, ukazał się w 1997 roku i został rozszerzony w 2004, a tom trzeci, *End of Millennium*²³⁷, wydano w roku 1998. Inne ważne książki tego autora, poświęcone podobnej problematyce, to m.in. *The Internet Galaxy. Reflections on the Internet, Business and Society*²³⁸, *The Information*

²³¹ Zob. M. Castells, *City, Class and Power*, London–New York 1978.

²³² Zob. tegoż, *Kwestia miejska*, przeł. B. Jałowiecki, J. Piątkowski, Warszawa 1982.

²³³ Zob. tegoż, *The City and the Grass Roots. A Cross-Cultural Theory of Urban Social Movements*, London 1983.

²³⁴ Zob. tegoż, *The Informational City. Information Technology, Economic Restructuring, and the Urban Regional Process*, Oxford, UK–Cambridge 1989.

²³⁵ Zob. tegoż, *The Rise of the Network Society. The Information Age. Economy, Society and Culture*, t. 1, Cambridge, MA–Oxford, UK 1996, wyd. 2 – 2000 (wyd. pol. *Spółczesność sieci*, Warszawa 2007).

²³⁶ Zob. tegoż, *The Power of Identity. The Information Age. Economy, Society and Culture*, t. 2, Cambridge, MA–Oxford, UK 1997; wyd. 2 – 2004 (wyd. pol. *Siła tożsamości*, Warszawa 2008).

²³⁷ Zob. tegoż, *The End of the Millennium. The Information Age. Economy, Society and Culture*, t. 3, Cambridge, MA–Oxford, UK 1998; wyd. 2 – 2000 (wyd. pol. *Koniec tysiąclecia*, Warszawa 2009).

²³⁸ Zob. tegoż, *The Internet Galaxy. Reflections on the Internet, Business and Society*, Oxford, UK 2001 (wyd. pol. *Galaktyka Internetu. Refleksje nad Internetem, biznesem i społeczeństwem*, Poznań 2003).

*Society and the Welfare State: The Finnish Model*²³⁹, *The Network Society: A Cross-Cultural Perspective*²⁴⁰.

Castells jest jednym z najważniejszych teoretyków społeczeństwa sieciowego. Należy on do tych socjologów, którzy są zdania, iż w istocie żyjemy w nowej epoce, której charakter nadają technologie informatyczne, a przede wszystkim Internet. Technologie te stwarzają specyficzną przestrzeń informacyjną – sieć. W dzisiejszych czasach staje się ona przestrzenią społeczną, która w istotnej mierze formuje, na dobre i złe, globalne stosunki ekonomiczne i społeczne, system wartości i kulturę w ogóle, mikroinstytucje, jak rodzina, a ostatecznie wpływa na tożsamość poszczególnych osób. Inaczej mówiąc, sieć informatyczna nie jest obojętnym i neutralnym medium przekazu. Czyni ona z informacji ośrodek współczesnego świata, podstawę gospodarki, kultury i społeczeństwa, nadaje sens i znaczenie ludzkiemu życiu, a także ukierunkowuje je. Sposób przekazywania informacji poprzez tę sieć także nie jest obojętny, narzuca ona swój charakter strukturom, instytucjom, więziom, wpływa na style życia, sposoby myślenia i osobowości.

Castells uważa, iż ci, którzy stworzyli Internet, akademicy informatycy, hakerzy, wspólnoty kontrkulturowe i przedsiębiorcy nowej ekonomii, nadali mu formę przestrzeni zdeterminowanej ich wartościami, wartościami na wskroś liberalnymi. W miarę rozprzestrzeniania się Internetu upowszechnianiu ulegają też orientujące go wartości, tj. przede wszystkim wolność. Zwłaszcza dla młodzieży jest to przestrzeń wolności i swobody – przestrzeń, którą młodzi spontanicznie zawłaszczają, wyciskając na niej swoje piętno²⁴¹.

Castells przewiduje walkę o Internet, o wolność tej przestrzeni społecznej. Nie jest to sprawa prosta. Tylko pozornie o zwycięstwie przesądzają cechy technologii. Sieć składa się z niezliczonej już dzisiaj ilości komputerów podłączonych do wielu serwerów, tworzących skomplikowane i zróżnicowane struktury. Kontrola sieci jest bardzo trudna, jeśli nie niemożliwa. Stając się przestrzenią globalną i wirtualną, staje się też przestrzenią wolności. Praktycznie z dowolnego miejsca na świecie można nadać informację, którą można odebrać prawie wszędzie, na całym globie. Władze państwowe, tradycyjnie starające się kontrolować obywateli, tracą swą moc. Mogą co prawda zablokować działanie serwera, ale w dobie komunikacji satelitarnej nie musi być to skuteczne.

²³⁹ Zob. tegoż, P. Himanen, *The Information Society and the Welfare State. The Finnish Model*, Oxford UK 2002 (wyd. pol. *Spółczeństwo informacyjne i państwo dobrobytu: model fiński*, Warszawa 2009).

²⁴⁰ Zob. M. Castells, E. Edgar, *The Network Society. A Cross-Cultural Perspective*, Cheltenham, UK–Northampton, MA 2004.

²⁴¹ Zob. M. Castells, *Internet, libertad y sociedad. Una perspectiva analitica*, <http://www.ouc.es/web/esp/launiversidad/inaugura101/>.

Równocześnie jednak możliwe jest bardzo skuteczne i precyzyjne szpiegowanie obywatela poprzez kontrolę informacji, które nadaje i odbiera. Jak bodaj nigdy wcześniej, możliwości inwigilowania jednostek są nieograniczone. Każdy ruch zaznaczony w Internecie lub telefonie komórkowym, operacja bankowa za pomocą karty kredytowej, rejestrowanie się u lekarza lub na zajęcia w uczelni, wszystko to może być kontrolowane *post fatum*. Sieć jest zatem przestrzenią pełną sprzeczności, w której toczy się istotna walka o wolność. Im bardziej maleje znaczenie państw, tym mniejszą zdolność narzucania swego porządku mają władze państwowe. Wzrastają jednak pod tym względem możliwości instytucji porządku globalnego.

Sieć komunikacyjna sprawia, że w cywilizacji, w której informacja staje się najcenniejszym dobrem, jak również narzędziem produkcji, a inwestycje w wytwarzanie i przetwarzanie informacji są najbardziej rentowne, powstaje nowy typ gospodarki – „gospodarka sieci”, twierdzi Castells. Globalny zasięg sieci komunikacyjnej stwarza globalny zasięg gospodarki sieci. Jest to niewątpliwie gospodarka kapitalistyczna. Jednak ma ona dziś zupełnie inny charakter niż ta znana z analiz Marksa i jego kontynuatorów.

Można by, miejmy nadzieję bez wypaczania myśli autora, powiedzieć, iż tu właśnie, w „społeczeństwie sieciowym” opartym na gospodarce sieci, ukryte jest główne źródło wielkiego kryzysu, którego rozmaite odgałęzienia dotyczą wszystkich prawie dziedzin życia indywidualnego i zbiorowego.

Gospodarka globalnej sieci, *automaton*, wyzwala siły i sprzeczności, które wymykają się spod kontroli ludzi; świat cyberprzestrzeni i globalnej gospodarki zdają się żyć własnym życiem i podlegać rozwojowi niezależnych od człowieka procesów. Castells jest zdania, iż współczesność może ziszczyć, a może już realizuje, czarną wizję twórców *science fiction*, tj. świat, nad którym ludzie utracili kontrolę, ale nie na rzecz cyborgów, przybyszów z obcej planety lub komputerów, lecz za sprawą sieciowych systemów transakcji finansowych, które stają się coraz bardziej bytami kierującymi się własną logiką (czy też jej brakiem)²⁴².

W artykule napisanym wspólnie z Martinem Carnoyem Castells odnosi się do twierdzenia Nicosia Poulantzas²⁴³, że państwo materializuje i koncentruje władzę oraz że przemieszcza w ten sposób walkę klas z gospodarki na scenę polityczną. Wspomniani autorzy twierdzą zaś, iż przez ostatnie dwadzieścia lat wiele się zmieniło. Współcześnie, pod wpływem globalizacji gospodarki, kompresji czasu i przestrzeni oraz przemian wiedzy, co jest skutkiem rewolucji informacyjnej i komunikacyjnej, relacje ekonomiczne ulegają istotnym zmianom. Wiedza znajduje

²⁴² Zob. tegoż, *Information Technology and Global Capitalism*, w: *On the Edge. Living with Global Capitalism*, red. W. Hutton, A. Giddens, London 2000, s. 56 i dalsze.

²⁴³ Zob. N. Poulantzas, *State, Power, Socialism*, London 1980.

się dziś w centrum produkcji, a przestrzeń rozgrywania się głównych konfliktów przesunęła się poza państwo narodowe²⁴⁴.

Wart uwagi jest artykuł Castellsa opublikowany w 2000 roku w „British Journal of Sociology” pt. *Materials for an Exploratory Theory of the Network Society*²⁴⁵, który stanowi odpowiedź na dyskusję, jaka toczyła się w literaturze fachowej po ukazaniu się pierwszego wydania wspomnianego *The Information Age*. Wzięli w niej udział tak wybitni myśliciele, jak Anthony Giddens, Alain Touraine, Anthony Smith, Benjamin Barber, Peter Hall, Roger-Pol Droit, Sophie Watson, Frank Webster, Krishan Kumar, David Lyon, Craig Calhoun, Jeffrey Henderson, Ramon Ramos, José E. Rodríguez Ibáñez, José F. Tezanos, Mary Kaldor, Stephen Jones i Christopher Freeman.

Społeczeństwo sieci – pisze tam Castells – jest strukturą społeczną charakterystyczną dla wieku informacji. Sieć przenika większość społeczeństw świata i przejawia się w różnorodnych kulturalnych i instytucjonalnych formach. Społeczne struktury są organizowane wokół stosunków produkcji/konsumpcji, władzy i doświadczenia, których czasowo przestrzenne konfiguracje konstytuują kulturę. Są one stanowione, reprodukowane i ostatecznie przekształcane przez społecznych aktorów, zakorzenionych w strukturach społecznych, luźno zaangażowanych w nasycone konfliktami praktyki społeczne. Skutki tych przekształceń nie są w pełni przewidywalne, a zatem zależne wprost od aktorów.

Podstawową cechą charakterystyczną struktury społecznej w wieku informacji – pisze dalej autor – jest jej oparcie na sieci, właściwości podstawowej społecznej morfologii. Nowe technologie informacyjne i komunikacyjne stwarzają przesłanki do przeciwstawiania się procesom płynnej decentralizacji i pozwalają na koncentrację podejmowania decyzji. Castellsa interesują szczególne interakcje między morfologią sieci i stosunkami produkcji/konsumpcji, władzy, doświadczenia i kulturą, w historycznym procesie wyłaniania społecznych struktur na przełomie tysiącleci²⁴⁶.

Przez strukturę społeczną autor rozumie organizacyjny układ jednostek w stosunkach produkcji/konsumpcji i władzy wyrażający się w interakcjach, których sens określony jest przez ramy kultury. Owe ramy pozostają w związku z procesami właściwymi dla wieku informacji, pojmowanego jako szczególnie okres historyczny, w którym ludzkie społeczności podejmują aktywność w realiach technologii, konstytuowanej przede wszystkim przez mikroelektronikę, związa-

²⁴⁴ Zob. M. Castells, M. Carnoy, *Globalization, the Knowledge Society, and the Network State. Poulantzas at the Millennium*, „Global Networks” 2001, 1,1, s. 1.

²⁴⁵ Zob. M. Castells, *Materials for an Exploratory Theory of the Network Society*, „British Journal of Sociology”, January/March 2000, t. 51, Issue 1.

²⁴⁶ Zob. tamże, s. 5.

ne z nią technologie informacyjne i komunikacyjne oraz technologie inżynierii genetycznej²⁴⁷.

Żyjemy zatem w społeczeństwie sieciowym, w którym struktura społeczna jest siecią przepływu informacji i „wszystko, co ma dla nas znaczenie”, władza, pieniądze, informacja, jest transportowane przez tę sieć, a w końcu samo staje się informacją. Castells zwraca uwagę, iż gospodarka globalna to nie to samo, co gospodarka światowa²⁴⁸.

Ta wielka globalna sieć wymyka nam się z rąk, nie ogarniamy jej rozumem. Hiszpański socjolog ma w tej sprawie poglądy podobne do koncepcji Habermasa i Giddensa. Podobnie jak oni dostrzega też możliwość zapanowania nad żywiołem współczesnych zmian cywilizacyjnych i ich efektów ubocznych w postaci rozpadu patriarchalnej rodziny, nowoczesnej tożsamości, tradycyjnej demokracji. Kluczem jest opanowanie rynku. Potrzebne są demokratyczne, globalne instytucje kontrolujące globalną gospodarkę. Autor nie wierzy w rewolucję, ale wierzy w powszechny ład instytucjonalny²⁴⁹. Czytamy: „Sieci, ze względu na swą ogromną wydolność technologiczną, zmonopolizowały najbardziej znaczące obszary wymiany. Nikt nie kontroluje sieci. Nadal panuje kapitalizm, bardziej niż kiedykolwiek światem rządzi gospodarka kapitalistyczna. Ale kapitalista nie kontroluje sieci, sieć to nie rynek. Ciągłe mówimy o niewidzialnej ręce rynku. Ale (...) rynek ma swoją logikę, tymczasem sieci nie posiadają żadnej logiki. Logika gospodarki ustępuje miejsca temu, co nazywam turbulencjami w sieciach”²⁵⁰.

Przykładem takiej turbulencji mogą być nerwowe ruchy na giełdach świata z powodu niezręcznej wypowiedzi w mediach kogoś znaczącego dla gospodarki lub polityki. Nawet drobne wydarzenia powodują, iż media i tzw. analitycy nerwowo wpatrują się w notowania giełdowe i dramatycznie zapytują: „jak zareagują rynki?”. Rynki zaś, bez wyraźnej przyczyny, potrafią zupełnie inaczej zareagować z rana niż z wieczora.

Za jeden z najbardziej doniosłych skutków globalizacji i tworzenia się globalnej sieci ekonomicznej należy zatem uznać słabnięcie państwa. Ważnym tego czynnikiem jest uniezależnienie się od polityki państwa kursów wymiany walut. Globalne rynki finansowe w ogromnej mierze wymknęły się już spod kontroli rządów państw. Nawet Stany Zjednoczone nie mają na nie zbyt dużego wpływu²⁵¹. Castells przywołuje dane, które wykazują na przykładzie sześciu państw

²⁴⁷ Zob. tamże, s. 5–6.

²⁴⁸ Zob. M. Castells, *The Network Society...*, dz. cyt.

²⁴⁹ Zob. tamże.

²⁵⁰ Tegoż, *Wszystko, co ma znaczenie to wymiana impulsów w Sieci*, wywiad z C. Barneyem, „Magazyn Sztuki On Line” 2000, nr 24.

²⁵¹ Zob. M. Castells, *The Power of Identity*, 2004 (od tej pory powołujemy się tylko na to wydanie), dz. cyt., s. 305.

(USA, Niemcy, Wielka Brytania, Hiszpania, Japonia, Indie), iż finanse rządów (poza Japonią) są tak dalece zależne od globalnych rynków finansowych, że ich zadłużenie wobec tych rynków przekracza rezerwy walutowe, jakimi dysponują²⁵².

Państwo staje się coraz bardziej bezradne i nieskuteczne, gdy chodzi o politykę monetarną, decyzje dotyczące budżetu, organizowanie produkcji i handlu oraz pobieranie podatków. Skutkiem tego zjawiska jest kryzys finansów, w tym kryzys podatkowy państw, a to powoduje poważne zaburzenia polityki *welfare state* i pełnienia przez nie funkcji opiekuńczych²⁵³. Unieważnienie kontraktu społecznego między kapitałem, pracą i państwem prowadzi do tego, że każdy dba jedynie o swoje indywidualne interesy, licząc wyłącznie na swoje własne siły. Jest to istotny impuls rozwoju indywidualizmu.

Można mówić, jeśli trafnie referujemy poglądy Castellsa, o swego rodzaju błędnym kole, w jakim znalazły się współczesne państwa. Aby wzmocnić swe siły na globalnej arenie, zawiązują one ponadnarodowe instytucje. To jednak z czasem wtórnie je uzależnia i ubezwłasnowolnia. Próby przekładania zobowiązań na poziom regionalny i lokalny powodują coraz bardziej postępującą decentralizację. Wzmagające się siły odśrodkowe tworzą kolejny czynnik słabnięcia państwa²⁵⁴.

Była już mowa o polemice Castellsa z Poulantzasem. Hiszpański socjolog odniósł się także do następującej tezy adwersarza: „Co jest specyficzne dla państwa kapitalistycznego, to iż absorbuje ono społeczny czas i przestrzeń, ustanawia matryce czasu i przestrzeni i monopolizuje organizację czasu i przestrzeni, tak że stanowi, poprzez działania państwa, sieci dominacji i władzy. W taki sposób współczesny naród staje się wytworem państwa”²⁵⁵. Otóż, zdaniem Castellsa, to już przeszłość. Dziś raczej „kontrola państwa nad czasem i przestrzenią jest coraz bardziej zastępowana przez globalny przepływ kapitału, dóbr, usług, technologii, komunikacji i informacji”²⁵⁶.

Castells otwarcie pisze o kryzysie państwa i postępującym równolegle kryzysie demokracji. Globalizacja powoduje zmniejszenie się suwerenności państwa, osłabionej przez „transorganizację sieci bogactwa, informacji i siły”, zaś „odrzućcenie keynsizmu” i spadek „mobilności zatrudnienia” pogłębiają schyłek suwerennego państwa z powodu słabnięcia jego legitymizacji²⁵⁷. Problem jest jeszcze bardziej poważny i złożony. „Do kryzysu praworządności państwa narodowego musimy dodać kryzys wiarygodności systemu politycznego opartego na otwartej

²⁵² Zob. tamże, s. 307–309; 410 i dalsze.

²⁵³ Zob. tamże, s. 314.

²⁵⁴ Zob. tamże, s. 305 i dalsze.

²⁵⁵ N. Poulantzas, *L'état, le pouvoir, le socialisme*, Paris 1978, s. 109.

²⁵⁶ M. Castells, *The Power of Identity*, dz. cyt., s. 303.

²⁵⁷ Zob. tamże, s. 402.

rywalizacji pomiędzy partiami politycznymi. Opanowany przez media, zredukowany do spersonalizowanego przywództwa, zależny od technologicznych skomplikowanych manipulacji, skazany na nielegalne finansowanie, szarpany przez skandale polityczne, system partyjny stracił zainteresowanie i wiarygodność, oraz z praktycznych przyczyn stał się biurokratycznym wspomnieniem utracenia publicznego zaufania²⁵⁸.

Autor przytacza obszerne badania, które ukazują rozczarowanie społeczne demokracją, coraz powszechniejsze przekonanie, iż demokracja nie może być użyteczna w praktycznych problemach życia, towarzyszący temu wzrost braku zaufania do podstawowych instytucji demokratycznych państwa. Dane te są o tyle niepokojące, iż, jak twierdzi hiszpański uczony, polityczna wolność może istnieć tam tylko, gdzie ludziom na niej zależy i gdzie chcą o nią walczyć²⁵⁹.

Kryzys, jaki niesie ze sobą globalizacja i słabnięcie państwa, przejawia się także we wzroście przestępczości, zwłaszcza dokonywanej za pomocą nowych technologii, jak hakerstwo, handel bronią, narkotykami, materiałami radioaktywnymi, ludźmi, organami ludzkimi, pranie „brudnych” pieniędzy, morderstwa na zlecenie, przestępstwa związane z globalnymi rynkami finansowymi, terroryzm. Przenikanie państw przez mafie, łącznie z bardzo wysokim szczeblem ich rządów, staje się codziennością²⁶⁰.

Erozja państwa i wzrost znaczenia sieci są znaczące również dlatego, iż w rezultacie powstaje nowy rodzaj władzy, władzy w sieci właśnie, która wymyka się spod wszelkiej kontroli. Społeczeństwa żyjące w rozpadających się państwach narodowych, z coraz bardziej wirtualną władzą, nie mają innego wyboru, jak dostosować się do logiki wielkich globalnych sieci, które kierują się logiką produkcji i akumulacji kapitału, tym razem w skali globalnej. Jak jednak powiada Castells: „społeczeństwo zorientowane wyłącznie na system wytwarzania ostatecznie niszczy samo siebie, bo sprawnie działający biznes przenosi się ustawicznie z miejsca na miejsce, pozostawiając po sobie jałową ziemię. Ostateczny koszt społeczny – i ekonomiczny – to wyjałowieni ludzie, wyjałowiony kapitał, wyjałowione całe społeczności. Koniec końców będzie się to musiało odbić na możliwościach wytwórczych samego biznesu. Z jednej strony, koncepcja elastyczności nie jest wcale złym pomysłem, pod warunkiem, że będzie podlegała kontroli społecznej, ale nie mogą być to ani tradycyjne związki zawodowe, ani partie polityczne w tradycyjnym rozumieniu słowa. Trzeba wymyślić jakiś inny system, który powstanie w sieci i dzięki niej”²⁶¹.

²⁵⁸ Tamże, s. 403.

²⁵⁹ Zob. tamże, s. 403–412.

²⁶⁰ Zob. tamże, s. 395 i dalsze.

²⁶¹ M. Castells, *Wszystko, co ma znaczenie...*, dz. cyt.

Bodaj jednym z najgorszych skutków ubocznych sieci są – zdaniem Castellsa – nierówności społeczne. Chociaż, „społeczeństwo sieciowe nie jest, z definicji, społeczeństwem nierówności i wyzysku. Technologia nie rozwija się w próżni, tylko w społeczeństwach, którymi ktoś rządzi, w których panuje nierówność (...), dyskryminacja. Technologia nie niesie ze sobą nierówności, ale znacznie ją wyostrza (...), cała Afryka ma mniej telefonów – nie mówiąc już o komputerach – niż Manhattan”²⁶².

Poza moralnym, jest jeszcze aspekt racjonalno-instrumentalny dyktatury sieci i powodowanych przez nią nierówności. Castells wyjaśnia bowiem, iż „przy tak wielkim rozizzewie pojawia się pokusa wykluczania innych. Można ich wykluczać, zmieniać system, zmieniać wartości. W odpowiedzi pojawia się fundamentalizm religijny, najrozmaitsze sekty. Tego rodzaju reakcje nie muszą koniecznie rodzić się z biedy. Są społeczeństwa, które czują się wykluczone kulturowo, patrzą z boku na ten wieczny wyścig do lepszego, bogatszego, szybszego życia i nie potrafią dopatrzeć się w nim żadnego sensu. Społeczeństwa te nie potrafią walczyć z potęgą systemu, czują się wobec niego bezsilne i w końcu całkowicie go odrzucają (...). Z jednej strony jest sieć informacji, sieć władzy, z drugiej strony są ludzie, którzy mówią: »nie obchodzi mnie, że masz władzę, jestem sobą, Bóg jest ze mną, mam swoją tożsamość, wykluczam cię, nie należysz do mojej wspólnoty«”²⁶³.

Sieć wpływa destrukcyjnie na industrialne instytucje, marginalizuje i patologizuje tradycyjnie pojmowaną politykę, wypiera ludzi z kultury i tożsamości. Powstaje zatem, jak to już było wyjaśniane, wiele ogniw władzy ponad tradycyjnym państwem. Ale, co więcej, dzisiejsze państwo jest w niemałym stopniu wytworem międzynarodowych instytucji (jak Unia Europejska, Bank Światowy itp.), międzynarodowych ruchów społecznych (jak np. Lekarze bez granic, Amnesty International lub Greenpeace). Ich działanie polega m.in. na tym, iż włączają one państwa w sieć ponadnarodowe, czyniąc z państwa sieć sobie podległą. Nie można jednak nie dostrzegać, że są wśród nich takie, które konstytuują globalny porządek sieci, jak i inne, które tworzą sieci oporu przeciw tym pierwszym. Widzimy zatem, iż pole konfliktu i walki jest wytyczone w przestrzeni społecznej państwa, ale też znajduje się ponad nim.

Przestrzeń ta współcześnie jest w coraz większym stopniu wirtualna i jako taka kreowana przez nowoczesne media, czyli telewizję, Internet i telefonię komórkową (ta ostatnia coraz częściej służy jako medium komunikacji masowej). Wspólne dzielenie tych technologicznych mediów, twierdzi Castells, kreuje nowe reguły gry, które, w kontekście społecznych, kulturowych i politycznych transformacji, dramatycznie wpływają na podstawy polityki. Kluczowym punktem jest

²⁶² Tamże.

²⁶³ Tamże.

tu fakt, że media elektroniczne (włączając nie tylko telewizję i radio, lecz także wszystkie formy komunikacji, takie jak gazety i Internet) stały się uprzywilejowaną przestrzenią polityki. Nie znaczy to, że cała polityka może być zredukowana do obrazów, dźwięków albo symbolicznej manipulacji. Bez tego, jednakże, nie ma szansy na wygranie walki o władzę i sprawowanie jej. Tak więc każdy w końcu gra w tę samą grę, choć nie w taki sam sposób i nie w tym samym celu²⁶⁴.

Media odgrywają zatem coraz większą rolę wirtualnej przestrzeni sieci, ale same, zdaniem Castellsa, nie są podmiotem polityki, lecz jej tubą, czy też nieco krzywym lustrem. Nie zmienia to faktu, że właściciele różnych środków przekazu lub dziennikarze mają ambicje czynnego udziału w polityce lub interes w takim udziale, jednak pluralizm mediów, obecność w ich przestrzeni wielkiej różnorodności opinii, interesów i podmiotów, bardzo ogranicza skuteczność prób stronnej gry politycznej.

One oznacza to, iż media nie przyczyniają się do kryzysu polityki, demokracji i pochodnych od tego kryzysów integracji społecznej, instytucji, kultury i tożsamości. Jednakże zło polega, zdaniem autora, na czym innym. Głównie chodzi o ekonomiczne uzależnienie mediów, co daje efekt niemal całkowitego lekceważenia innych racji niż zysk. W społeczeństwach demokratycznych główne media są własnością grup biznesowych. Media rządowe, aby sprostać globalnej konkurencji, upodabniają się do prywatnych. Ich słabość polega może na tym, iż całkowicie schlebiamy gustom i opiniom tych warstw i grup społecznych, do których opinii skierowują swą biznesową działalność. Ich pluralizm wynika z wielości segmentów rynku medialnego, na których odbiór trzeba liczyć, aby być rentownym²⁶⁵.

Owo liczenie się z grupami odbiorców nie jest zjawiskiem błahym. Ma one swe żelazne reguły, którym trzeba ulec. Do nich należy konieczność konkurencyjnego programowania politycznych z rozrywkowymi o widownię, dbałość o informowanie o zdarzeniach bez wdawania się w przyczyny i kontekst, prymat złych wiadomości, ukazujących konflikt, dramat, łamanie prawa, przeszyconych rywalizacją, zachłannością, niemoralnością, oszustwami, seksem i przemocą. Informacja powinna być też krótka. I rzeczywiście staje się coraz krótsza. Autor przytacza badania pokazujące, iż o ile w 1968 roku przeciętna krótka informacja zajmowała ok. 42 sekundy, o tyle w 1992 – już tylko 10 sekund²⁶⁶.

W rzeczywistości zachodzi rodzaj sprzężenia zwrotnego między mediami i publicznością, coś w rodzaju niebezpośredniego ustanawiania prawdy. Castells powołuje się na badania, które wykazują, iż najczęściej jednak prym wiedzie zdrowy rozsądek i niezależność opinii publicznej, co musi trzymać w ryzach media,

²⁶⁴ Zob. tegoż, *The Power of Identity*, dz. cyt., s. 368 i dalsze.

²⁶⁵ Zob. tegoż, *The Rise of the Network*, dz. cyt., rozdz. 5.

²⁶⁶ Zob. tegoż, *The Power of Identity*, dz. cyt., s. 379.

nawet gdy są pozbawione dobrej woli i stronnictwa. Istota rzeczy polega na tym, iż media stają się coraz bardziej jedyną, a przynajmniej najważniejszą przestrzenią uprawiania polityki, poza którą istnieje tylko całkowita marginalizacja polityczna. W przestrzeni medialnej toczy się otwarty proces społeczny, polityczny i kulturowy. Media, ich logika i formy organizacyjne tworzą jedynie ramę dla tych procesów. Nie zmienia to faktu, iż, jak twierdzi hiszpański socjolog, ramy polityki wyznaczone przez przestrzeń medialną wpływają na wybory, a także na organizację polityki, podejmowanie decyzji i rządzenie, ostatecznie modyfikując naturę związku pomiędzy państwem i społeczeństwem. Tam, gdzie media są względnie niezależne od polityków, muszą oni ulegać regułom, technologii i interesom mediów²⁶⁷.

Pewna niezależność mediów, a zwłaszcza ich bodaj względna wiarygodność i utrzymywanie się w społecznie tolerowanym marginesie wartości są niezbędne, by mieć odbiorców, co jest warunkiem sprzedaży reklam, a to znowu determinuje istnienie i zysk. Tylko te media, które zyskają niezbędny zakres wiarygodności, mogą sobie pozwolić na wzięcie udziału w grze politycznej, a i to raczej poprzez nadawanie większego rozgłosu jednym informacjom, a ograniczanie innych, niż przez otwarte kłamstwa lub bezpośrednie zaangażowanie się po którejś ze stron. Castells zwraca zarazem uwagę, iż media, poprzez jawność i otwartość przestrzeni medialnej, wzmacniają jednak ostatecznie demokrację. Porównanie stanu dzisiejszego z wcześniejszym wychodzi, zdaniem autora, na korzyść współczesności, przynajmniej jeśli odniesiemy się do sytuacji partii politycznych rodem z ery industrialnej, które często prowadziły swoją politykę poza opinią publiczną i poza dyskursem społecznym²⁶⁸.

Innym czynnikiem zmieniającym obraz dzisiejszej polityki są sondaże opinii publicznej. Stanowią one kolejny instrument przenoszenia się polityki z realnych relacji między ludźmi i instytucjami w sferę wirtualną. Mają one zdolność hipnotyzowania zarówno polityków, jak i wyborców. Twórcy, komentatorzy i media publikujące te sondaże są ważnymi aktorami, wpływającymi na opinie, a często też na wybory elektoratu, jak w 1990 roku w New Hampshire, gdzie błąd w sondażu przed wyborami republikańskimi spowodował zmianę ich rezultatu.

Do patologii współczesnej demokracji i polityki Castells zalicza także ich personalizację. Chodzi autorowi o to, iż coraz bardziej to politycy, a nie polityka, stają się głównymi bohaterami uwagi publicznej. Personalizacja polityki z pewnością jest efektem zdominowania jej przez media, które potrzebują wyrazistych bohaterów widowisk politycznych. Polityka zmienia swój sens. Przechodzi być sztuką zmieniania świata, a staje się spektaklem rozgrywającym się między

²⁶⁷ Zob. tegoż, *The Rise of the Network*, dz. cyt., rozdz. 5.

²⁶⁸ Zob. tamże.

persona dramatis. Media poszukują zatem – lub wręcz kreują – czarne charaktery i bohaterów pozytywnych, ofiary, i katów. Raczej nie posuwają się przy tym do kłamstwa i fałszerstw, to nadwyreżyłoby ich wiarygodność, ale chętnie i z pewną przesadą ujawniają, lub nie, rzeczywiste zdarzenia, a czasem je prowokują. Wydaje się też, iż cechą współczesnej polityki, w znacznym stopniu niszczącą demokrację, jest jej wyjątkowe nasycenie skandalami. Autor nie sądzi jednak, aby obecnie istniała większa korupcja. Stanowi ona raczej efekt stałej cechy ludzkiej natury, co sprawia, że demokracja jest potrzebna i – zarazem – że nie jest idealną formą polityczną. W świecie mediów korupcja wydaje się mniej znacząca niż skandale, czyli korupcja ujawniona²⁶⁹. Większe jest raczej zapotrzebowanie na skandale, co wynika z przeniesienia polityki w wirtualną sferę mediów. Te ostatnie potrzebują skandali jako wirtualnych wydarzeń i dysponują środkami ich wykrywania, a czasem nawet je prowokują.

Istnieje jednak więcej czynników, które czynią system polityczny podatnym na wrzawę opinii publicznej. Do nich należy wspomniany wzrost kryminalnej globalnej gospodarki, który przenika również instytucje państwowe, z najwyższymi włącznie. Nie tylko wciągają one wysokich urzędników państwowych i polityków w swoje interesy, lecz także wykorzystują informacje jako instrument szantażu, aby ich sobie podporządkować. Hiszpański socjolog powołuje się tu na opinię, iż „skandale to walka o symboliczną władzę, w której reputacja i zaufanie są stawką w grze”²⁷⁰. Dzieje się tak w erze społeczeństwa informacyjnego, w którym władza symboliczna, a zatem zdolność wpływania na umysły, jest podstawowym źródłem władzy w ogóle.

Przyczyn korupcji upatruje Castells również w tym, iż działalność polityków i partii politycznych jest coraz bardziej kosztowna (m.in. z powodu kosztów kampanii medialnych), a legalne źródła pozyskiwania funduszy na tę działalność – coraz bardziej skąpe. W rezultacie, „po wykorzystaniu wszystkich legalnych źródeł, prywatnych i służbowych środków, partie i politycy często uciekają się do jedyne go prawdziwego źródła pieniędzy: transakcji pod stołem z różnymi grupami interesu, oczywiście w zamian za rządowe decyzje na korzyść zainteresowanych. To jest wzór systemowej politycznej korupcji, z której rozwija się szara sieć, za którą kryją się nielegalne interesy i pośrednicy tychże”²⁷¹.

Społecznym obszarem poważnego kryzysu jest, zdaniem Castellsa, rodzina. Przede wszystkim pisze autor o kryzysie społeczeństwa patriarchalnego, z czym wiąże się rozpad tradycyjnego modelu rodziny, czyli opartego na dominacji mężczyzn. Aktywność zawodowa kobiet uniezależniła je od mężczyzn ekonomicznie,

²⁶⁹ Zob. tegoż, *The Power of Identity*, dz. cyt., s. 392 i dalsze.

²⁷⁰ Tamże, s. 396.

²⁷¹ Tamże.

a antykoncepcja i możliwość zapłodnienia *in vitro* wzmocniła poczucie niezależności i własnej kontroli nad życiem i ciałem. Zmiany świadomości kobiet zasadniczo naruszają tradycyjny model rodziny²⁷². Hiszpański socjolog wita ten proces z optymizmem i przytacza wiele danych, aby zobrazować proces wyzwiania się kobiety z patriarchalnej zależności. Zajmuje się też szeroko problemem ruchów feministycznych, jakie są efektem rozmaitego rodzaju nierówności między płciami, wciąż istniejących mimo wspomnianych wyżej procesów²⁷³.

Jednakże, stając po stronie tych ruchów i praw kobiet, Castells dostrzega też wyraźne symptomy kryzysu rodziny. Pokazuje, jak rzadko zawierane są współcześnie małżeństwa, jak często te, które jednak zawarto, rozpadają się. Obrazuje też zjawisko powstawania nowych, odmiennych form wspólnego życia kobiet i mężczyzn, co powoduje masowe już zjawisko rodzenia się dzieci poza małżeństwami. Czasem istotnego przełomu obyczajowego, który wyraźnie nasila wspomniane zjawiska, są, zdaniem Castellsa, lata 70. ubiegłego wieku²⁷⁴.

Te wielorakie zmiany, jakie autor omawia w swej trylogii, ukazują nam fakt, iż żyjemy w nowych czasach, w których zmieniają się w istotnej mierze kody kulturowe, czyli sposoby, w jakich myślimy o sobie, innych, świecie. Te sposoby są właśnie zakodowane w kulturze i podlegają skrupulatnej kontroli. Włączeni poprzez role społeczne w społeczeństwo, żyjemy w systemie takich kodów, określających nasze wyobrażenia, poczucie tego, co dobre lub złe, aspiracje, przekonania. Castells powiada, iż „konsumujemy najrozmaitsze kody, które utrzymują nas w stanie ciągłej zależności. Powtarzamy to, czego się po nas oczekuje”²⁷⁵. Gdy zaś przestajemy to robić, gdy ludzie usiłują przededefiniować²⁷⁶ kategorie, które ich określają, dochodzi do zmian społecznych. W czasach przesytu informacji ludzie, którzy nie mogą sobie z nimi poradzić, szczególnie łatwo ulegają tym „zadany” nam kodom i ich kategoriom. Ale też one właśnie w istotny sposób konserwują porządek społeczny. Kiedy jednak ludzie próbują je przedefiniowywać, zagrożony staje się cały ów porządek.

Pojęciem, które łączy teoretyczną konstrukcję społeczeństwa z wymiarem jednostkowym, jest dla Castellsa tożsamość. Odgrywa ono fundamentalną rolę w jego pracach. Autor poświęcił mu osobny tom swej słynnej trylogii. Ujmując tożsamość jako „źródło ludzkich znaczeń i doświadczeń”²⁷⁷. Tożsamość określa społecznego aktora. Uczony powołuje się na Craiga Calhouna, który pisał: „Nie

²⁷² Zob. tamże, s. 193–194.

²⁷³ Zob. tamże, s. 192–302.

²⁷⁴ Zob. tamże, a zwłaszcza s. 199–214.

²⁷⁵ Tegoż, *Wszystko, co ma znaczenie...*, dz. cyt.

²⁷⁶ Zob. tamże.

²⁷⁷ Tegoż, *The Power of Identity*, dz. cyt., s. 6.

znamy żadnego człowieka bez imienia, żadnych języków lub kultur, w których nie są wytworzone jakieś sposoby rozróżnień między sobą samym a innym, my i oni (...). Samowiedza (...) nigdy nie jest całkowicie odseparowana od uśiłowań, by być znanym w określony sposób przez innych”²⁷⁸.

W odniesieniu do tego przekonania, Castells definiuje tożsamość jako „proces konstruowania znaczeń”, którego źródłem jest przede wszystkim kultura. Autor rozróżnia tożsamość indywidualną i zbiorową. Z tego wynika, iż możliwe są różnice między tożsamością jednostki i tożsamością podmiotu zbiorowego, do którego ona należy, a zatem także pewna złożoność tożsamości. Takie różnice są źródłem napięcia i sprzeczności między wyobrażeniem samego siebie i swego działania społecznego. Stąd wynika potrzeba odróżnienia tożsamości od tego, co socjologdy określają jako rolę i rolę nadaną. Role są określane przez normy ustrukturuwane w instytucjach i organizacjach społecznych. Wielkość ich wpływu na zachowania ludzi zależy od relacji, jak i ustaleń pomiędzy jednostką a tymi instytucjami społecznymi. Tożsamość jest źródłem znaczenia dla aktorów, ale też jest przez tych aktorów konstruowana (tu Castells powołuje się na znaną nam już koncepcję strukturalizacji Giddensa) w procesie indywiduacji²⁷⁹.

Tożsamość może mieć źródło w dominujących instytucjach społecznych, jednak staje się ona tożsamością dopiero wtedy, gdy zostanie zinternalizowana. Wówczas wokół tych internalizacji zaczną być konstruowane znaczenia. Z reguły zatem tożsamość jest silniejszym źródłem znaczeń niż role społeczne, jakie się odgrywa, choć zdarzyć się może, iż czyjeś zaangażowanie w rolę jest tak silne, iż zasadniczo definiuje tożsamość. Autor wyraża to skrótoowo tak: „Tożsamości organizują znaczenia, a role organizują działania społeczne”²⁸⁰.

Kwestie te Castells wyjaśnia bardziej dokładnie, gdy pisze: „Określam znaczenie jako symboliczną identyfikację przez aktora społecznego celów jego działania. Uważam także, iż »w społeczeństwie sieciowym« (...) większość aktorów społecznych konstruuje znaczenie wokół tożsamości pierwotnej (takiej, która tworzy ramy dla innych), która się samo odtwarza w czasie i przestrzeni. To podejście jest zbliżone do Eriksonowskiej formuły tożsamości, mój zaś punkt widzenia jest bardziej kolektywistyczny raczej niż indywidualistyczny. Jednakże indywidualizm w »narcystycznej kulturze«, którą badał Lasch, (w odróżnieniu od indywidualnej tożsamości) może być także formą »kolektywnej tożsamości«.

Łatwo zgodzić się z faktem, iż, z socjologicznego punktu widzenia, wszystkie tożsamości są konstruowane. Rzeczywistą kwestią jest jak, z czego, przez kogo i po co. Przy konstruowaniu tożsamości używane są budulce czerpane z geogra-

²⁷⁸ C. Calhoun, *Social Theory and the Politics of Identity*, Oxford 1994, s. 9–10.

²⁷⁹ Zob. M. Castells, *The Power of Identity*, dz. cyt., s. 7–8.

²⁸⁰ Tamże, s. 7.

fii, biologii, produkowanych i reprodukowanych instytucji, z pamięci zbiorowej, osobistej fantazji, z instrumentów władzy i religijnych objawień. Ale jednostki, grupy społeczne i społeczności przetwarzają wszystkie te czynniki i reorganizują znaczenia w relacji do społecznych, kulturowych uwarunkowań, które są zakorzenione w strukturze społecznej w ramach wyznaczających ich czasoprzestrzeń”²⁸¹.

Autor proponuje wyodrębnić trzy typy tożsamości: „tożsamość legitymizowaną” – zgodną z oczekiwaniami dominujących instytucji, które dążą do kontroli nad jednostkami; „tożsamość oporu” (lub może w radykalniejszych wypadkach można by ją nazwać „tożsamością sprzeciwu” – w oryginale: *resistance*) – leżącą u podłoża oporu lub wręcz buntu społecznego jednostek i grup; „tożsamość projektowaną” (*project identity*) – właściwą komuś, kto czuje się zmuszony przedefiniować swoją tożsamość, „zmienić” na inną²⁸².

Zdaniem Castellsa, różne typy tożsamości w różny sposób konstytuują (*generates*) społeczeństwo. Typ tożsamości legitymizowanej generuje społeczeństwo obywatelskie (autor rozumie społeczeństwo obywatelskie mniej sielankowo niż to się zwykle czyni, odwołuje się do Gramsciego i de Tocqueville’a). Tożsamość sprzeciwu rodzi komuny i wspólnotowość (Castells odwołuje się tu do koncepcji Etzioniego), które są „wspólnotami wykluczającymi wykluczających przez wykluczonych”. Trzeci typ, tożsamość projektowaną, wytwarzają podmioty. Autor powołuje się tu na wyjaśnienie Touraine’a, który stwierdza: „Nazywam podmiot pragnieniem bycia jednostką, tworzenia własnej historii, konstruowania znaczenia całej sferze doświadczeń indywidualnego życia (...). Przemiana jednostek w podmioty jest rezultatem niezbędnej kombinacji dwóch deklaracji: jednostek przeciwko wspólnotom, jak i jednostek przeciwko rynkowi”²⁸³.

Tożsamość jest zakorzeniona historycznie. Stąd rozważania Castellsa o kontekście historycznym, w których odwołuje się on do znanych nam już tekstów Giddensa. Oczywiście, zdaniem autora, żyjemy w erze społeczeństwa informacyjnego, społeczeństwa sieci, które jednak ukazuje on na tle Giddensowskiej koncepcji „późnego modernizmu”. Castells wierzy, iż ten ostatni dobiega już końca. Nie chodzi przy tym o „koniec historii” – „jak zakładały niektóre postmodernistyczne kaprysy”²⁸⁴.

Podzielając wiele założeń teorii Giddensa, do czego już tu nie będę wracał, pisze Castells o współczesnym kryzysie tożsamości. Już w pierwszym tomie trylogii hiszpańskiego socjologa była mowa o tym, iż rozwój społeczeństwa sieci powoduje iż istotne i nieznane wcześniej zmiany społeczne i trudności w jej konstruowaniu.

²⁸¹ Tamże.

²⁸² Zob. tamże, s. 8.

²⁸³ Tamże, s. 8–10.

²⁸⁴ Tamże, s. 10.

Wewnętrzne sprzeczności i pęknięcia społeczeństwa sieci utrudniają w istotnej mierze Giddensowską samozwrotność, a zatem zwrotne planowanie życia staje się coraz mniej możliwe i coraz mniej możliwe jest w związku z tym konstruowanie tożsamości poprzez przejmowanie odpowiedzialności. Podstawą procesu tworzenia tożsamości nie może być też społeczeństwo obywatelskie, ponieważ również ono ulega poważnemu kryzysowi. Jeśli w ogóle mówić można o jakiejś osi umożliwiającej krystalizowanie się jakiejkolwiek tożsamości, to jest nią raczej opór i sprzeciw²⁸⁵.

Czego, w przekonaniu Castellsa, miałyby dotyczyć opór i sprzeciw, dlaczego społeczeństwo obywatelskie i demokracja są w kryzysie, o tym była mowa wcześniej. W tomie drugim trylogii pisze on o ruchach religijnych i narodowych w wielu miejscach na świecie, o nacjonalizmie i feminizmie, o radykalizmie politycznym i religijnym, o ruchach antyglobalizacyjnych. Czytamy więc, iż „dla tych aktorów społecznych, którzy są wykluczeni społecznie lub opierają się indywidualizacji tożsamości przywiązanej do życia w globalnej sieci mocy i bogactwa, wspólnoty kulturalne o religijnych, narodowych lub terytorialnych podstawach wydają się dostarczać głównej alternatywy, dla konstrukcji znaczenia w naszym społeczeństwie (...). Pojawiają się jako reakcja na przeważające trendy społeczne, które bazują na autonomicznych źródłach znaczenia. Na początku defensywne identyfikacje, takie jak solidarność i schronienie, chronią przed wrogim światem zewnętrznym. Są one kulturalnie ukonstytuowane, czyli zorganizowane wokół specyficznego zbioru wartości, których znaczenie i podział są zaznaczone przez specyficzne kody samoidentyfikacji: wspólnotę wierzących, ikony nacjonalizmu, geografie lokalności”²⁸⁶.

Jednakże religijny fundamentalizm, kulturowy nacjonalizm i wspólnoty związane z *locum* nie są, zdaniem Castellsa, rozwiązaniem problemów, które je wywołują, lecz nieskutecznymi reakcjami obronnymi. Trzy zaś są główne zagrożenia dotyczące się społeczeństw i jednostek przełomu drugiego i trzeciego tysiąclecia i trzy rodzaje reakcji obronnych: „Reakcja przeciwko globalizacji, która rozwiązuje autonomię instytucji, organizacji i systemów komunikacji, tam gdzie żyją ludzie. Reakcja przeciwko sieciowości i elastyczności, które rozmazują granice członkostwa i zaangażowania, indywidualizują społeczne więzi produkcji i powodują strukturalną niestabilność pracy, przestrzeni i czasu. I reakcja przeciwko kryzysowi patriarchalnej rodziny, u której korzeni tkwi transformacja mechanizmów budowy bezpieczeństwa, społeczności, seksualności i systemu osobowości. Kiedy świat staje się zbyt duży, by mógł być kontrolowany, aktorzy społeczni dążą znowu do jego zmniejszenia i ogarnięcia. Kiedy sieci rozwiązują czas i przestrzeń,

²⁸⁵ Zob. M. Castells, *The Rise of the Network*, dz. cyt., rozdz. 6 i 7.

²⁸⁶ Tegoż, *The Power of Identity*, dz. cyt., s. 68–69.

ludzie zakorzeniają się w swej lokalności i odwołują się do swojej pamięci historycznej. Kiedy patriarchalne podtrzymanie osobowości załamuje się, ludzie akceptują transcendentną wartość rodziny i społeczności jako wolę Bożą²⁸⁷.

Te defensywne reakcje rekonstruują materiały historyczne, tworząc nowe kody kulturowe, i w ten sposób stają się źródłami znaczenia i tożsamości oraz, jak zapewne pamiętamy, czynnikiem zmiany porządku społecznego. „Bóg, naród, rodzina i wspólnota dostarczają nieprzerwanych, wiecznych kodów, wokół których zacznie się kontrofensywa przeciwko kulturze czystej wirtualności. Wieczna prawda nie może być wirtualna. Jest ona ucieleśniona w nas (*embodied*) (...). Ludzie noszą zatem swoich bogów w sercach. Oni nie szukają uzasadnień, ale wierzą. Są cielesną manifestacją wiecznych boskich wartości (...)”²⁸⁸.

Jednakże autor nie sądzi, by tego typu wspólnoty i identyfikacje mogły być podstawą do konstruowania tożsamości projektowanej. Nie znajdzie też łatwego wsparcia tego typu tożsamość w ruchach pracowniczych. Kościoły „głównego nurtu”, które „praktykują formę zsekularyzowanej religii”, mają coraz mniejszą zdolność do „pociechy i sprzedaży niebiańskich nieruchomości”. Kryzys rodziny patriarchalnej „niszczy prawidłową sekwencję transmisji kulturowych kodów z pokolenia na pokolenie”, ale socjalizacja nie powiedzie się poprzez skoncentrowanie się na przeszłości. Państwo i ideologie industrialne, czy to będzie liberalna demokracja, czy socjalizm, tracą znaczenie i „angażują się w serię niekończących się adaptacji, biegnąc przed nowym społeczeństwem jak zakurzone sztandary zapomnianych wojen”²⁸⁹. Osią rozumowania Castellsa jest szukanie relacji między typem społeczeństwa i dominującej tożsamości. Powyżej ukazałem, dlaczego nie sądzi on, by rozwiązanie współczesnego kryzysu mogło polegać na prostych reakcjach obronnych ludzi i społeczeństw. Wobec kryzysu oficjalnych instytucji państwa, industrialnych ideologii i instytucji politycznych, społeczeństwa obywatelskiego, tradycyjnych wspólnot i grup społecznych, jak rodzina, naród, środowisko lokalne, tożsamość legitymizowana nie daje wielkich szans. Autor wyjaśnia również, dlaczego tożsamość oporu nie rokuje łatwej perspektywy.

Pisze on mianowicie, iż reakcje te prowadzą do konstruowania „wspólnoty dookoła tradycyjnych wartości Boga, narodu i rodziny i zabezpieczają swoje otoczenie dzięki etnicznym emblematom i terytorialnej obronie. Identyfikacje oporu nie ograniczają się do tradycyjnych wartości. Mogą być również zbudowane dookoła aktywnych ruchów społecznych, które próbują ustanowić własną autonomię poprzez wspólnotowy opór tak długi, jak długo nie są dość silne, by przeprowadzić atak na opresyjne instytucje, przeciw którym występują. Jest

²⁸⁷ Tamże, s. 69.

²⁸⁸ Tamże.

²⁸⁹ Tamże, s. 419 i dalsze.

to w większości przypadków ruchów kobiecych, budowania kobiecych przestrzeni tam, gdzie nowa antypatriarchalna świadomość może się rozwijać; i jest to oczywiście przypadek ruchów wyzwolenia seksualnego, których przestrzeń wolności, od barów do lokalnych społeczności, jest zasadniczym sposobem samoidentyfikacji”²⁹⁰.

Czy szansą jest tożsamość projektowana? Raczej tak, tego typu tożsamości są potencjalnie zdolne „zrekonstruować nowe społeczeństwo klasowe i w końcu nowe państwo”. Jednak obserwacja współczesności nie prowadzi autora do identyfikacji sygnałów, iż istnieją przesłanki dla diagnozy takich zjawisk.

Była już mowa o punkcie widzenia tych spraw reprezentowanym przez Castellsa, ale warto może wyrazić to syntetycznie, również jego słowami: „pojawienie się tożsamości oporu bierze swój początek dokładnie z właściwości nowego społeczeństwa sieciowego, które podkopuje przeszłość i zapoczątkowuje przyszłość. Mianowicie globalizacja, kapitalistyczna restrukturyzacja, organizacje sieciowe, kultura rzeczywistej wirtualności i przodownictwo technologii dla samej technologii, główne cechy struktury społecznej wieku informacyjnego, są nowymi źródłami kryzysu państwa i społeczeństwa obywatelskiego, które zostały ukształtowane w epoce industrialnej. Są one również siłami, przeciwko którym jest organizowany wspólnotowy opór, wraz z nowym typem tożsamości projektowanej, potencjalnie pojawiającej się jako efekt tego oporu”²⁹¹.

Stąd też, jak mniema Castells, „nowe projekty tożsamości nie wydają się wynikać z poprzednich tożsamości społeczeństw ery industrialnej, ale są raczej efektami rozwoju obecnych tożsamości oporu. (...) Fakt, że wspólnota jest zbudowana na tożsamości oporu nie oznacza, że nie będzie ona ewoluować w kierunku budowania tożsamości projektowanej”²⁹².

W końcu jednak pisze uczony, iż „ruchy społeczne wywodzące się ze wspólnotowego oporu przeciw globalizacji, kapitalistycznej restrukturyzacji, sieciom organizacyjnym, niekontrolowanemu informacjonalizmowi i patriarchalizmowi – czyli obecnie ekolodzy, feministki, fundamentaliści religijni, nacjonałiści, lokalni patrioci i większość demokratycznych ruchów, które pojawiają się jako koalicja sprawiedliwości przeciw globalnemu kapitalizmowi – są potencjalnymi podmiotami wieku informacji”²⁹³.

Podmioty społeczne i indywidualne, nastawione na konstruowanie tożsamości projektowanej, zaangażowane w zmianę kodów kulturowych, muszą być symbolicznie zmotywowane, ale równocześnie obecne w wirtualnej sferze społecznej,

²⁹⁰ Tamże, s. 421.

²⁹¹ Tamże, s. 423.

²⁹² Tamże, s. 422.

²⁹³ Tamże, s. 426.

która wyznacza ramy społeczeństwa sieciowego. Zdolność powodowania zmiany społecznej mają tylko te wartości alternatywne, które występują w tej przestrzeni i są zdolne wprowadzić do niej własne kody kulturowe, wywodzące się z autonomicznej tożsamości projektowanej. Aktorami tych procesów mogą być – jak ich określa Castells – „prorocy”, którzy we współczesnej cywilizacji społeczeństwa sieciowego nie tyle są charyzmatycznymi przywódcami, ile raczej dają twarz-maskę „symbolicznej insurekcji”. Autor powołuje się tu na przykłady Podkomendanta Marcosa – przywódcy meksykańskich Zapatistas, Stinga – piosenkarza zaangażowanego w ratowanie Amazonii, Brigitte Bardot – aktorki walczącej w sprawie zwierząt lub bin Laden – „twarzy” terroryzmu islamskiego²⁹⁴.

Wydaje się jednak, iż najbardziej typowym podmiotem nowego typu, konstruującym wspólną przestrzeń kodów kulturowych, są ruchy społeczne, działające w sieci i sieciowo zorganizowane, radykalnie zdecentralizowane, nastawione na aktywność o charakterze interwencyjnym, w których logika sieci się odbija i znajduje opór. Hiszpański socjolog wymienia tego typu ruchy środowiskowe, zbudowane „wokół narodowej i międzynarodowej sieci zdecentralizowanych czynności”, ruchy kobiece, ruchy przeciwstawiające się globalizacji, religijnych fundamentalistów i inne.

Ich główne znaczenie, jak twierdzi Castells, polega na tym, iż są one „producentami i dystrybutorami kodów kulturowych, nie tylko poprzez sieć, ale również za pomocą rozmaitych form wymiany i interakcji”. Znaczenie takich ruchów nie polega na tym, iż rzeczywiście zmieniają one strategie centrum, lecz na tym, że wykorzystując umiejętnie „turbulencje” w interaktywnej, wielowarstwowej sieci komunikacyjnej, „wytwarzając »zieloną kulturę«” w uniwersalnej przestrzeni, powoli, z dala od „gmachów władzy”, dokonują stopniowo zmian symboli w wielokształtnych sieciach, „czy to w alternatywnych sieciach elektronicznych, czy w oddolnych sieciach wspólnego oporu, które – pisze Castells – wyczułem jako załączki nowego społeczeństwa, działającego na polach historii dzięki władzy tożsamości”. Autor określa je jako „zielono zakorzenione sieci wspólnotowego oporu”²⁹⁵.

Jeśli więc wszystkie omawiane wcześniej zmiany, tworzące społeczeństwo sieciowe ery informacji, powodują ów wielki cywilizacyjny kryzys, przejawiający się lub skutkujący w wielu dziedzinach życia, kulturze, polityce, gospodarce, tożsamości ludzi i społeczności, to rozmaite jego instytucje i instrumenty, z nowymi technologiami włącznie, mogą być także czynnikami tworzenia się nowego typu społeczeństwa, nowej demokracji.

Autor wymienia trzy trendy, czy też trzy rodzaje procesów dających taką nadzieję. Pierwszy z nich to odtwarzanie lokalności. W jego nurcie obserwujemy,

²⁹⁴ Zob. tamże.

²⁹⁵ Tamże, s. 427–428.

jak regionalne i lokalne władze i organizacje, współpracując ze sobą niezależnie, a czasem wbrew wpływom centralnym lub globalnym, wykorzystując nowoczesne środki komunikacji, uzyskiwania i przekazywania informacji, tworzą względnie autonomiczne wspólnoty lokalne i regionalne, rozszerzające uczestnictwo obywateli w sprawowaniu władzy, decentralizujące procesy decyzyjne itp.

Drugim procesem tego typu jest coraz bardziej doskonalona komunikacja horyzontalna między obywatelami i instytucjami państwa. Zwłaszcza Internet otwiera tu ogrom rozmaitych możliwości. Ułatwia to partycypację polityczną i obywatelską na poziomie centralnym oraz komunikację z dowolnymi podmiotami poza kontrolą mediów, z pominięciem politycznych struktur. W ten sposób możliwe stają się multum rozmaitych, elastycznych, zmiennych struktur powoływanych dla celów politycznych, światopoglądowych, dowolnych. Jest to perspektywa upowszechnienia na różnych szczeblach społecznego organizmu *demokracji ateńskiej*, czyli nowego *polis*.

Trzecim procesem, jaki może sprzyjać rekonstrukcji demokracji w warunkach nowej cywilizacji, jest rozwój „polityk symbolicznych i politycznej mobilizacji wokół niepolitycznych spraw”. Autor ma tu na myśli niezliczone już dzisiaj i coraz bardziej mnożące się i rozwijające organizacje i ruchy, których zainteresowania nie są politycznej natury. Powstają na poziomie lokalnym, regionalnym, aż do globalnego. Podejmują najczęściej działalność humanitarną, ale nie tylko. Przykładowo można tu wymienić Amnesty International, Lekarzy bez Granic, Greenpeace, Ford First.

Naturalnie te same instrumenty i technologie mogą służyć celom zupełnie przeciwnym. Stąd już wcześniej była mowa o tym, iż sieć stanowi pole walki, której los jest w żadnym stopniu przesądzony.

Castells twierdzi, iż procesy cywilizacyjne tworzące społeczeństwo sieciowe ery informacyjnej są nieodwracalne. Jeśli można mieć nadzieję na ich zhumanizowanie i na re-konstrukcję demokracji, to na dwóch podstawowych drogach: po pierwsze – stopniowego poddawania globalnej sieci kontroli społecznej i politycznej, po drugie zaś – mobilizacji obywateli w trzech zarysowanych powyżej kierunkach.

7. Pierre Bourdieu – habitus, produkcja i reprodukcja społeczna

Metodologia Pierre’a Bourdieu, bez żadnych wątpliwości, kwalifikuje jego twórczość do „teorii wielkiej dialektycznej syntezy”, pojmowanych jako teorie wykraczające poza pętlę sporu modernistów i postmodernistów, zwolenników

paradygmatu obiektywistycznego i subiektywistycznego, psychologizmu lub socjologizmu itd. Wskazują na to jego prace antropologiczne, jak i socjologiczne, napisane jednak z antropologiczną wrażliwością i przenoszące często na grunt socjologii metody i optykę właściwą antropologii. Równocześnie zainteresowania filozoficzne sprawiały, iż w wielu pracach towarzyszył autorowi namysł fundamentalny, refleksja wykraczająca poza socjologię i antropologię, poszukująca kontekstów globalnych z jednej strony, a wkraczających w epistemologię i ontologię społeczeństwa, kultury i człowieka, z drugiej²⁹⁶.

Mimo że sam był jednym z najwybitniejszych i najbardziej wysublimowanych teoretyków naszych czasów, do teorii miał stosunek bardzo nieufny. Dorobek teoretyczny miał dla niego znaczenie jako podstawa badania i rozumienia jakiegoś fragmentu rzeczywistości. Jego dziełem były wielokrotne i rozmaite badania empiryczne, np. w dziedzinie socjologii wychowania lub kultury²⁹⁷. Jednakże ciasno pojmowanej empirii twórca ten także nie darzył szacunkiem.

Oprócz wspomnianych metod antropologicznych oraz analizy statystyk, badań ankietowych i innych klasycznych technik socjologicznych stosował Bourdieu, jak wielu wymienianych w tej części pracy uczonych, coś w rodzaju kolażu, tj. zestawień najrozmaitszych faktów i wydarzeń, często pozornie banalnych, które jednak, w jego umyśle, stawały się czymś więcej niż kolażem, gdyż nabierały głębszego znaczenia, ujawniając ukryty sens o charakterze socjologicznym. „Świat społeczny – pisał – byłby lepiej poznany, a naukowe wypowiedzi na jego temat bardziej zrozumiałe, gdybyśmy mogli się przekonać, że niewiele jest przedmiotów trudniejszych do poznania, zwłaszcza dlatego, że nęka on umysły tych, którzy starają się go analizować, a także dlatego, że za jego najbardziej trywialną fasadą – na przykład dostępnymi dla pierwszego lepszego badacza codziennymi gazetowymi banałami – kryją się najbardziej nieoczekiwane rewelacje, dotyczące tego, co najmniej chcemy wiedzieć o nas samych”²⁹⁸.

W innym miejscu pisał uczony: „Nie zamierzałem nigdy migać się od zadań uważanych w zawodzie etnologa lub socjologa za najskromniejsze, czyli od bezpośredniej obserwacji, wywiadów, kodowania danych lub analizy statystycznej. Nie ulegając inicjacyjnemu kultowi »terenu« lub pozytywistycznemu fetyszyzmowi danych, miałem wrażenie, że działalność ta (...) była jedną z danych mi szans uniknięcia scholastycznego zamknięcia w gabinecie, bibliotece, na wykładach i w przemówieniach, z którymi stykałem się w swoim życiu zawodowym.

²⁹⁶ Więcej na ten temat zob. np. D. Robbins, *The Origins, Early Development and Status of Bourdieu's Concept of „Cultural Capital”*, „The British Journal of Sociology” 2005, t. 56, Issue 1.

²⁹⁷ Zob. P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, Paris 1980, s. 50 i dalsze; więcej na ten temat Bourdieu pisze w: *Medytacje pascaliańskie*, przeł. K. Wakar, Warszawa 2006, s. 9 i dalsze.

²⁹⁸ Tegoż, *Medytacje pascaliańskie*, dz. cyt., s. 18.

Mogłem zatem prawie każdy wers odnieść do prac empirycznych (...) co pozwoliło mi poczuć się upoważnionym do wygłaszania (...) ogólnych przekonań, które z tych prac wynikały i które dzięki nim mogłem przedstawić bez okazywania za każdym razem wszystkich dowodów²⁹⁹.

Bourdieu dbał niezwykle o to, by nie mieszać w socjologii dyskursu potocznego z naukowym. Równocześnie jednak, dość swobodnie, choć w głęboko uzasadniany sposób, łamał tradycyjne kanony pracy naukowej³⁰⁰. Jego teoria, wspomnijmy o rzeczy najbardziej podstawowej, podobnie jak inne omawiane w tym rozdziale, notorycznie łamie Weberowską zasadę wolności od wartościowania i niezaangażowania. Autor wprost pisze o powołaniu socjologa, które jest tak silne, iż decyduje o metodach, przedmiocie badań, ale też o najbardziej fundamentalnej orientacji światopoglądowej badacza, z przedmiotem socjologii włącznie. Naukowcy, jako ludzie zaangażowani w to, czym się zajmują, wytwarzają szereg mitów i wyobrażeń, których bronią pod pozorem obiektywizmu i poprawności naukowej, a *de facto*, chroniąc te wygodne, często skierowane przeciwko innym, wyobrażenia. „A zatem, kiedy socjolog robi po prostu to, co powinien robić, przerywa zaczarowany krąg zbiorowej negacji: podejmując wysiłek przywrócenia tego, co wyparte, usiłując dowiedzieć się i uczynić znanym to, o czym świat wiedzy nie chce wiedzieć, zwłaszcza o sobie samym, ponosi ryzyko, że zostanie uznany za osobę »puszczającą farbę«. Komu to jednak należy powiedzieć, jeśli nie tym, z którymi, czyniąc to, przestaje być solidarny i od których nie może oczekiwać uznania za swoje odkrycia, rewelacje i wyznania (...)»³⁰¹.

Uczeni, zdaniem Bourdieu, nie stwarzają świata, a moc dyskursu nie jest zbyt duża, choć taka jest wiara „lektora”. Myśl może być znacząca, jeśli współgra z kontekstem społecznym. Czytamy, iż „potencjał intelektualny nie jest nigdy tak efektywny, jak wtedy, kiedy używa się go zgodnie z immanentnymi tendencjami ładu społecznego, niewątpliwie wzmacniają wówczas (przez pominięcie lub kompromis) efekty działania sił, które się w potencjale tym wyrażają”³⁰². Dowiadujemy się zatem, że myśl pozostaje w jakimś związku z tym, co się dzieje w ładzie społecznym – to dla treści tej książki bardzo ważna konstatacja. Twierdzę tu właśnie, iż teorie naukowe są do pewnego stopnia artefaktami najważniejszych procesów społecznych i kulturowych, choć – o czym była już mowa – do nich się nie redukują. Ponownie słyszymy o zaangażowaniu teorii w materię życia społecznego. Warto też zwrócić uwagę na owe „siły”, których działania wyrażają się

²⁹⁹ Tamże, s. 12 i 13.

³⁰⁰ Zob. P. Bonnewitz, *Le premières leçons sur la sociologie de P. Bourdieu*, Paris 1998, s. 25 i dalsze.

³⁰¹ P. Bourdieu, *Medytacje pascalianie*, dz. cyt., s. 13–14.

³⁰² Tamże, s. 9.

w potencjale intelektualnym. To jest mocna teza o ideologicznym uwikłaniu nauki. Wyraźnie sąd ten autor potwierdza, gdy pisze: „Ci, którzy lubią wierzyć w cud »czyste« myśli, powinni w końcu uznać to, że umiłowanie prawdy lub cnoty musi (podobnie jak każda inna dyspozycja) być w pewnej mierze zależne od warunków, w jakich się ukształtowało, czyli od pozycji i trajektorii społecznej”³⁰³.

Myśl ta powraca do nas, w niewiele zmodyfikowanej formie, kolejny raz. To jakby cytat z tezy o bazie i nadbudowie Marksa, ale bazą jest tu żywy nurt praktyki dnia codziennego. Pojęcie praktyki, zawężone u klasyka, jest tu rozciągnięte na praktyki działań ludzi. Poza tym, Bourdieu pisze o zależności zwrotnej, o sile relacji.

Kwalifikacja teorii Bourdieu do grupy „teorii wielkiej dialektycznej syntezy” jest o tyle też słuszna, iż unikał on wyraźnie skrajności zarówno paradygmatu obiektywistycznego, jak i subiektywistycznego. Czerpał obficie z obu, radykalnie jednak je też przekraczając. Żądał od nauki obiektywności, ale nie sądził, by mogła ona całkowicie to oczekiwanie spełnić. Najtrafniej byłoby pewnie określić rodzaj teorii, jaką uprawiał, jako socjologię interpretatywną, ale występującą w funkcji socjologii krytycznej (sympatie autora dla szkoły frankfurckiej były jawne, choć stosunek niebezpośredni). Zapewne nie byłoby także błędem zakwalifikować ją do teorii konfliktu. On sam, uprawiając staranne badania empiryczne i jawnie zgłaszając swoje afiliacje do hermeneutyki, nazywał swoją orientację „konstruktywistycznym strukturalizmem” lub też „strukturalistycznym konstruktywizmem”³⁰⁴.

Oczywiście, autor czerpie od Lévi-Straussa, ale także wykracza poza tak ważny we Francji kontekst teoretyczny. Mamy tu może do czynienia z pewnym podobieństwem do teorii strukturalizmu Giddensa, ale poglądy francuskiego myśliciela są najzupełniej oryginalne i napisane innym językiem. Bourdieu także stara się uwolnić język nauki od wieloznaczności, przez wprowadzanie całkiem nowego, autorskiego słownika. Czy efekt nie bywa odwrotny – znowu kojarzy się to z językiem Giddensa – to już inna sprawa.

Strukturalizm ma oznaczać przekonanie, iż zarówno w systemach symbolicznych (język, mity itp.), jak i w świecie społecznym występują obiektywne struktury. Obiektywne – to znaczy, że istniejące poza świadomością czy też oczekiwaniami aktywnych jednostek. Praktyki aktywnych podmiotów i ich przedstawienia są od wpływu tych struktur zależne, ale równocześnie podmioty dążą do realizacji swej woli, wykorzystując swe zdolności oraz same struktury. W granicach wyzna-

³⁰³ Tamże, s. 10–11.

³⁰⁴ Tegoż, *Choses dites*, Paris 1987, s. 147.

czanych tymi strukturami, ale także przetwarzając je, ludzie konstruują zjawiska społeczne i kulturowe³⁰⁵.

Nieco podobnie jak u Giddensa, struktury są obiektywne, ale też są konstruowane przez ludzi; ograniczają ich i wpływają na nich, a zarazem tworzą pola wyborów i możliwości działania. W stosunku do strukturalizmu teoria Bourdieu jest o wiele bardziej podmiotowa. Jednakże autor dostrzega strukturalne ograniczenia (ale zarazem czynniki inspirujące) podmiotowej działalności, w traktowanych jak Durkheimowskie fakty społeczne zjawiskach, z makrostrukturalnymi włącznie. Do nich zalicza on przede wszystkim klasy społeczne i ich „frakcje”³⁰⁶. Widzimy zatem, iż tradycyjną dychotomię jednostka–struktura Bourdieu także rozwiązuje, znajdując dla niej nowe, dialektyczne stanowisko, godzące dwa rodzaje społecznych bytów poprzez rozumienie ich jako dwóch rozmaitych procesów tego samego żywiołu życia codziennego, w którym pogodzone zostają takie sprzeczności, jak podmiot–przedmiot, jednostka–struktura itp.³⁰⁷

Wspominałem o stosunku teorii francuskiego socjologa do metodologicznych założeń paradygmatu subiektywistycznego. Bourdieu wiele stamtąd bierze, ale też i немало odrzuca. Różnica ma przede wszystkim tło ontyczne. Wiemy już, że autor ten rozumie, iż poza strukturami istnieją realnie komunikujące się ze sobą podmioty, które wytwarzają symbole. Ale równocześnie uważa on, że socjologia bada coś istotnie przekraczającego interakcje pojmowane jako wspólne konstruowanie definicji sytuacji czy ustanawianie pola symbolicznych znaczeń. Jak stwierdza Loïc Wacquant: „Bourdieu uparcie głosi wiarę w możliwość stworzenia »ekonomii praktyk« (*économie unie des pratiques*), zespolonej wokół zjawiska władzy symbolicznej. Pozwoliłoby to na połączenie podejścia fenomenologicznego ze strukturalnym w zintegrowany, epistemologicznie spójny i uniwersalny prawomocny sposób prowadzenia badań”³⁰⁸.

Podmiot kieruje się w praktyce życia „zmysłem praktycznym” (o *illusio* mowa będzie osobno), który jest podstawowym czynnikiem jego przystosowania się do sytuacji, jakie występują w ramach, zawsze jakoś zakreślonych, „granic strukturalnych”³⁰⁹. Struktury stanowią „pola wyborów”, „ścieżki twórczych działań”, ale też ramy ograniczające, wywierające nacisk, determinujące podmioty. Pojęciem

³⁰⁵ Zob. tegoż, *Social Space and Symbolic Power*, „Sociological Theory” 1989, nr 7(1), s. 14 i dalsze.

³⁰⁶ Tegoż, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzenia*, przeł. P. Biłos, Warszawa 2005, s. 215 i dalsze.

³⁰⁷ Zob. L. Wacquant, *Wprowadzenie*, w: P. Bourdieu, L. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, przeł. A. Sawisz, Warszawa 2001, s. 9 i dalsze.

³⁰⁸ Tamże.

³⁰⁹ P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, przeł. G. Raymond, M. Adamson, Cambridge, Mass. 1989.

kluczowym dla zrozumienia głęboko i nowocześnie dialektycznej teorii Bourdieu jest z pewnością *habitus*.

W pierwszym przybliżeniu tego wyjątkowo trudnego do interpretacji i wymagającego subtelnego namysłu pojęcia powiedzmy, iż oznacza ono tyle, co uwewnętrznione w postaci indywidualnych postaw i dyspozycji nawyki dostosowujące jednostki do historycznie i społecznie istniejących struktur. Antonina Kłoskowska pisała: „Habitus to właśnie kompleks interioryzacji, czyli tendencji, postaw, dyspozycji uwewnętrznionych, wprowadzonych w sferę ludzkich nawyków”³¹⁰.

Społeczeństwo i kultura oraz jednostki to byty realne, objawiające się subiektywnie w świadomości. „Między systemem – pisze Bourdieu – prawidłowości obiektywne a systemem bezpośrednio obserwowalnych działań lokuje się zawsze czynnik pośredniczący. (...) Tak więc *habitus* (...) stanowi właśnie czynnik sprawiający, że osoby, działające w poczuciu mocno ugruntowanego złudzenia twórczości, nieprzewidywalnej, oryginalnej i swobodnej improwizacji, mogą jednak produkować myśli, postrzeżenia i akty zachowania zgodne z obiektywną prawidłowością. Dzieje się tak, gdyż sam *habitus* został zrodzony w warunkach obiektywnie określonych tymi prawidłowościami, a zarazem przez te warunki”³¹¹.

Jedną z konsekwencji tego stwierdzenia jest myśl o dualnym charakterze obiektywności w życiu społecznym, a co się z tym wiąże, o podwójnej sferze potrzebnych badań i wyjaśnień socjologicznych. Jak pisze Wacquant: „Zadaniem socjologii jest, według Bourdieu, wydobywanie na światło dzienne najgłębiej ukrytych struktur różnych społecznych światów, składających się na społeczne uniwersum, a także mechanizmów ich reprodukcji i zmiany. Uniwersum owo ma to do siebie, że tworzące je struktury prowadzą – by tak rzec – podwójny żywot. Istnieją podwójnie, pierwszy raz w ramach »obiektywności pierwszego rzędu«, tworzonej przez »dystrybucję zasobów materialnych« i środków przywłaszczania dóbr i wartości rzadko występujących w społeczeństwie (postacie kapitału, mówiąc językiem Bourdieu). Ich drugie istnienie przebiega w »obiektywności drugiego rzędu«, pod postacią schematów mentalnych i cielesnych, działających jak matryce »symboliczne« wszelkich praktyk, zachowań, myślenia, uczuć i sądów członków społeczeństwa”³¹².

Mamy tu wyraźne nawiązanie do problemu, którym, jak o tym już pisałem, zajmował się też Giddens, a którego pierwotne sformułowanie należy oczywiście

³¹⁰ A. Kłoskowska, *Teoria socjologiczna Pierre’a Bourdieu*, w: P. Bourdieu, J.C. Passeron, *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, przeł. E. Neyman, Warszawa 1990, s. 9.

³¹¹ P. Bourdieu et al., *Un art Moyen*, Paris 1965, s. 23, cyt. za: A. Kłoskowska, *Teoria socjologiczna*, dz. cyt., s. 9.

³¹² L. Wacquant, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 12.

do Durkheima. Istnieje zatem sfera faktów społecznych, struktur i instytucji oraz sfera działań, znaczeń, myśli i uczuć. Socjologia musi na dwa sposoby wyjaśniać, „czytać”, społeczeństwo. „Pierwsze czytanie traktuje społeczeństwo na sposób właściwy »fizyce społecznej«, a więc jako strukturę obiektywną, uchwyconą z zewnątrz, której przejawy mogą być obserwowane w aspekcie materialnym, mierzone i przedstawiane w postaci schematów graficznych. (...) Uzbrojony w narzędzia statystyki, etnografii i modele formalne, obserwator zewnętrzny jest w stanie zrekonstruować »rodzaj niepisanej partytury, wedle której organizują się działania wykonawców, choć każdemu z nich wydaje się, że sam improwizuje własną melodię«³¹³, oraz ustalić obiektywne prawidłowości, jakim działania te podlegają”³¹⁴.

Bourdieu ten rodzaj socjologii, opartej na mechanicznym strukturalizmie, nie satysfakcjonuje. Gubi ona jednostki i grupy społeczne jako aktywne podmioty procesów społecznych, abstrahuje od faktu, iż podmiotowe działanie badawcze socjologa nie jest w stanie tak zdystansować się od swego zaangażowania i subiektywizmu, aby podolać misji obiektywnego, zewnętrznego i niezaangażowanego poznania.

Istnieje też owo drugie czytanie, wydobywające inny rodzaj struktur, innego społecznego świata, „obiektywności drugiego rzędu”, do którego badania bardziej nadają się metody określone tu jako należące do paradygmatu subiektywistycznego, właściwego do poznawania motywów, postaw i odczuć podmiotów działających. Ale i te metody, jak również całość podejścia, Bourdieu krytykuje, nie szczędząc surowej oceny zwłaszcza etnometodologii, szczególnie w jej wersji kulturalistycznej, oraz teorii racjonalnego wyboru jako zbyt wąsko racjonalistycznej perspektywie, redukującej *ad absurdum* rzeczywistą praktykę życia społecznego. Jak wyjaśnia Wacquant: „Przez okulary tej »fenomenologii społecznej«, społeczeństwo jawi się jako wynik decyzji, działań i aktów poznawczych świadomych jednostek, którym świat dany jest jako od początku znany i znaczący. (...) Ale taka fenomenologia życia społecznego cierpi zdaniem Bourdieu na co najmniej dwie podstawowe ułomności. Po pierwsze, ujmując struktury społeczne jako wytwór agregacji jednostkowych strategii i aktów klasyfikowania, co jest zabiegiem ich marginalizacji, zamyka sobie drogę do wyjaśnienia uporczywości ich trwania (...). O ile cenne jest przypomnienie – w sporze z pewnymi mechanistycznymi teoriami działania, że społeczne podmioty budują rzeczywistość społeczną, indywidualnie, lecz także »zbiorowo«, o tyle nie wolno również zapominać, jak to się przytrafia niektórym interakcjonistom i etnometodologom, że podmioty te

³¹³ P. Bourdieu, *Comment peut-on être sportif?*, w: *Question de sociologie*, dz. cyt., s. 89.

³¹⁴ L. Wacquant, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 12–13.

nie są przecież twórcami kategoryzacji, które wchodzą w grę w owym procesie budowania”³¹⁵.

Durkheimowskie z ducha jest przekonanie Bourdieu, iż struktury społeczne pozostają w ścisłym związku ze strukturami intelektualnymi, a rozwarstwienie społeczne jest uwikłane w tę zależność w szczególnym stopniu. Dyspozycje psychiczne są bowiem w dużej mierze wynikiem uwewnętrznienia warunków życia. Przykładem mogą być struktury poznawcze ludzi, o których Bourdieu pisze: „Struktury poznawcze, które aktorzy społeczni stosują w celu praktycznego poznania świata społecznego, to ucieleśnione struktury społeczne. Praktyczna znajomość świata społecznego, jaką zakłada »rozumne«, zachowanie się w tym świecie, wprowadza w życie schematy klasyfikacyjne (lub, jak kto woli, »formy klasyfikacji«, »struktury myślowe«, »formy symboliczne«, czyli określenia, które – jeśli nie zna się ich konotacji – są mniej więcej wymienne), historyczne schematy postrzegania i oceny, które są wynikiem obiektywnego podziału na klasy (wieku, płci, społeczne) i które funkcjonują poniżej świadomości i dyskursu. Te zasady podziału, będąc wynikiem inkorporacji podstawowych struktur danego społeczeństwa, są wspólne całokształtowi aktorów tego społeczeństwa i umożliwiają wytworzenie świata wspólnego i sensownego, świata powszechnego zdrowego rozsądku”³¹⁶.

Ma to oczywiście istotne znaczenie dla systemu panowania w danym społeczeństwie. Píše Bourdieu: „Dostrzega się zasadniczy wkład, jaki w konserwowanie porządku społecznego wnosi (...) dostrojenie do niego kategorii percepcji świata społecznego. Kategorie te, dostosowane do podziałów ustalonego porządku (i przez to do interesów tych, którzy panują) i wspólne wszystkim umysłom ukształtowanym stosownie do danych struktur, narzucają się, zachowując pozory obiektywnej konieczności”³¹⁷.

Powyżej była mowa o „historycznych schematach postrzegania i oceny”, które są „poniżej świadomości i dyskursu”. W ten sposób wyraża się idea francuskiego uczonego, iż rolą socjologa jest odkrywać struktury mentalne, jakie funkcjonują pod strukturami „pierwszego rzędu”, owymi Durkheimowskimi faktami społecznymi. Jest tu jednak zawarta również inna z ważnych myśli autora, o demaskacyjnej funkcji nauki, która ma ujawniać nie tylko to, co jest „pod spodem”, lecz także to, co zostało wyparte, usunięte ze sfery tego, co społecznie uważa się za oczywiste, niesporne, co „każdy wie”. Rola nauki polega na ujawnianiu tego, co ukryte, gdyż egzystuje poza świadomością jednostek, ale również tego, co przez

³¹⁵ Tamże, s. 14–15; więcej na ten temat zob. w P. Bourdieu, *For a Socio-Analysis of Intellectuals. On „Homo academicus”*, „Berkeley Journal of Sociology” 1989, nr 34, s. 1–29.

³¹⁶ P. Bourdieu, *Dystynkcja*, dz. cyt., s. 574–575.

³¹⁷ Tamże, s. 579, tutaj cyt. za L. Wacquant, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 18.

ludzi jest ukrywane, co jest kulturowo, za społeczną akceptacją, a czasem pod społecznym przymusem, zapominane.

Teoria Bourdieu charakteryzuje się nie tylko złożonością i wysokim stopniem systemowości, lecz także relacjonalnością. Ta cecha w istotny sposób odróżnia ją od koncepcji interakcjonistycznych, w myśl których to, co społeczne, tworzone jest w bezpośrednich interakcjach między jednostkami. Francuski uczony trawestuje znane powiedzenie Hegla i pisze: „»realne jest relacjonalne«: tym, co naprawdę istnieje w świecie społecznym, są relacje – nie interakcje czy intersubiektywne więzi między podmiotami, ale obiektywne relacje, istniejące, jak mawiał Marks, »niezależnie od woli i świadomości jednostek«³¹⁸. Relacjonalności przysługiwałby zatem w jakiś sposób status ontyczny. Relacyjność trzeba by być może rozumieć jako jedyny realnie istniejący stan jednostek, grup i struktur. Być społecznie oznaczałoby być wobec kogoś i czegoś, być w relacji, która raczej nie jest jednokierunkowa.

Pojęcie relacyjności było dla Bourdieu niezbędne, aby mógł wprowadzić swoją koncepcję przestrzeni społecznej, na którą składają się różne pola społeczne, pojmowane właśnie jako sieć obiektywnych relacji między pozycjami określającymi sytuację jednostek, grup lub instytucji w strukturze dystrybucji rozmaitych rodzajów kapitału, a zatem, ostatecznie, w strukturze władzy. Pozycja decyduje o możliwości osiągnięcia korzyści z gry, jaka toczy się w danym polu. Pola te często są dość autonomiczne wobec siebie i charakteryzują się własną wewnętrzną logiką, która zwykle różni się od logiki innych pól, jak np. religii, gospodarki, kultury itp. Struktura pola jest wyznaczana przez zmienny stan układu sił (pozycji) między graczami³¹⁹.

Pola nie można rozpatrywać poza ludźmi, ale jednak ów byt relacyjny ma prymat nad jednostkami. „Mówiąc o polu, automatycznie przyznajemy prymat tym relacjom obiektywnym nad częsteczkami jako takimi. (...) Pojęcie pola istnieje, aby przypominać, że prawdziwym przedmiotem nauki społecznej nie jest jednostka, »aktor«. Skądinąd pola nie można skonstruować w oderwaniu od jednostek. (...) To jednak pole powinno pozostać w centrum działań badawczych. Co nie oznacza, że jednostki są czystymi »złudzeniami«, że nie istnieją. Ale dla nauki są one istotne jako podmioty działające (*agents*), a mniej jako indywidua biologiczne, aktorzy czy po prostu podmioty”³²⁰.

Wspomniany kapitał można traktować zarówno jako broń, czyli rodzaj karty atutowej, jak i jako stawkę w grze. Wartość i hierarchia różnych rodzajów kapitału (np. ekonomicznego, kulturowego, społecznego, symbolicznego) jest różna,

³¹⁸ P. Bourdieu, L. Wacquant, *Zaproszenie...*, dz. cyt., s. 78.

³¹⁹ Zob. tamże, s. 78–88.

³²⁰ Tamże, s. 89–90.

w zależności od pola, jak i od stadium rozwoju tego pola. Kapitał decyduje zatem o panowaniu nad polem, tj. nad jego środkami produkcji i reprodukcji, których dystrybucja tworzy strukturę pola. Już samo istnienie w polu wymaga określonej konfiguracji cech, dysponowania takimi formami kapitału, jakie są w nim wystarczająco skuteczne³²¹. „Struktura pola (...) jest określona przez strukturę dystrybucji szczególnych, aktywnych w danym polu rodzajów kapitału”³²².

Powróćmy zatem jeszcze na moment do fundamentalnej kwestii jednostek i całości społecznych oraz procesu ich становienia jako podmiotów społecznych i przestrzeni społecznej. Bourdieu wyjaśnia, iż „podmioty społeczne nie są po prostu »częściczkami« mechanicznie przyciąganymi i odpychanymi przez siły wobec nich zewnętrzne. Są to raczej nosiciele kapitału i, stosownie do swojej drogi życiowej i pozycji zajmowanej w polu na mocy wyposażenia w kapitał (pod względem jego rozmiaru i struktury), są skłonni do aktywnego ukierunkowania albo na zachowanie systemu dystrybucji kapitału, albo na obalenie tego systemu”³²³.

Żaden uczony nie może napisać wszystkiego o wszystkim. Nawet Bourdieu, który obejmuje bardzo wiele wątków i obficie się na ich temat wypowiada. Interesujące są redukcje, które wobec tego uczony z konieczności czyni. Widzimy, iż u francuskiego socjologa ważny jest wątek polityczny, choć politykę rozumie się tutaj raczej jako odtwarzanie bądź zaburzanie porządku społecznego. To pokazuje nam jego priorytety i ukierunkowanie intelektualne, przesądzające o zaangażowaniu nie tylko teoretyka, lecz także teorii.

Zainteresowania polem i przestrzenią społeczną nie zmierzają, w przypadku Bourdieu, do odkrywania jakichś ogólnych, ponadczasowych i transcendentnych praw. Choć postawa autora nie jest tu całkowicie jednolita. Jeśli bowiem raz twierdzi, iż brak mu wiary w „istnienie ogólnego, ponadhistorycznego prawa stosunków między polami”³²⁴, to gdzie indziej powiada, iż zupełnie bez wyrzutów sumienia może wnioskować np. o współczesnym społeczeństwie francuskim, odwołując się do badań sprzed ok. półwiecza, jakich dokonywał w Algierii, gdyż bada pewne uniwersalne procesy i relacje³²⁵.

Chodzi jednak autorowi raczej o badanie procesów w ich koniecznym do wykazania kontekście. Na przykład marksistowskie przekonanie o prymacie bazy nad nadbudową, o czym już wspominaliśmy, Bourdieu relatywizuje do społeczeństw przemysłowych, w których pole gospodarki wywiera tak silny wpływ, iż rzeczywiście ludzie tak myślą i tak działają. Jednak francuski uczony pyta: „Ale czy

³²¹ Zob. tamże, s. 78–91.

³²² Tamże, s. 91.

³²³ Tamże, s. 92.

³²⁴ Tamże.

³²⁵ Zob. np. tamże, s. 17, 22 i dalsze.

to musi oznaczać naszą zgodę na postulat determinowania »w ostatecznej instancji« wszystkiego przez czynnik ekonomiczny?»³²⁶. Odpowiedź jest tu oczywiście negatywna.

Pojęcie pola jest dla autora na tyle podstawowe, że gdy wypowiada się o państwie, określa je jako „metapole”, aby przeciwstawić się przekonaniu, jakoby było ono „bytem realnym”, dającym się ściśle wyodrębnić. W rzeczywistości natomiast mamy do czynienia ze „zbiorem pól biurokratycznych i administracyjnych (...)”, wewnątrz których ludzie, albo grupy ludzi związanych lub niezwiązanych z rządem, walczą osobiście lub *per procura* o tę szczególną postać władzy, jaką jest możliwość »regulowania« określonej sfery praktyk (...) za pomocą wszystkiego, co rozumie się pod słowem »polityka« (*polityc*)»³²⁷.

Bourdieu zachowuje wiele ostrożności w stosunku do koncepcji państwa i stwierdza: „Państwo byłoby więc, jeśli już chcemy za wszelką cenę zachować to określenie, zbiorem pól sił, gdzie rozgrywają się walki, których stawką jest (parafrazując słynną formułę Maxa Webera) »monopol na prawomocną przemoc symboliczną«: możliwość tworzenia i narzucania w obrębie narodu, czyli w granicach kraju, wspólnego zbioru norm przymusowych, jako »uniwersalnych« i »powszechnie« stosowanych”³²⁸. Sceptycyzm w stosunku do koncepcji państwa jest u tego socjologa tak radykalny, iż powiada wręcz: „Pojęcie państwa ma sens tylko jako skrótowy (i z tego powodu bardzo niebezpieczny) »zapis« tych »obiektywnych relacji« między »pozycjami« władzy (różnego typu), które mogą układać się w sieci (*networks*) bardziej lub mniej stabilne (sojusze, klientele itp.) i przejawiać się w interakcjach wyglądających bardzo różnie – od otwartego konfliktu po mniej lub bardziej tajne porozumienia”³²⁹.

Jednakże pojęcie państwa, wbrew zapewnieniom autora, przestaje się wydawać tak zupełnie zbędne, gdy dokonamy za Bourdieu istotnego rozróżnienia dwóch typów relacji: struktury i interakcji. Chodzi tu najpierw o „relację strukturalną, działającą w sposób trwały i niewidoczny”, a potem o „relację dziejącą się, aktualizującą w pojedynczych wymianach”³³⁰. Okazuje się bowiem, że „struktura pola jako przestrzeń relacji obiektywnych między pozycjami określanymi ich miejscem w dystrybucji władzy i rodzajów kapitału różni się od siatek powiązań, mniej lub bardziej trwałych, w których może się przez czas jakiś przejawiać. To ona warunkuje możliwość lub niemożność (czy raczej mniejsze lub większe praw-

³²⁶ Tamże, s. 93.

³²⁷ Tamże, s. 95.

³²⁸ Tamże.

³²⁹ Tamże, s. 96.

³³⁰ Tamże, s. 97.

dopodobięństwo) urzeczywistnienia procesów wymiany, które wyrażają i utrzymują istnienie sieci”³³¹.

To rozróżnienie pozwala zrozumieć sens powstania i ewolucji nowoczesnego państwa, które jest wynikiem długiego historycznego procesu kumulacji różnego rodzaju kapitału (władzy). „Koncentracja tych różnych rodzajów kapitału, ekonomicznego (dzięki podatkom), militarnego, kulturalnego, prawnego i, bardziej ogólnie, symbolicznego, oraz towarzyszące jej tworzenie się różnych, odpowiadających rodzajom kapitału pól, doprowadziło do wyłonienia się specyficznego, czysto państwowego kapitału. Zrodzony z kumulacji, pozwala on państwu na sprawowanie władzy nad różnymi polami i nad rozmaitymi rodzajami poszczególnych kapitałów. Ten typ metakapitału, zdolnego do sprawowania zwierzchnictwa nad innymi rodzajami kapitału, a w szczególności kontroli nad kursami wymiany pomiędzy nimi (i zarazem nad stosunkami sił między ich dzierżawcami), określa władzę rdzennie państwową. Wynika z tego, że budowanie państwa idzie w parze z budowaniem pola władzy rozumianego jako przestrzeń gry, w ramach której posiadacze kapitału (różnych rodzajów) walczą »zwłaszcza« o władzę nad państwem, to znaczy nad kapitałem państwowym, dającym z kolei władzę nad różnymi rodzajami kapitału i nad ich reprodukcją (szczególnie za pomocą systemu szkolnictwa)”³³².

W tej części książki, gdzie prezentuję poglądy omawianych autorów, unikamy z zasady głębszych czy bardziej radykalnych komentarzy i polemik, jednak trzeba zauważyć pewne niekonsekwencje i wewnętrzne sprzeczności w przekonaniach Bourdieu dotyczących państwa. Sprawiają one wrażenie usilnej próby oszczędności pojęciowej z kategorycznym pragnieniem zachowania konstrukcji intelektualnej zbudowanej na zaproponowanym przez siebie wokabularzu. Niech również będzie wolno już tutaj zauważyć, iż poglądy autora na temat państwa są wyraźnie zdeterminowane jego koncepcją klas społecznych i klasowego „ukorzenia” wielu procesów społecznych. Można powtórzyć za wieloma komentatorami prac tego wybitnego socjologa, że osią poglądów Bourdieu jest przeświadczenie o dominancie stosunków klasowych nad wszelkimi innymi. Nie jest to jednak pogląd czysto marksistowski. Nie tylko dlatego, iż, jak już wiemy, uczony ten wyróżnia wiele innych kapitałów, a nie tylko ekonomiczny, co w stosunku do Marksa znacznie rozszerza pojęcie bazy i zmienia sens pojęcia nadbudowy (których autor zresztą zupełnie nie używa), i że u francuskiego socjologa determinacja zachodzi w obu kierunkach; również dlatego, iż Bourdieu zintegrował pomysł Marksa z opozycyjną do niego koncepcją statusową Maxa Webera.

³³¹ Tamże, s. 97–98.

³³² Tamże, s. 98–99.

Jak pisze Jonathan H. Turner: „W istocie Bourdieu łączy Marksowską teorię obiektywnego położenia klasowego w odniesieniu do środków produkcji z Weberowską analizą grup statusowych (style życia, gusta, prestiż) i polityki (zorganizowane starania o nadanie kulturze danej klasy charakteru kultury dominującej). Kluczową rolę w jego interpretacji poglądów Karola Marksa i Maxa Webera na stratyfikację odgrywa rozszerzona konceptualizacja »kapitału«, wykraczająca poza zasoby ekonomiczne i materialne i powiązana z francuskim strukturalizmem”³³³.

Zajmijmy się zatem teorią klas społecznych tego uczonego. Punktem wyjścia, jak można się już spodziewać, będzie tu koncept kapitałów. Bourdieu wyróżnia cztery podstawowe ich rodzaje. Pierwszy to ekonomiczny, którym to pojęciem określa autor to wszystko, co może być wykorzystane do produkcji towarów lub usług. Drugi rodzaj, kapitał społeczny, to pozycja w relacjach w grupach i sieciach społecznych. Trzecim, kulturowym, określa się wykształcenie, gusta, styl życia, zwyczaje. Czwarty zaś, kapitał symboliczny, oznacza dostępne symbole, jakie pozwalają uprawomocnić posiadanie trzech wcześniejszych rodzajów kapitału³³⁴.

Ostatecznie możemy określić klasę społeczną jako grupę charakteryzującą się podobną wielkością tych czterech rodzajów kapitału. Strukturą społeczną nazwalibyśmy więc układ grup charakteryzujących się rozmaitymi proporcjami posiadanych kapitałów, jakich grupy te mogą używać w grach w określonych polach. Bourdieu wyróżnia też trzy klasy społeczne: dominującą, średnią i niższą, które mają więcej (dominująca najwięcej) lub mniej każdego z czterech rodzajów kapitału. Wszystkie klasy dzielą się oprócz tego na frakcje: dominującą, pośrednią i zdominowaną.

Frakcja dominująca klasy dominującej jest najlepiej wyposażona w kapitał ekonomiczny, dzięki czemu może nabywać inne rodzaje kapitału. Do niej należą głównie posiadacze środków produkcji (jak burżuazja Marksa). Do frakcji pośredniej należą osoby i grupy mające nieco mniej kapitału ekonomicznego oraz wysoki poziom kulturowego i symbolicznego (wysoko wykwalifikowani profesjonaliści). Do frakcji zdominowanej należą intelektualiści i artyści, posiadający w wysokim stopniu kapitał kulturowy. Klasy średnia i niższa mają wszelkie rodzaje kapitału w stopniu odpowiednio: średnim i niższym. Frakcja dominująca klasy średniej składa się głównie z przedstawicieli małego biznesu, frakcja pośrednia – z wykwalifikowanych pracowników umysłowych, a do frakcji zdominowanej należą nauczyciele i inni wykwalifikowani pracownicy oświatowi i kulturalni. Frakcja dominująca klasy niższej to głównie wykwalifikowani pracownicy fizyczni, frakcja

³³³ J.H. Turner, *Struktura...*, dz. cyt., s. 597.

³³⁴ Zob. P. Bourdieu, *The Forms of Capital*, w: *Handbook of Theory and Research in the Sociology of Education*, red. J.G. Richardson, New York 1986; zob. też P. Bourdieu, *Practice, Class and Culture. Selected Essays*, red. J.D. Wacquant, Cambridge 1991.

pośrednia – robotnicy słabo kwalifikowani, frakcja zdominowana – pozostali, w tym pracownicy rolni³³⁵.

Jeśli była mowa o tym, iż Bourdieu wyodrębnia dwa rodzaje obiektywności, to niewątpliwie struktura społeczna i „gra” na wszelkich polach o kapitał i poprzez kapitał należy do obiektywności pierwszego rzędu. Ale, jak wspominałem, socjolog powinien poznawać też relacje między tymi dwoma rodzajami obiektywności czy też struktur. Kluczem do umożliwiającej to teorii było dla francuskiego socjologa pojęcie habitusu, o którym już wspominałem. Mogę teraz dokonać drugiego przybliżenia tej koncepcji.

Tym razem podstawą będzie dla mnie dzieło autora, *Le sens pratique*³³⁶, a zwłaszcza jego rozdział pt. *Structure, habitus, pratiques*. Wiemy, iż habitus jest systemem względnie trwałych dyspozycji, które można by określić jako struktury psychiczne, przede wszystkim poznawcze i motywacyjne, powstałe pod wpływem struktur pierwszego rzędu. Stałość tych dyspozycji jest efektem tego, iż kształtują się one w toku codziennych warunków życia, które w istocie są mało zmienne, gdyż są produkowane w historycznych procesach formowania się obiektywności pierwszego rzędu. Jednostki, rozdarte między swoją pozycją w ważnych dla siebie polach i społeczną trajektorią, uwewnętrzniają struktury psychiczne wytwarzane jako sposób przystosowania się do warunków życia. Ale gdy są już one uwewnętrznione, stają się same czymś względnie stałym, co ogranicza możliwe zmiany społeczne i mentalne, „uspokaja” historię i ludzkie reakcje w niej oraz nadaje pewną stabilność i ciągłość mimo zmian.

Uwewnętrznienie habitusu sprawia, iż w jednostce zdeponowane są niejako doświadczenia przeszłości, ale ukierunkowując ludzkie działania, produkując praktyki, habitus utrwała przeszłość w teraźniejszości i przenosi ją do przyszłości. Jest więc czynnikiem ciągłości społecznej. Można inaczej powiedzieć, że habitus stanowi wcieloną historię i to wcieloną tak dokładnie, iż w umysłach ten fakt zacierza się i pozostaje przekonanie o naturalności, czyli ahistoryczności, społecznej niezależności przekonań, gustów, sposobów zachowań, stylów życia itp.

Historia obiektywizuje się również w instytucjach. Jednostki nie zachowują się w nich zupełnie spontanicznie i żywiołowo, lecz zgodnie z własnym habitusem. Można zatem powiedzieć, iż historia obiektywizuje się, po pierwsze, w instytucjach, a po drugie – w jednostkach poprzez habitusy. Skoro habitusy produkują praktyki, a w praktykach tworzy się historia i instytucje (obiektywności pierwszego rzędu), to można także stwierdzić, że ludzie są kształtowani przez historię i przez habitusy, ale też – że tworzą i historię, i habitusy, i siebie. Mamy tu typową dla Bourdieu grę wielostronnej dialektyki. Jednakże te procesy produkcji

³³⁵ Zob. tamże.

³³⁶ Zob. P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris 1980.

nie przebiegają tak, jak to sobie przedstawiają interakcyoniści, jako proces bezpośredniego i dość żywiołowego wytwarzania w interakcjach, lecz jest to proces wielokrotnie złożony i zapośredniczony w tej wielostopniowej dialektycznej pętli przyczynowej.

Tworzenie się struktur społecznych, wraz z systemem panowania, tj. podległości i dominacji, jest procesem historycznym. Poprzez podobieństwo położenia społecznego, ugruntowane w tradycji sięgającej czasem wielu pokoleń, obiektywizują się także klasowe etosy, gusta, przekonania, mity i wyobrażenia. Są to obiektywizacje drugiego rzędu³³⁷.

Świadomość jest więc tworem społecznym, podobnie jak i nieświadomość. Jednak nie w sensie freudowskim, lecz jako sfera tego, co myśleć, wiedzieć i czuć należy, a co jest już zupełnie nie do pomyślenia. Jest nieświadome, gdyż wyparte, jako wykraczające zbytnio poza sferę społecznej oczywistości. Stąd Bourdieu może powiedzieć, że np. męska dominacja jest tak głęboko zakorzeniona w społecznej nieświadomości, iż niezwykle trudno zdać sobie z niej sprawę, gdyż właściwie nie potrafimy dostrzec jej przejawów³³⁸.

Jeśli jednostka znajduje się w pewnej klasie społecznej i konkretnej jej frakcji, to dzieli z innymi jednostkami, o podobnej przynależności, warunki życia, usytuowanie wobec historii, instytucji, sytuacje w poszczególnych polach społecznych. To jest czynnik decydujący o kształtowaniu się wspólnoty habitusów. Struktury pierwszego rzędu warunkują struktury drugiego rzędu (pamiętamy, iż nie wprost i nie mechanicznie). Ta wspólnota oznacza wytwarzanie się kultur klasowych, z ich frakcyjnymi odchyleniami. Poprzez habitusy, a następnie kultury klasowe, „ucieleśniają się struktury społeczne”³³⁹.

Bourdieu ukazuje ogromną złożoność, dialektyczność i wielokierunkowość procesów warunkowania, można jednak domniemywać, iż położenie klasowe ma dla niego charakter zmiennej niezależnej, a kultury klasowe – zmiennej zależnej. Niezwykle ciekawe są jego rozważania nad zmiennymi pośredniczącymi, tj. regułami generatywnymi i kodami kulturowymi³⁴⁰.

Koncepcja porządku społecznego, który Bourdieu określa bardzo ogólnikowo, i kluczowa dla niej, jak się wydaje, teoria struktury społecznej, objaśniona i opisana bardzo drobiazgowo, rodzą pytanie o sposoby trwania, o mechanizmy produkcji i reprodukcji. O ile o wytwarzaniu struktur było już mowa, o tyle reprodukcja stała się przedmiotem osobnego konceptu teoretycznego, ważnego i oryginalnego.

³³⁷ Zob. tamże.

³³⁸ Zob. tegoż, *Męska dominacja*, przeł. L. Kopciwicz, Warszawa 2004.

³³⁹ Tegoż, *Dystynkcja*, dz. cyt., s. 132, 138 i dalsze.

³⁴⁰ Zob. J.H. Turner, *Struktura teorii...*, dz. cyt., s. 601.

Wiemy już, iż „reprodukcja porządku społecznego nie jest rezultatem mechanicznego procesu przebiegającego według schematu: struktura → habitus → struktura. Dokonuje się ona dzięki strategiom i praktykom, w trakcie których podmioty umiejscawiają się w czasie i uczestniczą w tworzeniu czasu w świecie (...)”³⁴¹. Dotykamy tu kwestii fundamentalnej dla bardzo wielu teoretyków, tj. kwestii historii i historycznej natury bytów społecznych. Tutaj też Bourdieu nader krytycznie odnosi się do poprzedników i proponuje własny punkt widzenia. Wyjść trzeba jednak od pojęć pola i habitusu, bowiem – jak czytamy – „relacja między habitusem i polem, traktowanymi jako »dwa sposoby istnienia historii«, pozwala na stworzenie teorii temporalności, zrywającej jednocześnie z dwiema przeciwstawnymi tradycjami filozoficznymi. Z jednej strony teoria ta odrzuca wizję metafizyczną, traktującą czas jako realny byt w sobie, niezależny od człowieka (metafora »czas jak rzeka«), z drugiej strony – filozofię świadomości. Czas nie jest apriorycznym ani transcendentальnym warunkiem historyczności. Jest wytworem działania praktycznego, powstającym równocześnie z owym działaniem”³⁴². Czas i historia, jako dzieło się świata w czasie, są zatem wytworami działających podmiotów, praktyki: „czas »rodzi się« w trakcie samego wypełniania czynności (lub myśli) jako urzeczywistnianie możliwości, co z definicji polega na czynieniu terazniejszego czegoś nieaktualnego i czynieniu przeszłym czegoś aktualnego, a więc na czymś, co myślenie potoczne określa mianem »upływu« czasu”³⁴³.

Aby powrócić do znanych nam już kategorii słownika socjologicznego Bourdieu, powiedzmy za autorem, iż praktyka „wynika z habitusu (...) zrodzona przez habitusy dostosowane do tendencji właściwych polu”³⁴⁴. Powtórzmy: związek z czasem i historią jest taki, iż praktyka „wykracza poza dostępną terazniejszość przez praktyczne mobilizowanie przeszłości i praktyczne antycypowanie przyszłości wpisanej w terazniejszość pod postacią obiektywnej możliwości. Habitus zyskuje wymiar czasowy w samym akcie swojej realizacji, gdyż zakłada praktyczne odniesienie do przyszłości zakorzenionej w przeszłości, której sam jest wytworem”³⁴⁵.

W świetle tego, co wiemy już o złożonej naturze habitusu, możemy nieco więcej powiedzieć o jego udziale w procesie historycznym, w tym – w historycznym procesie reprodukcji porządku społecznego, a zatem także struktury społecznej. Jak pisze Bourdieu, „habitus jako struktura strukturująca i ustrukturuwana angażuje w praktykę i w myślenie wzory praktyczne, wynikające z przyswojenia przez

³⁴¹ P. Bourdieu, L. Wacquant, *Zaproszenie...*, dz. cyt., s. 128.

³⁴² Tamże, s. 126.

³⁴³ Tamże, s. 126–127.

³⁴⁴ Tamże, s. 126.

³⁴⁵ Tamże, s. 127.

ciało – w historycznym procesie socjalizacji (ontogenezy) – struktur społecznych, które same są wynikiem historycznych działań pokoleń (filogenezy)”³⁴⁶.

Skoło pamiętamy, iż habitus jest ściśle związany z polem, charakteryzującym się napięciami walki o kapitał w obrębie klas i frakcji, a zwłaszcza pomiędzy nimi, to głębiej rozumiemy, iż reprodukcja struktury społecznej polega na mechanizmach utrzymywania relacji dominacji i podporządkowywania pomiędzy klasami i frakcjami. Trwanie w czasie porządku społecznego, z uwzględnieniem hierarchii w strukturze społecznej, jest efektem pewnej względnej ciągłości jako wyniku równowagi sił w poszczególnych polach, ale też i mechanizmów odtwarzania tej równowagi. Mówiąc najkrócej, chodzi tu o dystrybucję poszczególnych rodzajów kapitału między osobnikami oraz tworzonymi przez nich klasami i frakcjami. Rzecz w teorii Bourdieu nie musi być prosta, skoro w *Zaproszeniu do socjologii refleksyjnej* po kilku stronach wyjaśnień odsyła autor do innego ze swych dzieł, z komentarzem, iż na temat „logiki reprodukcji społecznej” wypowiadał się „na pięćuset stronach »La Noblesse d'État«”³⁴⁷, „to znaczy w zbiorze analiz teoretycznych i empirycznych zarazem, które jedyne mogą wyrazić całą złożoność systemu relacji między strukturami myślowymi a strukturami społecznymi, habitusami a polami oraz właściwą im dynamikę”³⁴⁸.

W tym kontekście trzeba koniecznie przypomnieć, jak szczególne znacznie miał dla Bourdieu kapitał kulturowy, z jego specyficzną odmianą, tj. kapitałem edukacyjnym, oraz kapitał symboliczny. Zawładnięcie przez jakąś klasę polem symbolicznym sprawia, iż dominacja tej klasy znajduje swoje, ale istotne uzasadnienie, tj. prawomocność symboliczną. „Dominacja – czytamy – nawet oparta na nagiej sile, sile broni lub pieniędzy, ma zawsze wymiar symboliczny, a akty podporządkowania i posłuszeństwa są aktami poznania i uznania, które jako takie posługują się strukturami poznawczymi”³⁴⁹.

Akceptowanie przemocy dokonuje się za sprawą szczególnego charakteru habitusu. „Habitus – pisze autor – wytwór wcielenia struktury społecznej w postaci quasi-naturalnej dyspozycji, która często wydaje się wrodzona, stanowi »vis insita«, energię potencjalną, uśpioną siłę, z jakiej przemoc symboliczna (...) czerpie tajemniczą skuteczność”³⁵⁰. Tu mamy do czynienia z istotnym mechanizmem reprodukcji systemu dominacji społecznej opartej na panowaniu symbolicznym, której fenomen polega na tym, iż „przemoc symboliczna stanowi przymus, realizowany tylko za pośrednictwem zgody, której zdominowany nie może nie udzielić

³⁴⁶ Tamże.

³⁴⁷ P. Bourdieu, *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris 1989.

³⁴⁸ P. Bourdieu, L. Wacquant, *Zaproszenie...*, dz. cyt., s. 130.

³⁴⁹ P. Bourdieu, *Medytacje pascaliańskie*, dz. cyt., s. 244–245.

³⁵⁰ Tamże, s. 240.

dominującemu (a więc zgody na dominację), ponieważ, aby nad tym się zastanawiać i zastanawiać się nad sobą, albo ściślej, aby zastanawiać się nad swoją relacją z nim, może posługiwać się jedynie narzędziami poznawczymi, które posiada wspólnie z dominującym, narzędziami, które będąc jedynie wcieloną formą struktury relacji dominacji, ukazują tę relację jako naturalną; albo, innymi słowy, ponieważ schematy, jakimi posługuje się, aby postrzegać i oceniać siebie albo aby postrzegać i oceniać dominujących (...) są wytworem wcielenia znaturalizowanych klasyfikacji, których wytworem jest jego społeczny byt”³⁵¹.

Bourdieu mówi także o kulturze uprawomocnionej, tj. takiej, której dzięki zawładnięciu polem symbolicznym klasa dominująca nadaje znaczenie kultury wyższej, w przeciwieństwie do kultur innych klas, które mają status niższy. Uprawomocnienie powoduje, iż klasy niższe również są przekonane o posledniejszym charakterze swych kultur. Ma to ścisły związek z ładem społecznym i jego reprodukcją. Przyjrzyjmy się, jak francuski socjolog obrazuje te procesy na przykładzie szczególnego rodzaju dominacji społecznej, tj. męskiej dominacji³⁵². Czytamy zatem: „paradoksalną logikę męskiej dominacji, formy przemocy symbolicznej w całym tego słowa znaczeniu, i podporządkowanie kobiet, o którym, nie wpadając w sprzeczność, można powiedzieć, że jest zarówno spontaniczne, jak i wymuszone, można zrozumieć tylko wówczas, gdy uwzględni się trwałe efekty spowodowane u kobiet przez porządek społeczny, czyli samorzutnie dostosowane do tego porządku dyspozycje narzucone kobietom przez ową dominację”³⁵³.

Mimo że zdominowani współkonstruują ład społeczny i swoją podrzędność, niekoniecznie odbywa się to poprzez ich świadome poczucie poddaństwa czy bycia gorszym. Tak jak niekoniecznie kobiety uważają, iż stoją niżej od mężczyzn, mimo że przyczyniają się niejednokrotnie do ugruntowania swej podporządkowanej pozycji. Mamy tu do czynienia przede wszystkim z efektem wcielenia poprzez habitus, co skutkuje dobrowolnym i nie zawsze świadomym współdziałaniem w konstruowaniu porządku społecznego. Jak czytamy, „w owym podporządkowaniu nie ma nic z relacji »dobrowolnego poddaństwa« i owo ukryte współnictwo nie jest związane na skutek świadomego i przemyślanego aktu; ono samo jest efektem władzy, który w postaci postrzegania i dyspozycji (do szanowania, podziwiania, kochania itd.), czyli przekonań, sprawiających, że jest się wrażliwym na niektóre przejawy symboliczne, takie jak publiczne reprezentacje władzy, został trwale wpisany w ciała zdominowanych”³⁵⁴.

³⁵¹ Tamże, s. 242.

³⁵² Szerzej na ten temat zob. P. Bourdieu, *Męska dominacja*, dz. cyt.

³⁵³ P. Bourdieu, *Medytacje pascaliańskie*, dz. cyt., s. 242–243.

³⁵⁴ Tamże, s. 243.

Illusio, interesowność rozumiana jako nieobojętność, zainteresowanie raczej, sprawia, iż człowiek jest gotowy do konformizmu wobec świata. Jak wyjaśnia to Bourdieu: „Ponieważ dyspozycje są wytworem wcielenia obiektywnych struktur, a oczekiwania usiłują dostosować się do możliwości, ustanowiony porządek stara się zawsze ukazać, nawet ludziom stojącym najniżej, jako zrozumiały sam przez się, potrzebny, oczywisty (...)”³⁵⁵. Ludzie mają zatem skłonność do doxy, przyzwolenia. Autor jest świadomy także właściwego ludziom potencjału oporu i buntu, ale woli, nawet świadom pewnej przesady, przypominać o zacierającej się, nie przez przypadek, w świadomości, gotowości do ulegania, „aby obudzić się z toksycznego snu”³⁵⁶.

Odnosi się to ściśle także do tak ważnego wymiaru ładu społecznego, jak „wiara polityczna” w punkt widzenia dominujących, „który występuje i jest narzucony jako uniwersalny punkt widzenia. To perspektywa tych, którzy bezpośrednio lub pośrednio zdominowali państwo i po zwalczeniu konkurencyjnych wizji przekształcili za jego pośrednictwem swój punkt widzenia w uniwersalny punkt widzenia. To, co obecnie uważa się za oczywiste, uzyskane, ustalone raz na zawsze, bezdyskusyjne, nie zawsze było takie i jako takie zostało narzucone stopniowo: rozwój historyczny usiłuje znieść historię, zwłaszcza przez odesłanie jej do przeszłości, czyli nieświadomości, a jednocześnie występujące możliwości, które zostają odrzucone, powodują zapomnienie o tym, że »naturalne nastawienie«, o którym mówią fenomenolodzy, czyli pierwotne doświadczenie świata zrozumiałe samo przez się, stanowi, podobnie jak schematy percepcji, dzięki którym mógł on powstać, stosunek społecznie skonstruowany”³⁵⁷.

Powracamy tu do istotnego, ale nie do końca wcześniej wyjaśnionego wątku państwa i jego funkcji reprodukujących ład społeczny. Bourdieu wyjaśnia, iż „we współczesnych społeczeństwach państwo w wielkiej mierze uczestniczy w tworzeniu i odtwarzaniu narzędzi konstruowania rzeczywistości społecznej. Jako struktura organizacyjna i instancja regulująca praktyki wywiera ono nieustanny wpływ na tworzenie trwałych dyspozycji, posługując się do tego wszelkimi naciskami i nakazami, którym podporządkowuje wszystkich aktorów”³⁵⁸.

Państwo, ponadto, jest – zdaniem tego uczonego – odpowiedzialne za owo znaturalizowanie kultury uprawomocnionej, wraz z jej systemem dystynkcji. Państwo bowiem „narzuca przede wszystkim, w rzeczywistości i w mózgach, wszystkie podstawowe zasady klasyfikacji – płeć, wiek, »kompetencje« itd. – dokonując podziału na kategorie społeczne, jak aktywne/nieaktywne, będące wytworem

³⁵⁵ Tamże, s. 246.

³⁵⁶ Tamże.

³⁵⁷ Tamże, s. 248.

³⁵⁸ Tamże.

posługiwania się »kategoriami« poznawczymi, w ten sposób urzeczowionymi i znaturalizowanymi. Państwo jest podstawą symbolicznej skuteczności wszystkich rytuałów instytucjonalnych, przykładowo tych stanowiących fundament rodziny, a także tych, które funkcjonują za pomocą systemu szkolnego, ustanawiającego trwałe, często ostateczne i uniwersalnie uznane w granicach jego władzy różnice symboliczne między wybranymi a odrzuconymi³⁵⁹.

Państwo tworzy tu instytucjonalną klamrę, która łączy w jeden mechanizm procesy reprodukcji na poziomie habitusu i »znaturalizowanych«³⁶⁰ przekonań, tworzących sferę »społecznej oczywistości« oraz »konieczności«, a także na poziomie konstruowania historii i obiektywizacji pierwszego rzędu. Jak już wiemy, między tymi poziomami zachodzi stały, dynamiczny związek dialektyczny. Stąd autor pisze, iż »konstruowaniu państwa towarzyszy zatem konstruowanie pewnej wspólnej transcendencji historycznej, która po zakończeniu długiego procesu wcielania staje się immanentna dla wszystkich jego »poddanych«. Narzucając ograniczenia praktykom, państwo ustanawia i wpaja wspólne symboliczne formy myślenia, społeczne ramy postrzegania, rozumienia czy pamiętania, państwowe formy klasyfikacji, dokładniej zaś praktyczne schematy postrzegania, oceny i działania³⁶¹.

Oprócz wyznaczania ram postrzegania, rozumienia, pamięci i działania, integruje ono przez wytwarzanie wspólnoty symbolicznej. Państwo bowiem »stwarza warunki natychmiastowego uzgodnienia habitusów, uzgodnienia, które stanowi podstawę konsensu dotyczącego owego zbioru wspólnych dla wszystkich oczywistości tworzących zdrowy rozsądek«³⁶². Owe ramy mają też charakter normatywnych, ograniczających, dyscyplinujących »przywołań do porządku, które funkcjonują jako takie jedynie dla jednostek predysponowanych do tego, aby je dostrzec, i które jak czerwone światło przy hamowaniu, uruchamiają głęboko ukryte cielesne dyspozycje bez przejścia przez etapy świadomości i kalkulacji«³⁶³.

Bourdieu zwraca uwagę na naturę tych »przywołań«, które nie muszą mieć charakteru sankcji z użyciem bezpośredniej siły i nie muszą funkcjonować na poziomie świadomości. Autorowi chodzi tu zwłaszcza o sytuacje, gdy »podporządkowanie się ustalonemu porządkowi wynika ze zgodności między strukturami poznawczymi, jakie historia zbiorowa (filogeneza) i historia indywidualna (ontogeneza) wpisały w ciała, a obiektywnymi strukturami świata, do których

³⁵⁹ Tamże, s. 248–249.

³⁶⁰ Bourdieu pisze o »jednym z najsilniejszych mechanizmów służących do utrwalania porządku symbolicznego, czyli o podwójnej naturalizacji«, zob. tamże, s. 257.

³⁶¹ Tamże, s. 249.

³⁶² Tamże.

³⁶³ Tamże, s. 250.

się je stosuje. Oczywiście nakazów państwowych narzuca się równie silnie tylko dlatego, że państwo narzuciło struktury poznawcze, za pomocą których jest postrzegane³⁶⁴.

Bourdieu pisze o „symbolicznym przejściu” wiedzy, którą za Goffmanem określa jako „sens of one’s place”, „wycucie miejsca”, czy, po pewnym przekształceniu, „wycucie umiejscowienia. Wiedza, jaką daje wcielenie konieczności świata społecznego, przede wszystkim w postaci wycucia granic, jest realna podobnie jak wynikające z niej podporządkowanie, które niekiedy przybiera postać kategorycznych twierdzeń wyrażających rezygnację: »to nie dla nas« (lub »dla ludzi takich jak my«) albo bardziej banalnie »to zbyt drogie« (dla nas)³⁶⁵.

Państwo samo może być, i jest, stawką. „Instytucja państwa, która ma monopol prawomocnej przemocy symbolicznej, wyznacza ze względu na fakt swojego istnienia granicę symbolicznej walki wszystkich ze wszystkimi o ten monopol³⁶⁶. Walki o „akumulację kapitału symbolicznego” toczą się „zarówno na poziomie życia codziennego, jak i w polach produkcji kulturowej, które podobnie jak pole polityczne, choć nie wszystkie zmierzają do tego jedynego celu, przyczyniają się do tworzenia i narzucania zasad konstruowania i oceny rzeczywistości społecznej³⁶⁷. O kulturze jako polu reprodukcji napisał Bourdieu wiele prac. W *Regułach sztuki*³⁶⁸, w *Homo academicus*³⁶⁹, w przywoływanej już *Reprodukcji*³⁷⁰ i wielu innych pracach uczony ukazywał, jak gra o reprodukcję ładu społecznego toczy się w sferze kultury i nauki, a zatem pod osłoną wyobrażeń o neutralności, obiektywizmie, obiektywnych regułach itp.

Przemoc symboliczna, jako jeden z zasadniczych instrumentów reprodukcji społecznej, zwłaszcza we współczesnych demokracjach liberalnych, jest również o tyle skuteczna, iż nie tylko kategorie i oceny, lecz także instrumenty ekspresji ewentualnego oporu i krytyki są zawłaszczone pod osłoną państwa, a przynajmniej są nierówno rozdzielone. Dlatego opór i bunt nie bardzo są możliwe bez pomocy „profesjonalistów w dziedzinie objaśniania, którzy w pewnych sytuacjach historycznych, opierając się na częściowej solidarności i faktycznych przymierzach, mających za podstawę podobieństwo między zdominowaną pozycją w takim czy innym polu produkcji kulturowej a pozycją zdominowanych w przestrzeni

³⁶⁴ Tamże.

³⁶⁵ Tamże, s. 263.

³⁶⁶ Tamże, s. 264–265.

³⁶⁷ Tamże, s. 267.

³⁶⁸ Zob. P. Bourdieu, *Reguły sztuki*, przeł. A. Zawadzki, Kraków 2001.

³⁶⁹ Zob. P. Bourdieu, *Homo academicus*, Paris 1984.

³⁷⁰ Zob. P. Bourdieu, J.C. Passeron, *Reprodukcja*, dz. cyt.

społecznej, mogą stać się rzecznikami zdominowanych³⁷¹. W ten sposób może zajść „transfer kapitału kulturowego”.

Przemoc symboliczna wyraża się też w zablokowaniu dróg awansu społecznego poprzez instytucje kultury uprawnionej, wspomagane przez system prawny i system szkolny. Jeśli awans ów jest możliwy teoretycznie, jak we współczesnych społeczeństwach demokracji liberalnej, to praktycznie jest bardzo trudny. Może on bowiem zaistnieć pod warunkiem legitymowania się umiejętnością biegłego posługiwania kulturą uprawnioną, posiadania nieodzownych świadectw, patentów i innych aktów prawnych oraz absolutnie skutecznego wyparcia kultury klasy pochodzenia.

W rezultacie tylko nieliczne, najzdolniejsze i najbardziej zdeterminowane jednostki, które Bourdieu nazywa cudownymi wyjątkami³⁷² (*les miraculés*), gotowe także wyprzeć się swojej tożsamości, mogą przekroczyć owe bariery. Ten mechanizm kooptacji wzmacnia elity i osłabia klasy zdominowane³⁷³.

³⁷¹ P. Bourdieu, *Medytacje pascaliańskie*, dz. cyt., s. 267.

³⁷² Skorzystałem tu z sugestii prof. Z. Bokszańskiego.

³⁷³ Zob. P. Bourdieu, J.C. Passeron, *Le héritiers*, Paris 1964, zob. też tychże, *Reprodukcja*, dz. cyt.

„Mapowanie” przestrzeni dyskursu: drugie przybliżenie problemu

We wstępie do książki była mowa o tym, iż problematyka kryzysu jest bardzo złożona. Czas, w jakim żyjemy, jest naznaczony kryzysem na kilka sposobów. Nie wszystkie mnie tu interesowały. Zwróciłem uwagę na trzy wymiary tego zjawiska. Zauważyłem, że żyjemy w czasach wielkiego przełomu historycznego. W pierwszym rozdziale dokonałem próby odczytania historii dwóch ostatnich stuleci oczami socjologa, który usiłuje odnotować i zrozumieć wielkie przełomy i zapaści historyczne tego czasu w kategoriach procesów cywilizacyjnych i społecznych, analizowanych poprzez różne wymiary ładu społecznego. „Socjologiczność” owego czytania i interpretacji polegała na tym, iż punktem odniesienia były społeczeństwo i kultura. Próbowałem je zrozumieć, pojąć ich przemiany, a także podjąć próbę „rozumienia socjologicznego”, czyli odczytania z ówczesnej perspektywy społecznej. Historia była dla mnie kontekstem interpretacyjnym, a nie przedmiotem badania; w tym sensie wspomniane części książki mają socjologiczny, a nie historyczny charakter.

Dwa ostatnie stulecia uczyniłem przedmiotem badania z dwojakich powodów. Po pierwsze, przyjąłem założenie, przecież nie oryginalne, że jest to czas wystarczająco odległy, by w jego kontekście móc wyjaśnić współczesny kryzys społeczny. Po drugie zaś, trzeba przypomnieć, iż przedmiotem tej książki jest nie tylko społeczeństwo, lecz także socjologia. Sięgnąłem zatem do czasów początków tej dyscypliny wiedzy, aby ukazać kontekst jej powstania i ewolucji.

Analiza tych dwóch stuleci, a także uwagi ich historycznych i socjologicznych interpretatorów, pomogły skonstruować periodyzację tego okresu, jak również wyodrębnić najważniejsze wydarzenia oraz ich społeczne i kulturowe reperkusje. W ten sposób usiłowałem zrozumieć istotę wielkich historycznych kryzysów owego czasu, ich wydarzenia przełomowe, prawidłowości przebiegu, procesualność i uwikłanie przyczynowo-skutkowe.

Jednocześnie jednak okazało się, jak bardzo złożone i niejednoznaczne są te procesy. Ostatecznie wyodrębniłem dwie wielkie rewolucje naukowo-techniczne, procesy kulturowe, a zwłaszcza intelektualne (w szczególności prądy umysłowe zapoczątkowane oświeceniem, a także teorie społeczne tego okresu), oraz nasilający się w tym czasie coraz bardziej proces sekularyzacji (szeroko pojmowanej), jako wydarzenia kluczowe.

Skutkiem rewolucji naukowo-technicznych stały się decydujące przemiany cywilizacyjne, w tym również rozwój nowych technologii. Tą drogą rewolucje te wpłynęły na wielkie zmiany gospodarcze, które wywołały głęboką transformację w dziedzinie stosunków społecznych, układu sił politycznych, sposobów rozumienia świata itd. Odwołując się do pojęcia ładu społecznego, stwierdziłem, iż w ten sposób dochodziło do głębokich przemian porządku społecznego.

Odkrycia naukowo-techniczne, które są wytworem kultury, rozumianej jako jedna z najważniejszych właściwości cywilizacyjnych, ale także jeden z najistotniejszych czynników ładu społecznego, powodowały głębokie przemiany na poziomie ładu gospodarczego, a dalej – ładu instytucjonalnego, struktury społecznej (także pojmowanej tu jako wymiar ładu społecznego) i porządku demograficznego. Te same dokonania wybitnych umysłów epoki sprawiały również, że ludzie zaczęli inaczej rozumieć siebie, społeczeństwo, swój los, historię. Powstawały nowe idee, prądy intelektualne, orientacje artystyczne, nurty myśli politycznej. Przeobrażenia w sferze kultury promieniowały potem we wszystkich wymiarach życia jednostek i społeczeństwa.

W tekście znajdzie czytelnik wiele historycznych faktów ukazujących subtelne przeplatanie się różnych czynników, zwłaszcza tworzących cywilizację i ład społeczny, w skomplikowanym, wieloargumentowym, łańcuchu zależności (często zwrotnych) przyczynowo-skutkowych. W tym kontekście stary spór między Marksem i Weberem o to czy „baza” kształtuje „nadbudowę”, czy może jest raczej przeciwnie, wydaje się już bezpłodny intelektualnie, niemożliwy do rozstrzygnięcia, ale też niewart troski.

Ostatecznie w interesującym okresie wyodrębniłem dwie epoki: industrialną, którą umownie datuję na czas od schyłku XVIII wieku do lat 70. wieku XX, oraz rozpoczynający się gdzieś na przełomie lat 60. i 70. postindustrializm. Ta ostatnia nazwa sugeruje zresztą nie tyle nową epokę, ile kryzys właśnie, pomiędzy industrializmem a tym, co ma przyjść lub już przychodzi, ale czego nie potrafimy jeszcze precyzyjnie opisać i określić. Nie wdaję się w tej pracy w spory, czy w istocie żyjemy w „społeczeństwie informacyjnym”, czy może „sieciowym”, czy w jakimś innym jeszcze. Nie to jest przedmiotem tej książki, lecz kryzys właśnie. W tym sensie wolę mówić o okresie od połowy lat 70. XX wieku jako o czasie kryzysu postindustrialnego i postnowoczesnego. Kryzys stanowi główne doświad-

czenie i sens czasów, w jakich żyjemy. O tym będzie jednak mowa w końcowych częściach książki.

Na początku podjąłem próbę zbadania kryzysu industrialnego, szczególnie ważnego dla losów socjologii. Prześledziłem przy tej okazji owe skomplikowane związki pomiędzy rozmaitymi wymiarami ładu społecznego, usiłując zrozumieć nie tylko anatomię tego kryzysu dziejowego, lecz w ogóle ów proces historyczny i jego naturę. Mogliśmy też dostrzec sens socjologii jako nauki, która powstała, by pomóc zrozumieć ten niezwykle trudny dla ludzi czas, pomóc w nim się odnaleźć. W kolejnych rozdziałach czytelnik mógł się przekonać, jak socjolodzy radzili sobie z tym historycznym powołaniem, w rozmaitych fazach epoki industrializmu.

Wyszedłem od studium przypadku, analizy konkretnego kryzysu. Historia nauczyła nas, jak niewyobrażalne skutki mogą być wywoływane przez napięcia, sprzeczności i konflikty związane z przełomem cywilizacyjnym, zwłaszcza gdy ludzie dostają do ręki nowoczesne technologie zabijania, tracąc zarazem mocny grunt elementarnych ludzkich wartości w wyniku sekularyzacji, i gdy występuje fatalny zbieg okoliczności politycznych, gospodarczych, kulturowych, demograficznych, które przecież nie zawsze i niekoniecznie muszą wynikać jedynie z kryzysu cywilizacyjnego.

Była też mowa o tym, jak kryzys ten w ogromnej mierze został pomyślnie rozwiązany. W niemalym stopniu dzięki naukom, bardzo krwawym i bolesnym, jakie w wyniku dwóch wojen światowych, Holocaustu, dwóch zbrodniczych totalitaryzmów, rewolucji i wielkich kryzysów ekonomicznych odebrał kapitalizm, a wraz z nim cała społeczność światowa. Wydarzenia te spowodowały silną traumę, która w tzw. świecie Zachodu była istotnym czynnikiem zmiany postawy (choć nie tylko ona stanowiła czynnik sprawczy, o czym była mowa osobno) i stała się impulsem do poszukiwania, znalezienia i zrealizowania takiego typu ładu społecznego, w ramach logiki epoki industrialnej i systemu kapitalistycznego, który zagwarantował (tam oczywiście, gdzie funkcjonował) kilkadziesiąt lat pokoju wewnętrznego i zewnętrznego, stały postęp w zakresie praw człowieka, rozwój cywilizacyjny i gospodarczy. Jak na Europę, było to osiągnięcie bez precedensu.

Wtedy właśnie, tj. około lat 70. ubiegłego wieku, rozpoczął się kolejny przełom cywilizacyjny. W dalszej części książki przedstawione zostanie drugie studium przypadku: kryzys postindustrialny. Nie po raz pierwszy odkrycia naukowe i techniczne zmieniały gruntowanie świat. Podobne skutki przyniosła zmiana agrarna. Jednakże ona dokonywała się kilka tysięcy lat. Zmiana industrialna trwała około dwóch stuleci. Kryzys postindustrialny trwa mniej więcej od trzydziestu lat i jest nieporównywalny, zwłaszcza gdy chodzi o dynamikę. O tym będzie jeszcze mowa w dalszej części książki.

W ten sposób, poprzez próbę socjologicznego odczytania historii ostatnich dwóch stuleci, zarysowałem problem kryzysu. Kolejne rozdziały, w których przedstawione zostały wybrane teorie socjologiczne, miały posłużyć do zarysowania pola dyskursu o kryzysie cywilizacyjnym i społecznym oraz o kryzysie socjologii w socjologii. Były tam też przedstawiane teorie, które może wprost do żadnej z tych trzech form kryzysu (kryzys cywilizacyjny, społeczeństwa, kryzys socjologii) się nie odnosiły, ale jakoś, chcąc nie chcąc, same o tym kryzysie zaświadczały.

Zebrane tam przekonania na temat kryzysu są w oczywisty sposób niespójne. Chodziło jednak o to, aby w przestrzeni dyskursu umieścić możliwie reprezentatywne i znaczące dla tej problematyki poglądy, bez nadmiernego ustosunkowywania się do nich czy prób nadawania im uporządkowanego, sensownego charakteru.

Analiza tej wielości sądów, hipotez i stanowczych stwierdzeń w kontekście wcześniejszych analiz o charakterze socjologiczno-historycznym, jakby rozpięcie owego dyskursu socjologicznego na rusztowaniu złożonym z faktów, wydarzeń i procesów historycznych, pozwala zadać sobie pytanie, w jaki sposób i do jakiego stopnia teorie socjologiczne są odpowiedzią na aktualne wydarzenia historyczne. Intrygujące jest pytanie o to, na ile socjologia umie się zdystansować od swojej współczesności i być komentatorem, który w porę stawia problemy i je rozstrzyga, zakotwicza swe sądy w metodologii i wynikach badań, z dystansem opisuje i wyjaśnia – w jakiej zaś mierze stanowi tylko jeden z obiektów procesów historycznych.

Można zapytać również o to, czy idee socjologiczne bywają czynnikiem zmiany świata społecznego. W świetle wcześniejszych rozważań, stwierdziłem, że myśli mają tak samo zdolność wpływania na społeczeństwo i kulturę jak tzw. baza. Ale oczywiście nie wszystkie myśli, lecz te najwybitniejsze. Czy socjologia wniosła do tych twórczych prądów intelektualnych swój wkład? Czy socjologdy umieli pomóc swoim współczesnym głębiej zrozumieć świat, czy potrafili przewidywać procesy i w ten sposób pomagali przeniknąć ciemność przyszłości, czy przed czymś istotnym ostrzegali, czy pomogli mądrzej kierować swym losem?

Zgromadzony materiał badawczy, bo cytowane teorie i w tym charakterze tutaj występowały, nie pozwala jednoznacznie odpowiedzieć na żadne z zadanych pytań. Wydaje się, że znaczenie de Tocqueville'a, Milla, Marksa, Durkheima, Webera, Meada, Blumera, Parsonsa, Sorokina i wielu innych jest nie do przecenienia. Nie w tym sensie, iż przedstawili oni jednorodne i pewne diagnozy i prognozy świata społecznego, które sumują się w zwarty system wiedzy; chodzi raczej o to, iż każdy z wymienionych tu przykładowo uczonych (oraz wielu niewymienionych) potrafił rzucić na analizowany problem nowe światło, mniej lub bardziej ostro, szeroko i wnikliwie oświetlające los człowieka i społeczeństwa. W skali,

w jakiej ich poglądy wchodziły w obieg intelektualny swoich czasów, socjolodzy ci wywierali mniejszy lub większy wpływ na ludzkie decyzje, a przeto na kształt świata.

Wydaje się, iż dzisiejsze znaczenie wielu myślicieli z przeszłości nie polega na tym, iż przedstawili oni skończony system teoretyczny, lecz na tym, że współczesny socjolog może skonfrontować swoje hipotezy i twierdzenia z poglądami mistrzów, którzy nie odpowiedzą na nasze pytania wprost i w sposób rozstrzygający. Współczesny teoretyk może zawsze włączyć swe wątpliwości i przypuszczenia do żywego nurtu historii i współczesności dyskursu socjologicznego. I taka próba została tu podjęta.

Metoda zakreszania pola dyskursu, „mapowania”, jak ją za Giddensem określiłem, którą tu zastosowałem, pozwala zadać pytanie o to, czym jest kryzys społeczny, kiedy naprawdę warto się nim interesować, czy może być niebezpieczny i w jakim stopniu itd. Są to wszystko pytania o nasz świat, przełomu wieków XX i XXI, co do którego wielu twierdzi, iż jest w głębokim kryzysie.

Oczywiście, aby diagnozować współczesny kryzys, warto także prowadzić badania współczesności, analizować występujące dziś zjawiska, mierzyć natężenie procesów itd. Wcześniej jednak trzeba zweryfikować siatkę pojęciową, którą się posługujemy, sprawdzić narzędzia, zbadać ukryte i jawne nastawienia, sądy i przesady. Nie ma innej metody, jak konfrontacja z dotychczasowym dorobkiem naukowym.

Taka konfrontacja to stawianie pytań i próba uzyskania odpowiedzi od wielkich umysłów z przeszłości. Ostatecznie jednak, co oczywiste, każdy z nich odpowiada na pytania swego czasu, które sam sobie postawił. Pozostaje nam zatem konfrontacja tej wielości twierdzeń, uwag, hipotez i spostrzeżeń pomiędzy nimi samymi, pogłębione rozumienie oraz interpretacja, tak aby mistrzowie chcieli przemówić w naszej sprawie. Zrozumienie jednych jest łatwiejsze, innych – trudniejsze. Ostatecznie Sorokin nie będzie winny tego, że dzisiejszy socjolog nie pojął tego, co pragnął pojąć. To wina i odpowiedzialność tegoż socjologa. Wielcy myśliciele mówią, a ten, kto pyta, odpowiada za to, co usłyszał i ile zrozumiał.

Metoda, którą się tu posługuje, wymaga raczej włączania do dyskursu tylko kilku wybranych, najważniejszych przekonań danego myśliciela. Są to zatem najczęściej standardy znane każdemu absolwentowi socjologii. Nie ma tu miejsca na pogłębione studia z zakresu historii myśli socjologicznej – bo też nie jest to historia myśli socjologicznej, lecz raczej wykorzystywanie, użytkowanie, jej dokonań.

Nie jest też zamiarem tej pracy wyciąganie wszelkich możliwych wniosków, jakie z tej – sprowokowanej przez autora – gry myśli mogą wynikać. Książka ta ma swój przedmiot i zakres, stawia swoje pytania. Czytelnik może oczywiście postawić zupełnie inne hipotezy i problemy i zrobić zupełnie inny użytek z lektury

tej swoistej, prawda, że zaplanowanej i celowo ustawionej, dyskusji myślicieli, którzy najczęściej nigdy się nie widzieli, a spotykają się tylko w podręcznikach historii myśli.

Wśród tej wielości poglądów, teorii i hipotez zwraca uwagę autora tej książki, iż socjologdy niemal nieustannie mówili o kryzysie społecznym. Od pierwszego socjologa *de nomine*, tj. Augusta Comte'a poczynając, spotykamy się z diagnozą głębokiego kryzysu społecznego. Potem podejmie ją John Stuart Mill, Karol Marks, Émil Durkheim, Max Weber i wielu następnych.

Powstaje pytanie, czy kryzys nie jest stanem permanentnym, normalną zmienną ludzkiego świata. Czy kryzys można zatem definiować jako stan czy wydarzenie niezwykle, wyjątkowe, skoro nie jest właśnie niczym wyjątkowym? Tutaj znowu pomogą rozważania historyczne. Pozwalają one wyłonić pewne okresy w historii i zrozumieć, iż jednak nie mamy do czynienia ciągle z tym samym kryzysem. Jednocześnie, gdy różni socjologdy piszą o kryzysie, niekoniecznie mają na myśli to samo.

Nie przez przypadek wyłoniłem w pierwszych rozdziałach okres XIX wieku. Pamiętamy, iż charakteryzował się on wieloma wojnami, rewolucjami, przełomami gospodarczymi, katastrofami politycznymi, bogactwem zwrotów intelektualnych i artystycznych. Kiedy zatem różni autorzy pisali o kryzysie, mogli się ustosunkowywać do rozmaitych wydarzeń czy procesów. Nie są one równoważne. Czym innym jest diagnoza kryzysu wywołanego dwuletnim załamaniem gospodarczym w Europie, a czym innym – przeświadczenie, iż ostatecznie kończy się jeśli nie świat w ogóle, to pewna jego odsłona historyczna, epoka.

Często zatem autorzy, którzy wypowiadali się o kryzysie, mieli zupełnie co innego na myśli. Katastrofizm Spenglera dotyczył czegoś innego niż uwaga Thomasa, iż rozwój polega na krystalizowaniu się pewnych form społecznych, a następnie ich odrzucaniu. Pierwsi socjologdy, choć rozmaicie lokują istotę kryzysu w całokształcie systemu społecznego, zgodni są co do tego, że ma on miejsce, jest bardzo poważny i spowodowany industrializmem. Charakterystyczne jest również to, iż mimo świadomości negatywnych i dramatycznych skutków ubocznych industrializmu witają go z zadowoleniem.

De Tocqueville widzi niebezpieczeństwo w słabości demokracji. Jest jej gorącym zwolennikiem, ale wie, że może się ona przerodzić w coś znacznie gorszego niż to, co wyparła. Były to niestety prorocze obawy. Comte postrzega kryzys jako rezultat naruszenia porządku religijnego przez industrializm, co spowodowało kryzys moralny. Wysiłkiem umysłu można się jednak z niego wydobyć, uważa ów uczony. Zwraca zatem uwagę na negatywne skutki oświeceniowej laicyzacji, ale rozwiązań szuka nie poza tą formacją intelektualną, lecz przeciwnie, wierzy w siłę rozumu, w szczególności swojego, a do transcendencji nie zamierza się

uciekać. Zwróćmy tu równocześnie uwagę na pewną linię rozumowania: cywilizacyjna zmiana industrialna powoduje naruszenie czegoś, co wzorem tych właśnie pierwszych myślicieli związanych z socjologią nazywałem w tej pracy ładem społecznym. Zwykle uważa się, iż naruszony został jeden z czynników ładu społecznego, ale powoduje on wtórnie kryzys we wszelkich innych wymiarach życia społecznego.

Jednakże gdy o kryzysie pisze Durkheim lub Tönnies, jest to już inny kryzys, innych czasów, innej fazy rozwoju industrializmu. Kiedy Weber próbuje w biurokracji i ładzie opartym na legalnym systemie panowania znaleźć antidotum na kryzys swoich czasów, to trzeba pamiętać, po pierwsze, o jego zawołowanej, a czasem jawnej dyskusji z Marksem, po drugie – o Prusach kanclerza Bismarcka, którego Weber był doradcą, a w końcu – o poważnych rysach kapitalizmu czasów Weбера. Tak poważnych, iż czuje się on w obowiązku przypomnieć o duchu i etyce kapitalizmu. Na darmo zresztą, jak się okazało.

Należy to także uznać za właściwy kontekst odczytywania gorącej krytyki kapitalizmu Tönniesa, który głównie przekonywał, że niemożliwe jest w nim życie społeczne i bytowanie człowieka, które daleko odbiegło od tradycyjnej wspólnotowości, aby przyjmować formę stowarzyszeń, z pośrednimi więziami między ludźmi, opartymi głównie na instytucjach, z rozsadzającym je od środka jak polip, postępującym społecznym podziałem pracy itd. Tönnies wiedział oczywiście, że nie ma powrotu do starych form organizowania się społeczeństwa. Liczył jednak na to, że może da się znaleźć sposób pogodzenia stowarzyszenia i wspólnoty w jednej nowoczesnej strukturze.

Dla niemieckich socjologów humanistycznych ważne znaczenie miało działanie społeczne i jego motywy. Za ich sprawą socjologia zmienia przedmiot. Webera i Tönniesa interesuje zwłaszcza szczególnie rodzaj działania – interakcje. Wątek ten podchwycą amerykańscy socjodolży pragmatyczni, którzy przejmą sugestię swych niemieckich poprzedników, iż istotę interakcji między ludźmi stanowi komunikacja, i uczynią z niej główną sferą zainteresowań. W ten sposób zwrot lingwistyczny w socjologii staje się coraz bliższy. Niedaleka to przecież droga, aby twierdzić, że ludzie komunikują się głównie za pomocą języka, zatem to, co warto badać w socjologii, to akty użycia mowy. Na tej drodze swego rodzaju przeszło tworzył interakcjonizm symboliczny. „Gesty” Meada, które, przyjmując postać symboli, stają się przedmiotem i medium komunikacji, znajdować by miały wyższą formę w języku. Społeczeństwo jawi się zatem jako wspólnota wzajemnie rozumianych symboli, wytwarzana w komunikacji językowej.

Pragmatyści, zwłaszcza Cooley i Thomas, diagnozowali we współczesnej sobie Ameryce kryzys moralny, inny przecież niż ten, o którym wspominał Comte. Miał on być skutkiem dynamicznego rozwoju społecznego podziału pracy, co

owocowało – ich zdaniem – zaburzeniami komunikacji społecznej, pociągającymi za sobą konieczną zmienność wartości, norm i reguł. Wspomniany Thomas, o czym piszę osobno, kryzys rozumiał jako istotną i pożyteczną fazę cyklu dostosowywania się społeczeństwa do zmiennych warunków życia.

Osobno wymieniłem okres poprzedzający II wojnę światową oraz następujący po niej, który w dużej części świata był czasem tworzenia demokratyczno-liberalnego ładu społecznego opartego na zhumanizowanym kapitalizmie. Mamy w literaturze socjologicznej tego czasu najpierw tony katastroficzne, zdające sprawę z narastającego kryzysu (jak Ortega y Gasset lub Hannah Arendt), który w końcu znajduje tak tragiczne rozwiązanie w wojnach światowych, totalitaryzmach, zapasściach gospodarczych itp. Potem, w latach nieco późniejszych, wielka część tekstów sprawia wrażenie porażenia katastrofą, jaka się wydarzyła, i lęku przed tym, co przyjdzie może. Ten ostatni podsycany był takimi wydarzeniami, jak kryzys kubański, wojna wietnamska, rosnące ambicje ekspansjonistyczne ZSRR i inne.

Obserwujemy też inne reakcje w socjologii tych dwóch okresów. Znaczącą reakcją jest próba budowania nauki pewnej, sprawdzonej, precyzyjnej, jakby w wierze, że w ten sposób uzyska się narzędzie ratowania świata, które pozwoli coś zatrzymać lub, później, nie dopuścić do powtórki z wojen światowych, totalitaryzmów itd.

Istnieje też wówczas bardzo wyraźny nurt buntu przeciwko porządkom tamtego świata, który nierzadko przybiera formę rewolty metodologicznej. Tak jakby jej autorzy wierzyli, iż znajdują inny sposób i język rozmawiania o społeczeństwie, które pozwolą przeciwstawić się tragicznej historii. Z drugiej strony, wielu socjologów ucieka od problemów swej współczesności w opłatki problematyki socjologicznej, w marginalia społeczeństwa. Pogrąża się w badaniu natury człowieka uwikłanego w życie społeczne, zawężając zainteresowania do kręgu interakcji.

Podjęmuje się wiele prób odnalezienia nowej metodologii, ale nie takiej, która pozwoliłaby zmieniać świat drogą rewolucji lub chronić, jak wiele odmian funkcjonalizmu, zdrową substancję społeczną przed patologiami społecznymi, w tym rewolucji także, lecz takiej, która stanowiłaby ucieczkę od tych problemów. Choć, dodajmy, wiele tych conceptów, jakie wówczas mogłyby się wydawać przejawem eskapizmu i bezradności, potem okazało się zwiastować próbę jeszcze innego rodzaju – szukania zupełnie innego rozumienia istoty człowieczeństwa i społeczeństwa niż tradycyjna, modernistyczna socjologia zwykła to czynić. Tu trzeba zakwalifikować niektóre odmiany socjologii fenomenologicznej, etnometodologii lub interakcjonizmu symbolicznego.

Przypomnijmy: chaotyczną wielość conceptów, teorii i „teoryjek” tamtego czasu uporządkowałem za pomocą typologii Burrella i Morgana, którzy rozróż-

nią socjologię regulacji i radykalnej zmiany, gdy chodzi o postawę polityczną, czy też ideologiczną socjologa oraz socjologię subiektywistyczną i obiektywistyczną, pod względem metody i języka.

Ci teoretycy, którzy zajmowali się bezpośrednio kryzysem, podawali najrozszybsze jego wyjaśnienia oraz dotyczące go prognozy. Ale są też wątki wspólne. Z prac y Gassetta, Arendt, Kornhausera, twórców szkoły frankfurckiej, Eliasa czy Mannheima wyłania się obraz kryzysu jako cechy pewnej fazy rozwoju kapitalizmu, która oznacza roszczenie prawa do wolności przez masę społeczną, tj. ludzi zatamizowanych przez słabe struktury społeczne, brak silnych i bogatych sieci więzi społecznych. Część autorów sądziła, iż masy te niezdolne są zachowywać się jak społeczeństwo, stwarzają presję, wypierając to, co społeczne, wywierając nacisk na elity, niszcząc instytucje.

U podłoża działania mas społecznych leżą roszczenia do prawa do wolności, których słuszności wspomniani autorzy masom tym nie odbierają. Pokazują jednak, jak w tych ostatnich rozwija się egocentryzm, rodzaj indywidualizmu, który de Tocqueville określał jako egocentryczny. Zaburzona komunikacja mas z elitami, rozpad tradycji w permanentnie rewolucyjnym społeczeństwie, kwestionowanie wartości, to czynniki – zdaniem części tych uczonych – które prowadzą do patologicznych form społecznych, z totalitaryzmem łącznie.

Kryzys swoich czasów widzą oni jako – konieczną lub nie – chorobę demokracji i kapitalizmu. Społeczeństwo, a bardziej masy społeczne, w wyniku sekularyzacji kultury są przeciążone zadaniem ponad siły: koniecznością zbudowania własnego porządku społecznego, systemu wartości, obyczajów, relacji społecznych. Z tej drogi lud często zbacza, powodując potworne, niekiedy, zdarzenia. Bez elit lub właściwej oświaty, czy też, jak u Arendt, bez głębszego zrozumienia procesu historycznego staje się łatwym łupem czy to cynicznych polityków, czy kapitalistów, czy w końcu, jak chcą niektórzy, bezsilnych i zdeorientowanych elit.

Wspominani tu uczeni czuli się najwyraźniej skrzepowani rygorami tradycyjnej metodologii. Ich próby uelastycznienia paradygmatu szły we względnie podobnym kierunku. Swoje studia z reguły prowadzili w sposób integralny, łącząc najrozmaitsze metody, jak analizę danych statystycznych, wyniki testów psychoanalitycznych (przedstawiciele szkoły frankfurckiej), rozumowanie historyczne itd. Analiza historyczna była najczęściej częścią holistycznej postawy badawczej. W jednym wywodzie łączyli metodę racjonalną i heurystyczną. Wielu z nich wprowadzało do dyskursu o procesach społecznych dyskurs metafizyczny, jako równouprawniony. Wszyscy też oni programowo angażowali się po stronie określonej ideologii, często także kierowali się w pracy naukowej celami politycznymi oraz jawnie naruszali Weberowską zasadę wolności od wartościowania. Z grona

ideologizujących i zaangażowanych trzeba tu wyłączyć Eliasa, który przynajmniej głosił konieczność obiektywizmu i chłodnej postawy.

Szczególną postawę wobec kryzysu, zwłaszcza ładu społecznego, zajęli funkcjoniści. Stworzyli oni wizję systemu społecznego jako pewnego porządku własnie, który jest możliwy poprzez spełnianie wymogów funkcjonalnych nieustannie odtwarzających *equilibrium*. Kryzys w tym świetle jest tym, co załamuje ów ład, co utrudnia lub uniemożliwia zachowanie równowagi systemu. Kwestia ładu społecznego i mechanizmów jego *equilibrium* zajmowała Parsonsa. Jak wspominałem, należał on do tych myślicieli, którzy wierzyli, iż wielkie systemy teoretyczne i erudycyjne syntezy, nasycone abstrakcją, dystansujące się od empirii, mogą pomóc zrozumieć zasady gwarantujące obronę przed chaosem, rozpadem, dezintegracją, ofiarowujące pokój i porządek społeczny.

Istotną rolę w rozumieniu kryzysu przez funkcjonalistów odegrał Merton, który nie ufał tak odważnie zakreślonym teoriom. Obawiał się, iż są one bezużyteczne, jako wytwór fantazji oderwanej od wiedzy. Dobra teoria, zdaniem tego uczonego, teoria średniego zasięgu, wyrasta niewiele ponad wiedzę empiryczną. Myślenie abstrakcyjne musi być „przykrwane” na miarę faktycznej wiedzy i możliwości badacza. Wspominałem także, iż Merton nie pojmował każdego zaburzenia równowagi systemu jako niebezpiecznego kryzysu. Na tym tle zrozumieć można znaczenie Mertonowskiej koncepcji dewiacji. Gdy społeczeństwo wywiera presję na wartości czy cele społeczne, do których realizacji nie daje legalnych środków, co często wiąże się ze zróżnicowaniem klasowym, wtedy ludzie szukają rozmaitych sposobów pogodzenia tego wewnętrznego konfliktu kultury przez własne życie. Niektóre z nich, jak bunt, który jest reakcją nastawioną na zmianę norm, i rewolucja, oznaczająca tendencję do zmiany i norm, i celów, to przejawy naprawdę poważnego kryzysu społecznego.

W istotnej sprzeczności z funkcjonalizmem stoją teorie konfliktu, dla których równowaga nie jest godnym pożądanym ideałem. Ich twórcy sądzili z reguły, iż dla dobra społecznego trzeba właśnie zmiany, którą umożliwia konflikt, siła napędowa postępu. Zapewne wiele odmian teorii konfliktu było inspirowanych dialektyką Marksa, który w walce sprzeczności, a zwłaszcza w konflikcie interesów, widział główne koło zamachowe historii, prowadzące od gorszych do lepszych form społecznych.

Zupełnie inną drogą poszli przedstawiciele tych orientacji socjologicznych, które za przyjętą tu typologią porządkującą określiłem jako subiektywne – w odróżnieniu od wspomnianych właśnie teorii szukających w nauce źródła obiektywizmu. Omawiałem tu teorie socjologii fenomenologicznej i interakcjonizmu symbolicznego, ukazując, iż z jednej strony unikały one, zwłaszcza prezentowanej wprost, tematyki ładu społecznego, struktur, interesów itp. problematyki obiek-

tywistycznej socjologii modernistycznej. Niekiedy reakcje te miały charakter eskapizmu ku marginalnym zjawiskom społecznym, z reguły obejmującym lokalne, dotyczące małych grup interakcje. Z drugiej strony, tak powstawał nowy paradygmat, zupełnie nowej socjologii, która w ostatnich dziesięcioleciach dopiero doczekała się akceptacji. Stanowisko naukowe tej orientacji charakteryzowało raczej skupianie się na jednostkach i komunikacji między nimi, próba rozumienia zamiast wyjaśniania, odwoływanie się do subiektywizmu badanych, ale też świadomość, iż badacz nie jest obiektywnym mędrcem, który analizuje „na chłódno” przedmiot swych badań, lecz jest także podmiotem stosunków społecznych, które bada, niezdolnym wyjść poza postawę subiektywnego ich uczestnika. Tak został wypracowany zupełnie nowy przedmiot badania socjologii, jak również odmienne metody, bardziej odwołujące się do hermeneutyki niż pomiaru empirycznego.

Przypomnę, że wyodrębniłem w tej pracy okres postindustrialny, dla którego przyjąłem umowną w dużej mierze i płynną cezurę lat 70. XX wieku. Naturalnie, wiele prac późniejszych trzeba by przypisać, biorąc pod uwagę ich charakter, do okresu poprzedniego, a pewne dzieła wcześniejsze, zwłaszcza pochodzące z lat 60., zakwalifikowałem właśnie tutaj. Ostatecznie, w socjologii postindustrialnej wyodrębniłem trzy orientacje: obiektywistyczną, subiektywistyczną i, osobno, postmodernistyczną.

Do orientacji obiektywistycznej zaliczyłem m.in. dzieła Bella, Polanyiego i Thurowa. Bell, wyprzedzając w tym Fukuyamę, uznał, iż kapitalizm osiągnął doskonałość, a tym samym unieważnia inne koncepty społeczne i ekonomiczne. Było to możliwe dzięki nowym technologiom – przyczynie transformacji cywilizacyjnej, która współcześnie osiągnęła postać cywilizacji postindustrialnej.

Tradycyjny kapitalizm przemysłowy jest teraz zastępowany przez wytwarzanie i przetwarzanie informacji. Pociąga to za sobą przesunięcie czynników produkcji do sektora trzeciego, czyli najszerzej pojmowanych usług. Są to procesy, które w rezultacie spowodować muszą fundamentalne zmiany: wytwarzanie się nowych elit, zanikanie zapotrzebowania na pracę w starych dziedzinach i zawodach, a zamiast tego pojawianie się nowych zawodów, głównie w sferze usług i przetwarzania informacji, i w związku z tym otwieranie się nowych rynków pracy. W efekcie powstają ogromne, niepokojące zmiany w stratyfikacji społecznej.

Doskonałość współczesnego kapitalizmu nie jest jednak całkowita. Wyrażnie występują w nim wewnętrzne sprzeczności. Zwłaszcza istotne są te, które zachodzą między głównymi systemami: techniczno-ekonomicznym, nastawionym jedynie na efektywność; politycznym – kierującym się przede wszystkim zasadą partycypacji i równości wobec prawa; kulturowym – zorientowanym na samorealizację i przyjemność uczestników systemu. Są to, w istocie, sprzeczności wartości wewnątrz tego samego społeczeństwa, które jednak ostatecznie – pociesza

Bell – groźne dla kapitalizmu nie są i nie dają podstaw do jego kwestionowania na rzecz roszczeń innych doktryn ekonomicznych, społecznych lub politycznych.

W podobnym kręgu pojęć i problemów pozostaje też Polanyi. On jednak zdecydowanie krytykuje kapitalizm, z jego „uwodzicielskim” rynkiem jako jedynym prawomocnym regulatorem gospodarki oraz paradygmatem zysku jako wartością podstawową. Autor te właśnie cechy kapitalizmu uważał za przyczyny wielkiego kryzysu cywilizacyjnego, z II wojną światową, Holocaustem i totalitaryzmami łącznie. Polanyi nie kwestionował zasad rynkowych w ogóle, lecz tylko widział potrzebę „trzeciej drogi”, która najpełniej realizuje się w polityce *welfare state*. Niestety, zdaniem tego myśliciela, i te rozwiązania nie uchronią świata od kolejnej recydywy uwodzicielskiego rynku i kolejnych kryzysów.

Thurrow od lat 70. XX wieku pisze o poważnym kryzysie kapitalizmu, który w ciągu dwudziestu lat stracił „60 procent swego rozpędu”. Jest to istotny, choć nie jedyny, wskaźnik kryzysu, który, poza tym, objawia się w zaburzeniach historyczno-politycznych, demograficznych i cywilizacyjno-technologicznych.

Upadek komunizmu i konieczność włączenia do świata kapitalizmu jego dawnych ludzi, terytoriów i gospodarek, zwłaszcza w czasach tak rewolucyjnych zmian technologicznych i demograficznych, w warunkach upadku dwubiegowego systemu porządku światowego, musi doprowadzić do załamania się kapitalizmu i odpowiadającego mu ładu społecznego oraz politycznego. Na państwa tradycyjnego kapitalizmu działają takie kryzysogenne czynniki, jak słabnięcie państwa w wyniku globalizacji i rozwoju wielkich koncernów międzynarodowych oraz migracje milionów ludzi z obszarów dawnego komunizmu, szukających pracy i dobrobytu w strefie kapitalizmu.

Kapitalizm przeżywał i wcześniej bardzo poważne kryzysy. Uratowała go zdolność „uczenia się”, której szczęśliwym rezultatem było państwo opiekuńcze. Dziś to już nie wystarcza. Zwłaszcza że kryzys jest pogłębiany wtórnie, przez swoje skutki w dziedzinie szeroko pojmowanej kultury: religii, edukacji, moralności itp.

Wątek kryzysu systemu światowego i kapitalizmu pojawił się także w teorii Immanuela Wallersteina. Twierdzi on, iż przyczyną jest wyczerpywanie się tradycyjnych źródeł akumulacji kapitału (świętej zasady kapitalizmu). Kurczą się rezerwy taniej siły roboczej ze wsi i darmowe zasoby środowiska przyrodniczego, pozwalające na eksternalizację kosztów. Słabnie tradycyjne państwo, które zwykle sprzyjało akumulacji kapitału przez kapitalistów. Jest ono dziś zanadto obciążane kosztami wytwarzania (edukacja i leczenie pracowników, rekultywacja środowiska itp.), a równocześnie stale obniża się jego dochody (m.in. w wyniku redukcji podatków). Ponadto, w efekcie sukcesów tzw. ruchów antysystemowych, tak dalece rozwinęła się demokracja, z jej rozbudowanymi funkcjami opiekuńczymi, która

równocześnie stwarza tak korzystne dla pracobiorców mechanizmy reprezentacji interesów i roszczeń na poziomie państwa, iż to dramatycznie zagraża już akumulacji kapitału. Tak zakreśloną analizę socjologiczną wpisuje Wallerstein w teorię cykli koniunkturalnych Kondratieffa i swoją wersję tzw. teorii modernizacji, wyodrębniającej w systemie światowym państwa centrum, peryferie i półperyferie, co razem doprowadza go do wniosku, iż los kapitalizmu jest przesądzony, a świat w pierwszej połowie XXI wieku czekają wstrząsy, jakich jeszcze nie przeżywał.

Istotnym wątkiem teorii socjologicznych rozważających współczesność w kategoriach kryzysu był nurt teorii rewolucji. Zdaniem Moora, prowadzić do nich musi wadliwy, właściwy m.in. Rosji, model transformacji od rolniczej do przemysłowej organizacji społecznej. Ta zmiana cywilizacyjna wszędzie musi powodować kryzys, nie wszędzie jednak (np. w Niemczech i Wielkiej Brytanii) jego rezultatem musi być rewolucja. Ten sam wątek zainteresował Charlesa Tilly'ego, który sytuację rewolucyjną i samą rewolucję wiązał z konfliktem o władzę i możliwościami mobilizacji zasobów, co rozważać trzeba dodatkowo w kontekście sytuacji światowej. Dla Tedy Skocpol rewolucją grozi sytuacja, w której władze państwa, w wyniku konfliktu międzynarodowego, muszą przeprowadzić reformy. Naruszają one układ sił. Ktoś na reformach musi stracić. W ten sposób kryzys przenosi się na wewnętrzne podwórko, a jego przetrwanie zależy od tego, czy w takiej sytuacji nie zaktualizują się jakieś wcześniejsze, silne podziały i spory. Jack A. Goldstone wiązał natomiast zagrożenie rewolucją, czyli sytuację silnego kryzysu, ze wzrostem populacji, który narusza równowagę społeczną i gospodarczą, a także wywołuje kłopoty z przystosowaniem się systemu do nowej sytuacji.

Innym wątkiem teoretycznym, w omawianej tu orientacji, są koncepcje łączące kryzys z kulturą. Już to istota kryzysu polega na zaburzeniu tej sfery życia publicznego, a rozpad tu się zaczynający rozchodzi się na inne dziedziny, już to przyczyna kryzysu lokowana jest gdzie indziej, a dotyka istotny sposób kultury. Powoływałem się tu na takie prace, jak *Mass Culture of Every Day Life* oraz *The Culture of Narcissism* Christophera Lascha.

Wykorzystując idee psychologii społecznej Ericha Fromma, Lasch pokazuje, jak opanowanie młodzieżowych buntów lat 60. dało taki efekt, iż młodzi zwątpili w sens jakiegokolwiek działalności na rzecz zmiany świata na lepszy, doznali upokorzenia, bezsilności i bezradności, zamknęli się w sobie i swoim *ego*, pielęgnując narcyzm. Problem egocentryzmu młodych jest dość banalny. Tyle że w Stanach Zjednoczonych zawiodły społeczne mechanizmy socjalizacji. W tym wypadku chodzi o godzenie naturalnego egocentryzmu ze społecznymi oczekiwaniami. Lasch powtórzył za Frommem, że każde społeczeństwo wytwarza właściwe sobie „podstawowe struktury charakteru”. Podświadomość, jak wyjaśniałem, jest wynikiem modyfikacji natury przez kulturę. W każdej kulturze powstaje zatem

gotowość do specyficznej dla niej podstawowej struktury charakteru, w kulturze amerykańskiej wzorcem przystosowania się podświadomości do kultury byłaby nerwica o charakterze narcystycznym.

Kryzys polega tu na tym, iż zderzenie kultury amerykańskiej z naturą człowieka musi dawać chorobowe, nerwicowe przystosowanie. Mamy w tej kulturze do czynienia z fatalnym sprzężeniem zwrotnym: rodzina, media, sport, system edukacyjny i polityczny, biznes, reklama i produkcja stają się coraz bardziej narcystyczne, a tym samym wspierają rozwój narcyzmu indywidualnego.

Komunitarianie, m.in. w książce *Habits of The Heart*, próbują wyjść poza zakłęty krąg osobowości i kultury i szukają dodatkowo przesłanek dla zrozumienia kryzysu we wspólnotach: małych grupach społecznych, rodzinach, społecznościach lokalnych, a także państwach, które nie są wspólnotami, lecz klasowo zaangażowanymi instytucjami przemocy. Niekiedy krąg wpływów kryzysowych rozszerza się na procesy globalizacyjne.

Teorie, które tu zakwalifikowałem jako subiektywistyczne, pojawiają się w latach 60. minionego wieku. Gdyby szukać ich związku z opisywanym wcześniej kryzysem owych czasów, to musielibyśmy popaść w pewien kłopot. Prawdopodobne zdają się bowiem dwie hipotezy wyjaśniające powstanie i rozwój tego paradygmatu w socjologii. Teorie te mogą być mianowicie traktowane jako nieco tylko spóźniona reakcja uczonych na II wojnę światową, oba totalitaryzmy i inne nieszczęścia lat 40. i 50. XX wieku. Prawdopodobnie brzmi też sugestia, iż mają one raczej związek z kryzysem, którego symbolem i spektakularnym wydarzeniem były rozruchy młodzieżowe w 1968 roku. Zapewne oba te czynniki trzeba wziąć pod uwagę, aby rozważyć fenomen pojawienia się zupełnie nowej, opozycyjnej w stosunku do tradycyjnej, orientacji socjologicznej.

Orientacja ta nawiązuje głównie do założeń interakcjonizmu symbolicznego i socjologii fenomenologicznej, ale czerpie także z filozofii Wittgensteina i innych filozofów tzw. zwrotu lingwistycznego. Wymieniłem tu etnometodologię Garfinkla i jego kontynuatorów. Mają oni także długi intelektualny stosunek do Goffmana. Zwolennicy tej orientacji starają się badać głównie fenomen zdroworozsądkowej wiedzy w praktyce życia codziennego, stanowionej i reprodukowanej w aktach użycia mowy.

Programowy brak zainteresowania procesami makrostrukturalnymi, a zupełnie słabe – ponadindywidualnymi mogłoby sprawiać wrażenie efektu bezradności wobec dramatycznie trudnych procesów historycznych czasów zakreślonych w cezurze lat 40. do 60. XX wieku. Podobny minimalizm socjologiczny uzasadnić trzeba też sceptycyzmem etnometodologów co do możliwości nauki i naukowców, którzy, jak wszyscy ludzie, tworzą kreacje wynikające z uwarunkowań w grupie badaczy. Nie ma to nic wspólnego z obiektywizmem poznania. Zresztą

pojęcia i definicje, jakich używamy w komunikacji, są konstruowane w kontekście językowym, odnoszą się do innych słów, a nie do ontycznej rzeczywistości obiektywnego świata. To przekonanie tworzy jedną z dwóch fundamentalnych zasad etnometodologii – zasadę indeksalności. Drugą stanowi zasada zwrotności, tj. pogląd, iż porządek społeczny, podobnie jak znaczenia i definicje, jest konstruowany w trakcie konwersacji i poza nią nie istnieje.

Etnometodologia, do dziś żywotna, dała też początek innym orientacjom, a kilka wykształciła w swoim własnym kręgu. Przykładem może być uprawiana przez H. Sachsa i Schegloffa analiza konwersacyjna. Wybitną kontynuacją takiego sposobu myślenia w socjologii jest praca P. Bergera i Th. Luckmanna, *Spółeczne tworzenie rzeczywistości*. Osobnym, oryginalnym i znaczącym zjawiskiem w tym nurcie socjologii jest twórczość Goffmana, którego zajmowały ulotne, choć konkretne, procesy konstruowania rozmowy w relacjach twarzą w twarz.

Potrzebna wydaje się tu sformułowana wcześniej teza, iż orientacja, którą tworzą interakcjonizm symboliczny, socjologia fenomenologiczna, prace Goffmana i etnometodologia wywarły w swoim czasie, a więc w latach 70. i 80. XX wieku, ogromny wpływ na myśl społeczną. Dziś wydaje się, iż jej największe znaczenie polega na ukazaniu pewnej ważnej perspektywy, bardzo odległej od tradycyjnej socjologii. Dłużnikami tej orientacji są Collins, Bourdieu, Habermas czy Giddens.

Do szerzej pojmowanej socjologii interpretatywnej i subiektywistycznej zaliczyć trzeba też wspomnianą już, czerpiącą od Wittgensteina, de Saussure'a, Wincha i Lévi-Straussa, orientację lingwistyczną. Ten ostatni, znany przede wszystkim jako wybitny twórca strukturalizmu, twierdził, w przeciwieństwie do socjologii modernistycznej, iż nie tyle struktury społeczne kształtują umysły jednostek, ile raczej to one same są wytwarzane w umysłach ludzkich.

W latach 70. XX wieku pojawia się nurt w humanistyce, który zdaje się współczesnym głosem powtarzać tezy Schopenhauera, Nietzschego i Heideggera, a równocześnie radykalizuje od dawna pojawiające się wątki, w tym w socjologii subiektywistycznej. Czyni on z nich oś sporu z przeszłością. Mam tu na myśli postmodernizm. Jest on przede wszystkim aktem niezgody z oświeceniowym z ducha modernizmem i neopozytywizmem. Brzmi w nim – jeśli wolno się domyślać – opóźniona, ale głęboka reakcja na podświadomy kompleks II wojny światowej, Holocaustu, zbrodni komunistycznych i stylu panowania na świecie imperializmu amerykańskiego.

Postmodernizm kwestionuje zatem oświeceniowy optymizm co do możliwości poznania świata, nieuniknionego jego postępu, istnienia i obiektywnej poznawalności kryteriów moralnych i estetycznych, zasad ładu społecznego, sensowności życia, konieczności instytucji i procesów społecznych. Z tych powodów

dywagacje metafizyczne, systemowe, ontologiczne są, zdaniem postmodernistów, nieusprawiedliwione. Jak już pisałem, wymagają bowiem założeń, które są bezwartościowe poznawczo, na pewno zaś są przejawem roszczenia do prawa do władzy, cynicznie lub bezmyślnie ukrywającej się za kłamstwem obiektywizmu. W języku postmodernistów trzeba by tu mówić o unieważnieniu wielkich metanarracji. Baudrillard przedstawia świat i życie jako niezdeterminowaną grę bez wyraźnych reguł ani dających się wyobrazić rezultatów, bez obietnicy wygranej ani wiedzy, co miałyby nią być¹. Nauce postmodernizm przeciwstawia wiedzę narracyjną, która nie rości sobie pretensji do pierwszeństwa wśród innych poglądów. Odwołuje się on do tradycji omawianego zwrotu lingwistycznego, do konceptów języka i komunikacji przenoszących w warstwę lokalnej i okazjonalnej ważności wytwarzane znaczenia i sądy, nadając im sens zjawiska kontekstualnej prawdy w ramach aktów komunikacji.

Jak wcześniej stwierdziłem, mimo że postmodernizm zakazuje kategorii powszechnych i absolutyzowanych aksjologii, stanowczo ogłasza, iż wartością jest różnorodność, pluralizm, wolność i tolerancja. Tego typu postawa – jak była mowa – rodzi rozmaite skutki, gdy chodzi o postulowaną praktykę życia. Rorty zaleca ironię i dystans wobec wszystkiego, z sobą samym włącznie². Lyotard doradza rezygnację z ułudy, jakoby nauka miała pomagać ludzkości³. Bauman zaś wolałby, aby ludzie nie próbowali tak skrupulatnie zakorzeniać swojej tożsamości w kulturze i społeczeństwie, lecz przeciwnie, aby przyjęli ten trudny, ale obiecujący totalną wolność los człowieka, wiecznego tułacza, nomady we współczesnym świecie⁴. Na tym może polegałby kryzys współczesnego człowieka, z konieczności zawsze samotnego, bez poczucia sensu świata i znaczenia swojej egzystencji, zagubionego w świecie bez zasad i reguł – świecie, który jednak oferuje wolność tworzenia siebie, swej tożsamości, relacji i związków, przekonań i wartości.

Wydaje się, iż mniej interesujące jest to, co postmoderniści sądzą o kryzysie społecznym, a bardziej ciekawe – śledzenie przejawów kryzysu w samym postmodernizmie. Intrygująca jest też przygoda, jaka w teoriach paradygmatu subiektywistycznego, a zwłaszcza w postmodernizmie, spotkała język. Sfera języka i rozmowy staje się tam czymś, czym dla Marksa była produkcja, a dla Webera – działanie społeczne, czyli głównym rodzajem praktyki społecznej konstruującej życie społeczne.

¹ Zob. J. Baudrillard, *La transparence du mal*, dz. cyt., s. 4.

² Zob. R. Rorty, *Przygodność...*, dz. cyt.

³ Zob. F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, dz. cyt.

⁴ Zob. Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna...*, dz. cyt.; tegoż, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, dz. cyt.; tegoż, *Intimations of Postmodernity*, dz. cyt.

Jako zupełnie inną grupę teorii wymieniałem te, które wychodzą poza granice postmodernistycznej niemocy, mimo akceptacji postmodernistycznych skrupułów dotyczących metodologii i nauki w ogóle. Określane są tu one jako teorie wielkiej dialektycznej syntezy, gdyż ich autorzy zazwyczaj próbują integrować dorobek zarówno paradygmatu obiektywistycznego, jak i subiektywistycznego, korzystając chętnie z osiągnięć postmodernistycznych. Często zresztą do dyskursu teoretycznego włączają całość myśli naukowej, od starożytnych filozofów poczynając. Wielu z nich ma regularne przygotowanie filozoficzne lub, przynajmniej, biegle w obszarze filozofii się porusza, włączając ją jako czynnik integralny do swoich rozważań.

Równocześnie próbują oni odpowiadać na zupełnie współczesne pytania. Stawiają z reguły pionierskie problemy i konstruują także diagnozy, usiłując zrozumieć współczesność „na gorąco”, w czasie jej trwania, co czynią w opozycji do tradycyjnej socjologii, która zadowalała się najczęściej opisem i wyjaśnieniem *post factum*. Ich dzieła są erudycyjne, z reguły bardzo obszerne. Przekraczają one najczęściej metodologię tradycyjnej socjologii, stosując bez zahamowań również metody właściwe paradygmatowi subiektywistycznemu, z metodami heurystycznymi włącznie. Niejednokrotnie metody, jakich używają, mają charakter oryginalny, świadczący o powstawaniu szczególnej metodologii teorii wielkiej syntezy, jak mapowanie, *collage* itp., o których jest mowa w tej książce w innym miejscu.

* * *

Do najbardziej oryginalnych i najpotężniejszych intelektualnie teorii tego rodzaju zaliczyłem przede wszystkim prace Habermasa. Podobnie jak inni socjologowie tej orientacji, uprawia on naukę zaangażowaną etycznie i ideologicznie, łamiąc świętą zasadę modernistycznej nauki, jaką sformułował jeszcze Weber, tj. wspominanej już wolności od wartościowania. Teoria Habermasa zaangażowana jest po stronie podmiotowości indywidualnej i społecznej, świeckiego światopoglądu, centrowo-lewicującej orientacji ideologicznej i politycznej, pojmowanych z perspektywy interesu emancypacyjnego społeczeństwa.

Habermas pragnie stworzyć nową podstawę podmiotowej etyki, która łączyłaby konieczność reprodukcji społecznej i wolności jednostki. Jest to próba wykroczenia poza porażenie totalitarną historią, sięgająca daleko poza filozofię smutku i nicości z jednej strony i braku zaufania do wszelkich zasad, myśli i instytucji, z drugiej. Autor dostrzega współczesny kryzys m.in. jako dramat podmiotu, który pojmowany na wzór tradycji Kartezjusza i Kanta, a pozbawiony punktu podparcia w Bogu, jest dziś przeciążony, ponad miarę wytrzymałości, nadludzkim zadaniem ustanowienia świata nieskończenie go przekraczającego.

Habermas radzi podmiotowi, któremu oświecenie unieważniło Boga, by w zastępstwie oparł się na wspólnotie komunikacyjnej, posługującej się otwartym dyskursem i rozumem komunikacyjnym. Dyskurs ma być nowym źródłem wartości, wytwarzanych w drodze praktyki komunikacyjnej, opartej na procedurach mediujących prawdę i pozbawionych przemocy.

Nie jest to powrót do kolektywizmu. Owszem, Habermasowska wspólnota ma dokonać cudu, jak ironicznie powiedział Bauman, ale w świecie przeżywanym autonomicznych jednostek. Niemiecki uczony proponuje zatem proceduralne kryterium racjonalności i proceduralne źródło podmiotowości i wartości, oparte na konsensie uznającym na wstępie roszczenia pretensji do ważności narracji wszystkich uczestników działań komunikacyjnych. Roszczenia zgłaszane przez nich mają status propozycyjalny, a instancją mediującą między tymi roszczeniami i podstawą konsensu wdrażanego rzeczywiście do praktyki jest ważność społeczna.

W teorii komunikacyjnej Habermasa świadomość kryzysu jest obecna na kilka sposobów, choć rzadko werbalizuje się ją wprost. Jest to m.in. świadomość zagrożenia, z jednej strony przez kolektywistyczną totalność, z drugiej – przez odpersonalizowujący indywidualizm osamotnionego przez Boga podmiotu. W socjologicznym sensie, kryzys stanowi wynik zakłócenia materialnej reprodukcji świata życia, co przejawia się w uporczywych stanach nierównowagi systemowej, szczególnie w postaci dezintegracji społecznej; stany te należy uznać za patologię. Zwłaszcza gdy czynności państwa, jak też czynności dokonywane w ekonomii, są odczuwane społecznie jako rażąco niezgodne z oczekiwaniami. Zanim jednak spowoduje to anomię, najpierw obserwować można społeczne „cofnięcie uprawomocnień oraz ubytek motywacji”.

Jedną z najistotniejszych przyczyn kryzysów w dzisiejszym kapitalizmie są załamania akumulacji i nieumiejętność znalezienia równowagi między biegunami wolnego rynku i interwencjonizmu państwa. Tego typu zaburzenia Habermas określa jako „kryzys sterowania”. Praktyka zapobiegania kryzysom sterowania polega najczęściej na próbie przekształcenia ich w postać patologii świata przeżywanego. Pozwala to utrzymywać niezbędne minimum równowagi porządku instytucjonalnego, konieczną legitymizację i motywację, ale kosztem kultury i osobowości. Zamiast anomii, tu rozumianej, zdaje się, jako stan rozpadu ładu instytucjonalnego, występuje alienacja i zaburzenia tożsamości indywidualnej i zbiorowej.

Habermas kryzysu w kapitalizmie dopatruje się w urzeczowieniu stosunków komunikacji poprzez monetaryzację i biurokratyzację obszarów działania, zwłaszcza tam, gdzie mamy do czynienia z zatrudnionymi i konsumentami, obywatelami i klientami biurokracji państwowej. W socjalizmie biurokratycznym nie

dochodzi do urzeczowienia stosunków komunikacji, lecz do ich pozorowania i pseudopolityzacji.

Uczony ten uważa, iż we współczesnych czasach zmieniła się natura zasadniczego konfliktu społecznego, zwłaszcza klasowego. Przesunął się on jakoby ze sfery reprodukcji materialnej i podziału w obszar reprodukcji kulturowej, integracji społecznej i socjalizacji. Jeśli zgodzić się trzeba ze znaczeniem tych drugich, to wydaje się, iż autor nie docenia tradycyjnych linii podziału, gdyż nie widzi w pełni, że nie tyle one zniknęły, ile raczej przybrały nową postać. Przy tej okazji wymaga dyskusji eliminowanie z pola widzenia innego rodzaju kryzysu, który tu nazywam raczej cywilizacyjnym. Habermas wraca bowiem wciąż do konceptu przerwane go oświecenia, które to zerwanie miałoby nastąpić, zanim pomyślnie zrealizowało ono możliwości, jakie tkwią w jego projekcie. Według tego uczonego, żyjemy w czasie przerwanej nowoczesności. Wydaje się, iż nie dostrzega on jednak kontekstu historycznego wyznaczanego sekularyzacją, nowymi technologiami i odkryciami naukowymi, które stworzyły warunki rzucające zupełnie inne światło na koncept i nowoczesności, i ponowoczesności.

Koncept nowoczesności, jeśli dobrze rozumiem sposób myślenia Habermasa, nie został przerwany przez przypadek. Jego powrót w latach powojennych jako intelektualnej podstawy ładu demokratyczno-liberalnego opartego na prospołecznej gospodarce rynkowej, co wystąpiło w wielu miejscach na świecie, nie był już powrotem pełnym, a zmiany cywilizacyjne, wyraźnie stwarzające grunt dla procesów społecznych i mentalnych od połowy lat 70. XX wieku, wytworzyły kryzys, na który postmodernizm był błędną odpowiedzią, choć trafnie wyczuwającą przełomowy charakter czasów, w jakich przyszło ludziom żyć od tamtej pory.

U progu nowoczesności nastąpiło to, co musiało stać się przyczyną niezwykle istotnego kryzysu, a zarazem przyczyną konieczności zupełnie nowej teorii krytycznej: odłączenie się od siebie „systemu” i „świata życia”. Jednakże Habermas nie próbuje zrozumieć, dlaczego tak się stało. W szczególności nie korzysta z zalecanej przez siebie metody odnoszenia się do kontekstu historyczno-społecznego. W ten sposób można wyjaśnić „okcydentalny racjonalizm” społeczeństw mieszczańsko-kapitalistycznych, który doprowadza do dwojakiego rodzaju społeczeństw „post-liberalnych”. W jednym z nich „czynnikiem posuwającym naprzód modernizację (...) nadal są endogennie wytwarzane problemy związane z procesem akumulacji gospodarczej, w drugim zaś kierunku – problemy związane z zabiegami racjonalizacyjnymi podejmowanymi przez państwo”⁵.

Pierwsza z dróg doprowadziła do rozwinięcia się „demokracji masowych państwa socjalnego”, które wszelako niekiedy na presję kryzysów ekonomicznych odpowiadała porządkiem autorytarnym lub faszystowskim. Druga doprowadziła

⁵ Z. Bauman, *Intimations of Postmodernity...*, dz. cyt., s. 687.

zaś do powstania „socjalizmu biurokratycznego”⁶. W obu tych społeczeństwach kryzys to tyle, co „indukowane systemowo deformacje świata życia”, które powodują różnorodne patologie społeczne⁷.

Że osobowość i relacje społeczne są przeciążane i narażone na liczne patologie, z tym się trzeba raczej zgodzić. Nie jest chyba jednak pewne, czy istotnie zanikają stare konflikty, ustępując pola nowym. Wydaje się, iż dziś już wyraźnie widać, że kwestie wytwarzania, akumulacji kapitału, podziału i redystrybucji znowu wywołują potężne, choć jeszcze częściowo ukryte napięcia, przenoszące się co prawda w globalną przestrzeń. Istotnie jednak powstają nowe konflikty, dotyczące, jak to określa Habermas, „gramatyki form życia”⁸.

Racje ma zatem ów uczony, gdy pisze, iż „na dawne konflikty zaczną się nakładać nowe”, gdy mówi o dwóch rodzajach polityki i nakładaniu się skomplikowanych podziałów klasowych, pochodzących z dwóch różnych formacji cywilizacyjnych. Autor powołuje się na badania⁹, wskazujące na „przejsie od »dawnej polityki«, która odwołuje się do kwestii bezpieczeństwa gospodarczego i socjalnego oraz bezpieczeństwa wewnętrznego i militarnego, do »nowej polityki«; nowe problemy to problemy jakości życia, równouprawnienia, indywidualnej samorealizacji, partycypacji oraz praw człowieka”¹⁰.

Na współwystępowanie dwóch różnych, wywodzących się z logiki odmiennych systemów ładu społecznego struktur społecznych wskazują przywoływane przez Habermasa badania socjologiczne. Wynika z nich, iż tę starą politykę popierają bardziej przedsiębiorcy, robotnicy oraz osoby należące do warstwy średniej, które zajmują się rzemiosłem i działalnością przemysłową. Nowa polityka miała by się cieszyć poparciem nowej warstwy średniej, raczej w młodszy pokoleniu, szczególnie wśród ludzi z wykształceniem co najmniej średnim¹¹.

Habermas dopowiada tę myśl do końca, gdy stwierdza: „linia dzieląca strony konfliktu przebiega między centrum złożonym z warstw »bezpośrednio« uczestniczących w procesie produkcji, zainteresowanych obroną kapitalistycznego wzrostu jako podstawy kompromisu [osiągniętego w ramach– K.W.] państwa socjalnego, a różnorodnie przemieszanyymi peryferiami. Tworzą je owe grupy bardziej oddalone od rdzenia produktywistycznej działalności społeczeństw późno kapitalistycznych i bardziej podatne na autodestrukcyjne następstwa wzrostu złożoności

⁶ Tamże, s. 688.

⁷ Tamże.

⁸ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2, dz. cyt.

⁹ Zob. K. Hildebrandt, R.J. Dalton, *Die neue Politik*, dz. cyt., s. 230 i dalsze; S.H. Barnes, M. Kaase, *Political Action*, dz. cyt.

¹⁰ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, dz. cyt., t. 2, s. 704–705

¹¹ Zob. tamże, s. 705.

bądź bardziej nimi dotknięte. Tematyka składająca się na krytykę tego wzrostu jest elementem jednoczącym te heterogeniczne grupy¹².

Różnica między poglądami tego wybitnego uczonego a prezentowanymi w tej pracy jest m.in. taka, iż kryzys podstawowy i fundamentalny dla naszych czasów rozumie się tutaj jako wynikający z załamania się tradycyjnej cywilizacji industrialnej w wyniku powstania nowych technologii i procesów ekonomicznych, społecznych i mentalnych, jakie to za sobą pociągnęło. Twierdzę tu, że nie żyjemy już ani w industrializmie, ani w nowoczesności, ani w ponowoczesności, lecz w czasie przełomu, a taki przełom musi tworzyć dramatyczne napięcia i dylematy, otwierać nowe szanse i dramatycznie zagrażać trwaniu społeczeństw i ludzkości.

Ścieranie się dwóch cywilizacji i dwóch wynikających z nich porządków społecznych dzieli społeczeństwo. Są tacy, którzy chcieliby zatrzymać czas, i tacy, którzy z ufnością patrzą w przyszłość. Ale też różne wizje przyszłości, jakie rodzi taki kryzys, różnicują ludzi. Nie tylko w sferze poglądów i gustów. Te różne wizje oznaczają rozmaite warunki życia, angażują zatem interesy materialne i polityczne. W ten sposób tworzą dodatkowe podziały, wokół przewidywanych lub dopiero tworzących się interesów. Są one napędzane dynamiką przemian cywilizacyjnych i ładu społecznego.

W tym czasie kryzysu, a więc w czasie przejściowym, ludzie mają także swoje bardzo ważne interesy. Procesy tych dramatycznych, historycznych przemian wytwarzają nowe klasy społeczne i eliminują stare lub wpływają na zmianę znaczenia tych ostatnich, ich siły społecznej, a zatem na pozycję w konflikcie klas w obrębie jeszcze istniejącej i już powstającej struktury społecznej.

Pisałem, iż wiele starych, tradycyjnych dla kapitalizmu sprzeczności, które przez cały XIX i pół XX wieku niosły nędzę, walkę, wojny narodowe, rewolucje i wojny domowe, tragedie ekonomiczne i totalitaryzmy, co skumulowało się w pierwszej połowie wieku XX w postaci m.in. rewolucji październikowej, I i II wojny światowej, światowego kryzysu gospodarczego lat 20. i 30., faszyzmu i komunizmu, zostało rozwiązanych przez demokratyczno-liberalny, oparty na prospołecznej gospodarce rynkowej ład społeczny ostatniej fazy industrializmu.

Dziś niektóre z tych sprzeczności odżywają, niekiedy w zupełnie nowej postaci. Korekta redystrybucyjna kapitalizmu w postaci państwa opiekuńczego chwieje się wraz z państwem w ogóle. Procesy globalizacji uwalniają konflikty od kontroli państw, przenosząc je w globalną przestrzeń i nadając im globalną siłę. Wallerstein powiedziałby, że to jest koniec kapitalizmu. W każdym razie kryzys dotyczy co najmniej tej wersji państwa, która oparta jest na historycznym kompromisie państwa opiekuńczego i korekty redystrybucyjnej, ograniczającej akumulację. Wraz

¹² Tamże, s. 705.

z nową cywilizacją znikają dawne przesłanki kompromisu. Różne części społeczeństwa są w różnym stopniu zainteresowane przetrwaniem owego kompromisu (choć zapewne w nowej formie) lub jego całkowitym obaleniem.

Będę jeszcze pisał o tym więcej. Tu jedynie trzeba wskazać, iż sposób, w jaki Habermas pojmuje kryzys, oraz cezury dzielące historię najnowszą, jakie proponuje, utrudniają mu wyłonienie tej, moim zdaniem najważniejszej, sfery kryzysu.

Habermas dostrzega też kryzys w naukach społecznych. Problem metodologiczny polegać ma głównie na pogodzeniu perspektywy subiektywistycznej, ze zwrotem lingwistycznym i hermeneutyką włącznie, z paradygmatem analityczno-empirycznym, który zakwalifikowałem tu jako obiektywistyczny. W swej własnej praktyce naukowej, jak wspominałem, uczony ten odważnie przekracza wiele tabu tradycyjnej metodologii.

* * *

Kluczem do teorii Giddensa jest przede wszystkim pojęcie strukturacji, w którym zawiera się zarówno przekonanie o procesualnym charakterze przedmiotu socjologii, które łączy perspektywę makro- i mikrospołeczną z zainteresowaniem jednostką i jej osobowością, jak i pogląd o skomplikowanym i złożonym procesie determinacji procesów społecznych.

Giddens rozstrzyga stary i beznadziejny spór socjologiczny pomiędzy psychologizmem i socjologizmem, indywidualizmem i kolektywizmem oraz nominalizmem i realizmem socjologicznym. Przy okazji teoria strukturacji podważa sensowność dwubiegunowych koncepcji przeciwstawiających sobie strukturę i życie. Podstawę wszelkich zjawisk społecznych stanowią dla niego mianowicie interakcje między ludźmi. Struktury są tworzone i reprodukowane w toku interakcji. Struktura wyznacza pewne ramy podmiotowego działania, w jakimś sensie zatem ogranicza je, jest czynnikiem przymusu i kontroli, ale równocześnie jest instrumentem tegoż działania, zwiększa moc podmiotu.

Poprzez interakcje ludzie tworzą nie tylko struktury, lecz także siebie, swoją tożsamość. Nadawanie znaczeń, tworzenie ram znaczenia dla organizowania swoich doświadczeń, konstytuowanie siebie jako podmiotu tworzącego i odtwarzającego znaczenia w procesie życia oraz komunikacja jako przenikanie (poprzez rozumienie) ram znaczenia, jakimi posługują się inni aktorzy, to nowa formuła, czerpiąca z „socjologii interpretatywnej” inspirowanej hermeneutyką, ale wychodząca także poza jej ograniczenia. Ład społeczny, instytucje i struktura są wynikiem uporządkowanych jakoś interakcji, które gdy powstają, ulegają nieuniknionej reifikacji, występują jako osobne quasy-byty, nabywają zdolności wtórnego oddziaływania i na interakcje, i na jednostki.

Wiemy zatem, iż działania podmiotów strukturyzują świat społeczny. Dla Giddensa oznacza to przede wszystkim, że stwarzają reguły i zasoby wtórnie wykorzystywane do działań. Człowiek, podmiot interakcji, jest – i to wydaje się twierdzeniem wyjściowym tego autora – istotą refleksyjną. Społeczeństwo stanowi więc, w istocie, system interakcji między refleksyjnymi podmiotami, struktury to natomiast zespół reguł i zasobów pozostających do dyspozycji tych refleksyjnych podmiotów w ich działaniach społecznych, w konkretnych kontekstach interakcyjnych, jakie, łącząc czas i przestrzeń, podtrzymują i modyfikują owe struktury. Dysponujące regułami i zasobami jednostki używają ich zgodnie z pewnymi zasadami.

Zasady te pozwalają Giddensowi wyróżnić trzy zasadnicze typy społeczeństw: plemienne, oparte na pokrewieństwie i tradycji; społeczeństwa podzielone na klasy, zorganizowane na opozycji miejski – wiejski, która opiera się na odmiennych instytucjach ekonomicznych, prawnych i odrębnych porządkach symbolicznych; trzecim typem są społeczeństwa klasowe.

Giddens wyróżnia dwa rodzaje zasobów: alokacyjne i autorytetu, które generują dominację, oraz dwa rodzaje reguł: normatywne – jako instrument legitymizacji i interpretacyjne – służące nadawaniu znaczeń. Owe typy reguł i zasobów: dominacja, legitymizacja, znaczenie, ulegają przekształceniom w konkretnych interakcjach, które prowadzą do systemu społecznego.

Refleksyjne podmioty poszukują „ontologicznego bezpieczeństwa”, które odnajdują w tworzonym przez interakcje toku życia codziennego; ten z kolei rutynizuje się w wyniku refleksyjnie monitorowanego działania. Może być zaburzany przez nieuniknione „sytuacje krytyczne”, które naruszają zaufanie, ale może też być podtrzymywany za pomocą „taktu”.

Jaźń człowieka jest efektem społecznego i historycznego bytowania. Jego codzienne życie, nieuchronnie biegnące ku śmierci, wtrąca go w bezpośrednie i bieżące interakcje, ale tworzące się historycznie instytucje pozwalają jednostce przekraczać ten zamknięty krąg i wybiegać w czasoprzestrzeń relacji pośrednich i ponadczasowych, w odwracalnym świecie długiego trwania instytucji (*durée* codziennego doświadczenia; nieodwracalny czas trwania jednostki oraz odwracalny czas długiego trwania instytucji).

Bieżące „spotkania”, interakcje tu i teraz, poprzez „transcendowanie czasu i przestrzeni w stosunkach społecznych”, tworzą ład świata społecznego. Jest to możliwe dzięki „ramom” (termin wzięty od Goffmana), powstającym ze „zlepeków” reguł „uwikłanych w spotkania”, czyli uporządkowanym czynnościom i znaczeniom. Ramy konstytuują, regulują, kategoryzują i sankcjonują spotkanie, ale też są w nim konstytuowane. Co istotne, takie ramy i reguły powstające w sytuacji współobecności wykraczają poza czas i przestrzeń konkretnego spotkania

i kształtują bardziej ogólne wzory spotkań. Autor odróżnia zdecydowanie pojęcie systemu społecznego, jako „uuzorowania stosunków społecznych w czasoprzestrzeni”, co jest wynikiem reprodukcji praktyk, od społeczeństwa, które – aczkolwiek jest podstawą tworzenia się systemu społecznego – nie wymaga współobecności. W tym kontekście moglibyśmy zauważyć specyficzne znaczenie terminu strukturalizacja, która tu jawi się jako proces dualnej integracji: społecznej i systemowej.

Giddens, choć wyraźnie zafascynowany Goffmanem i całą orientacją subiektywistyczną, nie przestaje być socjologiem tzw. makrostruktur, który chce rozumieć współczesne i przeszłe społeczeństwa, kultury i cywilizacje. Szuka jednak sposobu uprawiania socjologii, który nie separowałby jednostek, grup, procesów mikro i makro, tego, co subiektywne i obiektywne, tego, co nominalne i realne, lecz ukazywał świat społeczny jako wielowymiarowy świat człowieka. Tę rolę odgrywać ma właśnie teoria strukturalizacji.

Była mowa o różnych typach społeczeństwa, które następują po sobie w historii. Dziś, zdaniem autora, żyjemy w kolejnej fazie kapitalizmu, w czasach nowoczesności, która charakteryzuje się właściwościami grożącymi przetrwaniu całej ludzkości. Giddens w wielu dziełach przedstawia poważne trudności i zagrożenia dla osobowości i instytucji społecznych, jakie niesie współczesność. Mimo to nie widzi powodu, aby ogłaszać nastanie jakiejś nowej epoki. Żyjemy – według niego – w czasach nowoczesności, choć w szczególnej jej fazie. Z pewnością nie podziela on tezy o radykalnym i dramatycznym kryzysie, tak jak go tu rozumiem. Trudno powiedzieć, jak Giddens łączy to z przekonaniem o głębokości i totalności współczesnych zmian, które sięgają ładu społecznego (i to pojmowanego globalnie) oraz jednostkowych tożsamości ludzkich.

Brytyjski socjolog potwierdza przełomowość naszych czasów. Dla poszczególnych ludzi przejawia się ona w odczuciu ryzyka, zagubienia, niemożności skonstruowania tożsamości. To stan, w którym trzeba podejmować decyzje szczególnie ważne dla życia indywidualnego i swoich ambicji. Zagrożenie nie musi być faktyczne, aby mówić o takiej sytuacji przełomowej, wystarczy, iż jest spostrzegane subiektywnie. Subiektywne poczucie zagrożenia narusza wtedy „kokon ochronny, który jednostka wytwarza, aby zachować poczucie „bezpieczeństwa ontologicznego”. Mimo optymizmu autora czytamy jednak o wydarzeniach przełomowych, które mają szczególne konsekwencje dla jednostek i społeczeństw, o zerwaniu z przeszłością i tradycją oraz o otwartej, ale też wątpliwej przyszłości. Owo zerwanie z tradycją i rytuałem ma znaczenie ogromne, gdyż powoduje opisywaną już „samozwrotność”, która daje ogromne poczucie wolności i otwartości, ale także zanik moralności, powoduje „mechanizmy wykorzeniające”, wytwarza też „próżnię różnych wymiarów życia codziennego”.

Samozwrotnym czynią świat przede wszystkim systemy abstrakcyjne. Dzieje się tak głównie za sprawą niezwykle możliwości naukowych i technicznych współczesnej cywilizacji. Budzą one nadzieję, a czasem też zaufanie do ekspertów i środków symbolicznych, równocześnie jednak wytwarzana w ten sposób „kultura ryzyka” przeciąża psychicznie wiele jednostek. Coraz bardziej niedostępne dla przeciętnego człowieka, w coraz większym stopniu hermetyczne, zaawansowane i trudne do pojęcia nauka i technika uświadamiają słabość, zależność, niekompetencję, a więc także niemożność wpływu na swój los, zwłaszcza że permanentnie oprócz swej mocy nauka i technika objawiają omylność, a obok tego, że rozwiązują wiele problemów, niemało, bardzo dramatycznych, stwarzają. Jednakże mimo iż zaufanie Giddens traktuje jako główne spoiwo społeczeństwa i tożsamości indywidualnej, a tradycję – jako łącznik między teraźniejszością i przyszłością, pomimo wszystkiego, co czytamy o kryzysie tożsamości, nie snuje on jakiejś katastroficznej wizji człowieka i świata.

Niewątpliwe globalne i lokalne zagrożenia wymagają nowej postawy jednostek i społeczności, ale też nowego rozumienia i uprawiania polityki. Trzeba ją obecnie pojmować głęboko i fundamentalnie, jako istotną orientację w świecie globalnych i lokalnych dylematów: globalizacji, indywidualizmu, lewicy i prawicy, praktyki politycznej, problemów ekologicznych. Potrzebna jest też nowa kultura polityczna, która dystansowałaby się od coraz mniej ważnych podziałów na lewicę i prawicę. Lewicy zaś doradza Giddens, by wyszła poza opłotki „polityki emancypacyjnej” ku „polityce życia”. Najistotniejsze problemy współczesności wymagają odpowiedniej polityki, która może być jedna, obojętne jaką ktoś zajmuje postawę ideologiczną. W tym sensie trzeba koniecznie szukać „trzeciej drogi”, aby dogonić „uciekający świat”. Jej fundamentem będą rozumiane odpowiednio nowocześnie takie wartości, jak równość, ochrona słabych, wolność (pojmowana jako autonomia), prawa (ale powiązane z obowiązkami), autorytet (ściśle jednak powiązany z demokracją), kosmopolityczny pluralizm oraz filozoficzny konserwatyzm.

Nowa polityka wymaga nowego państwa, które, wypierane przez procesy globalizacyjne, musi znaleźć sobie nowe, mocne miejsce. Jednym z jego fundamentów będzie gospodarka mieszana, która łączy ze sobą elementy regulacji i deregulacji, prywatyzacji i własności prywatnej oraz społecznej, wolności i ograniczeń. Państwo opiekuńcze powinno dziś raczej stać się państwem, które prowadzi aktywną politykę zarządzania ryzykiem, jakie powoduje wielka zmiana cywilizacyjna, z jej rewolucją technologiczną, procesami globalizacji, marginalizacji, rozwarstwiania się społeczeństw, kryzysem rodziny i tożsamości. W tym wszystkim państwo nie powinno niczego zapewniać obywatelom ani niczego za nich załatwiać (z wyjątkiem tych najbardziej bezradnych), lecz usamodzielniać

ich i stwarzać instrumenty sprzyjające tej samodzielności. Giddens raczej się nie obawia, że współczesne procesy globalizacyjne, a także związane z nimi osłabienie wewnętrznych dochodów państwa uniemożliwiają taką jego siłę i zdolności decyzyjne, które pozwoliłyby mu sprostać wymaganiom (formułowanym przez tego właśnie autora).

Wspomniana gospodarka mieszana w wymiarze makro to przede wszystkim utrzymywanie niskiej inflacji, zmniejszanie zadłużenia państwa, aktywna polityka *supply-side measures*, której celem jest stymulowanie wzrostu gospodarczego i zatrudnienia. Z pewnością ma to być gospodarka kapitalistyczna. Choć sam kapitalizm również przeżywa poważne transformacje. Wyraźnie, zdaniem Giddensa, wyróżnić można dwie jego odmiany. Po pierwsze taką, w której główny cel przedsiębiorstw lub korporacji stanowi ochrona ludzi pracy, będących najczęściej udziałowcami przedsiębiorstwa, w którym pracują. Chodzi tu o stabilność zatrudnienia, poczucie bezpieczeństwa socjalnego, o zapewnienie opieki zdrowotnej, dbałość o organizację czasu wolnego od pracy i szanse edukacyjne. Druga odmiana oparta jest na własności posiadaczy akcji, którzy z przedsiębiorstwem najczęściej w ogóle nie są związani i nie interesuje ich nic prócz zysku. W skali makro wierzy się tu w samoregulacyjną zdolność rynku, przedsiębiorczość i konkurencyjność, a także tzw. wolność rynku. Autor raczej nie zauważa, iż procesy globalizacyjne powodują poważne trudności tego pierwszego rodzaju kapitalizmu, czego przykładem może być dzisiejsza Szwecja, która z coraz większym trudem przeciwstawia się tej drugiej, globalnej logice ekonomicznej, aby chronić swoje wartości społeczne.

Polityka „trzeciej drogi” winna też wziąć odpowiedzialność za nędzę na świecie, która dziś ma również globalne przyczyny i wymaga globalnych rozwiązań w duchu współodpowiedzialności, ale też ze zrozumieniem, iż świat jest – jak to się powiada – systemem naczyń połączonych i napięcia stwarzane w jednych częściach świata muszą mieć skutki również w innych. Pomoc powinna polegać przede wszystkim na wspieraniu systemów edukacyjnych, opieki zdrowotnej, poprawy sytuacji kobiet, inwestowaniu w infrastrukturę. Giddens zastanawia się również nad celowością opodatkowania transakcji spekulacyjnych, uważa też, iż trzeba tworzyć reguły, zasady i instytucje zarządzania globalnym ryzykiem finansowym, ze światowym bankiem centralnym włącznie.

Warto w tym podsumowaniu poglądów Giddensa zwrócić uwagę na jego przekonania metodologiczne. Przede wszystkim zaś na jego zdeklarowany antynaturalizm, wypływający z przeświadczenia, iż socjologia ma zupełnie inny przedmiot badań niż nauki przyrodnicze, wymagający zatem absolutnie odmiennych metod. Zauważmy też zaangażowanie jego teorii po stronie pewnego światopoglądu, konkretnego systemu wartości, ba, po stronie konkretnej polityki i partii

politycznej w Wielkiej Brytanii. Jest sprawą do dyskusji, na ile teoria Giddensa jest tworzona obiektywnie, a dopiero jako taka zaczyna być stosowana przez autora do zadań praktycznych i całkowicie uwikłanych w świat wartości, ideologii i polityki. Zdaje się, iż kwestii tej nie da się rozstrzygnąć jednoznacznie. Wyraźnie jednak między poglądami tego socjologa na człowieka, społeczeństwo, kulturę i historię, czyli sądami socjologicznymi, a jego przekonaniami aksjologicznymi i politycznymi zachodzi znacząca spójność.

Co da się jednak stwierdzić bez jakichkolwiek wątpliwości, to sympatia Giddensa do paradygmatu subiektywistycznego. Nie znaczy to, że autor ten wyrzeka się wszelkich założeń socjologii obiektywistycznej, co budzi zresztą obawę przed nadmiernym eklektyzmem. Choć zarzut ten trzeba osłabić o tyle, iż do pewnego stopnia tradycyjne rozróżnienia metodologiczne są w przypadku Giddensa niezupełnie wystarczające. Próbuje on, jak wszyscy autorzy zaliczani tu do teorii wielkiej dialektycznej syntezy, tworzyć nową orientację. Przypomnijmy tu założenie uwikłania socjologii w podwójną hermeneutykę.

Autor ten próbuje godzić niemal wszelkie tradycje humanistyki. Najbardziej karkołomnym przedsięwzięciem jest, jak się wydaje, usiłowanie pojednania w jednej teorii tych orientacji, które zostały tu określone jako paradygmat subiektywistyczny i obiektywistyczny. Tu już ambicja uczonego wykracza poza próby kołażu rozmaitych teorii. Próbie pogodzenia podlegają skrajnie odrębne paradygmaty właśnie.

Warto jednak zwrócić uwagę, iż Giddens, korzystając z niezwykle bogatego dorobku nie tylko socjologii, lecz także wszystkich nauk społecznych, wykorzystując argumenty różnorodnego rodzaju, jak wyniki badań empirycznych, wypowiedzi rozmaitych aktorów, usytuowanych czasem w zupełnie odmiennych kontekstach sytuacyjnych, odwołując się do danych ekonomicznych, demograficznych, fragmentów poradników małżeńskich itp., zarazem zawsze dokonuje translacji owej wielości języków na kategorie swojej teorii, która oparta jest na zrębie wyraźnie artykułowanych założeń i terminów. Co najmniej osłabia to zarzut eklektyzmu.

Czy, wobec tego, zarzut ten trzeba całkowicie oddalić, czy też jednak jego ambicje prowadzą do eklektyzmu i powierzchowności? Czy zagarniając tak wiele, coś w ogóle trzyma jeszcze mocno w rękach? Własny język poddany własnym założeniom miał – jak o tym wspominałem – chronić przed eklektyzmem. Czy to się udało? Czy język ten nie wprowadza czasem więcej chaosu niż porządku, czy więcej nie zaciemnia niż wyjaśnia, czy w istocie nie upraszcza rzeczywistości, czasem gubiąc się w złożoności terminologicznej? To są pytania, na które brak całkowicie jednoznacznej odpowiedzi.

Mimo tych wątpliwości, które inni krytycy formułują często o wiele ostrzej, trzeba docenić wynik prac teoretycznych Giddensa, a przede wszystkim jego teorii strukturacji. Zaakceptowanie jej nie wyklucza jednak zdolności dostrzegania potrzeby wzmocnienia tego, co w klasycznej socjologii było może rzeczywiście zbyt mocne, lub raczej – było mocne kosztem drugiej strony zagadnienia, a co w teoriach ostatnich dwudziestu, trzydziestu lat jest, podobnie jak u Giddensa, niedoceniane. Mam tu na myśli kwestię ładu społecznego, struktur i instytucji. W szczególności jest tu ważne to pierwsze pojęcie, ładu społecznego, odpowiednio zinterpretowane i rozwinięte. Potrzebna jest koncepcja, która wyważy te dwa aspekty strukturacji.

Nie kusząc się o wyczerpującą ocenę teorii Giddensa, z perspektywy, jaka została przyjęta w tej książce, warto zauważyć, iż jego dzieło w bardzo cenny sposób otwiera perspektywę przed teorią podmiotowości. Nie wszystko jednak, z tego punktu widzenia, jest w niej jasne. Brak zwłaszcza jakiegoś punktu odniesienia, który pozwoliłby odróżnić działanie podmiotowe, konstruujące świat w podmiotowy sposób, od działań destrukcyjnych. Na gruncie teorii Giddensa można wykazać, że podmiotowe jest tak samo pomaganie biednym, przeciwdziałanie wojnom lub kształcenie się, jak zabijanie, okradanie itp., gdyż przyjmuje on proceduralne kryteria orzekania o podmiotowości.

Co do wątku, który mnie tu szczególnie interesuje, tj. kryzysu cywilizacyjnego, zauważyć trzeba pewną niekonsekwencję brytyjskiego uczonego. Otóż rysuje on obraz przeciążonej przez cywilizację i jej rezultaty jednostki, słabnących instytucji i systemów regulacyjnych, ale wierzy, iż przyszłość jakoś to wszystko rozwiąże, zwłaszcza dzięki polityce „trzeciej drogi” i „polityce życia”. W rezultacie chciałoby się zadać retoryczne pytanie, odnoszące się szczególnie do jego „polityki życia”, o źródła optymizmu. Trudno powiedzieć, skąd Giddens czerpie optymistyczną wiarę, że przyszłość nie będzie hierarchizowała władzy, że nie będzie przemocy, rozpadu psychicznego i dezintegracji społecznej. Czy wystarczą globalne instytucje władzy, aby uniknąć zagrożeń globalizacji? Czy nie mogą się one przerodzić w nową totalitarną władzę, tym razem panującą nad całym globem? Nie twierdzę, iż musi tak być, ale wykluczyć tego nie można, jak i wielu innych ewentualności, których autor ten nie dostrzega. Planując zaś politykę, trzeba to przewidzieć i zaproponować środki zaradcze. Giddens, zdaje się, podobnie jak Fukuyama, uwierzył w pomyślny koniec historii i ideologii, tyle że pod postacią ideologii „trzeciej drogi”.

* * *

Interesująca nas tu problematyka kryzysu związana jest istotnie z konfliktami społecznymi. To one m.in. mogą stwarzać sytuację historycznego przełomu.

Wśród teoretyków, których zakwalifikowałem jako teoretyków wielkiej dialektycznej syntezy, jacy naświetlają ten właśnie konfliktowy aspekt kryzysu, znaczące poglądy ma Collins. Zdaniem tego uczonego, przyczyną najistotniejszych konfliktów społecznych są nierówności w dystrybuowaniu władzy, zasobów materialnych i symbolicznych w makrostrukturze, co zresztą różnicuje ludzi także w codziennych interakcjach.

Nierówności te przejawiają się w kulturach klasowych, które różnicują jednostki pod względem sposobów konwersacji i zachowań, a tym samym determinują ich zdolność manipulowania i sprawowania władzy nad innymi, w toku interakcji. Powoduje to konflikty rozsadzające od środka państwo, rozumiane tu jako organizacja polityczna. Przestaje ono mieć zdolność regulowania tych konfliktów szczególnie wówczas, gdy jest też uwikłane w konflikty zewnętrzne, a brakuje mu możliwości ekonomicznych. Trzeba mieć środki materialne, ale też przymusu, aby pomyślnie rozwiązywać konflikty wewnętrzne, tj. władać swoim społeczeństwem. Są one niezbędne również do tego, aby zachować swą integralność w konfrontacji z sąsiadami.

Konflikt, w opinii Collinsa, jest nieodłącznym atrybutem istnienia jednostek, interakcji, organizacji i państw. Kryzys o znaczeniu, jakie nadaje mu w tej pracy, grozi jednak wówczas dopiero, gdy możliwości logistyczne nie wystarczają do równoważenia napięć wywoływanych konfliktami wewnątrz państwa i w układzie geopolitycznym.

Koncepcja ta wydaje się ciekawa i warta uwagi jako narzędzie analizy konkretnych sytuacji kryzysowych, jest jednak nadmiernie zredukowana do czynników istotnych, ale dalece niewyczerpujących listy tych, jakie koniecznie trzeba wziąć pod uwagę.

* * *

Z podobnym stanowiskiem mamy do czynienia w przypadku teorii H.I. Schillera, który w zjawisku kultury masowej i jej sprywatyzowaniu, a w ten sposób – włączeniu w logikę gospodarki kapitalistycznej, dopatruje się źródeł kryzysu. Informacja i komunikacja są dziś podstawą współczesnej cywilizacji – powtarza autor znaną nam już tezę. Są też sferą najbardziej zyskownych inwestycji. Oddanie ich na łup instynktu konkurencji i zysku za wszelką cenę, narusza podstawy demokratycznego ładu społecznego. Merkantylne motywy prowadzą także do obniżenia poziomu przekazu kulturowego, co fatalnie musi wpływać na poziom dyskursu społecznego i dodatkowo osłabia demokrację. Jako silna ekonomicznie dziedzina przemysłu, na dodatek o nadzwyczajnym znaczeniu dla systemu panowania, sektor medialno-rozrywkowy korzysta z ochrony państwa. Schiller poświęcił wiele miejsca patologii tej ochrony w Stanach Zjednoczonych.

Sektor ten jest równocześnie instrumentem bezpośredniej reklamy, jak i forsowania konsumenckiego stylu życia, co jest korzystne dla biznesu, ale może powodować wiele konfliktów, gdy wytworzone aspiracje natrafiają na niesprawiedliwy system dystrybucji dochodów, czyli gdy istnieją rzesze społeczne niezdolne zaspokoić apetytów. Wpływa to też silnie na mentalność obywateli.

Media są zatem istotnym czynnikiem umacniania zarówno różnic klasowych, jak i kapitalistycznego państwa i kapitalistycznego ładu społecznego. Czynią to m.in. poprzez „odsącanie” z masowych przekazów treści społecznych i przedstawianie uproszczonego i politycznie spreparowanego obrazu świata oraz obniżanie poziomu zdolności intelektualnych mas społecznych. Posługując się manipulacją, media utrzymują ludzi w fałszywym i niezgodnym z ich interesami stanie świadomości. Kiedyś jednak łuski opadną z oczu i może dojść do rewolucji. Tym bardziej że amerykańska gospodarka korporacyjna wytwarza tak poważne sprzeczności, iż prędzej czy później musi nastąpić jej krach, co spowoduje olbrzymie reperkusje dla całego świata. Schiller liczy jednak na mądrość młodych i (mimo wszystko, jakimś sposobem) dobrze wykształconych Amerykanów – na to, że, z jednej strony, nie dadzą się zbałamucić, z drugiej zaś – że znajdą demokratyczną drogę naprawy Ameryki, bez konieczności rewolucji.

Schiller nie stara się konstruować jakiejś wyrafinowanej teorii, ale dość jawnie sięga po niektóre założenia marksistowskie. Motorem historii oraz sprężyną procesów społecznych i kulturowych jest proces produkcji, jednakże zmiany na poziomie sił wytwórczych, jakie są wynikiem postępu naukowego, doprowadzają do wielkich przeobrażeń w stosunkach produkcji oraz w całokształcie sił społecznych. W ten też sposób powstają wielkie napięcia społeczne i ekonomiczne, które w dzisiejszym świecie, szczególnie że dotyczą tak wielkiego i znaczącego państwa jak Stany Zjednoczone, muszą doprowadzić do kryzysu globalnego. Istotą owych zmian jest wytworzenie się nowej dziedziny dominującej produkcji, tj. świata informacji i środków masowej komunikacji. Nadbudowa stała się bazą. Wynika stąd wiele komplikacji, którymi jednak, na poziomie teoretycznym, autor się nie zajmuje.

* * *

Pewne sympatie z marksizmem i przekonanie, że nowe technologie informacyjne są podstawowym instrumentem zmieniania się świata, podziela również Alain Touraine. Sądzi on jednak, iż dostarczają one także wielkich możliwości ludziom, którzy dzięki nim mogą poszerzać obszar swojej wolności, rozumianej jako uczestnictwo w procesie konstruowania historii. Jednostki natrafiają jednak na zorganizowane i uzgodnione praktyki ograniczające, jeśli nie uniemożliwiające dostęp do owej władzy. Szansą jest grupowanie się obywateli w ruchy społeczne,

które mogą konstruować alternatywy wobec dominujących układów wiedzy i następnie uczestniczyć w tworzeniu historii poprzez realizację owych alternatyw. Jak widać, autor również uprawia socjologię zaangażowaną.

Rollą socjologii Touraine'a ma być wspieranie ludu w jego walce o alternatywne koncepty historii. Autor ów czerpie wiele od Marksa, ale nie wierzy w moc krwawych rewolucji, które nie zmieniają faktu braku dostępu ludu do podmiotowości rozumianej jako partycypacja w kreowaniu historii, lecz tylko dokonują zmiany elity władzy. Historię pojmuje zaś jako proces przechodzenia od systemu dominacji społecznej jednych klas nad innymi do demokracji politycznej, która tę podmiotowość zapewni. Sfera wolności wytwarza się tam, gdzie istnieje pewna gra między państwem i wolnym rynkiem. Jej istota polega na tym, że państwo ogranicza do pewnego stopnia działanie wolnego rynku, a ten ostatni limituje władzę państwa.

Sfera owej wolności istnieje przede wszystkim w demokracji, która jest w nieustannym konflikcie z rynkiem i gospodarką rynkową. Te sprzeczności są źródłem wielkich napięć i permanentnego kryzysu, chyba że zostaną włączone do gry społecznej, która ich energię zamieni w siłę rozwoju społecznego. Demokrację można zatem rozumieć jako system politycznego zarządzania zmianami społecznymi, składającymi się na wspomniany rozwój. Kluczową rolę odgrywa tu naturalnie państwo, o ile nie zdobywa ono przewagi w tym systemie i samo nie stanowi zagrożenia dla demokracji.

Wydaje się, iż kryzys – w przekonaniu Touraine'a – jest cechą immanentną życia społecznego. W demokracji mamy jednak do czynienia z czymś w rodzaju zarządzania kryzysem. Z tego punktu widzenia dialektyka rozwoju społeczeństwa ku demokracji wymaga zrozumienia, że autorytarne przewroty mogą niekiedy prowadzić do zakończenia uzależniania od kapitału zagranicznego lub własnych oligarchii i nadać impet rozwojowy we właściwym kierunku. Chodzi o to, czy przewrót ostatecznie służy wymianie elit, czy jest etapem na drodze do uwolnienia autonomicznych aktorów społecznych, którzy przejmą rolę czynnika endogennego rozwoju ku demokracji.

Jednym z bardzo istotnych czynników takiej przemiany jest wówczas ograniczenie autorytarnej kontroli nad rynkiem, co może uczynić z niego, w następnym etapie, czynnik wzmacniający niezależność autonomicznych podmiotów społecznych. Może on jednak rozpocząć proces antyspołecznej i ademokratycznej akumulacji kapitału.

Polityka jako zarządzanie kryzysem ma polegać na rozwiązywaniu sprzeczności poprzez konstruowanie wizji procesu historycznego i na mobilizacji do jej realizacji. Takie wizje mogą być wyłącznie dziełem ruchów społecznych, które łączą demokrację, wzrost gospodarczy oraz plany przyszłości i – co w koncepcji

Touraine'a bardzo ważne – dziedzictwo kultury. Podmiotowość bowiem, która jest racją podstawową demokracji, to prawo do własnej tożsamości, będącej zawsze w zasadniczej mierze tożsamością dziedzictwa kulturowego. Wizje przyszłości, które wypierają z kultury, są niedemokratyczne. Z tego też powodu autor krytykuje paradygmat wolnego rynku, mającego być jedynym mostem do „nowej nowoczesności”, tak wąskim jednak, że ludzie nie przecisną się przezeń razem ze swymi tożsamościami i kulturami.

„Nowa nowoczesność”, czyli dzisiejszy globalizujący się świat, wstrząsana jest nowymi sprzecznościami, głównie związanymi z dystrybucją podmiotowości, rozumianej jako chęć do życia, do stanowienia o sobie, ale też poszanowanie tego roszczenia u innych, co oznacza konieczność pocucia odpowiedzialności za siebie, innych i za to, jaki jest oraz będzie świat. Z tej perspektywy ocenia autor rozmaite zjawiska współczesnego postindustrialnego świata, jak religie, kultury, ruchy społeczne, wydarzenia polityczne lub gospodarcze.

Wybitnym osiągnięciem Touraine'a jest jego metoda badania ruchów społecznych, która stanowi intelektualną odpowiedź na potrzeby socjologii podmiotowości. Zakłada ona badawczą interwencję socjologiczną, w której badacz jest aktywnym uczestnikiem ruchu, a zarazem inspiruje do dyskusji definiujących historyczną wizję, w imieniu której ruch występuje. Jest to połączenie Marksowskiego racjonalizmu i naturalizmu z ewidentnie subiektywistycznym paradygmatem metodologicznym.

* * *

Manuel Castells wiąże współczesny kryzys z nową cywilizacją, jaka jest efektem rewolucji technologicznej, zwłaszcza w dziedzinie informatyki i inżynierii genetycznej. Rewolucja ta wpływa na wszystkie dziedziny życia człowieka. Technologie informacyjne stwarzają specyficzną przestrzeń informacyjną – sieć, która wypiera tradycyjną strukturę społeczną i tradycyjne instytucje, czy też je zastępuje. Sieć staje się obecnie najważniejszą przestrzenią społeczną. Przestrzeń ta współcześnie jest w coraz większym stopniu wirtualna i jako taka kreowana przez nowoczesne media, czyli telewizję, Internet i telefonię komórkową.

Sieć informatyczna nie jest obojętnym i neutralnym medium przekazu. Czylni ona z informacji ośrodek współczesnego świata, podstawę gospodarki, kultury i społeczeństwa, nadaje sens i znaczenie ludzkiemu życiu, a także ukierunkowuje je. Sposób przekazywania informacji przez tę sieć także jest nieobojętny, narzuca on swój charakter strukturom, instytucjom, więziom, wpływa na style życia, sposoby myślenia i osobowości. Castellsa interesują szczególne interakcje między morfologią sieci a stosunkami produkcji/konsumpcji i władzy oraz kulturą, w historycznym procesie wyłaniania społecznych struktur na przełomie tysiącleci.

W centrum produkcji obecnie znajduje się wiedza. Struktura społeczna społeczeństwa sieciowego jest siecią przepływu informacji i „wszystko, co ma dla nas znaczenie”, władza, pieniądze, informacja jest transportowane przez tę sieć, a w końcu samo staje się informacją.

Jeden z najbardziej dramatycznych procesów, jakie zachodzą w sieci, to walka o wolność w niej oraz o narzucenie w niej swoich kodów kulturowych, w postaci znaczeń, wartości, najważniejszych sposobów myślenia o sobie, innych i świecie, wyobrażeń, przekonań o tym, co dobre i złe. Zmiana kodów kulturowych jest znakiem naszych czasów, to istotna kategoria, w której rozważać trzeba współczesny kryzys. Ich ważność wynika z podatności współczesnych ludzi na wpływy, na uleganie „zadanym” kodom. Żyjemy w czasach, w których, powiada Castells, „konsumujemy najrozmaitsze kody, które utrzymują nas w stanie ciągłej zależności. Powtarzamy to, czego się po nas oczekuje”. Wiąże się to także z nadmiarem docierających do nas informacji, co jest cechą cywilizacji informacyjnej. Ludzie są wobec tego przesyty bezradni. Te sposoby myślenia są zakodowane w kulturze. Jednakże kultura, jak wszystko, co ważne, przenosi się do sieci, w sferę jej wirtualności.

Cechą społeczeństwa sieciowego jest właśnie to, iż wszystko, co istotne, włącza w siebie i podporządkowuje sobie. Kto kontroluje kody kulturowe, kontroluje ludzkie umysły, czyli naprawdę ma władzę. Zmiana kodów powoduje zmianę porządku społecznego, twierdzi Castells. Są one zatem kluczem do panowania. Władza także przenosi się do sieci.

Nie znaczy to jednak, że istnieje w sieci jakiś jeden ośrodek decyzyjny. Władza jest tam także wirtualna i rozproszona. Hiszpański socjolog twierdzi, iż decydująca dla całej sieci jest sieć wytwarzania i wymiany, czyli gospodarka. Ale i ona nie jest taka jak była. Sieć komunikacyjna sprawia mianowicie, że w cywilizacji, w której informacja staje się najcenniejszym dobrem oraz narzędziem produkcji, a inwestycje w wytwarzanie i przetwarzanie informacji są najbardziej rentowne, powstaje nowy typ gospodarki – gospodarka sieci.

Globalny system komunikacji przesądza o globalnej strukturze gospodarki sieci. Główne transakcje, decyzje dotyczące produkcji, zaopatrzenia, finansowania, sprzedaży produkcji coraz częściej odbywają się w sieci, w procesie przekazywania informacji. Kapitalizm znajduje się w kryzysie. To jeden z najistotniejszych, twierdzi Castells, czynników kryzysu w ogóle. Gospodarka jest dalej kapitalistyczna, jak była, ale jednak jest zupełnie inna. W związku z rozproszeniem władzy, siła i sprzeczności gospodarki globalnej sieci wymykają się spod kontroli, stają się niezależne, żyją jakby własną logiką, czy też raczej jej brakiem. Na naszych oczach, uważa autor, materializuje się wizja świata niezależnego od ludzi, lecz tylko podlegającego chaotycznym konwulsjom sieciowych systemów transakcji

finansowych. Panuje kapitalizm, ale sieć to nie rynek, kapitalista jej nie kontroluje. Rynek rządzi się swoją logiką, której to logiki brakuje sieci. Jej logikę zastępują „turbulencje”.

Sieć strukturyzuje społeczności. Drugą stroną walki o władzę, jaka w niej się toczy, jest narastanie nierówności społecznych, które Castells uważa za jeden z najgorszych jej skutków ubocznych. Nie jest to konieczny efekt. „Społeczeństwo sieciowe nie jest, z definicji, społeczeństwem nierówności i wyzysku”. Jest to raczej, jeśli dobrze pojmuję myśl autora, wynik wchłaniania przez globalną sieć stosunków społecznych oraz stosunków produkcji, władzy, norm i wartości, a także instytucji, które do tej pory regulowały te procesy. Jedną z najważniejszych instytucji wypieranych przez sieć jest państwo. Utrudnia to, a czasem uniemożliwia mu politykę *welfare state* i pełnienie funkcji opiekuńczych. Autor uważa, iż dzieje się to głównie przez uniezależnianie się od państwa kursów walut, zadłużenie państw na globalnych rynkach finansowych oraz kryzys podatkowy, czyli przychodów państwa. W efekcie powoduje to „odrzućcie keynesizmu” i unieważnia kontrakt społeczny między kapitałem, pracą i państwem, zmniejsza legitymizację państwa. Ładu społecznego także – dodam.

Wspominałem o chaosie i braku logiki społeczeństwa globalnej sieci. Otóż, jeśli jakiegś jednak Castells może się dopatrzeć, to jest to logika produkcji i akumulacji kapitału, tym razem w skali globalnej. Ludzie i społeczeństwa żyjące w rozpadających się państwach narodowych, z coraz bardziej wirtualną władzą, gospodarką i demokracją, nie mają innego wyboru, jak dostosować się do tej logiki. Jednak „społeczeństwo zorientowane wyłącznie na system wytwarzania ostatecznie niszczy samo siebie, bo sprawnie działający biznes przenosi się ustawicznie z miejsca na miejsce, pozostawiając po sobie jałową ziemię. Ostateczny koszt społeczny – i ekonomiczny – to wyjałowieni ludzie, wyjałowiony kapitał, wyjałowione całe społeczności. Koniec końców będzie się to musiało odbić na możliwościach wytwórczych samego biznesu”¹³.

Oslabiane w ten sposób państwo wpada w swoistą pętlę kryzysu. Aby wzmocnić słabnące siły, w globalnej sieci tworzone są ponadnarodowe instytucje. Jednak wtórnie osłabiają one państwa, przejmując wiele ich kompetencji. Część obowiązków przekładana jest, w celu odciążenia, na społeczności lokalne i regionalne. Za taką decentralizacją funkcji idzie jednak decentralizacja środków i uprawnień. W rezultacie państwo jest coraz bardziej marginalizowane i coraz gorzej może odgrywać swoją rolę.

Globalna sieć powoduje „transorganizację sieci bogactwa, informacji i siły” poza państwo, a w rezultacie – kryzys polityki i demokracji. Legitymizację i wiarygodność systemu politycznego osłabiają dodatkowo takie uboczne efekty glo-

¹³ M. Castells, *Wszystko, co ma znaczenie...*, dz. cyt.

balnej sieci, jak zmedializowanie (wchłonięcie w wirtualną przestrzeń sieci) polityki, jej personalizacja, uzależnienie od opinii publicznej i sondaży, korupcja i skandale, nielegalne finansowanie i uwikłanie w interesy mafijne.

Te globalne, wirtualne i sieciowe procesy mają bardzo konkretne i rzeczywiste efekty w realnej przestrzeni życia codziennego ludzi. Jednym z najważniejszych jest kryzys tradycyjnej patriarchalnej rodziny i małżeństwa. Hiszpański socjolog wita ten proces wyzwania się kobiety z patriarchalnej zależności z optymizmem. Jednakże, stając po stronie ruchów feministycznych i praw kobiet, dostrzega stopniowe zamieranie związków małżeńskich, ich nietrwałość, pojawianie się nowych form związków kobiet i mężczyzn, masowość zjawiska rodzenia się dzieci poza małżeństwem. Dodać do tego moglibyśmy katastrofalny spadek demograficzny.

Koncepcja Castellsa ma charakter podmiotowy. Procesy, sieci, instytucje i struktury są dla niego zaledwie ramami, w których funkcjonują jednostki i podmioty zbiorowe. Kategorię podstawową analizy jednostek i zbiorowości stanowi dla autora tożsamość. Tożsamość jest zaś przede wszystkim źródłem znaczeń dla aktorów. Z jednej strony, w istotny sposób determinuje ona sposób wchodzenia w role, i w ogóle aktywność podmiotów, z drugiej zaś, jest ona konstruowana podmiotowo, w procesie indywiduacji, zakorzenionym społecznie, kulturowo i historycznie. Podmioty przetwarzają doświadczenia przeżywane w obcowaniu z przestrzenią geograficzną, instytucjami, tradycją, szeroko pojmowaną kulturą, religijnymi objawieniami. Przetwarzanie polega w ogromnej mierze na reorganizacji znaczeń podmiotów działających społecznie poprzez internalizację i wytworzenie kodów kulturowych. Poglądy Castellsa są tu bardzo zbieżne z koncepcją strukturalizmu Giddensa, co zresztą hiszpański uczony jawnie ogłasza. Zdaniem autora, żyjemy obecnie w erze sieciowego społeczeństwa informacyjnego, które jednak ukazuje on na tle koncepcji „późnego modernizmu” Giddensa. Castells wierzy, iż epoka ta sięga już swego końca. Nie chodzi przy tym o „koniec historii” – „jak zakładały niektóre postmodernistyczne kaprysy”.

Sprzężenie zwrotne, właściwe procesom strukturalistycznym, polega na tym, iż tożsamości są konstruowane przez struktury i same je konstruują; ale również, gdy tożsamości są już zinternalizowane, to wokół nich są konstruowane znaczenia. Podzielając wiele założeń teorii Giddensa, pisze Castells o współczesnym kryzysie tożsamości. Już w pierwszym tomie trylogii hiszpańskiego socjologa była mowa o tym, iż rozwój społeczeństwa sieci powoduje istotne i nieznane wcześniej zmiany społeczne i trudności w konstruowaniu tożsamości. Wewnętrzne sprzeczności i pęknięcia społeczeństwa sieci utrudniają w istotnej mierze Giddensowską samozwrotność, a zatem zwrotne planowanie życia staje się coraz mniej możliwe i coraz mniej możliwe jest w związku z tym konstruowanie tożsamości poprzez przejmowanie odpowiedzialności.

Castells potwierdza tezę Eriksona o znaczeniu tożsamości pierwotnej. Uważa zarazem, iż cechą współczesnego społeczeństwa sieciowego jest to, iż znaczenia aktorów społecznych są konstruowane wokół tych tożsamości pierwotnych, a „indywidualizm (w odróżnieniu od indywidualnej tożsamości) w »narcystycznej kulturze«, którą badał Lasch, może być także formą »kolektywnej tożsamości«”.

Autor wyodrębnia trzy typy tożsamości: tożsamość legitymizowaną, sprzeciw – tożsamość oporu (*resistance*) i tożsamość projektowaną (*project identity*). Różne typy tożsamości w różny sposób konstytuują (*generates*) społeczeństwo. Tożsamości legitymizowane nie dają wielkiej nadziei, skoro świat instytucji jest w stanie kryzysu. O państwie była już mowa. Ale podstawą procesu tworzenia tożsamości nie może być też społeczeństwo obywatelskie, gdyż i ono, zdaniem socjologa, ulega poważnemu kryzysowi. Tożsamości oporu prowadzą do konstruowania „wspólnoty dookoła tradycyjnych wartości Boga, narodu i rodziny i zabezpieczają swoje otoczenie dzięki etnicznym emblematom i terytorialnej obronie”. Ale nie tylko tego typu tożsamości. „Mogą być również zbudowane dookoła aktywnych ruchów społecznych, które próbują ustanowić własną autonomię poprzez wspólnotowy opór tak długo, jak długo nie są dość silne, by przeprowadzić atak na opresyjne instytucje, przeciw którym występują”. Jako przykład autor wspomina o ruchach feministycznych oraz ruchach wyzwolenia seksualnego.

Przypomnę, że istnieją trzy główne zagrożenia dotyczące się społeczeństw i jednostek przełomu drugiego i trzeciego tysiąclecia i trzy rodzaje reakcji obronnych: „Reakcja przeciwko globalizacji, która rozwiązuje autonomię instytucji, organizacji i systemów komunikacji, tam gdzie żyją ludzie. Reakcja przeciwko sieciowości i elastyczności, które rozmywają granice członkostwa i zaangażowania, indywidualizują społeczne więzi produkcji i powodują strukturalną niestabilność pracy, przestrzeni i czasu. I reakcja przeciwko kryzysowi patriarchalnej rodziny, u której korzeni tkwi transformacja mechanizmów budowy bezpieczeństwa, społeczności, seksualności i systemu osobowości”¹⁴.

Jednakże religijny fundamentalizm, kulturowy nacjonalizm i wspólnoty nie są, zdaniem Castellsa, rozwiązaniem problemów, które je wywołują, lecz nieskutecznymi reakcjami obronnymi. Te defensywne reakcje prowadzą do rekonstrukcji materiału historycznego, tworząc nowe kody kulturowe, i w ten sposób stają się źródłami znaczenia i tożsamości oraz, jak zapewne pamiętamy, czynnikiem zmiany porządku społecznego. „Bóg, naród, rodzina i wspólnota dostarczają nieprzerwanych, wiecznych kodów, wokół których zaczniesz kontrofensywę przeciwko kulturze czystej wirtualności”.

Szansy dla jednostek i zbiorowości upatruje autor w tożsamości projektowanej, nie sądzi jednak, aby wiodła do niej prosta droga od naturalnej w dzisiejszych

¹⁴ Tamże, s. 69.

czasach kryzysu tożsamości oporu. Nie znajdzie dla niej wsparcia w dotkniętych kryzysem ruchach pracowniczych. Kościoły „głównego nurtu”, które „praktykują formę zsekularyzowanej religii”, mają coraz mniejszą zdolność „pociechy i sprzedaży niebiańskich nieruchomości”. Kryzys rodziny patriarchalnej „niszczy prawidłową sekwencję transmisji kulturowych kodów z pokolenia na pokolenie”, ale socjalizacja nie powiedzie się poprzez skoncentrowanie się wyłącznie na przeszłości. Państwo i ideologie industrialne tracą znaczenie i „angażują się w serię niekończących się adaptacji, biegnąc przed nowym społeczeństwem jak zakurzone sztandary zapomnianych wojen”¹⁵.

Castells twierdzi, że dominujące typy tożsamości determinują typ społeczeństwa. Szansą na zrekonstruowanie nowego społeczeństwa i nowej demokracji sieciowej jest tożsamość projektowana. Jednakże musi być ona wynikiem tożsamości oporu. „Pojawienie się tożsamości oporu bierze swój początek dokładnie w właściwości nowego społeczeństwa sieciowego, które podkopuje przeszłość i zapoczątkowuje przyszłość. Mianowicie globalizacja, kapitalistyczna restrukturyzacja, organizacje sieciowe, kultura rzeczywistej wirtualności i przodownictwo technologii dla samej technologii, główne cechy struktury społecznej wieku informacyjnego, są nowymi źródłami kryzysu państwa i społeczeństwa obywatelskiego, które zostały ukształtowane w epoce industrialnej. Są one również siłami, przeciwko którym jest organizowany wspólnotowy opór, wraz z nowym typem tożsamości projektowanej, potencjalnie pojawiającej się jako efekt tego oporu”¹⁶. Tożsamość oporu może się zatem zmienić w tożsamość projektowaną.

Ruchy społeczne, które są ruchami oporu wobec wymienionych wyżej zjawisk globalnej sieci, mogą się stać ewentualnie podmiotami wieku informacji. Warunkiem ich zdolności do zmiany społecznej jest obecność w sieci. Zmiana nie może się dokonać poza nią. Polegać musi na wprowadzeniu do tej sieci własnych kodów kulturowych. Mogą to być ruchy skupione wokół „proroków”, postaci (masek) mobilizujących do działania i uosabiających pewne kody kulturowe. Castells sądzi jednak, iż najbardziej typowym podmiotem nowego typu, konstruującym wspólną przestrzeń kodów kulturowych, są ruchy społeczne, działające w sieci i sieciowo zorganizowane, radykalnie zdecentralizowane, nastawione na aktywność o charakterze interwencyjnym, w których logika sieci się odbija i znajduje opór. Ich główne znaczenie, jak twierdzi autor, polega na tym, iż są one „producentami i dystrybutorami kodów kulturowych, nie tylko poprzez sieć, ale również za pomocą rozmaitych form wymiany i interakcji”. Znaczenie takich ruchów nie polega na tym, że rzeczywiście zmieniają one strategię centrum, lecz na tym, że, wykorzystując umiejętnie turbulencje w interaktywnej, wielowarstwowej

¹⁵ Tamże, s. 419 i dalsze.

¹⁶ Tamże, s. 423.

sieci komunikacyjnej, „wytwarzając »zieloną kulturę«” na uniwersalnej przestrzeni, powoli, z dala od „gmachów władzy”, dokonują stopniowo zmian symboli w wielokształtnych sieciach, „czy to w alternatywnych sieciach elektronicznych, czy w oddolnych sieciach wspólnego oporu, które – pisze Castells – wyczułem jako załączki nowego społeczeństwa, działającego na polach historii dzięki władzy tożsamości”. Autor określa je jako „zielono zakorzenione sieci wspólnotowego oporu”¹⁷.

Zdobycze nowoczesnych technologii mogą stać się także instrumentami procesów wspierających demokrację i podmiotowość. Procesy te to, zdaniem autora, odtwarzanie lokalności, coraz bardziej doskonalona komunikacja horyzontalna między obywatelami a instytucjami państwa i rozwój „polityk symbolicznych i politycznej mobilizacji wokół niepolitycznych spraw”. Naturalnie te same instrumenty i technologie mogą służyć celom zupełnie przeciwnym. Stąd już wcześniej była mowa o tym, iż sieć stanowi pole walki, której los nie jest w żadnym stopniu przesądzony.

Castells, jak już wspominałem, twierdzi, iż procesy cywilizacyjne tworzące społeczeństwo sieciowe ery informacyjnej są nieodwracalne. Jeśli można mieć nadzieję na ich zhumanizowanie i na re-konstrukcję demokracji, to na dwóch podstawowych drogach: po pierwsze – stopniowego poddawania globalnej sieci kontroli społecznej i politycznej, po drugie zaś – mobilizacji obywateli we wspomnianych powyżej kierunkach.

Widzimy zatem, iż według Castellsa żyjemy dziś, na przełomie tysiącleci, w świecie bardzo głębokiego kryzysu, który ma dość złożoną strukturę. Jego istotą jest, zdaniem autora, transformacja rozmaitych struktur społecznych w jedną globalną sieć informacyjną, co następuje poprzez wchłanianie ich, w wyniku czego wszystko staje się czymś innym niż było. Jest to kryzys wielokierunkowy, tworzący splątany, wieloczynnikowy, często wewnętrznie sprzeczny proces przyczynowo-skutkowy, niejednokrotnie oparty na zależnościach zwrotnych. Wszystko, co było, gospodarka, instytucje, kultura, typy tożsamości czy ładu społecznego, musi zostać ponownie określone w relacji do tej globalnej sieci i poprzez nią.

Dla Castellsa, podobnie jak dla Habermasa i Giddensa, kryzysowość tej transformacji polega na tym, że świat „wymyka się dziś ludziom z rąk”, tracą oni nad nim kontrolę i przestają go rozumieć. Nie dlatego, iż staje się on jakimś potężnym potworem, który walczy z ludźmi, lecz dlatego, iż staje się nową przestrzenią czy siecią, która nie integruje, nie porządkuje, nie nadaje znaczeń, nie czyni tego wszystkiego, co czyniła tradycyjna cywilizacja i funkcjonujące w niej porządki społeczne. Autor ten także widzi szansę dla nowej demokracji i nowego

¹⁷ Tamże, s. 427–428.

typu tożsamości w istnieniu globalnych demokratycznych instytucji podporządkowujących sobie, kontrolujących i regulujących w interesie ogółu globalną sieć.

Jak można mniemać, Castells jest zwolennikiem podmiotowości. Demokrację, zdaje się, pojmuje on jako dyskurs w otwartej (wystarczająco, aby spełniany był postulat wolności), ale integrującej w drodze dyskursu sieci. Integracja dotyczy podmiotów indywidualnych i zbiorowych, zwłaszcza uczestników społeczności lokalnych i nowych ruchów społecznych, które przeszły transformację od tożsamości oporu do tożsamości projektowanej. W tej pracy lepiej zresztą byłoby mówić nie o tożsamości projektowanej, lecz o podmiotowości właśnie, która zawiera w swej definicji m.in. zdolność i chęć konstruowania swej osobowości¹⁸.

Współcześnie jednak trwa kryzys, który przejawia się na poziomie tożsamości, w postaci niemożności jej pomyślnego skonstruowania wobec kryzysu świata. Kryzys ten odbija się również na poziomie podstawowych instytucji, jakie wpływają na konstytuowanie się pełnej i stabilnej tożsamości, jak państwo, rodzina czy też płciowość. Inny jego wymiar, i to bardzo ważny, przejawia się w globalnej gospodarce, która przemieszcza ponad państwa i społeczności lokalne podejmowanie decyzji, czyniąc z niego, z własności, wartości, pieniądza i pracy byt wirtualny, niepodlegający zatem kontroli. Proces ten unieważnia, a przynajmniej osłabia nie tylko państwo, lecz także kompromis, który w tej pracy nazwany został historycznym kompromisem *welfare state* (o czym będzie jeszcze mowa w rozdziale następnym).

Wspominałem o przesłankach nadziei Castellsa. Znalazł on nawet państwo, które – jego zdaniem – jest najbardziej zaawansowane w transformacji ku łaadowi demokratycznego sterowania nowoczesnym społeczeństwem obywatelskim. To Finlandia, której autor poświęcił osobną książkę¹⁹. Hiszpański socjolog chwali Finlandię jako kraj bardzo nowoczesny, o świetnych wskaźnikach ekonomicznych, gospodarce opartej w najwyższym stopniu na nowych, zaawansowanych technologiach, dbający wzorcowo o kapitał kulturowy, społeczny i edukacyjny, a równocześnie bardzo opiekuńczy, demokratyczny, urzeczywistniający ideał wspólnotowy.

Tu zresztą można zauważyć, że Finlandia nie jest jedynym przykładem tego typu państwa. Stanowi go właściwie cała Skandynawia. Castells nie docenia, zdaje się, przemieszczonych do tej sieci stosunków międzynarodowych, zwłaszcza ekonomicznych, jako czynnika istotnie utrudniającego konstruowanie nowoczesnego ładu społecznego. Nie widzi też wystarczająco wyraźnie problemów, na które zwracał uwagę Wallerstein, tj. całego globalnego systemu dystrybucji nierówności, nędzy, ale też – dodajmy – kultury masowej (o czym będzie mowa w następnym

¹⁸ Zob. K. Wielecki, *Podmiotowość...*, dz. cyt.

¹⁹ Zob. M. Castells, *The Information Society and the Welfare State. The Finnish Model*, dz. cyt.

rozdziale). Choć egoizm sieci i reperkusje w postaci egocentrycznej tożsamości oraz pustoszenia moralnego lokalnych systemów społecznych, jak wspominałem, dostrzega i rozumie głęboko.

* * *

Metoda Pierre'a Bourdieu ma niemało wspólnych cech z innymi teoriami wielkiej dialektycznej syntezy, choć oczywiście wnosi też wiele nowego. Jakie to cechy? Zapewne wielka erudycja, świetne przygotowanie filozoficzne, pozwalające wchodzić w ontologię, epistemologię, antropologię filozoficzną i aksjologię, skłonność do bardzo abstrakcyjnego i subtelnego teoretyzowania oraz do śmiałych syntez, łączenie paradygmatu obiektywistycznego i subiektywistycznego, jak również odważne przekraczanie obu, brak skrupułów przy znoszeniu magicznej bariery socjologii poweberowskiej pod względem wartościowania i zaangażowania moralnego, ideologicznego oraz politycznego teorii, a także tworzenia skomplikowanych i różnorodnych wewnętrznie kolaży faktów, teorii, wyników badań empirycznych. Z Castellsem łączyła Bourdieu wiara w badania empiryczne i głoszona niechęć, czy może raczej sceptycyzm w stosunku do teorii; z Giddensem i Habermasem – inwencja słowotwórcza, skłonność do budowania własnych, skomplikowanych wokabularzy. Niezależnie od wszelkich porównań, które nasuwają się same, teoria Bourdieu, obok koncepcji Habermasa i – zapewne – Giddensa, jest bodaj najpotężniejszym teoretycznie, najbardziej oryginalnym, najtrudniejszym też w odbiorze dokonaniem pokolenia socjologów, jacy rozwijali swą twórczość po II wojnie światowej.

Cechą wspólną wielu teoretyków wielkiej dialektycznej syntezy jest też przekonanie o słuszności przekraczania tradycyjnych dla socjologii sprzeczności i przeciwstawień, które – jak to często wykazywali – były aporiami czy też odpowiedziami na źle postawione pytania; oto główny zabieg pozwalający przechodzić do owych syntez i uogólnień, tak dla tych autorów charakterystycznych, przekraczać granice, które wcześniejszym socjologom wydawały się nie do przekroczenia, omijać wiele dawnych nierozwiązanych problemów, aby stawiać nowe, unieważniające te wcześniejsze. To z pewnością jedna ze sztandarowych właściwości teorii Bourdieu.

Przy wielkiej atencji dla badań empirycznych, których sam zrealizował wiele, miał też do nich stosunek sceptyczny i swobodny. Autor oryginalnych i poważnych projektów badawczych z zakresu antropologii (szczególnie w Algierii), socjologii kultury i wychowania uważał, iż tak ogromne doświadczenie empiryczne uprawnia go do głoszenia sądów ogólnych, bez konieczności ich detalicznego udowadniania, czyli bez okazywania za każdym razem wszystkich dowodów.

Niełatwo zaszufladkować dzieło tego wielkiego uczonego. Wyraźne są jego wysiłki, aby stworzyć teorię występującą w funkcji socjologii krytycznej, ale także bez pomyłki można zakwalifikować ją jako teorię konfliktu. On sam, uprawiając staranne badania empiryczne i jawnie zgłaszając swoje afiliacje do hermeneutyki, nazywał swoją orientację „konstruktywistycznym strukturalizmem” lub też „strukturalistycznym konstruktywizmem”, choć też nie stronił od określenia „socjologia interpretatywna”. Kto nazwałby ją socjologią relacyjną albo refleksyjną, także pozostawałby w kręgu określeń, których sam autor używał bez wstrętu.

Powołaniem nauki, zdaniem Bourdieu, jest ujawnianie tego, „o czym świat wiedzy nie chce wiedzieć”, tego, co znajduje się „poza zaczarowanym kręgiem zbiorowej negacji”, co wyparte ze zbiorowej świadomości. Nauka ma zatem zadania skierowane przeciwko łaadowi społecznemu, jednak „potencjał intelektualny nie jest nigdy tak efektywny, jak wtedy, kiedy używa się go zgodnie z immanentnymi tendencjami ładu społecznego”.

Punktem odniesienia jest dla francuskiego socjologa praktyka (podobnie jak dla Habermasa), którą pojmuje jednak znacznie szerzej niż Marks, tj. jako całość kształt działań ludzi, kierujących się „zmysłem praktycznym”, nastawionym na przystosowanie się do sytuacji, w ramach narzucanych przez nie „granic strukturalnych”. Jak u Giddensa, w praktyce życia codziennego, wypełnianej działaniami aktorów (podmiotów działających), ludzie tworzą struktury. Te zaś ograniczają ich i wpływają na nich, ale zarazem tworzą pola wyborów i możliwości działania.

Świat społeczny składa się zatem z dwóch rodzajów rzeczywistości (tu odnajdujemy związek z teorią Durkheima, nieobcą także Giddensowi), które warto też badać różnymi metodami, sięgając w pierwszym przypadku do metodologii paradygmatu obiektywistycznego (obiektywności – struktury – pierwszego rzędu – „pierwsze czytanie”), w drugim – subiektywistycznego (obiektywności drugiego rzędu i „drugie czytanie”). Pierwszym rodzajem są struktury tworzone przez dystrybucje najróżniejszych typów kapitału („zasobów materialnych i środków przywłaszczania dóbr i wartości rzadko występujących w społeczeństwie”). Drugim – struktury, które istnieją „pod postacią schematów mentalnych i cielesnych, działających jak matryce »symboliczne« wszelkich praktyk, zachowań, myślenia, uczuć i sądów członków społeczeństwa”.

Socjologia ma ukazać wielokierunkowe, wzajemnie sprzężone, wieloczynnikowe zależności przyczynowo-skutkowe między rodzajami rzeczywistości. Na pierwszą obiektywność składa się przede wszystkim struktura klasowa i gra na wszelkich polach przestrzeni społecznej o kapitał. Relację między pierwszą i drugą, w teorii Bourdieu, opisuje głównie pojęcie habitusu.

Koncepcja struktury klasowej i klasy społecznej autorstwa francuskiego uczonego łączy podejście Marksa (znacznie je modyfikując, zwłaszcza wykraczając

poza stosunki własności wartości materialnych) z teorią statusową Webera. Autor pojmuje strukturę klasową jako układ pozycji będących efektem relacji między klasami społecznymi i ich frakcjami w sferze dystrybucji kapitałów. Kapitały są cztery: ekonomiczny, społeczny, kulturowy i symboliczny. Klasa społeczna zaś to grupa ludzi o podobnej wielkości kapitałów. Klasy są trzy: dominująca, średnia i niższa, każda dzieli się na trzy frakcje: dominującą, pośrednią i zdominowaną. Kapitał decyduje o panowaniu nad polem, tj. nad jego środkami produkcji i reprodukcji, których dystrybucja tworzy strukturę pola.

Na przestrzeń społeczną składają się pola społeczne, czyli sieci obiektywnych relacji między pozycjami określającymi sytuację jednostek, grup lub instytucji w strukturze dystrybucji rozmaitych rodzajów kapitału, zatem, ostatecznie, w strukturze władzy. Mają one często swą własną, odrębną od innych logikę, jak np. pole religii, gospodarki, kultury. Pozycja decyduje o możliwości osiągnięcia korzyści z gry, jaka toczy się w danym polu. Struktura pola jest wyznaczana przez zmienny stan układu sił (pozycji) między graczami. Trwanie w czasie porządku społecznego, z uwzględnieniem hierarchii w strukturze klasowej, jest efektem pewnej względnej ciągłości jako wyniku równowagi sił w poszczególnych polach, ale też i mechanizmów odtwarzania tej równowagi. Mówiąc najkrócej, chodzi tu o dystrybucję poszczególnych rodzajów kapitału między osobnikami a tworzonymi przez nich klasami i frakcjami.

Przy tej okazji można wspomnieć o pewnej subtelnej, ale istotnej różnicy między poglądami Giddensa i Bourdieu na strukturację czy w ogóle na byt społeczny. Ten pierwszy bowiem bliższy jest stanowisku fenomenologicznemu i interakcjonistycznemu oraz teoriom rozumiejącym społeczeństwo jako relacje między aktorami, które Bourdieu krytykuje równie ostro jak obiektywistyczny socjologizm. Twierdzi, iż realnym bytem społecznym są właśnie relacje, „istniejące niezależnie od woli i świadomości jednostek” nie zaś „interakcje czy intersubiektywne więzi między podmiotami”. Uważa on, co prawda, że pola nie można rozpatrywać poza ludźmi, którzy „nie są po prostu »częsteczkami« mechanicznie przyciąganymi i odpychanymi przez siły wobec nich zewnętrzne”, ale trzeba ich pojmować jako podmioty, „nosicieli kapitału”, ludzi, którzy „stosownie do swojej drogi życiowej i pozycji zajmowanej w polu na mocy wyposażenia w kapitał (pod względem jego rozmiaru i struktury), są skłonni do aktywnego ukierunkowania albo na zachowanie systemu dystrybucji kapitału, albo na obalenie tego systemu”. Jednak pole ma prymat nad relacjami podmiotów. Stąd sugestia metodologiczna, że „prawdziwym przedmiotem nauki społecznej nie jest jednostka”.

Pojęciem kluczowym dla zrozumienia głęboko i nowocześnie dialektycznej teorii Bourdieu jest z pewnością *habitus*, czyli uwewnętrznione w postaci indywidualnych postaw i dyspozycji nawyki dostosowujące jednostki do historycznie

i społecznie istniejących struktur – tych obiektywności pierwszego rzędu, charakteryzujących się względną stałością. W rezultacie również względnie stałe są habitusy. Jednostki rozdarte między swoją pozycją w ważnych dla siebie polach i społeczną trajektorią uwewnętrzniają struktury psychiczne wytwarzane jako sposób przystosowania się do warunków życia. Jednakże gdy są już one uwewnętrznione, stają się same czymś względnie stałym, co ogranicza możliwe zmiany społeczne i mentalne, „uspokaja” historię i ludzkie reakcje w niej i nadaje pewną stabilność i ciągłość mimo zmian. Historia obiektywizuje się w instytucjach, ale także w habitusach.

Tworzenie się struktur społecznych, wraz z systemem panowania, tj. podległości i dominacji, jest procesem historycznym. Poprzez podobieństwo położenia społecznego, ugruntowane w tradycji sięgającej czasem wielu pokoleń, obiektywizują się także klasowe etosy, gusta, przekonania, mity i wyobrażenia. Są to obiektywizacje drugiego rzędu.

Świadomość jest więc tworem społecznym, podobnie jak i nieświadomość. Są one związane ściśle ze wspólnotą habitusów, jaka stanowi wynik podobieństwa sytuacji życiowej osób należących do wspólnej klasy społecznej. Nieświadome jest to, co wyparte, jako wykraczające zbytnio poza sferę społecznej oczywistości, jak np. męska dominacja. Poprzez habitusy, a następnie kultury klasowe, „ucieleśniają się struktury społeczne”. Mimo iż zdominowani współkonstruuja ład społeczny i swoją podrzędność, niekoniecznie odbywa się to poprzez ich świadome poczucie poddaństwa czy gorszości. Mamy tu przede wszystkim efekt wcielenia poprzez habitus, co skutkuje dobrowolnym i nie zawsze świadomym współdziałaniem w konstruowaniu porządku społecznego.

W tym kontekście trzeba koniecznie przypomnieć, jak szczególnie znacznie miał dla Bourdieu kapitał kulturowy z jego specyficzną odmianą, tj. kapitałem edukacyjnym, oraz kapitał symboliczny. Zawładnięcie przez jakąś klasę polem symbolicznym sprawia, iż dominacja tej klasy znajduje swoje, ale istotne uzasadnienie, tj. prawomocność symboliczną. Jest to jeden z fundamentalnych mechanizmów reprodukcji systemu dominacji społecznej, a więc w rezultacie – reprodukcji ładu społecznego. Bourdieu mówi także o kulturze uprawomocnionej, czyli własnej kulturze klasy dominującej, której dzięki zawładnięciu polem symbolicznym klasa dominująca nadaje znaczenie kultury wyższej, w przeciwieństwie do kultur innych klas, które mają status niższy. Uprawomocnienie powoduje, że klasy niższe również są przekonane o pośledniejszym charakterze swych kultur.

Z procesem reprodukcji społecznej, czyli odtwarzania i tworzenia lub zaburzania ładu społecznego, wiąże francuski socjolog swoją koncepcję polityki. Przestrzenią polityki jest państwo, które Bourdieu woli traktować jako metapole, zbiór pól, głównie biurokratycznych i administracyjnych, w których toczy się wal-

ka „(...) za pomocą wszystkiego, co rozumie się pod słowem »polityka« (policy)”, o władzę regulowania tych sfer praktyk. Toczy się też walka o kapitał symboliczny w tym metapolu, co pozwala uzyskać monopol na prawomocną przemoc symboliczną, a zatem narzucanie w państwie własnych norm, wartości, ideologii, praktyk życia, treści „społecznych sfer oczywistości”, społecznych racjonalizacji „jako »uniwersalnych« i »powszechnie« stosowanych”. W długim procesie historycznym kumulowania kapitału w różnych polach wytworzył się swoisty rodzaj kapitału: państwowy, który pozwala, gdy już zostanie osiągnięty, wtórnie skutecznie walczyć o kapitał w poszczególnych polach. W ten sposób dokonuje się reprodukcja równowagi sił we wszystkich polach, z państwowym włącznie, a zatem reprodukcja ładu społecznego w ogóle.

Niekonsekwencje i wewnętrzne sprzeczności w poglądach Bourdieu na państwo są oczywiste. Sprawiają one wrażenie usilnej próby oszczędności pojęciowej z kategoriycznym pragnieniem zachowania konstrukcji intelektualnej zbudowanej na zaproponowanym przez siebie rusztowaniu pojęciowym. Niech będzie wolno zauważyć również, iż poglądy tego autora o państwie są wyraźnie zdeterminowane przez jego koncepcję klas społecznych i klasowego zakorzenienia wielu procesów społecznych.

Państwo, które jest, zdaniem Bourdieu, nie do końca realnym bytem, jest zarazem, jak twierdzi uczony, istotnym czynnikiem reprodukcji ładu społecznego. Organizuje i reguluje praktyki, a tą drogą „w wielkiej mierze uczestniczy w tworzeniu i odtwarzaniu narzędzi konstruowania rzeczywistości społecznej”, poprzez naciski i nakazy wpływa na tworzenie trwałych dyspozycji. Państwo ponadto odpowiada za złudzenie naturalności kultury uprawomocnionej, wraz z jej systemem dystynkcji. Tworzy ono instytucjonalną klamrę, która łączy w jeden mechanizm procesy reprodukcji na poziomie habitusu i „znaturalizowanych” przekonań, tworzących sferę „społecznej oczywistości” oraz „konieczności”, a także na poziomie konstruowania historii i obiektywizacji pierwszego rzędu. Jak już wiemy, między tymi poziomami zachodzi stały, dynamiczny związek dialektyczny; „konstruowaniu państwa towarzyszy zatem konstruowanie pewnej wspólnej transcendencji” historycznej. Oprócz wyznaczania ram postrzegania, rozumienia, pamięci i działania, integruje ono poprzez wytwarzanie wspólnoty symbolicznej. Owe ramy mają też charakter normatywnych, ograniczających, dyscyplinujących „przywołań do porządku”.

Przemoc symboliczna, jako jeden z zasadniczych instrumentów reprodukcji społecznej, zwłaszcza we współczesnych demokracjach liberalnych, jest także o tyle skuteczna, że nie tylko kategorie i oceny, lecz także instrumenty ekspresji ewentualnego oporu i krytyki są zawłaszczone pod osłoną państwa, a przynajmniej są nierówno rozdzielone. Wyraża się ona też w zablokowaniu dróg awansu

społecznego poprzez instytucje kultury uprawnomożnionej, wspomagane przez system prawny i system szkolny. Tylko nieliczne, najzdolniejsze i najbardziej zdeteminowane jednostki, „cudowne wyjątki”, gotowe także wyprzeć się swojej tożsamości, mogą przekroczyć owe bariery. Ten mechanizm kooptacji wzmacnia elity i osłabia klasy zdominowane.

Brak rozwiniętych, teoretycznych wypowiedzi Bourdieu, które wskazywałyby na jego rozumienie kryzysu, w sensie, jakiego tu, w tej publikacji, używam. Możemy jedynie przypuszczać, iż tam, gdzie autor odwołuje się do mechanizmów produkcji i reprodukcji ładu społecznego, wolno też domyślać się jakichś zaburzeń. Być może zatem o kryzysie trzeba by mówić jako o zaburzeniu lub zerwaniu ciągłości tejże produkcji i reprodukcji.

Być może też można sobie wyobrazić sytuację zerwania ciągłości historii, a więc płynności przenoszenia przeszłości w teraźniejszość, a tej – w przyszłość. Zapewne objawiałoby się to zaburzeniem lub przerwaniem ucieleśniania się historii w strukturach (zwłaszcza zmianami w porządku dominacji i podporządkowania lub przynajmniej istotnym, choćby nawet czasowym, naruszeniem układu klas społecznych i frakcji), instytucjach (głównie chyba państwa?), kulturze i habitusach.

Można przypuszczać, iż taki skutek miałyby istotne zmiany w dystrybucji podstawowych kapitałów w najistotniejszych polach, zwłaszcza gdyby miały liczące się efekty w polu władzy, w którym dominacja zostaje eksterioryzowana na całą przestrzeń społeczną. Zasadne byłoby rozważanie ewentualnych skutków tego typu wydarzeń w postaci np. osłabienia lub utraty prawomocności przez kulturę klasy dominującej. Można zresztą dokonać próby opisanie w tych kategoriach znanych z historii rewolucji. Ale Bourdieu tego nie uczynił.

Istnieje natomiast bogaty materiał artykułów i wypowiedzi tego autora w prasie popularnej, o charakterze społeczno-politycznym, dotyczących współczesności, o niedostatkach demokracji, o zagrożeniu globalizacją i zadziwiającym braku wrażliwości lewicy europejskiej, która nawet gdy miała władzę w większości państw członkowskich Unii, nie umiała lub nie chciała zrobić niczego w sprawach społecznych. Wiemy też o niechęci francuskiego badacza do technokratycznego świata banków i giełdy.

Istnieje też potężne dzieło, *La misère du monde*²⁰, wynik badań przeprowadzonych przez dwudziestu trzech badaczy pod kierunkiem Bourdieu, które wykazuje kryzys demokracji i kryzys społeczny w zdrowym, zdawałoby się, społeczeństwie francuskim. Książka ta ukazuje „nędzę świata społecznego” w wielu jego wymiarach, mowa jest o imigrantach, wykluczonych, nie tylko z kapitału ekonomicznego, lecz z wszelkich innych także. Praca ta daje obraz wszechstronnie

²⁰ Zob. *La misère du monde*, red. P. Bourdieu, Paris 1993.

rozgałęzionego kryzysu, ale – być może z powodu niechęci do wykraczania poza własną terminologię – o kryzysie pojmowanym tak zasadniczo, jak to w tej pracy czynimy, u Bourdieu mowy nie ma.

Wyjątkowo trudno odpowiedzieć na pytanie, co dla Bourdieu mogłoby być kryzysem, pojmowanym tak radykalnie jak w tej pracy. Zapewne dałoby się obrońić dość zdumiewającą tezę, iż w całej jego teorii pojęcie kryzysu jest zbędne. Może dlatego, że teoria ta stanowi w ogromnej mierze teorię konfliktu. Znajduje się ona bardzo daleko od funkcjonalistycznych obrazków „dobrego społeczeństwa”. W tej książce uzasadnia się zaś tezę, iż pojęcie kryzysu jest potrzebne również wtedy, gdy nie akceptuje się funkcjonalistycznego złudzenia homeostatycznego społeczeństwa. Redefiniując pojęcie ładu społecznego, odrywając je od kontekstu ideologicznego, wiąże kryzys z przełomem, stanem krytycznym ładu, bez konieczności oceny ideologicznej, estetycznej czy etycznej tego faktu (więcej na ten temat w następnym rozdziale).

Trzeba zapytać, gdzie tkwi słabość teorii Bourdieu, skoro nie ma tam miejsca na wspomniane wydarzenia przełomowe, na istotną zmianę społeczną. Chciałoby się postawić pytanie, skąd biorą się czasem rewolucje, skoro mechanizmy reprodukcji społecznej są tak przemyślane, niejawne i skuteczne.

Może trzeba uwzględnić kontekst biograficzny? Bourdieu także nie funkcjonuje poza doświadczeniami żywymi swych czasów i swego miejsca w strukturze klasowej. Z jego prywatnej perspektywy ważne okazywały się mechanizmy reprodukcji ładu społecznego; była to bowiem perspektywa chłopskiego dziecka z południowo-zachodniej Francji. Wielki myśliciel całe świadome życie przeżył w powojennym ładzie demokratyczno-liberalnym, był pracownikiem paryskiego uniwersytetu, gdy stał się on stolicą światowego buntu studentów, widział i rozumiał skomplikowaną złożoność i wewnętrzną sprzeczność znanego sobie społeczeństwa, a jednak obserwował, jak skutecznie radzi sobie ono z tymi historycznymi konwulsjami. Ponieważ autor tej książki nie potrafi umknąć swojemu kontekstowi historycznemu, warto może wspomnieć, iż oglądał świat z następujących perspektyw: wieloletniej, zdawało się na pokolenia zadomowionej, dominacji ZSRR w Polsce; pamięci starszego pokolenia o dwóch katastrofach historycznych o epokowym znaczeniu, tj. najpierw II wojny światowej i triumfu, następnie szybkiego upadku totalitaryzmu faszystowskiego, a potem przewrotu komunistycznego i półwiecza coraz bardziej psującego się, coraz mniej groźnego, a coraz bardziej nieestetycznego, coraz bardziej pełnego hipokryzji i bezradności realnego socjalizmu; a potem znowu upadku tegoż, wielkiej jesieni ludów i bolesnej transformacji z niewiadomo czego do niewiadomo czego. Z tego punktu widzenia kryzys może być równie dobrze zły, jak i pożądany, to wielka bowiem zmiana historyczna, która radykalnie przeobraża społeczeństwo. Z takiej właśnie

perspektywy autor tej książki ogląda schyłek pewnej formacji cywilizacyjnej i ro-
dzenie się nowej. Jest ona inna niż w przypadku francuskiego uczonego.

Dotykamy tu kolejnej słabości teorii Bourdieu. Jest ona dość szczerze zamknięta na problem zmiany cywilizacyjnej. Nic dziwnego. Jeśli dramat istnienia społecznego i indywidualnego rozgrywa się w walce klas w procesie produkcji i reprodukcji ładu społecznego instytucjonalizowanego przez państwo, to jak rozumieć współczesne procesy globalizacji, przełomowych zmian systemu światowego, kurczenia się czasu i przestrzeni poza walką klas w poszczególnych państwach, przy postępującej marginalizacji tych państw, za to w wyniku pojawienia się nowych technologii i ich społecznych oraz ekonomicznych skutków w przestrzeni globalnej?

Te cywilizacyjne perturbacje psują higieniczną czystość genialnej teorii francuskiego uczonego. Jest w niej, jeśli wolno sądzić, ogromny potencjał, pozwalający otworzyć ją z pożytkiem na te cywilizacyjne zjawiska, ale Bourdieu tego nie zrobił. Nic dziwnego, że miał sceptyczny stosunek do integracji europejskiej, skoro widział w niej mechanizm zmywu klas dominujących w Europie; sądził, iż globalizacja wzmacnia siłę przemocy. Miał w tym wiele racji, ale nie dostrzegał, że integracja ta niesie szanse uratowania drogiej mu wartości w przemienionym cywilizacyjnie i globalizującym się świecie. Ten wielki uczony trafnie dostrzegał klasowe uwikłanie kategorii estetycznych i interesowność dyzgustu elit wobec kultury masowej. Nie zauważał jednak, iż kultura masowa jest również bardzo niebezpiecznym instrumentem przemocy symbolicznej, którą tak trafnie opisywał w innych przypadkach.

Autor ten był świadomy także właściwego ludziom potencjału oporu i buntu²¹, ale wolał, nawet świadom pewnej przesady, pisać raczej o tym, dlaczego tak trudno „obudzić się z toksycznego snu”. Odnosi się to ściśle do tak ważnego wymiaru ładu społecznego, jak „wiera polityczna” w punkt widzenia dominujących, „który występuje i jest narzucony jako uniwersalny punkt widzenia. To perspektywa tych, którzy bezpośrednio lub pośrednio zdominowali państwo i po zwalczeniu konkurencyjnych wizji przekształcili za jego pośrednictwem swój punkt widzenia w uniwersalny punkt widzenia”.

²¹ Zob. P. Bourdieu, *Medytacje pascaliarskie*, dz. cyt., s. 245–246.

Kryzys społeczny, kryzys socjologii

1. Społeczeństwo i procesy „długiego trwania” a socjologia

Historia może być jedną z najważniejszych nauczycielek socjologa. Jeśli odczytywać ją socjologicznie właśnie, dostrzeże się zdumiewające koincydencje wydarzeń, które inicjują lub pogłębiają pewne procesy, zarazem przyczyniając się do wygasania innych. Te same wydarzenia mogą być jednymi z wielu, lokować się doskonale w logice jakichś procesów lub stanowić punkty zwrotne historii, rozpoczynając jakieś nowe sekwencje wydarzeń. Socjologa interesują przede wszystkim procesy, a nie wydarzenia. W szczególności znaczenie mają dla niego takie procesy, które trwają długo, strukturyzując jak najszerszą przestrzeń społeczną w długich sekwencjach czasowych.

Analiza historyczna stosowana przez socjologa może zatem mieć zupełnie podstawowe znaczenie dla socjologii, może się stać użyteczna dla wyjaśniania zjawisk społecznych. Mirosława Marody i Anna Giza-Poleszczuk tak ujmują poglądy klasyków, takich jak Durkheim, Simmel, Tönnies czy Weber: „Wychodzili z założenia, że jeśli nie da się wskazać rządzącej przemianami logiki następstwa, to jedyną możliwością zrozumienia relacji między odmiennymi formami organizacji społecznej jest uchwycenie mechanizmu – lub mechanizmów, które je generują i odtwarzają w procesie historycznym”¹. Dodajmy, iż wyjaśnianie może też polegać na wskazaniu mechanizmów, które zaburzają reprodukcję i naruszają ciągłość, jak np. rewolucje lub inne zmiany społeczne.

Możliwa i pożyteczna jest socjologia, która studiuje historię z powodu zainteresowania społeczeństwem, kulturą i człowiekiem czasów minionych. Byłaby to

¹ M. Marody, A. Giza-Poleszczuk, *Przemiany więzi społecznych*, Warszawa 2004, s. 8.

swoista socjologia dnia wczorajszego. Nastręcza ona szereg specyficznych problemów, ale może się stać pasją wielu naukowców. Jednak nie z powodu fascynacji przeszłością czytelnik był narażony w poprzednich rozdziałach na tak obfite dywagacje historyczne.

W gruncie rzeczy przedmiotem tej książki jest współczesność: dzisiejszy stan społeczeństwa i socjologii. O historycznych zainteresowaniach socjologa musi przesądzać przekonanie, iż współczesne zjawiska, procesy lub wydarzenia są, być może, fragmentem procesów i wypadków dziejących się na dłuższą skalę czasową i poza nią nie mogą być zrozumiane.

Oczywiście refleksja historyczna może też pełnić funkcję pomocniczą. Zwłaszcza gdy próbujemy zrozumieć i wyjaśnić to, co właśnie się dzieje, co jest w trakcie. Historia służy tu analogiami, które nie są, jak wiadomo, dowodami, lecz ułatwiają myślenie, stawianie pierwszych hipotez, poszukiwanie istoty tego, co obecnie możemy obserwować. Tym bardziej tego rodzaju refleksja będzie przydatna, gdy trzeba myśłą wybiec w przyszłość.

Jeśli bowiem teraźniejszość jest tym, co właśnie widać w migawce, przesuwając się właśnie klatką filmu, która mija, gdy ją zauważamy, konsekwencją tego, co przeszłe, kolejnym stanem w dawno rozpoczętej sekwencji zdarzeń, to zrozumieć współczesność można tylko poprzez zrozumienie przeszłości.

Jednak rozumienie teraźniejszości (tym bardziej przyszłości) w perspektywie przeszłości nastręcza wiele poważnych problemów. Czy rzeczywiście można założyć taką ciągłość procesualną? W jakim stopniu „wczoraj” determinuje „dziś”? Można też zastanowić się nad tym, czy współczesność jest jedynie prostą, lecz odległą w czasie konsekwencją jakichś procesów zapoczątkowanych u progu ludzkich dziejów, czy ciągle jakieś procesy kończą się, a inne rozpoczynają. Jak rozpoznawać w konkretnym zjawisku, co w nim jest konsekwencją czasów minionych, a co raczej znakiem przyszłości? Mamy tu do czynienia także z odwiecznym pytaniem o determinizm świata, w tym wypadku społecznego, oraz o znaczenie żywiołowości i przypadkowości.

Odpowiedzi na te pytania niekoniecznie muszą być korzystne dla analizy historycznej jako metody socjologicznej. Marody i Giza-Poleszczuk przyjmują np. założenie, że „historia ludzkich społeczeństw jest nieciągła oraz bezkierunkowa, że dokonujące się w jej obrębie zmiany mają jednorazowy i unikalny charakter oraz że zachodzą w sposób skokowy. Zakładamy również, że dające się wyodrębnić w historii specyficzne formy uspołecznienia stanowią jedynie modelowe ujęcie, swoistą abstrakcję z rozgrywającego się potoku działań (...)”². W wielu punktach autorowi tej książki przyjdzie się zgodzić z podobnym sądem. Im jed-

² Tamże, s. 11.

nak konsekwencje intelektualne takiego przekonania bliżej będą założen *histoire événementielle*, tym zgody będzie mniej.

Jeśli jednak staniemy po stronie analizy historycznej jako ważnej metody socjologicznej, to wtedy rzeczywiście otwiera się kolejna kaskada pytań i wątpliwości. Czy każde zjawisko lub wydarzenie trzeba wyjaśniać w ten sposób? Z pewnością nie. Ale niektóre tak? A jeśli tak, to jakie, jak głęboko trzeba sięgać w przeszłość, jak wnikliwa analiza jest potrzebna, jakie aspekty przeszłości trzeba spenetrować – czy wszystkie?

Jedna z głównych osi sporu wśród historyków dotyczy relacji między wydarzeniami i procesami. Zwolennicy historiografii idiograficznej oraz ateoretycznego empiryzmu widzą dzieje jako ciąg następujących po sobie wydarzeń. *Histoire événementielle* ma u podłoża założenie, iż „czas jest równoważnikiem euklidesowej prostej, o nieskończonej liczbie punktów. Tymi punktami są »wydarzenia«, umieszczone w sekwencji diachronicznej. To oczywiście współbrzmie ze starym poglądem, że wszystko stale się zmienia, że wyjaśnienie polega na ukazywaniu ciągu następstw, a doświadczenie jest niepowtarzalne”³. Jak pisze Braudel: „Wszelkie badanie historyczne rozkłada czas miniony i wybiera jedną z rzeczywistości chronologicznych, wedle mniej czy bardziej świadomych upodobań historyka. Historia tradycyjna, wrażliwa na czas krótki, na losy jednostki, na wydarzenie, przyzwyczaiła nas od dawna do swojej spiesznej, dramatycznej, zadyszanej opowieści”⁴.

Zapewne ten rodzaj uprawiania historii jest socjologicznie najmniej pożyteczny. Orientacja przeciwna traktuje wydarzenia jako przedmioty analizy w kategoriach praw i teorii. Niekiedy zwolennicy tej odmiany historiografii zgłaszają szczególne roszczenie pod adresem owych praw i teorii, a mianowicie, by były obiektywne i obowiązywały zawsze i wszędzie. Jak wspominałem, jeden z najważniejszych twórców szkoły „Annales”, Braudel, takie procesy historyczne, które miałyby być posłuszne owym wiecznym lub liczonym na stulecia regułom, nazywa *la très longue durée*. Francuski historyk odnosi się do tej, jak i poprzedniej koncepcji, bardzo krytycznie⁵. Wallerstein tak komentuje znaczenie podobnego stanowiska dla socjologii: „przeważa w kulturze socjologii, i zwykle mamy je na myśli, gdy mówimy o »pozytywizmie«”⁶. Jest to zatem punkt widzenia właściwy modernistycznym naukom społecznym, o czym była już mowa.

³ I. Wallerstein, *Koniec świata jaki znamy*, dz. cyt., s. 283.

⁴ F. Braudel, *Historia i trwanie*, przeł. B. Geremek, Warszawa 1999, s. 49.

⁵ Zob. F. Braudel, *History and the Social Sciences: The „Long Durée”*, w: *Economy and Society in Early Modern Europe*, red. P. Burke, London 1972, s. 35; zob. też: F. Braudel, *Historia i trwanie*, dz. cyt.; tegoż, *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV–XVIII wiek*, t. 1–3, przeł. M. Ochab et al., Warszawa 1992–1994.

⁶ Zob. I. Wallerstein, *Koniec świata jaki znamy*, dz. cyt., s. 283.

Trzeba zatem znaleźć skalę pośrednią dla analizy procesów społecznych, coś pomiędzy tu i teraz oraz zawsze i wszędzie. Braudel proponuje – jak pamiętamy – koncepcję procesów długiego trwania (*longue durée*), obejmującą czas dłuższy, dziesięciolecia, dwudziestolecia, nawet pięćdziesięciolecia⁷, ale przecież nie wieczność. Z drugiej strony, pisze on o czasie cyklicznym (*conjoncture*). Ujmuje się tu powtarzalność, cykliczność, pewnych procesów⁸. W ten sposób jednak czas staje się konstrukcją intelektualną.

Istniejące społecznie, potocznie lub w pismach naukowych pewne periodyzacje miałyby charakter społecznie podzielanych modeli. Społecznie można też wierzyć w ich realność, ontyczność, ale są one wytworami potocznej lub teoretycznej świadomości. Tyle że niekiedy, gdy są trafnie skonstruowane, użytecznie objaśniają historię⁹. Poza tym, gdy są już zjawiskiem społecznym, wtórnie, pewnie tak, jak proces strukturalizacji opisany przez Giddensa, zaczynają ograniczać, stymulować, ukierunkowywać aktywność ludzi¹⁰. Powołując się na Marcela Maussa, Henri Huberta i Marcela Halbwachsa, Piotr Sztompka pisze, iż „uznali [oni – K.W.] mianowicie, że czas jest »faktem społecznym«, emanacją życia społecznego, wytwarza się dzięki kolektywnym ludzkim formom bytowania. Jest nie tyle uniwersalną kategorią poznania, ile konstruktem społecznym. Ale równocześnie oddziałuje zwrotnie na ludzką zbiorową praktykę, regulując i ukierunkowując ludzkie działania. Czas wyraża rytm życia społecznego, ale równocześnie rytm ten wyznacza”¹¹.

Można zapytać na ile lat, dziesięcioleci, może stuleci lub tysiącleci liczyć trzeba długie trwanie. Znamy już stanowisko Braudela. Wiemy, że wieczność to za długo. Wydaje się, iż badacz sam określa, jak daleko w przeszłość trzeba sięgnąć, aby wyjaśnić dane zdarzenie lub zjawisko. Musi jednak znaleźć mocne argumenty, aby wykazać związek przyczynowo-skutkowy pewnych faktów, uzasadnić hipotezę o ich znaczącej koincydencji.

Coraz częściej we współczesnych teoriach doceniany jest nie tylko problem zmienności zjawisk społecznych, lecz także samego czasu¹². Czas staje się kategorią socjologiczną w tym sensie, że socjologów interesują fakty konceptualizacji następstw zdarzeń przez społeczeństwa, sposoby, w jakie ludzie konstruują czas

⁷ Zob. F. Braudel, *Historia i trwanie*, dz. cyt., s. 49.

⁸ F. Braudel, *Unity and Diversity in the Human Sciences*, w: tegoż, *On History*, Chicago 1980.

⁹ Zob. np. W. Kula, *Problemy i metody...*, dz. cyt., s. 173 i dalsze.

¹⁰ Zob. też I. Wallerstein, *Koniec świata jaki znamy*, dz. cyt., s. 284.

¹¹ P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2002, s. 474.

¹² Zob. E. Tarkowska, *Czas w społeczeństwie. Problemy, tradycje, kierunki badań*, Wrocław 1987. Kwestie te są tu także poruszane przy okazji omawiania zmiany społecznej.

społeczny, jak również zjawisko oddziaływania na ludzi, społeczeństwa i dzieje tych konstrukcji¹³.

Jeśli czas jest konstruktem społecznym, sposobem konceptualizacji przez ludzi swoich przeżyć indywidualnych i zbiorowych, jest przedmiotem i rezultatem nieustannego negocjowania jego znaczenia, „istotnych” związków czasowych i periodyzacji itp., to trzeba za Sztompką stwierdzić, iż wobec tego czas nie jest substancją, lecz siecią relacji odzwierciedlających, ale także kształtujących szczególne, temporalne zależności między zjawiskami, zdarzeniami czy działaniami społecznymi. Najważniejsze są relacje trzech typów: „następstwa »przed i po«, linearne sekwencje unikalnych i niepowtarzających się zdarzeń zmierzających w pewnym kierunku oraz cykle zdarzeń powtarzalnych, powracających po jakimś czasie do pierwotnego kształtu”¹⁴.

Jeżeli zgodzić się trzeba z Maussem i Durkheimem, iż pojęcia czasu i przestrzeni znajdują się w każdym momencie swojej historii w ścisłym związku z odpowiadającą im organizacją społeczną¹⁵, to pojawia się pytanie o czynniki zmiany tej organizacji w czasie. I jeśli podzielić pogląd Sorokina i Mertona, że czas społeczny to konstrukcja, za pomocą której wyjaśnia się społecznie pewne zmiany społeczne poprzez zestawienie ich z innymi zmianami społecznymi, jako punktem odniesienia¹⁶, czyli że analizujemy pewną sekwencję wydarzeń poprzez porównanie z inną, wcześniejszą sekwencją wydarzeń, to pojawia się pytanie o ten punkt odniesienia właśnie. Jakież to procesy lub wydarzenia społeczne, i na jakiej to zasadzie, pociągają za sobą inne?

Zanim jednak wejdzie się głębiej w problemy determinizmu zjawisk społecznych, warto zdać sobie sprawę z trudności teoriopoznawczych i natury ontologicznej. Władysław Kwaśniewicz zauważa, iż „w każdym społeczeństwie można analitycznie wyróżnić procesy dwojakiego rodzaju. Z jednej strony, są to ciągi zdarzeń wyzwalane w rzeczywistości społecznej intencjonalnymi, jednostkowymi lub zbiorowymi działaniami ludzi w nadziei osiągnięcia określonych, uznawanych za pożądane, celów. Z drugiej strony, występują sekwencje zjawisk, które powstają niezależnie od działającego człowieka i uykają jego intelektualnej kontroli. Można je nazwać procesami żywiołowymi. Stają się zmienną niezależną, która

¹³ Zob. tamże; zob. też K. Wielecki, „*Eta strana umierajet*”. *O upływie czasu w odczuciu człowieka starego*, praca licencjacka napisana pod kier. dr. A. Perzanowskiego, archiwum IEiAK UW.

¹⁴ P. Sztompka, *Socjologia*, dz. cyt., s. 475.

¹⁵ Zob. É. Durkheim, M. Mauss, *O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji. Przyczynek do badań nad wyobrażeniami zbiorowymi*, w: M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Warszawa 1973.

¹⁶ Zob. P.A. Sorokin, R.K. Merton, *Social Time. A Methodological and Functional Analysis*, „The American Journal of Sociology” 1937, nr 5.

interferuje z planowo wprowadzaną zmianą społeczną, powoduje pojawianie się nieoczekiwanych, często wręcz nieprzewidywalnych stanów rzeczy”¹⁷.

Istnieją jeszcze procesy innego rodzaju, poza żywiołowymi¹⁸ i intencjonalnymi. Są to zjawiska nie zamierzone i nie przypadkowe, lecz wynikające z pewnych prawidłowości bardziej generalnych. Jednak i wśród nich można wyodrębnić procesy żywiołowe: „Rzeczywistość społeczną można analizować z punktu widzenia toczących się w niej procesów spontanicznych w ramach zarówno deterministycznej, jak i indeterministycznej wizji społeczeństwa. W pierwszym przypadku żywiołowość traktuje się jako wyraz funkcjonowania w społeczeństwie pewnych obiektywnych zależności między określonymi zmiennymi (»prawidłowości«); w drugim – interpretuje się jako wynik gry przypadku dokonującej się w chaotycznie funkcjonującej przestrzeni społecznej”¹⁹.

Autor na tej podstawie wyróżnia trzy typy sytuacji, na podłożu których ujawniają się procesy żywiołowe: „pierwszą z nich stanowią niezależne od człowieka oddziaływania człowieka na społeczeństwo (...). Drugi typ sytuacji pozostaje w związku z działaniami ludzi, które, naruszając dotychczasowy stan uwikłanych w nie właściwości przyrody, powodują pojawianie się nieoczekiwanych, często groźnych dla istnienia społeczeństwa, żywiołowych procesów przyrodniczych. (...) Jest jednak i trzecie podłoże, które wyzwala procesy żywiołowe. Jest nim sama aktywność ludzi rozwijana w toku ich życia społecznego. Prowadzi ona nie raz do powstawania sytuacji, w których nakładają się na siebie działania ludzkie o przeciwnych celach. Efekty tych działań przybierają niejednokrotnie nieoczekiwaną, zaskakującą postać”²⁰. Naturalnie w życiu występują wszystkie trzy typy sytuacji.

Wielu socjologów fascynował problem wielkich zmian społecznych i znaczenia w nich ludzkiego, szczególnie świadomego, działania. Na podstawie dotychczasowych rozważań o żywiołowości możemy stwierdzić, iż do zmian społecznych dochodzi w wyniku działania sił przyrody niezależnych od człowieka, w wyniku sił przyrody uruchamianych przez człowieka w sposób niezamierzony (np. zmiany klimatyczne w wyniku dziury ozonowej) oraz w wyniku samej, celowej, działalności ludzi. W każdym z tych przypadków możliwa jest pewna żywiołowość, tzn. procesy te są zdeterminowane tylko do pewnego stopnia.

¹⁷ W. Kwaśniewicz, *Zmiana ustrojowa w Polsce jako proces żywiołowy*, w: *Idee a urządzanie świata społecznego. Księga jubileuszowa dla Jerzego Szackiego*, red. E. Nowicka, M. Chałubiński, Warszawa 1999, s. 348.

¹⁸ Zob. też W. Kwaśniewicz, *Planned Social Change Versus Spontaneous Processes*, „The Polish Sociological Bulletin” 1992, nr 2.

¹⁹ W. Kwaśniewicz, *Zmiana ustrojowa...*, dz. cyt., s. 248–349.

²⁰ Tamże, s. 349.

Teza o społecznym konstruowaniu czasu, gdyby ją radykalizować, mogłaby oznaczać przeświadczenie o nominalnym znaczeniu wszelkich periodyzacji. W takim jej rozumieniu wymaga ona jednak pewnych zastrzeżeń. Oznaczałaby ona bowiem wówczas negację sensowności refleksji historycznej w socjologii i naukach społecznych. Nie może być realnej zależności przyczynowo-skutkowej tam, gdzie porządek historii jest jedynie nominalny.

Niewątpliwie bywa jednak i tak, że coś, co wydarzyło się wcześniej, ma swoje następstwa. Gdyby nie było Wielkiej Rewolucji Francuskiej, nie byłoby także kontrrewolucji, niewątpliwie przyczyną kontrreformacji była reformacja, dramatyczne skutki obu wojen światowych otworzyły świat na poszukiwanie kompromisu, w tym – spowodowały zbiorową gotowość do procesów integracji europejskiej itd. Nie jest więc tak, iż to tylko ludzie narzucają pewne cezury czasowe, budując pojęciowo pewne łańcuchy porządkujące wstecz wydarzenia, a ich realność polega jedynie na tym, że uwierzywszy w swoje koncepty, zaczynają w związku z nimi modyfikować swe rzeczywiste działania.

Wydaje się, iż w tym kontekście można stwierdzić, że wyjaśnić jakieś zjawisko społeczne to m.in. ukazać jego relacjonalność, jak pisał Bourdieu, opisać je jako artefakt pewnego procesu, sięgając w przeszłość wystarczająco daleko i penetrując ją wystarczająco głęboko, aby taki związek nie budził wątpliwości. Wyjaśnić przede wszystkim to pokazać faktyczne jej powiązania z przeszłością.

Jeśli jednak nauki społeczne mają ambicję być użyteczne, powinny też niekiedy ukazywać jako przejście między przeszłością i przyszłością. Oczywiście badacz nie może znać przyszłości. Często zatem stosuje się do prognozowania myślenie *per analogiam*. Może być ono źródłem wartościowych hipotez futurologicznych, ale nie samodzielną i wystarczającą praktyką naukową.

Nie można zasadnie snuć wnioskowania, iż musiało być tak jak się stało, skoro się stało. Historia nie jest bowiem ściśle zdeterminowana i zapewne mogło się stać i tak, i inaczej, rzeczywistość stanowi zaś dzieło pewnego zbiegu wydarzeń, w tym również subiektywnych, należących do zjawisk mentalnych²¹, jak i czynników żywiołowych oraz przypadkowych. Czas nie składa się zatem z koniecznych ciągów przyczyn i skutków. Jest to istotna trudność przy wyjaśnianiu historycznym, która rzuca pewne światło na tak krytykowaną historiozofię w stylu „co by było, gdyby było”. Jeszcze dotkliwiej odczuwamy tę trudność, gdy zechcemy wypowiadać się o przyszłości.

²¹ Zob. F. Braudel, *Grammaire des civilisations*, Paris 1987, s. 297 i dalsze; zob. też: A.F. Grabowski, *Gramatyka cywilizacji Fernanda Braudela. Historia cywilizacji w perspektywie globalnej*, w: *Rozmyślania o cywilizacji*, red. J. Baradziej, J. Goćkowski, Kraków 1997, s. 72 i dalsze; J. Le Goff, *Les mentalités. Une histoire ambiguë*, w: *Faire de l'histoire*, red. J. Le Goff, P. Nora, t. 3, Paris 1974, s. 77 i dalsze.

Jeśli jednak nawet to, co terazniejsze, jest wynikiem dającej się wykazać i uzasadnić sekwencji wydarzeń i przesłanek, to przyszłość nie może się nam zasadnie jawić jako wynik biegu wypadków po torach wyznaczonych wydarzeniami przeszłymi, które, minąwszy płynnie terazniejszość, dążyć będą tymi samymi torami w przyszłość. Tak jak kiedyś, tak i w przyszłości wypadki były, są i będą rezultatami różnorodnych i nieprzewidywalnych okoliczności, które pozostając w pewnej przyczynowo-skutkowej grze ze sobą, w sposób rozmaity, czasem radykalnie odmienny od dotychczasowej logiki historii, tworzą pewną sieć możliwości, a niczego nie determinują ściśle, zwłaszcza z tak fatalistyczną siłą, iż słuszne byłoby mniemać, że do zrozumienia przyszłości wystarczy ekstrapolacja przeszłości.

Wyjaśnianie można zatem rozumieć również jako ukazywanie związków między przeszłością i przyszłością, ale przyszłość trzeba pojmować jako czas otwarty, niezapisany, w którym, o ile nie zajdą zupełnie nieprzewidywalne wydarzenia, bardziej prawdopodobne są takie hipotetyczne scenariusze niż inne.

Nauka staje się tu zatem próbą opisywania i wyjaśniania zjawisk dokonujących się w czasie o charakterze słabych sugestii co do związków przyczynowo-skutkowych, z pełną świadomością dopuszczalności jedynie hipotetycznego, przypuszczalnego trybu narracji, w postawie szacunku dla bogatej i nieobjętej nigdy w całości rzeczywistości, elastycznej, zmiennej, płynnej, tzn. tylko do pewnego stopnia zdeterminowanej, i to nie w sposób konieczny, ujawniającej się raczej incydentalnie, kapryśnie i złudnie. Świat realny – nas tu interesuje świat zjawisk i procesów społecznych – jest pełen sprzeczności, wieloargumentowych złożonych procesów, czasem przeciwstawnych zależności, łańcuchów przyczynowo-skutkowych, dynamicznie i płynnie dookreślających się okoliczności, z których wyłaniają się w sposób zmiennie i częściowo zauważalny przez badacza fakty i artefakty złożonych wiązek najrozmaitszej natury procesów przyczynowo-skutkowych. Rzeczywistość taka wymaga bardziej subtelnej języka i otwartej, niedookreślającej, чуłej na to, co niepoznawalne i niezdeterminowane, narracji. A to oznacza, iż wymaga reformy tradycyjna metodologia nauk społecznych, wielbiąca zasady logiki zero-jedynkowej, z paradygmatem niesprzeczności, niepodważalne dowody i ścisły język.

Nie wynika stąd, że rzeczywistość jest zupełnie płynna i niezdeterminowana, i że nie można niczego o niej powiedzieć stanowczo i w sposób precyzyjny. Chodzi o to, iż ma ona charakter złożony, składa się z procesów stochastycznych i korpuskularnych, o skomplikowanej strukturze, i że wymaga to bardziej subtelnej metodologii, przewagi dyskursywnej i hipotetycznej narracji i bardziej otwartego języka.

W szczególności dotyczy to zjawisk społecznych. O innych zresztą nie ma tu mowy. Są one wynikiem aktywności częściowo samoświadomych podmiotów,

które pozostają w relacjach z innymi podmiotami (indywidualnymi i zbiorowymi), w realiach społecznych, przyrodniczych, ekonomicznych i kulturowych, czyli w realiach kontekstu procesów życia. Są wynikiem częściowo świadomej gry między podmiotami w ramach wyznaczanych kontekstem życia, nakierowanej na częściowo świadome cele, wartości i potrzeby.

Może, ale nie musi, być tak, że badane zjawisko jest ogniwem procesu długiego trwania. Może się też zdarzyć, iż będziemy potrafili wyodrębnić proces tak długo trwający, iż pozwoli on na wystarczająco dokładne analizy, by stwierdzić, iż może on objąć także przyszłość. Teraźniejszość jest wyraźnie wydarzeniem należącym do jasno zarysowującej się sekwencji zdarzeń minionych i przyszłych. Tu przewidywanie może być względnie łatwe. Ale przecież nie wiemy, czy rychło nie wydarzy się coś, co radykalnie zakończy badany proces, a być może rozpocznie inny, lub przynajmniej zdecydowanie zmieni kolej rzeczy. Być może już coś takiego się dzieje. Być może dopiero w przyszłości będziemy umieli to dostrzec.

Widzimy zatem, iż wyjaśnianie zarówno poprzez odwoływanie się do tego, co było, jak i do tego, co być może, wymaga wielkiej ostrożności, umiaru we wnioskowaniu, raczej hipotetycznej, propozycyjalnej narracji niż operowania twierdzeniami. Hipotezy zweryfikuje czas. Tak rozumiana nauka jest – jak sądzę – nadal nauką, ale wymaga nieco innej definicji i metodologii.

W nauce lepiej mieć zbyt wiele skrupułów niż za mało. Trzeba jednak rozumieć istotę zgłaszanych zastrzeżeń. Naturalnie, forsowanie znaczenia metody historycznej w socjologii musi wydać się nienowoczesne tym, którzy za nienowoczesną uznali nowoczesność, ale nie zauważyli, iż postmodernizm jest postawą bardzo już leciwą. W związku z tym krytyka postmodernizmu nie musi wynikać z tego, iż nie wie się, że istnieje postmodernistyczna krytyka nowoczesności, lecz przeciwnie, z przeświadczenia, iż jest ona mocno już przebrzmiała. Oczywiście, gdy ktoś nie zorientował się, iż zakazy wielkich narracji itp. ogólne sądy zabraniające ogólnych sądów poczęły już zalatywać naftaliną, uzna dywagacje na temat wyjaśniania za pomocą analizy procesów długiego trwania za anachronizm.

Była już mowa na ten temat. Tu zauważmy tylko to nieporozumienie wokół wspomnianego rodzaju conceptów; „otaczają one – jak stwierdza Agata Bielik-Robson – myśl ponowoczesną nimbem radykalności, która, odcinając ogon przeszłości, może ustanowić swój filozoficzny Thermidor. I nawet jeśli sami Foucault, Derrida czy Deleuze nie wyrazili wprost tezy równie radykalnej – że historia to ciężar, którego nie warto w sobie nosić – to z wielką chęcią robią to pomniejsi wyznawcy ruchu (...)”²².

Czas, jak się wydaje, ma charakter relacyjny, tzn. jest relacją między wydarzeniami tworzącą ciąg wydarzeń, czyli procesy. Jest zatem uwikłany w wyda-

²² A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność*, Kraków 2000, s. 67.

rzenia i procesy, dzieje się pomiędzy nimi, ale i one są ze sobą w pewnej relacji, która ma charakter czasowy. Poza czasem relacja taka nie istnieje, nie można jej pomyśleć, a tym bardziej zrozumieć. Czas jest zatem złożoną, w skomplikowany sposób ustrukturyzowaną rzeczywistością.

Przyjmijmy roboczo, iż procesy będziemy pojmowali jako charakteryzujące się osobną, własną logiką ciągu wydarzeń dziejące się w czasie. Mogą być one zupełnie wyodrębnione, ale mogą się ze sobą łączyć w sposób przyczynowo-skutkowy. W ramach logiki pewnych z nich mogą występować procesy bardziej szczegółowe, których logika jest względnie odrębna, ale wiąże się z logiką procesu ogólniejszego. To można mieć na myśli, kiedy mówi się o strukturyzacji czasu. Rozumiem tutaj zatem czas jako strukturę realnej rzeczywistości o charakterze relacyjnym, która złożona jest z rozmaitych procesów i wydarzeń, powiązanych złożoną siecią relacji sprawczych i obojętnych. Proces stanowi sekwencję wydarzeń, niektóre z nich mają charakter przyczynowo-skutkowy, ale nie wszystkie, niektóre bowiem pozostają w stanie koincydencji niepowodującej jakiegokolwiek sprawstwa.

W tym sensie czas nie musi być konstruktum społecznym. Czas, powtórzmy, jest tam, gdzie jest relacja, czyli jest pomiędzy czymś (lub kimś), gdzie coś się dzieje, gdzie są wydarzenia. Może tam nie być żadnych podmiotów społecznych. Czas stanowi kategorię realną w tym sensie, iż jest istniejącym w sensie ontycznym bytem, który należałoby rozumieć jako jakoś i kiedyś (przez jakieś wydarzenie lub wydarzenia) zapoczątkowaną oraz ewentualnie zakończoną lub transformowaną relację. Dopiero wtedy, gdy ludzie (lecz nie jednostki) są obiektami tych relacji, czas zaczyna być czasem społecznym.

Kiedy jednak ludzie próbują rozumieć procesy i je nazywać, czas staje się konstruktum społecznym. Ludzki rozum, świadomość i samoświadomość nie wystarczają do pojęcia w pełni ontycznego charakteru większości procesów i wydarzeń, z jakimi się człowiek styka. Stąd muszą się posługiwać pewnymi wyobrażeniami, przypuszczeniami, modelami: konstruktami intelektualnymi. Zwykle te wyobrażenia odzwierciedlają lub projektują odczucia rytmu własnego życia i praktyk, w jakich ono przebiega. Narodziny i śmierć, dzień i noc, lato i zima, młodość i starość, to ważne wydarzenia narzucające myślenie procesualne, które nakłada się na rozumienie otaczającego świata. Ale też wydarzenia społeczne, ślub, czyjs przyjazd, wojna itp. nakazują myślenie w kategoriach relacyjnych: coś było wtedy albo przed lub po czymś innym. Zatem myślenie i spostrzeganie w porządku znanych rytmów i w porządku chronologicznym stały się podstawą, wyrażane, uzgadniane i negocjowane w interakcjach stanowią fundament czasu społecznego, pojmowanego jako artefakt konstruowany, a nie byt realny.

Odkrycie tej potocznej fenomenologii czasu prowadzi do rozumienia go wyłącznie jako konstruktu, który nie istnieje poza umysłami i kodami kulturowymi.

Pamięć pokoleń kodowana kulturowo, zwłaszcza poprzez pismo, czyli zobiektywizowana kulturowo, stała się podstawą konstruktu historii. Historię można rozumieć na dwa sposoby. Po pierwsze, jako zinstytucjonalizowaną pamięć zbiorową w postaci pewnego konstruktu czasu, po drugie, może być to pojęcie opisowe, określające ciągi wydarzeń zachodzące w przeszłości, czyli przed tym, zanim się urodziłem. Dochodzimy tu do problemu periodyzacji historii. Taka periodyzacja może być czysto teoretycznym konstruktem. Może też jednak odnosić się do wyrazistych cezur wydarzeń i ujmować jakiś ewidentnie jednorodny proces. W takim razie periodyzacja dostarcza jedynie kategorii opisowych realnej rzeczywistości czasowej

2. Społeczeństwo i kryzys społeczny

Niektóre wydarzenia i procesy mają znaczenie szczególne, naruszają bowiem pewną ciągłość procesów, stanowią wyłom w tym, czego ludzie się spodziewają, lub w tym, co mieści się w sposobach rozumienia czasu, w jakim żyjemy. Bywają takie wydarzenia historyczne, które zmieniają tradycyjny porządek rzeczy, wytwarzając pewien moment historyczny odmieniający dzieje.

Istotnym typem tego rodzaju momentu jest kryzys społeczny. Pojęcia kryzysu używa się równie chętnie, jak niechętnie się je wyjaśnia, co stanowi też cechę charakterystyczną dla współczesnego kryzysu socjologii. Jej fundamentalne terminy są albo w ogóle niedefiniowane, albo też panuje wokół nich wielki bałagan semantyczny. Marody i Giza-Poleszczuk piszą o tym: „można powiedzieć, że pojęcie kryzysu funkcjonuje obecnie jako coś w rodzaju metaschematu (...)”²³; szkoda, że niedefiniowanego.

Pojęcie kryzysu wywodzi się z greki, gdzie oznacza tyle, co przełom lub punkt zwrotny. Kryzys społeczny oznaczałby zatem sytuację społeczną o znaczeniu przełomowym dla życia społeczeństwa. W socjologii zainteresowanie problematyką kryzysu wydaje się więc zupełnie naturalne, szczególnie dla tej jej orientacji, która traktuje społeczeństwo w kategoriach dynamicznych, a nie statycznych, co wydaje się znakiem współczesności tej dziedziny nauki²⁴.

Pojęcie kryzysu społecznego wiąże się z pojęciem zmiany społecznej. Ono to właśnie, obok procesu społecznego, rewolucji, ewolucji, transformacji, modernizacji i ewentualnie rozwoju tworzy zrab słownika socjologii dynamicznej. Jak mogłem się przekonać, różne teorie socjologiczne (czy też szerzej: społeczne) rozmaicie traktują zmianę społeczną. Sztompka wymienia cztery wielkie koncepcje

²³ M. Marody, A. Giza-Poleszczuk, *Przemiany...*, dz. cyt., s. 18.

²⁴ Zob. np. P. Sztompka, *Sociology of Social Change*, Oxford 1993, s. XIII–XIV i dalsze.

XIX i XX wieku, na cztery różne sposoby ustosunkowujące się do zmiany społecznej i jej historycznego sensu: ewolucjonistyczną, cykli społecznych, materializmu historycznego i – dominującą u schyłku minionego stulecia – podmiotowości, czyli stawania się społeczeństwa²⁵. Na gruncie każdej z nich inaczej pewnie trzeba by określić pojęcie kryzysu społecznego.

Problematyka kryzysu w teoriach społecznych była już zasadniczo omówiona. Tu jedynie sygnalizuję konieczną, gdyż wynikającą z istotnych różnic na poziomie fundamentalnych założeń teoretycznych, odmiennosć stanowisk oraz zajmę się tylko kwestiami najbardziej podstawowymi, w sposób syntetyczny.

Zmiana społeczna jest określana często jako różnica w czasie między danymi stanami społeczeństwa. Sztompka wyjaśnia, iż „zmiana społeczna oznacza pojedynczy epizod, przejście od jednego stanu systemu do drugiego. Ale jest oczywiste, że zmiany wiążą się ze sobą, zazębiają się, jedne pociągają za sobą drugie. Pojęcie procesu służy opisaniu ciągu, sekwencji następujących po sobie i przyczynowo uwarunkowanych zmian systemu (nazywamy je wtedy fazami lub etapami). Aby można było mówić o jednym procesie, system pomimo tych zmian zachowywać musi podstawową tożsamość (...)”²⁶.

Procesy, które tu rozumiem jako szczególne sekwencje zmian, mogą być kierunkowe lub cykliczne. W pierwszym wypadku proces jest tożsamy, jak można chyba wnosić, w ten sposób, że przebiega zgodnie z jakimś faktycznym lub nominalnym ukierunkowaniem. Może być tak, iż spełnia jakieś prawo (szczególną i osobno omówioną wersją jest teoria Marksa), albo jest analizowany poprzez metaforę, jak np. metafora społeczeństwa, które przechodzi przez fazy rozwojowe, jak dziecko. Tożsamość procesu cyklicznego polega na tym, iż jest to w istocie ciągle ten sam proces, który ma jednak w swym przebiegu kolejne fazy, cyklicznie powtarzalne w czasie. Tego rodzaju koncepcją może być teoria kryzysów ekonomicznych Kuznetsa²⁷ lub Kondratieffa²⁸.

Z pojęciem procesu kierunkowego wiąże się ściśle koncepcja rozwoju i postępu społecznego. Procesy rozwoju społecznego „charakteryzują się, w porównaniu z innymi procesami kierunkowymi, dwiema jeszcze dodatkowymi cechami: a) kierunek procesu jest pozytywny, tzn. z upływem czasu zwiększa się poziom pewnej zmiennej lub kompleksu zmiennych, ze względu na które proces rozpatrujemy (...), b) kierunkowa sekwencja zmian społecznych jest uruchomiona,

²⁵ Zob. tamże; zob. też tegoż, *Socjologia*, dz. cyt., s. 437–539.

²⁶ Tegoż, *Socjologia*, dz. cyt., s. 438–439.

²⁷ Zob. S. Kuznets, *Modern Economic Growth. Rate, Structure, and Spread*, New Haven 1966; zob. tegoż, *Wzrost gospodarczy narodów. Produkcja, struktura produkcji*, przeł. A. Szeworski, Warszawa 1981.

²⁸ Zob. N. Kondratieff, *The Long Waves in Economic Life*, „Review of Economic Statistics” 1925/1935, 17:6.

popychana przez mechanizmy wewnątrzspołeczne (...)”²⁹. Możemy wyróżnić rozwój jednoliniowy lub wieloliniowy, a także wspomnieć o szczególnym rodzaju rozwoju, tj. postępie społecznym, czyli procesie, którego rozwój jest wartościowany pozytywnie, jako prowadzący do realizacji pozytywnie ocenianego wzorca społeczeństwa, realizującego cenne wartości³⁰.

Przyczyny dynamiki społecznej mogą być rozmaite, generalnie należą do dwóch kategorii: endogennych i egzogennych, czyli wewnętrznych i zewnętrznych dla analizowanego społeczeństwa³¹. Sorokin – jak pamiętamy – przywiązywał ogromną wagę do czynników endogennych. Twierdził też, iż wewnętrzna zmiana ma charakter immanentny i permanentny oraz decydujący dla systemów społecznych³². Zmiany egzogenne mogą być powodowane takimi czynnikami jak wojny, migracje, wymiana handlowa lub kulturalna (dyfuzja kulturowa). Do szczególnie dynamizujących i łatwo ulegających dyfuzji należą czynniki zmian cywilizacyjnych, w tym nowe technologie, wynalazki naukowe itp.³³

Orientacja teoretyczna, jak o tym wspominałem, wpływa w sposób oczywisty na podejście do zmiany społecznej. Pozostajmy przy wyodrębnionych wyżej czterech rodzajach koncepcji teoretycznych, jakie powstały w XIX i XX wieku. Teorie ewolucjonistyczne – jak to zostało już powiedziane – oparte są na idei, iż świat nieustannie, choć stopniowo i łagodnie, zmienia się. Ewolucja ma charakter procesu kierunkowego. Wydaje się, że ewolucjoniści wierzą, że istnieje jakiś prawidłowy rozwój społeczny, który ma właściwą mu strukturę, fazy i przebieg. Pozwala to rozumieć przeszłość, teraźniejszość, a nawet przyszłość. Jeśli jedno społeczeństwo różni się od drugich, to zapewne z powodu zapóźnienia lub wyprzedzenia rozwojowego. Istnieje jakieś apogeum, faza rozwoju doskonałego. Gdy zostanie osiągnięta, historia, jak u Fukuyamy, dopełni się. Społeczności zacofane będą jeszcze jakiś czas nadrabiać stracony czas. Przykładem takich konceptów może być teoria modernizacji lub konserwatywno-liberalna.

Koncepcje cykliczności zmiany społecznej przyjmują z kolei, iż nie ma ona charakteru liniowego, lecz nawracających faz. Wspominałem o Kuznetsu i Kondratieffie, ale tutaj też zaliczyć trzeba teorię Sorokina. Uczony ten – jak pamiętamy – jako czynnik sprawczy historii przyjmuje mentalność kulturową. Cykliczna

²⁹ P. Sztompka, *Socjologia*, dz. cyt., s. 440.

³⁰ Zob. tamże, s. 441–442 i dalsze.

³¹ Zob. *Teoria rozwoju społecznego*. Wypisy, red. R. Dioniziak, Kraków 1976; zob. też M. Pacholski, A. Słaboń, *Słownik pojęć socjologicznych*, Kraków 1997, s. 219.

³² Zob. P.A. Sorokin, *Zasada zmiany immanentnej*, w: *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, red. W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki, Warszawa 1975, s. 290 i dalsze; zob. też P.A. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, New York 1937; P.A. Sorokin, R.K. Merton, *Social Time...*, dz. cyt.

³³ Zob. R.M. McIver, *Social Causation*, Boston 1942.

zmiennosc jej typow powoduje fluktuacje systemu spoleczno-kulturowego, wyznaczajac zasadę zmiany immanentnej.

Materializm historyczny Marksa i jego następców to znowu koncepcja nieco eklektyczna, której ideą zasadniczą jest dialektyczny spłot sprzeczności interesów, prowadzący w pewnych wypadkach do zmiany formacji społecznej poprzez rewolucję socjalną. Wymieniam tu tę teorię, gdyż wyodrębnia ją, jak pamiętamy, Sztompka. Warto zauważyć, iż ma ona wiele wspólnego z omawianymi wcześniej (choć jej oryginalności nie można zaprzeczyć). Rozwój ma u Marksa charakter kierunkowy i postępowy. Dzieje dokonają się, gdy ostatecznie zapanuje bezklasowy komunizm.

Sztompka wymieniał także czwartą koncepcję, stawiania się społeczeństwa. Pod koniec XX wieku spotykają się dwie jej odmiany: socjologia historyczna i teoria podmiotowości, doprowadzając do wizji świata społecznego, który jest nieustannie zmienny, nieustannie w toku relacji społecznych, staje się właśnie, nie bez związku z tym, co było, ale w sposób słabo, choć wielorako, zdeterminowany³⁴. Do socjologii historycznej zaliczyć można takich twórców, jak Norbert Elias, Charles Tilly, Theda Skocpol. Do teorii podmiotowej szczególnie wkład wnieśli Alain Touraine, Amitai Etzioni, Michel Crozier, Anthony Giddens, Margaret Archer i sam Piotr Sztompka. Niniejsza praca jest pisana z perspektywy syntetycznej dla tych dwóch wspomnianych orientacji.

Kryzys społeczny, rozumiany z tego punktu widzenia, byłby zatem sytuacją, w której warunki życia społecznego jednostek i społeczności powodują powstanie przesłanek dla szczególnej zmiany społecznej. Szczególniej, gdyż o charakterze przełomu. Przełom polegałby zapewne na silnym zdynamizowaniu lub radykalnej zmianie kierunku procesu społecznego, czyli mówiąc najprościej, serii lub systemu zmian społecznych.

Kryzys oznaczałby wystąpienie w pewnym czasie takich warunków życia społecznego, że dalsze trwanie społeczeństwa i jednostek, a przynajmniej spełnianie pewnych istotnych funkcji, wymagałoby dokonania istotnej zmiany przystosowawczej. Byłby stanem naruszenia tradycyjnego porządku społecznego, zmuszającym do działań odtwarzających ten porządek lub – w sytuacji, gdy nie da się go przywrócić – do wytworzenia nowego.

Posługując się nadal pojęciem przełomu³⁵, można by powiedzieć, iż w wyniku kryzysu społecznego następuje zmiana społeczna lub raczej proces społeczny powodujący, że społeczeństwo jest radykalnie inne niż wcześniej. Kryzys może dotknąć pewnego wymiaru życia społecznego albo wszystkich jego wymiarów.

³⁴ Zob. P. Sztompka, *Society in Action. The Theory of Social Becoming*, Cambridge, Mass. 1991.

³⁵ Zob. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, dz. cyt.

Naturalnie może wystąpić w innych sferach rzeczywistości niż społeczeństwo, np. w gospodarce lub nauce. Społeczny jest wtedy, gdy dotyczy społeczeństwa wprost (jego mechanizmów, wymiarów, czynników itp.) lub pośrednio, tj. poprzez swoje skutki.

Społeczeństwo może przeżywać głębsze lub mniej głębokie przełomy, mogą one dotyczyć niektórych tylko wycinków życia albo wszystkich, mogą mieć znaczenie peryferyjne albo fundamentalne, zawsze jednak kryzys społeczny wiąże się z napięciem, poczuciem ryzyka, lękiem. Różne mogą być jedynie zakres i głębia tego odczucia. Społeczne skutki kryzysu, jak i sam jego przebieg, nie muszą być i nie zawsze są uświadamiane. Zwłaszcza niekoniecznie muszą być przedmiotem świadomości zbiorowej, ale zawsze są odczuwane. Często natomiast bywają fałszywie racjonalizowane. Reakcje na kryzys, w tym również racjonalizacja, tylko do pewnego stopnia bywają wspólne dla całego społeczeństwa. Częściej są zróżnicowane. Istotnymi przyczynami różnic są rozmaite czynniki położenia społecznego konkretnej grupy i ewentualna odmienność kulturowa między grupami i społecznościami.

Generalnie kryzys społeczny może w różnym stopniu zagrażać ciągłości i trwałości społeczeństwa. Może grozić wręcz rozpadem społeczeństwa, a nawet jego zagładą, lub powodować tylko niewielkie straty. Może pociągać za sobą szereg fundamentalnych zmian społecznych lub tylko zmiany marginalne. Społeczeństwo może poczuć się obezwładnione swym odczuciem kryzysu lub zmobilizowane, może zostać pobudzone do żywiołowego, a czasem też samobójczego działania, albo zdobyć się na racjonalną i adekwatną do stopnia i rodzaju kryzysu reakcję.

Kryzys, podobnie jak zmiana społeczna, może być wynikiem zaburzeń endogennych lub egzogennych. Do egzogennych mogą należeć wielkie wydarzenia historyczne, które zmieniają losy całych narodów, a niekiedy ludzkości, a także wymiana kulturowa, idej, religii itp. Kryzys miewa charakter globalny. Dotyczy wtedy całej ludzkości. Może być także lokalny, czyli występować jedynie na pewnym obszarze lub dotyczyć pewnych społeczności. Może mieć charakter totalny, tj. obejmować wszelkie dziedziny życia społecznego lub tylko niektóre.

Osobnym aspektem, który trzeba rozumieć, gdy rozważa się kwestie kryzysu społecznego, jest jego charakter: realny lub wyobrażony. Współcześnie wielu ludzi ma odczucie głębokiego kryzysu świata i ich indywidualnego życia. Ale czy są to odczucia usprawiedliwione czymś, co występuje w rzeczywistości, czy jedynie w świadomości?

Jeśli poważnie wziąć pod uwagę ten sposób myślenia, jaki stał się konsekwencją Husserlowskiej fenomenologii, to sensownie można się wypowiadać jedynie o świecie wyobrażonym. To, co nam się wydaje, jest dla nas realne. Rzeczywi-

stość poza naszymi wyobrażeniami, w pewnym sensie, nie istnieje dla nas. Nasze wyobrażenia o ontologicznej naturze świata mogą rozmiąć się z rzeczywistością pojmowaną obiektywistycznie, ale to one są naszą subiektywną i subiektywnie jedyną rzeczywistością.

Trzeba zapytać, czy ów „świat ontyczny”³⁶ nie wpływa na nasze wyobrażenia; z pewnością tak, choć to, w jaki sposób i do jakiego stopnia, to już kwestia mało pewna i bardzo skomplikowana³⁷. Zapewne komunikacja społeczna sprawia, iż ludzie w niemałym stopniu negocjują i uzgadniają „prawdę” o świecie. Jednak tyleż samo może to nas przybliżyć, co i oddalać od rzeczywistości ontycznej.

Jest zatem faktem, iż ludzie często uskarżają się na głęboki kryzys, ale czy to odczucie ma podstawę w czymś innym niż tylko w ich wyobrażeniu? Nawet jeśli nie, to nie można sądzić, że od tego kryzys jest mniej poważny. Jest on też realny. Nie tylko w tym sensie, iż wyobrażenia ludzi, zwłaszcza zbiorowe, są realnością, szczególnie dla socjologa. Również w tym znaczeniu, że to, co ludzie myślą i odczuwają, motywuje ich działanie, a tym samym kształtuje świat. Inaczej mówiąc, wyobrażanie sobie kryzysu może do niego doprowadzić.

Odczucie kryzysu, a zwłaszcza stanu ryzyka, o którym była już mowa, na pewno jest do pewnego stopnia wytworem środków masowej komunikacji. Jak wiadomo, wpływają one bardzo silnie na wyobrażenia ludzi i są współcześnie jednym z najistotniejszych czynników tworzenia się wyobrażeń zbiorowych. Już to samo świadczy o pewnym kryzysie, którego raczej nie wolno nie doceniać. Kultura masowa ma taką naturę, że wszystko, co składa się na odczucie ryzyka, katastrofy, nieszczęścia, jest przez nią wykorzystywane. Techniczne środki przekazu kultury masowej, w świecie kurczenia się czasu i przestrzeni, intensyfikują realne wydarzenia tego typu, wytwarzają subiektywne odczucie ich totalności, nieuniknioności, wszechobecności, a w niemałym stopniu są przez mass media sfingowane.

U podłoża niniejszej książki leży przekonanie, które było tu systematycznie uzasadniane, że istnieją bardzo mocne, historyczne i cywilizacyjne powody głębokiego kryzysu społecznego. Konsekwencje tego kryzysu pociągają za sobą dalsze wydarzenia i fakty, które mają charakter potęgujący kryzys. W tym kontekście trzeba widzieć także rolę subiektywnych odczuć kryzysu i kultury masowej oraz mass mediów. Jest to zależność zwrotna, bardzo nie lubiana w tradycyjnej metodologii nauk. Przełom cywilizacyjny wytwarza poczucie zagrożenia, które koncentruje uwagę na wydarzeniach budzących obawę, niepokojących. Odczucia niepokoju, zwielokrotnione przez środki masowej komunikacji, powodują narastanie nerwicy, te zaś przyczyniają się do kryzysu w wielu podstawowych wymiarach życia społecznego.

³⁶ Ch. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Durham–London 2004, s. 10 i dalsze.

³⁷ Zob. tamże, s. 22 i dalsze.

Zawsze kryzys społeczny to stan ryzyka społecznego³⁸ – stan, który może być dla społeczeństwa niebezpieczny. Wiąże się ze społecznym odczuciem straty, nawet kiedy przynosi również skutki pozytywne. Kryzys może być bowiem stanem przełomu skutkującym dla społeczeństwa w sposób pozytywny, np. gdy pozwala wytworzyć nowoczesne struktury, bardziej odpowiednie instytucje itp.

Bez kryzysu nie byłoby prawdopodobnie rozwoju i postępu. Zwykle działania zmierzające do poprawy losu ludzi wytwarzają mniej lub bardziej poważną sytuację kryzysową. Na przykład nowe technologie wymagają przestawienia pewnej dziedziny przemysłu, przeszkolenia pracowników, być może zmiany stylu życia pewnej warstwy zawodowej itd. Gdy kryzys dotyczy wszystkich sfer ładu społecznego, ma charakter bardzo poważny. Może być wielką szansą, ale też jest wielkim zagrożeniem dla całego społeczeństwa. Można go uznać za kryzys totalny.

Wymieńmy pięć czynników ładu społecznego: ład instytucjonalny, strukturę społeczną, kulturę, czynnik demograficzny i porządek gospodarczy. Znaczenie czynnika demograficznego jest dość ewidentne – o społecznej całości w ogromnej mierze decyduje liczebność ludności, jej fluktuacje (zwłaszcza radykalne) i dynamika, a także proporcje w rozmaitych grupach, warstwach i klasach społecznych, struktura wiekowa, płciowa i wiele innych właściwości demograficznych.

Czynnik ekonomiczny jest bardziej ukryty. Z jednej strony, gospodarka stanowi niezwykle ważny czynnik prawie wszystkich sfer społecznych, a z drugiej strony, jest ona w decydującej mierze wytworem kultury, funkcją społeczeństwa (a nie odwrotnie – jak czasem wydaje się ekonomistom), formą działania jednostek, grup społecznych i całych społeczeństw dla zaspokojenia potrzeb indywidualnych i zbiorowych. Jest immanentnym czynnikiem całego porządku społecznego.

Kryzys społeczny jako sytuacja zmiany warunków życia wymusza reakcję adaptacyjną. Zaburzenie życia społecznego zależy od głębokości i rozmiarów zmian w owych warunkach. Może, jak wspominałem, mieć charakter marginalny i lokalny lub globalny i podstawowy. Może ponadto być przejściowy lub trwały. Naturalnie, gdy kryzys dotyczy trwałych i głębokich zmian w podstawowych warunkach funkcjonowania ładu społecznego, wymaga też poważnych i decydujących reakcji adaptacyjnych na poziomie całego ładu społecznego.

Działania społeczne nastawione na redukcję kryzysu polegają na próbach zmian samego ładu społecznego (lub niektórych jego czynników) oraz neutralizacji zmiany warunków życia, czyli bezpośrednich przyczyn kryzysu. Z najgłębszym i najpoważniejszym kryzysem mamy do czynienia wówczas, gdy nie wystarczają

³⁸ Zob. U. Beck, *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przeł. S. Ciesła, Warszawa 2002.

działania przywracające *status quo*, lecz zachodzi konieczność wytworzenia nowego ładu społecznego.

Kryzys na poziomie makro, dotyczący ładu społecznego, przenosi się na średnie i małe struktury społeczne, a także – ostatecznie – powoduje zmianę warunków życia pojedynczych ludzi. Jednym z bardzo ważnych wymiarów takiego kryzysu jest kultura. Mam tu na myśli nie kultury lokalne, lecz kulturę na poziomie całego ładu społecznego. Jest to rzecz godna uwagi, skoro kultura właśnie, pewne jej przejawy, stanowi główny czynnik spajający społeczeństwo.

W szczególności ważnym czynnikiem takiego kryzysu jest naruszenie systemu wartości i norm, a także wzorców kulturowych. Istotne są też zaburzenia poczucia i definicji tożsamości zbiorowej, najważniejszych reguł i symboli w komunikacji całego społeczeństwa, a także podstawowych dla niego typów racjonalizacji (czyli, trafnych lub nie, systemów rozumienia świata, życia i relacji społecznych), jak również czegoś, co można by nazwać porządkiem ontologicznym i aksjologicznym, systemem dominujących w społeczeństwie stylów i strategii życia³⁹.

Przypomnę, iż kryzys makrospołeczny przenosi się na średnie i małe struktury, a w końcu objawia się jako kryzys życia codziennego pojedynczych ludzi, z wszystkimi tego konsekwencjami. Subiektywnym aspektem kryzysu społecznego jest więc – jak była o tym mowa – głębokie odczucie straty i ryzyka, które może zaburzać tożsamość na poziomie indywidualnym.

W literaturze socjologicznej czy też z zakresu filozofii społecznej i politycznej pojęcie kryzysu pojawia się wielokrotnie. Nie będę tu prowadził ponownie wyczerpującej dyskusji definicyjnej. W tej bowiem pracy zawężam interesujące zjawisko kryzysu społecznego do pewnego tylko typu. Dla zrozumienia tego typu warto może wspomnieć, iż dla Thomasa kryzys był nieodłącznym czynnikiem istnienia społecznego. Ludzka aktywność, z konieczności, nastawiona jest na kontrolę nad środowiskiem przyrodniczym i społecznym. Warunek kontroli stanowi zaś uwaga. Jest ona szczególnie potrzebna, gdy występują czynniki zaburzające funkcjonowanie nawyków. Szacki referuje poglądy Thomasa następująco: „Kryzys to wszelkie zakłócenie ustalonych nawyków, każde wydarzenie lub szereg wydarzeń wytrącający człowieka z bezrefleksyjnej rutyny i zmuszający do szukania nowych rozwiązań, które z czasem też ulegną rutynizacji, stając się nowymi nawykami trwającymi aż do pojawienia się następnego kryzysu”⁴⁰.

Interesuje nas specyficzny typ kryzysu. Taki mianowicie, który występuje na poziomie całego ładu społecznego. Powoduje on istotne zmiany struktur i instytucji, a także jest silnie odczuwany w życiu zbiorowości i jednostek jako sytuacja

³⁹ Zob. A. Giddens, *Nowoczesność...*, dz. cyt.

⁴⁰ Cyt. za: J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, dz. cyt., s. 604.

ryzyka i straty. Mimo że w rezultacie nie musi on przynosić pogorszenie ich losu, a nawet może prowadzić do jego poprawy, odbierany jest jako stan zagrożenia.

W takich czasach następuje zwykle ożywienie umysłów (co niekoniecznie musi przynosić pomyślne skutki), powstaje wielość (czasem powodująca chaos) koncepcji, teorii i ideologii. Ich głównym motywem jest zdefiniowanie sytuacji kryzysu, wyjaśnienie jej i wytworzenie racjonalizacji zdolnej zorganizować i rozsądnie ukierunkować wysiłek ogółu i jednostek, a także zredukowanie poczucia niepewności i ryzyka, przeżywanych subiektywnie jako głęboka strata.

Kryzys społeczny, tak jak go tu pojmuję, stwarza konieczność istotnej i głębokiej zmiany ładu społecznego. Można by powiedzieć, iż bez niej społeczeństwo dalej nie może istnieć lub też (w łagodniejszym przypadku) brak zmiany powoduje dezintegrację społeczną, stopniowy rozpad i degenerację grup i instytucji (w tym także tych o charakterze podstawowym, jak szkoła i rodzina), procesy anomiczne (zbiorowe i jednostkowe), narastające patologie społeczne, wzrost agresji, stopniowy zanik zaufania społecznego, wzrost uzależnień jednostek, dramatyczne zwiększanie się zachorowań na nerwice i choroby psychiczne, kryzys horyzontów odniesienia, ram działania i ładu egzystencjalnego (zbiorowości i jednostek)⁴¹.

Inną sprawą jest, czy obiektywnie występującemu w ten sposób kryzysowi społecznemu towarzyszy masowe subiektywne odczucie kryzysu, czy wszyscy tak samo go definiują i pojmują jego skalę oraz przyczyny. Nasilonym fazom kryzysu zwykle jednak odpowiada stan zaniepokojenia, a często nawet subiektywnego odczucia, które wyraża się w zdaniach w rodzaju: „tak dalej być nie może”, „coś musi się zmienić”.

Thomas – jak o tym była mowa – podkreślał, że kryzys jest stałą, immanentną właściwością życia społecznego. Cała historia ludzkości to kolejne kryzysy i ich przezwyciężanie, dzięki czemu możliwy jest rozwój człowieka i społeczeństw. Jest on także stale obecny w życiu pojedynczych ludzi i elementarnych struktur społecznych, w których żyją. Dzięki niemu ludzie rozwijają się, tworzą coraz bardziej pełną i bogatą tożsamość i coraz doskonalszą kulturę. Kryzys może mieć zatem funkcje konstruktywne i pomyślne dla człowieka i społeczeństw.

Niebezpieczny staje się dopiero wtedy, gdy jest na tyle głęboki i długotrwały lub na tyle dynamicznie przebiega, iż ludzie i społeczeństwa nie są w stanie sobie z nim poradzić i zaczyna on działać wyniszczająco. Może wręcz prowadzić do degradacji, a nawet zagłady społeczeństw i jednostek, gdy to pierwsze nie jest w stanie uruchomić wspomnianych wyżej procesów adaptacyjnych. Wynika to albo z typu kryzysu (np. kataklizm w rodzaju potopu), albo z osłabienia zdolności adaptacyjnych. Groźny, a nawet śmiertelnie niebezpieczny może być m.in. rozpad systemów wartości, mechanizmów kontroli i opinii społecznej oraz innych czyn-

⁴¹ Zob. K. Wielecki, *Podmiotowość...*, dz. cyt., s. 320 i dalsze.

ników umożliwiających integrację społeczną, jak np. poczucie więzi, oraz zdecydowana nietrafność zbiorowych racjonalizacji, poddanie się poczuciu rozpadu porządku ontologicznego i egzystencjalnego, procesy takie jak anomia i inne.

Pojęcie ładu społecznego, które jest tu kluczowe dla zrozumienia kryzysu społecznego, wiąże się z okresem industrialnym. Była już o nim mowa wielokrotnie. Obecnie, w związku ze zwrotem postmodernistycznym, pojęcie to wzbudza, często słusznie, nieufność. Krytyka może byłaby łagodniejsza, gdyby potraktować je raczej nie tyle jako wizję całkowicie jednorodnego modelu struktury, która w pełni determinuje zachowania jednostek, ile jako stan (proces raczej) bardzo względnej, dynamicznej i różnorodnej, wewnętrznie zmiennej równowagi, na *continuum* między anarchią i autorytaryzmem, gdzie konkretne formy ładu są raczej umownymi zakresami owego *continuum* niż dobrze zdefiniowanymi punktami.

W tej pracy ład społeczny traktowałem zatem jako zmienny, wewnętrznie niejednorodny, a także złożony i dynamiczny proces strukturacji, czyli krystalizowania się, reprodukowania, rozpadu i transformacji relatywnie stałych i względnie ciągłych podstaw organizowania się społecznej praktyki życia w ramach względnie wyodrębnionej dużej społeczności. Wymieniłem pięć czynników lub też wymiarów; bardziej zresztą traktuję je jako typy idealne niż kategorie analityczne. Są to, jak wspominałem: struktura społeczna (rozumiana tutaj za S. Ossowskim), kultura, ład instytucjonalny, gospodarczy i demograficzny. Tak pojmowany ład społeczny wyznacza mniej lub bardziej wykrystalizowane, zawsze zmienne i wewnętrznie skomplikowane ramy wspólnej praktyki życia, które określone zostały jako ład egzystencjalny. Ramy te, do pewnego stopnia, wyznaczają zbiorowe i indywidualne horyzonty świata przeżywanego, które określam tu jako indywidualne lub społeczne horyzonty odniesienia⁴².

Otóż kryzys społeczny jawi się tu jako szczególny typ zmiany społecznej. Takiej mianowicie, która pociąga za sobą tak głęboką transformację głównych czynników ładu społecznego, iż ma to dla danej społeczności znaczenie przełomowe, tj. wymusza procesy adaptacyjne na poziomie ładu społecznego, zmieniające typ i podstawy tego ładu.

Wyodrębnijmy trzy fazy transformacji powodowanej kryzysem na poziomie ładu społecznego. Trzeba je rozumieć w sposób umowny, bardziej jako typy idealne w rozumieniu Weberowskim. Pierwszą jest faza destrukcji. Charakteryzuje się ona postępującym rozpadem dawnego porządku rzeczy. Druga faza cechuje się chaosem na tyle głębokim, iż właściwie o żadnym porządku mówić nie można. Nazwijmy ją fazą rozpadu. W trzeciej fazie wyłania się nowy porządek. Trwa ona aż do czasu, gdy ten nowy ład zaczyna wyraźnie dominować. Tę nazwiemy fazą

⁴² Więcej na ten temat zob. w K. Wielecki, *Podmiotowość...*, dz. cyt., s. 319–320 i dalsze.

tworzenia się nowego porządku – konstrukcji. Naturalnie można wyobrazić sobie tak poważny kryzys, że nie dochodzi do tej ostatniej fazy.

3. Postindustrialny kryzys cywilizacyjny i społeczny

Podrozdział ten poprzedzić trzeba krótkim wyjaśnieniem rusztowania terminologicznego, na jakim zbudowana jest jego konstrukcja teoretyczna. Nie ma ono jedynie charakteru definicyjnego, lecz stanowi także syntezę długich rozważań zawartych w całej publikacji. Można je zatem traktować jak swego rodzaju podsumowanie.

Zacznijmy od pojęcia porządkującego tę bogatą problematykę, jakiej poświęciłem niniejszą publikację. Jest nim pojęcie cywilizacji. Wydaje się cechą immanentną socjologii, iż wszystkie istotne dla niej terminy są niejednoznaczne i z trudem, o ile w ogóle, dają się definiować. Nie będę powiększać, i tak sporej, objętości tej książki, przez erudycyjne zabiegi pokazujące całe bogactwo znaczeń, jakie się temu pojęciu przypisuje. Tutaj zostanie przedstawiona jedynie droga rozumowania ważnego dla przyjętego rozumienia, z pominięciem całego dorobku w tej dziedzinie i bogactwa wątków. Zacznę od podstawowego określenia encyklopedycznego, wyjaśniającego, że cywilizacja to „ogół materialnych, głównie technicznych wytworów ułatwiających życie człowieka”⁴³.

Nie ma pewności, czy istotnie zawsze ułatwiają one życie człowiekowi, a jeśli nawet, to czy każdemu. W świetle tego, co do tej pory można było przeczytać w tej pracy, trzeba przypuszczać, iż cywilizacja równie dobrze może utrudniać życie i to wielu ludziom. Nie jest też pewne, czy jedynie materialne dobra wchodzi tu w grę. Czy np. nowe technologie nie należą do dorobku cywilizacyjnego? A wielkie rozwiązania organizacyjne (np. powstanie państwa) lub religie czy idee ukierunkowujące życie narodów? Można oczywiście twierdzić, że na cywilizację składa się ogół wytworów. Jednak pojęcie to będzie banalne, jeśli nie wykażemy, iż niektóre z nich są szczególnie związane z daną cywilizacją, a są i takie, które są dla niej konstytutywne. Poza tym będzie to rozumienie zbyt szerokie.

Jan Woleński wspomina w związku z tym o typach cywilizacji, z której każdą możemy wyodrębnić „ze względu na sposób jej powstania (przemysł), typ wytworów (technika) lub jakiś ich szczególnie ważny rodzaj, nie znany w przeszłości, np. komputery”⁴⁴. Stąd uprawnione jest rozróżnienie cywilizacji technicznej, przemysłowej i informatycznej. Prawdopodobnie uprawnione jest także określanie

⁴³ S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, przeł. C. Cieśliński et al., Warszawa 1997, s. 70 (hasło cywilizacja opracował J. Woleński).

⁴⁴ Tamże.

cywilizacji ze względu na inne jeszcze, niż tylko wspomniane przez Woleńskiego, sposoby jej powstawania, czy jakieś ich właściwości kardynalne.

Istnieje tradycja stosowania tego terminu w znaczeniu kultury materialnej, technicznej lub przemysłowej. Nie będę go tutaj tak radykalnie zawężać. Natomiast warte uwagi jest ujęcie odnoszące się do tego, co względnie powszechne dla wielu kultur. Chodzi zatem o pewną bardziej uniwersalną formację kulturową, cywilizację pojmowaną jako coś, co „zaciera do pewnego stopnia różnice między narodami; kładzie ono akcent na to, co wszystkim ludziom jest lub – w poczuciu tych, którzy się nim posługują – powinno być wspólne”⁴⁵. Trzecia tradycja, do której tutaj sięgam, wiąże pojęcie cywilizacji z historią i różnymi dającymi się w niej wyróżnić epokami. O tym ujęciu było już nieco mowy, gdy analizowałem teorie Webera, Spenglera, Toynbee’ego i inne. Nowszym głosem w tej sprawie była wypowiedź, także już przywoływanego, Braudela.

Przyjmijmy wstępnie, że cywilizacja to pewien stan kultury (niekoniecznie tylko materialnej), który jest wynikiem procesów historycznych długiego trwania, wytwarzany przez społeczeństwa, na tyle uniwersalny, iż czas jej trwania przekracza życie jednego pokolenia, a przestrzeń występowania jest szersza niż działanie jednego ładu społecznego. Cywilizacja tworzy ramy, w których, w niemałym stopniu pod jej wpływem, ludzie konstruują ład społeczny, grupy i instytucje społeczne, kulturę (na poziomie ładu społecznego) i swoje tożsamości. Strukturyzuje ona zatem życie wielu społeczeństw, przez dłuższy czas, ale też jest wytworem tych społeczności i tworzących je jednostek.

Władysław Tatarkiewicz twierdził, że „ludzie jednego czasu i kraju żyją w tej samej cywilizacji, ale każdy ma swoją kulturę wyższą lub niższą. Cywilizacja jest wytworem ludzi posiadających kulturę, ale jest też glebą, na której wytwarza się dalsza kultura”⁴⁶. Pojęcie gleby ma pewne znaczenie, gdy pamiętać, iż termin „kultura” wywodzi się z języka starogreckiego, w którym początkowo oznaczał „uprawianie roli”, „kultywowanie upraw”; akapit wcześniej odwoływałem się do często używanego w tej pracy pojęcia ram, w tym wypadku – ram cywilizacyjnych, które wyjaśniałem wcześniej. Tu zauważmy, iż znaczeniowo zachodzi pewna zbieżność między tym, że coś wyrasta z czegoś, a tym, że coś jest konstruowane w jakichś ramach. Pojęcie gleby jest tu o tyle szczęśliwsze, iż wskazuje nie tylko na pewną determinację, ograniczanie i nadawanie kształtu, lecz także na rodzenie: kultura niczym roślina wyrasta z gleby, jest w niej wytwarzana, ale też ją przetwarza.

Cywilizacje z jakichś powodów powstają, trwają, a następnie upadają. Czas ich występowania odmierza porządek epok. Wróćmy do koncepcji Toynbee’ego,

⁴⁵ N. Elias, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, przeł. T. Zabłudowski, Warszawa 1980, s. 9.

⁴⁶ W. Tatarkiewicz, *O filozofii i sztuce*, Warszawa 1986, s. 150.

tj. teorii tzw. wyzwań i odpowiedzi. Ostatecznie przez cywilizację będę tu rozumiał ogół wytworów społecznych, jakie społeczeństwa konstruują w związku z kryzysem cywilizacyjnym. O kryzysie cywilizacyjnym można mówić, gdy wyzwania cywilizacyjne uniemożliwiają istnienie społeczeństwa bez istotnych zmian. Czynnikiem takiego kryzysu mogą być wielkie wydarzenia historyczne (jak wojny, rewolucje itp.), przyrodnicze (jak powódzie, trzęsienia ziemi itp.), albo też wielkie odkrycia naukowe i techniczne czy nowe religie, idee lub też wielkie racjonalizacje, wyobrażenia, mity. Czynniki takie często stają się wyzwaniem nie tylko dla jakiejś odosobnionej społeczności, lecz mają także znaczenie bardziej uniwersalne. Chodzi zatem o przestrzeń; tradycja wiąże pojęcie cywilizacji z szerszą przestrzenią. Chodzi również o czas – cywilizacje długo powstają i powoli się rozwijają. Zwykle jest to, jak wspominałem, proces długiego trwania, który zachodzi za pamięci więcej niż jednego pokolenia.

Epoka industrialna i postindustrialna były m.in., jak powiedziałem wcześniej, wynikiem tzw. rewolucji naukowo-technicznej (każda z nich, oczywiście, innej). Zapoczątkowały je (każdą – inne) nowe wynalazki, które zmieniły radykalnie gospodarkę, a w ślad za nią – wszystkie właściwie sfery życia ludzi. Ta totalność, jak się wydaje, jest także pewną właściwością charakterystyczną dla cywilizacji. Nie można jednak industrializmu lub postindustrializmu sprowadzać do zmian technicznych i ekonomicznych. Zapewne nie doszłoby do owych znamienitych odkryć i wynalazków, czy przynajmniej nie nabrałyby one takiego znaczenia, gdyby nie pewien stan kultury. Obecność określonych idei, poziom wiedzy elit oraz wykształcenia ogółu społeczeństwa, rozmaite obyczaje, wierzenia, tabu, to wszystko – jak była o tym mowa – ma znaczenie dla powstania i rozwoju cywilizacji. Podobnie też trzeba wspomnieć o formach organizacyjnych społeczeństwa, o głównych jego instytucjach, systemie panowania itd.

We wcześniejszych rozdziałach starałem się pokazać, jak wiele złożyło się na genezę i rozwój industrializmu. Przypomnę, iż główne procesy cywilizacyjne wytwarzające kryzys cywilizacyjny i powodujące tę zmianę cywilizacyjną ujmowałem wielorako. Owa zmiana to bowiem – jak ją charakteryzowałem – spłot kilku procesów o charakterze historycznym, w tym samym czasie i przestrzeni. Od XVII wieku trwała, związana z oświeceniem, a potem modernizmem, sekularyzacja (której pierwsze oznaki można odnajdować nawet w renesansie), od XIV rozwijały się różne odmiany kapitalistycznego instrumentarium ekonomicznego, od XVIII wieku narastała rewolucja naukowa i techniczna, powodująca przewrót w technologiach. W XIX wieku procesy te spotykają się, tworząc kapitalistyczne społeczeństwo industrialne. Ale, przypomnijmy dalej, wielkie znaczenie miała wcześniejsza ewolucja państwa i monarchii, pewne prądy intelektualne (przede wszystkim oświeceniowe), rozwój nauki, zmiany estetyki itd.

W połowie XX wieku, z powodu nowych odkryć naukowych i technologicznych, zarysowuje się coraz wyraźniej, aby w latach 70. ujawnić się w pełni, kryzys industrializmu i mówi się raczej o postindustrializmie. Nowoczesność spotyka się wówczas z gorącą i ostrą krytyką, co pozwala mówić o postnowoczesności. Czego postnowoczesność nie zakwestionuje, to jedynie sekularyzacja, która zyskuje w związku z tymi procesami na ostrości, co powoduje, iż ten szczególny i dramatyczny megakryzys natrafia na poważny i pogłębiający się kryzys horyzontów odniesienia: ontycznego, poznawczego, a przede wszystkim moralnego.

W drugiej połowie lat 70. humanistyka wpada w tak poważny kryzys, że nie tylko nie może być pomocna w tych trudnych czasach, lecz także sama przeżywa bodaj najbardziej niebezpieczną zapaść w swej historii. Mowa tu o postnowoczesnej orientacji humanistycznej, zwanej też postmodernizmem.

Trzeba także zwrócić uwagę na sekwencyjność kryzysu cywilizacyjnego. Pojawiając się, uruchamia on całe ciągi najrozmaitszych procesów przystosowawczych, ubocznych i przypadkowych, żywiołowych i nie. Struktura kryzysu byłaby zatem taka, iż kryzys cywilizacyjny wywołuje kryzys społeczny, który tu ujmuję na poziomie ładu społecznego. Jeśli wcześniej tyle miejsca poświęcałem problematyce owego ładu, to po to, aby teraz zrozumieć szerszy jego kontekst, czyli cywilizacyjny właśnie. Pojęcie ładu społecznego odnosiłbym zatem do organizmów społecznych, które dziś są instytucjonalizowane przede wszystkim w postaci państwa. Każda ze społeczności państwowych ma swoją specyfikę. Ład każdej z nich posiadałby swoją logikę i charakter. Jednakże rozmaite społeczności (państwa) mają często pewne istotne cechy wspólne, kształtują się pod wpływem tych samych wyzwań i wydarzeń cywilizacyjnych, we wspólnych lub podobnych realiach cywilizacyjnych.

Kontekst cywilizacyjny to coś więcej niż sfera wspólnoty technologii, czy szerzej: wymiaru materialno-technicznego. Bo i one nie istnieją same w sobie, lecz są częścią kultury. Kultura, jak stąd wynika, ma także swoją, bardzo skomplikowaną, strukturę. Można bowiem mówić o kulturowym wymiarze cywilizacji, na który oprócz czynników wymienionych powyżej składałyby się główne idee, wartości, typy racjonalizacji. W języku tej książki można by powiedzieć o wspólnocie zbiorowych i indywidualnych horyzontów odniesienia oraz głównych ram działania, wytwarzanych w relacjach międzynarodowych, które, zwrotnie, wchodzą w relacje ze społeczeństwami narodów (państw) i ich kulturami. Tak zatem ład społeczny posiadałby swoją autonomię, ale też byłby w zwrotnej relacji z porządkiem cywilizacyjnym. W tym kontekście można rozważać problemy tzw. wartości europejskich, kultury, mentalności itp. rzeczowników uzupełnianych przymiotnikiem „europejskie”.

Nie będę tu jeszcze raz definiował i omawiał sensu i znaczenia pojęcia ładu społecznego. Była o tym mowa kilka razy wcześniej. Tutaj mogę raczej przystąpić już do próby analizy postindustrialnego kryzysu cywilizacyjnego.

W latach 70. XX wieku następuje załamanie podstaw porządku społecznego późnej fazy industrializmu, przede wszystkim jego fundamentu ekonomicznego i kulturalnego, a na tym tle – także wszystkich innych. Wiele pisze się np. o kryzysie ładu instytucjonalnego, czy wprost: nowoczesnej demokracji liberalnej oraz o ogromnych przemianach w zakresie struktury społecznej. Przyczyną nie jest jednak przede wszystkim – jak twierdzą – wewnętrzny kryzys industrializmu. Bo ten akurat został w niemałym stopniu złagodzony (jak była o tym mowa w poprzednim podrozdziale) przez model gospodarki rynkowej zorientowanej na cele społeczne, nowoczesne państwo reprezentujące interes wszystkich obywateli, odnajdujące swój sens w roli mediatora i gwaranta kompromisu między głównymi klasami społecznymi pracodawców i pracobiorców⁴⁷, oraz przez równowagę międzynarodową gwarantującą pokój (przynajmniej w skali globalnej i tam, gdzie ów porządek funkcjonował).

Porządek ten miał też pewne rysy i surowych krytyków. Zarzucali mu oni faktyczne zawężanie możliwości wyboru w wyniku stabilizowania się systemu partyjnego i tym samym upodabniania się programów partii; ekonomiczne obciążenia systemu państwa dobrobytu, w wyniku stosowania korekty dystrybucyjnej, tu i ówdzie kompromis został zaburzony w drugą stronę; rozwój postaw roszczeniowych; brak przestrzeni społecznej dla młodego pokolenia, które definiowało to państwo jako obłudne, nacechowane hipokryzją – chodzi i o politykę, i o moralność⁴⁸. Niezależnie od wielu napięć, jakie przynosiły lata powojenne, ten porządek społeczny był jednak funkcjonalny aż do lat 70. ubiegłego wieku.

Wielu socjologów i ekonomistów wiąże erozję owego porządku z kryzysem gospodarczym, jaki przypada na te lata. Jego przyczyną miałyby być z kolei kryzys paliwowy⁴⁹. Nie są to zbyt przekonujące wyjaśnienia. Sądzić należy raczej, że załamanie na rynku paliw nie mogło być wystarczającym czynnikiem tak poważnych perturbacji ekonomicznych. Wydaje się też, że tak dobrze funkcjonujący ład społeczny raczej poradziłby sobie z podobnym kryzysem niż na trwałe uległ postępującej erozji.

⁴⁷ Zob. J. Habermas, *Kryzys państwa dobrobytu...*, dz. cyt.

⁴⁸ Zob. K. Wielecki, *Youth, Transformation and Mass Culture*, w: *Youth and Political Changes in Contemporary World*, red. J. Garlicki, Warszawa 1998; tegoż, *Společné čynn timers tožsamosti pokoleniowej mládeži*, „Studia Socjologiczne” 1990, nr 1–2.

⁴⁹ Zob. np. R. Boyer, *State and Market. A New Engagement for the Twenty-First Century?*, w: *States Against Markets. The Limits of Globalization*, red. R. Boyer, D. Drache, London–New York 1996, s. 93; zob. też A. King, B. Schneider, *Pierwsza rewolucja globalna. Jak przetrwać? Raport Rady Klubu Rzymskiego*, przeł. W. i S. Rączkowsky, Warszawa 1992, s. 34.

Nie przekonują też wyjaśnienia natury politycznej, zwłaszcza dywagacje o znaczeniu osobowości politycznych, które wystąpiły zdecydowanie przeciwko państwu dobrobytu i państwu opiekuńczemu. Pomińmy tu kwestię „recept” wypisywanych przez Margaret Thatcher i Ronalda Reagana, które pod koniec ich drugiej kadencji okazały się zupełnie nietrafione. Chodzi o to, że „Żelazna Lady” mogła być taka twarda głównie z tego powodu, iż zmiany cywilizacyjne podkopały podstawy powojennego kompromisu społecznego.

Przyczyn rozpadu industrializmu jest kilka. Wśród nich jedną z najważniejszych jest rozwój cywilizacyjny, w tym – osiągnięcia naukowe i techniczne, które w najbardziej zaawansowanych pod tym względem społeczeństwach już od lat 70. powodują poważne przemiany technologiczne. Te zaś pociągają za sobą głębokie i wszechstronne zmiany, charakteryzujące się na dodatek bardzo szybkim tempem.

Ostatecznie nie pierwszy to przypadek, że odkrycia techniczne, naukowe lub nowe technologie zmieniają gruntowanie świat. Tak było wtedy, gdy ludzie nauczyli się uprawiać ziemię i hodować zwierzęta. Jednakże tamta zmiana cywilizacyjna dokonywała się kilka tysięcy lat. Podobnie było, gdy odkrycia i wynalazki XVIII wieku przyczyniły się do zmiany industrialnej. Ta jednak trwała około dwóch stuleci. Obecna zmienia świat od mniej więcej trzydziestu lat i jest nieporównywalna, zwłaszcza gdy chodzi o dynamikę.

Głębokie i rozległe zmiany cywilizacyjne, demograficzne, kulturowe i społeczne stawiają ludzi w sytuacji szczególnie poważnego i głębokiego kryzysu, w którym nie można zbyt licznie liczyć na pomoc dotychczasowych ideologii. Te bowiem także są w stanie permanentnego i – jak można sądzić – decydującego kryzysu. Ten czas głębokiej transformacji, który często określa się jako postindustrializm, wymaga nowej odpowiedzi teoretycznej i ideologicznej, adekwatnej do stanu tak długotrwałego i głębokiego kryzysu. To jest istota problemu, któremu poświęcę dalszą część tego podrozdziału.

Zauważmy, że kryzys ten pogłębia także coraz bardziej postępująca sekularyzacja, co sprawia, iż ludzie, ale też grupy, jak rodzina, tracą orientację moralną, nie potrafią znaleźć odpowiednio motywujących celów, nie umieją wytyczyć swemu życiu granic i ram, odczuć potrzeby integracji, ograniczyć egocentryzmu itd. Sekularyzacja stwarza wyzwanie, problem sensu i znaczenia, a także trwałych wartości społecznych i indywidualnych, które by w wystarczającym stopniu pomagały konstruować tożsamości jednostkowe i zbiorowe, a także konstruować nowe, wystarczające teorie i ideologie, które dziś, zawieszane w próżni aksjologicznej, ontycznej i epistemicznej, nie wykraczają poza wymiar przejściowych mód, ekstrawaganckich konceptów, mniej lub bardziej zabawnych lub ciekawych pomysłów czy sekciarskich mikroobjawień. Nie wypowiadam się tutaj, na co szczególnie pragnę zwrócić uwagę czytelnika, w kwestiach religijnych. Stwier-

dzam tylko, iż sekularyzacja powoduje rozpad tradycyjnej podstawy ludzkiego życia w wymiarze zbiorowym i indywidualnym i, jak dotąd, nie satysfakcjonująco tej podstawy nie zastąpiło. W warunkach totalnego kryzysu cywilizacyjnego i ładu społecznego dramatyzm sekularyzacyjnej próżni jest tym poważniejszy.

Scharakteryzujemy czas, w którym żyjemy obecnie, początek nowej, czy też schyłek starej cywilizacji, a może po prostu czas kryzysu, ścierania się dwóch formacji cywilizacyjnych, a na tym tle – dwóch typów ładu społecznego, dwóch odmiennych kultur. Jest to też czas kryzysu tradycyjnych horyzontów odniesienia i ram działania, a w tym kontekście także bardzo dotkliwego kryzysu podstawowych instytucji, jak również tożsamości wielu ludzi. Wiemy, jaka cywilizacja się rozpada. Ku jakiej zmierzamy, tego możemy się jedynie domyślać. To bowiem, co się dzieje na naszych oczach, czego jesteśmy świadkami, aktorami i ofiarami, to kryzys. To jest nasz dzisiejszy czas, nasza epoka. Kryzys ten jest bardzo głęboki, powoduje zupełnie swoiste napięcia. Powoduje też kryzys społeczny, tak fundamentalny, iż bez pomyłki można już mówić o końcu dawnej i początku jakiejś nowej epoki w dziejach ludzkości⁵⁰. Jej cechą najłatwiej rozpoznawalną – jako się rzekło – są bezprecedensowy (poza wiekiem XVIII) rozwój nauki i techniki, sekularyzacja, globalizacja i, w związku z tym, transformacja wszelkich form kulturowych i społecznych, jakie znamy.

Do osiągnięć rewolucjonizujących świat i życie człowieka należy odkrycie i stworzenie nowych materiałów. W szczególności wielkie znaczenie mają te o właściwościach półprzewodników. Umożliwiły one rozwój mikroelektroniki. Drugim procesem o niesłychanym znaczeniu było opanowywanie na skalę przemysłową nowych źródeł energii, przede wszystkim jądrowej. Wśród procesów technologicznych, które zmieniają świat, wymienić trzeba koniecznie automatyzację i komputeryzację, dominujące dziś nie tylko w przemyśle, lecz praktycznie we wszystkich dziedzinach życia. Dodajmy do tego, możliwe dzięki wspomnianym osiągnięciom, nowe technologie informatyczne, zwłaszcza prawdziwą rewolucję w dziedzinie komunikacji. Wspomnieć też trzeba o inżynierii genetycznej, która zapewne zmieni świat na skalę, której jeszcze nie można sobie wyobrazić. Jak bardzo tysięczne udogodnienia, wynalazki i odkrycia wpływają na naszą codzienność, widzimy sami⁵¹. O wielu kryzysowych skutkach czytałem u Giddensa, Castellsa, Schillera i innych.

⁵⁰ Zob. M. Castells, *The Information Age. Economy, society and Culture*, a zwłaszcza t. 2, *The Power of Identity*, dz. cyt.; R.N. Bellah et al., *Habits of the Heart*, Berkeley–Los Angeles–London 1996; M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, przeł. S. Ślusarski, Warszawa 2005.

⁵¹ Zob. *Mikroelektronika i społeczeństwo. Na dobre czy na złe?*, Warszawa 1987 – przekład Raportu Klubu Rzymskiego: *Microelectronics and Society. For Better or for Worse? A Report to the Club of Rome*, przeł. G. Fredrichs, A. Schaff, Oxford–New York–Toronto–Sydney–Paris–Frankfurt 1982.

Lech W. Zacher wymienia pewne cechy i właściwości współczesności. Piszem zatem o radykalnym wzroście mobilności oraz migracji⁵². Na tę migrację i mobilność składa się ruch turystyczny (miliard osób rocznie podróżuje w tym charakterze), uchodźstwo ekologiczne, polityczne i z powodu konfliktów lokalnych, rzesza pracowników transnarodowego biznesu i międzynarodowych organizacji i inne. Jak stwierdza autor, rośnie mobilność i nomadyczność społeczeństw⁵³. Zanikają także wsie. Pozostają tereny nieurbanizowane oraz wielonarodowe, wielorasowe i wielokulturowe wielkie aglomeracje⁵⁴. Te i inne czynniki powodują anonimowość i przelotność kontaktów⁵⁵. Komunikacja między ludźmi jest coraz bardziej pośrednia. Człowiek współczesny częściej obcuje z urządzeniami elektronicznymi (jak np. komputer, bankomat, faks) niż z bliźnimi.

Innym wymiarem współczesności jest proces globalizacji. Jej wyznacznikiem może być to, iż informacje, jakie dopływają w codziennym życiu do jednostki, są pochodzenia ponadlokalnego: telewizja, e-mail, Internet. Zmieniają się, na co zwraca uwagę Zacher, proporcje tożsamościowe i przyporządkowania⁵⁶. Nową kategorią socjologiczną są „społeczności sieciowe», czyli grupy o pewnych zainteresowaniach (np. muzyką rockową, religią itp.), preferujące nawigowanie w cyberprzestrzeni. Nawigowanie w sieci to nie zabawa (jak sądzą niektórzy autorzy), ale sposób życia i to nie lokalnego, choć w jakiejś mierze częściowego. Są więc »ludzie sieci« (...)»⁵⁷. Jeszcze w 1979 roku Krajowa Akademia Nauk w Stanach Zjednoczonych ogłaszała, iż współczesna era elektroniki »zapoczątkowała drugą rewolucję przemysłową (...), której znaczenie dla ludzkości może być jeszcze większe niż to, jakie miała pierwsza»⁵⁸. W jednym z kolejnych Raportów Klubu Rzymskiego, opublikowanym w 1991 roku, czytamy zaś: »Tematem spotkań Klubu Rzymskiego była w ostatnim czasie tak zwana wielka przemiana (*The Great Trans-*

⁵² Zob. L.W. Zacher, *Społeczeństwo informacyjne na szczeblu lokalnym (refleksje i uwagi prognostyczne)*, w: *Społeczeństwo informacyjne. W perspektywie człowieka, techniki, gospodarki*, red. L.W. Zacher, Warszawa 1999, s. 10.

⁵³ Zob. tamże; zob. też: M. Castells, *The Power of Identity*, dz. cyt.; R.N. Bellah et al., *Habits of the Heart*, dz. cyt.; M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, dz. cyt.

⁵⁴ Zob. I. Wallerstein, *Koniec świata jaki znamy*, dz. cyt. i inne cytowane już prace tego autora.

⁵⁵ Zob. M. Castells, *The Power of Identity*, dz. cyt.; R.N. Bellah et al., *Habits of the Heart*, dz. cyt.; M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, dz. cyt.; zob. też L.W. Zacher, *Społeczeństwo informacyjne...*, dz. cyt.

⁵⁶ Zob. tamże.

⁵⁷ Tamże, s. 10–11; zob. też M. Carnoy, *Utrwalanie nowej gospodarki. Praca, rodzina i społeczność w Wieku Informacji*, przek. A. Gwiazda, Toruń 2002.

⁵⁸ *Microstructure Science; Engineering and Technology*, Washington 1979, zob. A. King, *Wstęp. Nowa rewolucja przemysłowa czy jeszcze jedna technologia?*, raport dla Klubu Rzymskiego, red. G. Fredrichs, A. Schaff, Warszawa 1987, s. 4.

ition). Jesteśmy przekonani, że znajdujemy się we wczesnym stadium powstania nowego typu społeczności świata tak różnej od dzisiejszej, jak społeczności z poprzedzającego ją długiego okresu rolniczego. Początkową, ale bynajmniej nie jedyną siłą napędową tych przemian było pojawienie się kompleksu nowych technologii, szczególnie tych, które powstały dzięki odkryciom mikrotechnologii i biologii molekularnej. Stwarzają one tak zwane społeczeństwo ery informatyki, społeczeństwo postindustrialne albo społeczeństwo usług. Zatrudnienie, styl życia oraz perspektywy materialne i wszelkie inne dla każdego mieszkańca Ziemi bardzo będą się w nim różnić od tych z dnia dzisiejszego”⁵⁹.

Dalej czytamy o wielkich szansach i zagrożeniach tej nowej epoki. Jej środki techniczne pozwalają na rozwój przestępczości w niespotykanej dotąd skali. Zwłaszcza pranie brudnych pieniędzy, nielegalne spekulacje i wiele innych sposobów łamania prawa z wykorzystaniem technologii informatycznych tworzy zagrożenie dotychczas nienotowane. Z dzisiejszej perspektywy możemy dodać do tego całą listę innych aktów bezprawia, jak wykradanie informacji z systemów komputerowych, terroryzm z wykorzystaniem Internetu i telefonii komórkowej itp.

Piszą także autorzy o dysproporcjach między bogatymi i biednymi społecznościami naszego globu, w szczególności wspominają o tzw. konflikcie Północ–Południe oraz o wszelkich możliwych tego skutkach. Czytamy też o nowym porządku politycznym świata, czyli o wielkiej transformacji układu sił w skali globalnej i zagrażających w związku z tym napięciach, w tym rozwiązywanych zbrojnie. Przewiduje się także uzależnienie krajów małych i biednych, a na tym tle – narastanie nacjonalizmów i ruchów mniejszościowych, w tym również bardzo agresywnych. Do rozmaitych skutków nowej ery zaliczają też autorzy problemy demograficzne i ekologiczne.

Interesujące są też społeczne reperkusje przemian cywilizacyjnych. Tutaj wymieniamy się przede wszystkim bezrobocie, zanikanie pewnych zawodów, drastyczne zmiany statusu poszczególnych warstw i klas społecznych. Osobnym problemem jest porządek aksjologiczny tego wstrząsanego przemianami świata. „Wydaje się, że – piszą King i Schneider – zarówno społeczeństwa, jak i poszczególne jednostki zatraciły cały system wartości, który im poprzednio zapewniał spójność i zdolność dostosowawczą. W niektórych wypadkach wpływa to z utraty zarówno wiary religijnej, jak i wiary w głoszone przez nią wartości etyczne. W innych – wynika z utraty zaufania do systemu politycznego (...)”⁶⁰. Wiele uwagi poświęcają autorzy kwestiom zdrowia, przede wszystkim chorobom cywilizacyjnym, jak nowotwory i krążenia, oraz całkiem nowym, jak AIDS.

⁵⁹ A. King, B. Schneider, *Pierwsza rewolucja globalna*, dz. cyt., s. 21.

⁶⁰ Tamże, s. 63–64.

Nie brak naukowców, którzy nie tylko podzielają te obawy, lecz nawet widzą je jako perspektywę nieuniknioną. Trzeba tu koniecznie znowu wspomnieć Bella⁶¹. Ale nie wszyscy kreślą przyszłość w tak czarnych barwach. Dahl przypuszcza, iż procesy postępującej globalizacji, związanej z trzecią transformacją demokracji, przyniosą rozszerzenie się mechanizmów teje. Tylko skala będzie większa⁶². Giddens dostrzega oczywiście wielkie zmiany współczesności, ale uważa, iż katastroficzne ich postrzeganie jest przesadą. Nowy czas niesie bowiem wielką szansę, której wykorzystanie zależy od nas samych. Autor ten zauważa także wiele zagrożeń i niezwykle trudnych problemów. Sądzi jednak, iż nie wszystkie diagnozy współczesności są prawdziwe, a wiele jest znacznie przesadzonych lub przedwczesnych⁶³.

„Wielu wybitnych autorów (...) zwraca uwagę – pisze Giddens – na niektóre rodzaje zmian technologicznych jako szczególnie istotne w kształtowaniu aktualnych kierunków rozwoju społeczeństw kapitalistycznych. Najsłynniejsza z nich głosi, że wchodzimy w erę, która nie jest już zdominowana przez przemysł fabryczny jak w przeszłości, lecz przez »technologię informacyjną«. Autorzy ci nie mówią więc o »społeczeństwie postkapitalistycznym«, ale o »społeczeństwie postindustrialnym«. Rola, jaką odgrywa nauka w nowoczesnej produkcji, powszechne zastosowanie komputerów, a ostatnio technologii mikroukładów, będą miały według nich bardzo głębokie konsekwencje dla dotychczasowego porządku społecznego.

Konsekwencje takie są rzeczywiście prawdopodobne, choć technologia mikroukładów jest tak świeża, że jej rezultaty są na razie raczej nieuchwytne. Z pewnością ogłoszenie »drugiej rewolucji przemysłowej« jest co najmniej przedwczesne. Co więcej, nasuwają się zastrzeżenia wobec idei, że industrializm jest obecnie zastępowany przez nowy typ społeczeństwa, a zatem ustrój »postindustrialny« będzie zupełnie inny niż społeczeństwa współczesne⁶⁴. Dodajmy, że dziś już jednak wiadomo wiele więcej, kryzys jest głębszy, a rozmaite zwiastuny »nowego« – wyraźniejsze niż gdy Giddens pisał te słowa.

Również Bauman zaprzecza, jakoby ta wielka zmiana cywilizacyjna mogła być oceniana w kategoriach katastrofy. „Z pewnością – przyznaje – świat jest obecnie inny niż sto czy dwieście lat temu. To, co jest jego cechą charakterystycz-

⁶¹ Zob. zwłaszcza: D. Bell, *Kulturowe sprzeczności...*, dz. cyt.; oraz tegoż, *The Third Technological Revolution and Its Possible Socio-Economic Consequences*, w: *Industrialisation. Critical Perspectives on the World Economy*, red. P.K. O'Brien, t. 2, London–New York 1998.

⁶² Zob. R. Dahl, *Demokracja i jej krytycy*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków–Warszawa 1995, s. 441 i dalsze.

⁶³ Zob. A. Giddens, *Nowoczesność...*, dz. cyt.; *Socjologia*, dz. cyt.; tegoż, *Trzecia droga*, dz. cyt.; tegoż, *The Third Way...*, dz. cyt.

⁶⁴ Tamże, s. 71–72.

ną, to raczej proces ciągłego społecznego zaburzania i odtwarzania ładu świata⁶⁵ co autor ocenia przychylnie. Nie przeczy to jednak niezwykle istotnej zmianie, jaka zachodzi we współczesności, co zdaniem tego polskiego socjologa prowadzić musi do radykalnej rewizji samej socjologii i rozwinięcia nowej – socjologii ponowoczesności⁶⁶.

Wśród socjologów można zatem wyróżnić kilka całkowicie lub częściowo odmiennych stanowisk⁶⁷. Choć dość powszechnie uznaje się specyfikę czasów współczesnych, jedni uważają, iż niosą one ze sobą takie zmiany społeczne, które przyniosą poprawę lub przynajmniej nadzieję na poprawę ludzkiego losu, inni – przeciwnie – ukazują współczesność z perspektywy katastroficznej. Istnieje też trzeci pogląd, iż współczesność jest otwartym rachunkiem, nową perspektywą, pełną szans i zagrożeń, częściowo jeszcze niezdefiniowaną, a na pewno zależną od ludzkich poczynąń. To świat *in statu nascendi*.

Czym jest w istocie współczesność, co do tego nie ma zgody wśród teoretyków. Świadczy o tym mnogość terminów, jakimi się ją określa. Pojęcia nowoczesności, postmodernizmu, postnowoczesności, postnowoczesności, społeczeństwa informacyjnego i postindustrializmu krzyżują się i nie ma jednej obowiązującej konwencji pod tym względem. Tego bałaganu nie trzeba jednak sankcjonować z postmodernistycznym szacunkiem dla wieloznaczności.

Pojęcie postnowoczesności lub ponowoczesności odwołuje się przecież wprost do konceptu nowoczesności⁶⁸, czyli poglądu ukształtowanego w XVIII wieku, który odróżniał nowoczesną współczesność od nienowoczesnej tradycji sprzed wieku XVIII. W owym pojęciu zawarte było też przekonanie o postępie, wielkich szansach i bezprecedensowych perspektywach, jakie właśnie otwierają się przed ludzkością. W latach 70. XX wieku dość powszechnie zwątpiono w ten euforyczny optymizm i stąd poczęto mówić o post- lub ponowoczesności.

Niezwykle popularnym i nadużywanym pojęciem jest z kolei postmodernizm, który odwołuje się wprost do zjawiska modernizmu. Postmodernizm jest, jak była o tym wcześniej mowa, raczej pewnym nurtem intelektualnym pozostającym w opozycji do orientacji modernistycznej. To rozróżnienie przyjmuję w niniejszej pracy.

Nie jest to odosobniony punkt widzenia. Bauman pisze np.: „Pragnę z miejsca wyjaśnić, że nazywam »nowoczesnością« okres historyczny, który w Europie

⁶⁵ Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna...*, dz. cyt., s. 21 i dalsze.

⁶⁶ Zob. tegoż, *Socjologia i ponowoczesność*, w: *Racjonalność współczesności. Między filozofią a socjologią*, red. H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki, M. Siemek, Warszawa 1992, s. 9–10.

⁶⁷ Obok wspomnianych prac Bella wymieńmy np. J. Naisbitt, *Megatrendy. Dziesięć nowych kierunków zmieniających nasze życie*, przeł. P. Kwiatkowski, Poznań 1997.

⁶⁸ Zob. A. Giddens, *Nowoczesność...*, dz. cyt.; Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna...*, dz. cyt.

Zachodniej rozpoczął się od serii dogłębnych społecznostrukturalnych i intelektualnych przemian siedemnastego stulecia (...). »Nowoczesność« – w sensie, w jakim posługuję się tym terminem – nie jest bynajmniej tożsama z »modernizmem«. Ten drugi termin odnosi się do intelektualnego (filozoficznego, literackiego, artystycznego) prądu (...). Oczami modernizmu nowoczesność przyjrzała się sobie bacznie (...)»⁶⁹. W tej pracy pozostanę przy pojęciu postindustrializmu, co wynika logicznie z faktu, iż wcześniej poprzednia epoka cywilizacyjna była charakteryzowana jako industrializm. Natomiast gdy mowa o intelektualnych koncepcjach postindustrializmu, posługuję się określeniem »postmodernizm».

Wskazałem trzy stanowiska w kwestii współczesności:

- 1) pesymistyczne i katastroficzne,
- 2) optymistyczne, zakładające postęp i poprawę losu społecznego i jednostkowego,
- 3) otwartego rachunku.

W tej pracy przyjmuję trzecią z wymienionych postaw, ale też wyraźnie twierdę, iż współczesność jest sytuacją bardzo poważnego kryzysu, porównywalnego, co do skali, z tym, jaki wywołał industrializm, choć zupełnie innego rodzaju. Rzeczywiście jest tak, jak twierdzi m.in. Bauman, że wynika to z rozpadu tradycyjnego ładu społecznego⁷⁰. Świat przestał być dla ludzi jednoznaczny, podobnie jak społeczeństwo w istocie nie jest jednoznaczne. I nie będzie, co jest w dużej mierze wynikiem procesów zapoczątkowanych przez rewolucję informacyjną. Ludzie zaś muszą się nauczyć żyć z ową wieloznacznością.

Sądzę, że trzy są podstawowe procesy, jakie formują współczesność: sekularyzacja, rewolucja technologiczna i globalizacja, która jest nb. jednym ze skutków przemian techniki. Jako czwarty, choć pochodny od wcześniej wymienionych procesów, wymieniam ekspansję kultury masowej. Te trzy, czy też cztery procesy tworzą wyzwanie cywilizacyjne – tak trudne i przełomowe, iż można mówić o kryzysie cywilizacyjnym – oraz wpływają na współczesny ład społeczny i procesy mentalne.

Na tle tak zarysowanych problemów warto rozważyć koncepcje teoretyczne omawiane wcześniej, wraz z orientacjami obiektywistyczną, subiektywistyczną, postmodernistyczną oraz wielkiej dialektycznej syntezy.

Wszystko, o czym była mowa, gdy za Bourdieu analizowałem pojęcie przestrzeni i pól społecznych, trzeba by zrozumieć jako zjawiska specyficznie ustrukturyzowane w wyniku nowoczesnych technologii. Współczesna przestrzeń społeczna staje się mianowicie coraz bardziej siecią społeczną, konstruowaną głównie

⁶⁹ Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna...*, dz. cyt., s. 15.

⁷⁰ Zob. tegoż, *Socjologia i ponowoczesność*, dz. cyt.; tegoż, *Wieloznaczność nowoczesna...*, dz. cyt., s. 11 i dalsze.

wokół sieci informacyjnej. Można wręcz zauważyć wypieranie przez tę sieć wszelkich innych więzi i relacji między ludźmi. Współczesne media przekazywania informacji sprawiają zaś, iż więzi tworzone, reprodukowane i przetwarzane przez nie nabierają charakteru w znacznym stopniu wirtualnego. Coraz częściej też, tam gdzie ludzie mają do wyboru interakcje wirtualne i wirtualny świat oraz realne więzi i realną rzeczywistość, wybierają te pierwsze.

Jeśli kiedyś świat materialny i społeczny człowieka był wytwarzany przede wszystkim w produkcji rolnej, a później przemysłowej, to dziś coraz ważniejszą sferę praktyki stanowi wiedza, informacja i komunikacja. Świat człowieka wytwarzany jest przede wszystkim w sieci i przez sieć, a jej właściwości nadają formę instytucji, tożsamości, interakcji i kształtują ich treści. To wszystko, czym zajmowała się tradycyjna socjologia, jak władza, integracja społeczna, struktury społeczne, zwłaszcza makro, ale i to, co stało się przedmiotem badań nowszej socjologii, jak symbole, znaczenia, wyobrażenia, zaufanie, wężiej rozumiane interakcje, cała sfera imponderabiliów, niegdyś marginalizowanych, teraz lokowanych w centrum tego, co społeczne – wszystko to jest współcześnie jakoś rozdwojone. Kryzys naszych czasów przejawia się i w tym, że żyjemy rozdarci między dwiema dramatycznie wyłaniającymi się i konkurującymi na przełomie epok rzeczywistościami: wirtualną, która wydaje się bardziej powabna, atrakcyjna, ważniejsza, ciekawsza, prawdziwsza, i realną, która nie ma tych zalet, ale też brak jej wad tamtej. Do wad trzeba zaś zaliczyć wytwarzane poczucie zagubienia, nieautentyczności, braku trwałości i głębi więzi, umowności i relatywności, naruszenie „kokonu ochronnego”, a w rezultacie poczucie zagrożenia ontologicznego, co tutaj wolałbym przedstawiać jako zjawisko głębokiej depriwacji podstawowych potrzeb ludzi w wyniku zaburzenia ładu egzystencjalnego i załamania indywidualnych i zbiorowych horyzontów odniesienia. Przyczyn poszukuję natomiast w kryzysie cywilizacji i ładu społecznego, spowodowanym, w niemałym stopniu, w wyniku tworzenia się sieci oraz wirtualizowania się świata przeżywanego.

Sieć i technologie, które ją umożliwiły, powodują kilka bardzo ważnych, przełomowych dla cywilizacji i ładu społecznego konsekwencji. Do nich trzeba zaliczyć koniecznie globalizację. Była już o tym mowa nie raz, nie będę zatem wracać do niej szczegółowo. Tyle jednak trzeba o niej jeszcze napisać, iż w jej wyniku człowiek i grupy społeczne, w tym narody, żyją w odczuciu swoistej alienacji. Z jednej strony, jest tylko względnie realna lokalność, której znaczenie ogranicza sieć, rozumiana teraz również jako globalna przestrzeń, marginalizująca do pewnego stopnia to, co lokalne, jak i w ogóle – o czym wspominałem – wszystko, co realne. Z drugiej strony, istnieje wielki świat instytucji, coraz bardziej sformalizowanych, tworzących coraz rozleglejszą sieć, z instytucjami regionalnymi, jak Unia Europejska, i światowymi łącznie. Opisywana już redukcja i marginalizacja pań-

stwa jest widowym i głęboko odczuwanym przez wielu ludzi faktem unieważniania tego, co realne i lokalne, na rzecz tego, co wirtualne, dalekie i globalne.

Procesy zachodzące w ładzie społecznym są zwłaszcza widoczne na poziomie porządku ekonomicznego. Wiele pisałem o kryzysie, czy nawet końcu kapitalizmu. Mowa była o tym, że wyczerpują się tradycyjne źródła akumulacji kapitału, ale też o dramatycznych konfliktach społecznych, które wpisane są w naturę kapitalizmu, i o kryzysie poprawki redystrybucyjnej w postaci państwa opiekuńczego (które tu interpretowałem w kategoriach historycznego kompromisu społecznego), jaka przez długi czas dobrze służyła głównym klasom społecznym i kapitalizmowi, a zwłaszcza demokracji. W czasach globalnej sieci jest to już takie proste.

Jeśli zgodzić się, że akumulacja jako święta zasada kapitalizmu doprowadziła do wyobcowania człowieka i skonstruowania takiego porządku społecznego, który rozdzielił tragiczne patologie, to trzeba przyznać, iż współczesne globalne społeczeństwo sieciowe nie rozwiąże raczej tych problemów, lecz może je nasilić. Zarządzanie gospodarką, a w coraz większej mierze sama produkcja, poprzez transfer do tej wirtualnej i globalnej sieci, jeszcze bardziej alienują człowieka i społeczeństwo, tworząc nowe patologie i zagrożenia. Ale też wymykają się spod kontroli tradycyjnych instytucji oraz obywateli, co pozwala na akumulację nieokiełznaną niczym, nieliczącą się z niczym. O ile, oczywiście, w globalnej wirtualnej przestrzeni nie zaczną powstawać rozmaite mechanizmy kontroli, negocjacji, zbiorowej reprezentacji w sieci, w postaci ruchów społecznych zapewne, o których tyle pisali Castells, Touraine, a wspominał także Giddens.

Ostatecznie, tezę tej książki nie jest, że współczesne procesy cywilizacyjne muszą doprowadzić do katastrofy. Trzeba dostrzec, iż wyraźnie wyłaniają się dwie orientacje we współczesnej gospodarce. Pierwszą jest kapitalizm bezwzględny, nastawiony wyłącznie na akumulację kapitału, wykorzystujący sieć bez skrupułów, aby ominąć jakiekolwiek zobowiązania wobec człowieka, kultury, środowiska naturalnego itp. Opiera się on głównie na anonimowym akcjonariacie, bezosobowych przepływach wirtualnego pieniądza, którego właściciele nic najczęściej nie wiedzą o tym, gdzie, po co i na jakich warunkach inwestuje się ich środki finansowe, a tym bardziej nie zamierzają się z kimkolwiek lub czymkolwiek utożsamiać, solidaryzować lub komukolwiek współczuć. Kapitalizm ten bez żenady niszczy ludzi, środowisko i kulturę. Posługując się ideologią neoliberalnej wolności, zwłaszcza rynku, monopolizuje, wywłaszcza, niszczy konkurencję. Istnieje też kapitalizm o bardziej korporacyjnym nastawieniu, najbardziej zaawansowany chyba w Szwecji, ale też występujący w postaci ruchów społecznych lub wspólnot, dla którego zysk nie jest celem najważniejszym, proces decyzyjny i redystrybucja zysku ma cele społeczne lub wręcz ekologiczne, a czasem też jest procesem

społecznym. Wydaje się jednak, iż procesy globalizacyjne bardziej sprzyjają temu pierwszemu rodzajowi kapitalizmu.

Nowa cywilizacja powoduje także ogromne zmiany w zakresie struktury społecznej i ładu instytucjonalnego. Struktura klasowa oparta na osi stosunków między pracodawcami i pracownikami i na idei równowagi między nimi przechodzi do historii. Komputeryzacja, miniaturyzacja i automatyzacja sprawiły, iż pracodawcy przestali być tak zależni od pracowników. Dziś faktycznie pracownicy nie są równorzędnymi partnerami pracodawców. Wraz z rozwojem cywilizacji, a zwłaszcza z postępem w dziedzinie nowych technologii, podstawy nowoczesnego ładu społecznego opartego na zasadach demokratyczno-liberalnych oraz logice państwa dobrobytu i państwa opiekuńczego są coraz słabsze. Pierwszym sygnałem zaawansowania tzw. gospodarki informacyjnej było zwycięstwo premier Thatcher ze związkami zawodowymi górników. O tym wątku już wspominałem.

Wcześniej szczególne znaczenie dla kształtowania się powojennego kompromisu mieli robotnicy wielkich zakładów przemysłu ciężkiego oraz ich związki zawodowe. Punktem krytycznym tego systemu był zaś przemysł energetyczny i wydobywczy. Od niego zależało prosperowanie całej gospodarki. Robotnicy tam pracujący mieli dobry trening w organizowaniu się, działaniu w wielkich grupach, a ponadto rozumieli lub czuli, że ich gniew zagraża całemu systemowi ekonomicznemu.

Dziś, za sprawą nowych technologii, większa część produktu krajowego brutto w wielu państwach wytwarzana jest nie w dziale rolnictwa, jak epokę wcześniej, ani nie w dziale przemysłu, jak w szczytowym okresie industrializmu, lecz w sferze przetwarzania informacji i usług. Cała zatem tradycyjna struktura przemysłu, wraz z dominacją przemysłu ciężkiego, traci znaczenie i będzie traciła coraz bardziej. Musi to powodować ogromne przeobrażenia struktury społecznej, ale także ładu instytucjonalnego, a zwłaszcza państwa.

Wspomnieć tu znowu trzeba o globalizacji. Ona także ma swoje podłoże w rozwoju nowych technologii (choć oczywiście nie jest to jedyny czynnik). W sferze globalizacji gospodarczej efekt jest taki, iż strony pracodawców nie reprezentuje już kapitał krajowy, lecz ponadnarodowy. Dziś często nie wiadomo, kto jest właścicielem potężnych korporacji. Wielkość kapitału spekulacyjnego na giełdach światowych i sam mechanizm funkcjonowania giełd powodują, iż często akcjonariusze nie wiedzą, czy posiadają akcje danej korporacji, a jeżeli tak, to ile.

Państwo, które wcześniej było gwarantem i mediatorem strategicznego kompromisu między pracownikami i pracodawcami, ma zatem, z jednej strony, partnera, którego znaczenie jest dziś już stosunkowo małe i nadal maleje, z drugiej zaś – partnera, który jest coraz silniejszy, ale często trudny do zidentyfikowania, a przede wszystkim – w związku z tworzeniem się rynku globalnego, charak-

teryzującego się wysokim stopniem wolności – słabo podlega jurysdykcji i mechanizmom kontroli oraz nacisku pojedynczych państw. Nierzadko państwo jest słabsze od korporacji, która działa na jego terenie. Jak więc może wywiązać się ze swej roli mediatora i gwaranta historycznego kompromisu?

Inna rzecz, że często sytuacja poszczególnych, zwłaszcza mniejszych, państw jest jeszcze trudniejsza. Muszą one bowiem chronić swoją wewnętrzną równowagę społeczną i gospodarczą w grze ze zglobalizowanym i w dużej mierze „uwolnionym” rynkiem, który jednak „wolny” jest tylko do pewnego stopnia, a do pewnego – stanowi przedmiot rozgrywek największych mocarstw. Siła nacisku państw na międzynarodowe podmioty gospodarcze jest jednak dość duża.

Nie bez znaczenia jest, ponad wszelką wątpliwość, pewna immanentna wada mechanizmu giełdowego, który jest ważnym nerwem również postindustrialnej ekonomii. Wspomniany już kapitał spekulacyjny zachowuje się często historycznie, stając się wielką, ale bezwładną siłą wchodzącą na rynki krajowe. Z pewnością posiadacze tegoż kapitału nie identyfikują się czasem nawet z przedsiębiorstwem lub korporacją, której są udziałowcami, a tym bardziej nie liczą się z interesami państw i społeczeństw, na których terytoriach prowadzą działalność, chociaż poważnie interweniują w sprawy tych społeczeństw. Utopia wolnego rynku, jaka dramatycznie nie sprawdziła się w ograniczonych rozmiarach gospodarek narodowych, przynosząc wojny, w tym – światowe, totalitaryzmy, rewolucje, przewroty polityczne, katastrofy ekonomiczne, biedę, nierówności społeczne, ogromne obszary nędzy, ciemnoty i krzywdy, obecnie święci triumfy w skali globalnej. Można się obawiać, że z jeszcze bardziej dramatycznym skutkiem.

Jeśli w wieku XIX głoszono ideę wolności rynku, to było jasne, iż rynek, jako część państwa narodowego, miał być wolny od państwa, czyli władzy politycznej. Rewolucje społeczne, kryzysy ekonomiczne na skalę światową i lokalną i inne, wspomniane czynniki i wydarzenia, zweryfikowały ten pomysł. Wydaje się też, że został on całkowicie zdemistyfikowany w ostatniej fazie industrializmu. Co to znaczy bowiem, iż rynek jest wolny? Wiemy, że jest wolny od państwa narodowego, ale kto zyskuje wolność? Rynek nie jest podmiotem, któremu przysługuje cecha wolności. Stanowi przestrzeń społeczną, na której rozstrzygają się konflikty między głównymi aktorami stosunków ekonomicznych. Nie może być wolny lub nie, ale jego uczestnicy mogą w mniejszym lub większym zakresie realizować swoje interesy.

Jeśli na rynku dochodzi do pewnego kompromisu między głównymi siłami społecznymi, a państwo jest jego gwarantem, to hipokryzja hasła wolnego rynku oznacza, iż kogoś z uczestników rynku kompromis, taki jaki jest, nie zadowala. Ten kompromis przeciął tragiczny wątek blisko dwustuletniej historii naszego globu, a przede wszystkim Europy. Jak już stwierdziłem, nie był prezentem, lecz

mądrością ciężko okupioną krwią i niedolą milionów. Wolny rynek to utopia, która już raz się nie sprawdziła. Nigdzie. Bo nigdzie do dziś nie istnieje.

Kompromis ostatniej fazy industrializmu, czyli koncepcja państwa opiekuńczego, nie jest utopią, jak często się głosi, lecz realnym wynikiem uczenia się metodą prób i błędów przez blisko dwieście lat. Być może tu i ówdzie kompromis ten został przesterowany na korzyść pracobiorców. Być może w drugiej połowie lat 70. system państwa opiekuńczego kosztował za dużo, zwłaszcza w stosunku do słabnącej gospodarki. Być może demoralizował on pracobiorców. Być może zatem wymaga on zmiany. Ale trzeba zdawać sobie sprawę z tego, że jego zmiana musi być tak pomyślana, aby nie tworzyć nowej podstawy wielkiego konfliktu między pracobiorcami i pracodawcami. Rozwiązaniem nie jest „wolny” rynek, lecz jakaś forma realnej równowagi interesów.

Powtórzmy więc raz jeszcze, przyczyny podnoszenia na nowo kwestii wolnego rynku są dwie. Po pierwsze, zmiany technologiczne osłabiły pozycję pracobiorców (nie tylko zresztą robotników). Po drugie, procesy globalizacji uwolniły od słabnącego państwa, w dużej mierze wzmocniony w wyniku globalizacyjnej koncentracji, kapitał.

Trzeba zdawać sobie sprawę z konsekwencji tych zmian w obrębie struktury społecznej. O wielu już była mowa. Gdy stwierdzamy, że pozycja pracobiorców słabnie, to musimy pamiętać, iż proces ten dotyczy także ogromnej części tzw. klasy średniej. Jest to o tyle niebezpieczne, że uważa się ją często za czynnik stabilizujący demokrację. Nowoczesne technologie wkraczają także w tradycyjne obszary tzw. pracy umysłowej. Ale szczególnej uwagi warta jest rosnąca stale rzesza tych, którzy nie mają i nie będą mieli pracy. Ich bezrobocie będzie miało zapewne w dużej mierze charakter dziedziczny. Wniosek ten może wydawać się prawdziwy zwłaszcza w świetle teorii Bourdieu⁷¹.

Współcześnie zatem kapitał zyskał szansę uwolnienia rynku, a raczej pełnej wolności na rynku dla siebie. Wolności od państwa, wszystkich instytucji i organizacji chroniących kompromis społeczny na poziomie państwa, jak związki zawodowe itp. Jak długo nie powstaną jakieś mechanizmy wymuszające kompromis na poziomie globalnym, tak długo będzie groził wielki globalny konflikt zdesperowanych wykluczonych oraz części pracobiorców i posiadających przewagę globalnych pracodawców. Nieproporcjonalnie słabsi zmarginalizowani⁷² i pracobiorcy będą zatem uciekali się do terrorystycznych metod walki. Nie będzie to

⁷¹ Zob. P. Bourdieu, L. Wacquant, *Zaproszenie...*, dz. cyt.

⁷² Zob. np. *Kontrola społeczna procesów marginalizacji*, red. J. Kwaśniewski, Warszawa 1997; T. Kowalak, *Marginalność i marginalizacja społeczna*, Warszawa 1998; K.W. Frieske, J. Sikorska, *Marginalizacja – partycypacja. Pobocza oficjalnego porządku społecznego*, w: *W biegu czy zawieszaniu? Ludzie i instytucje w procesie zmian*, red. K.W. Frieske, W. Morawski, Warszawa 1994.

łatwe, gdyż nowoczesne technologie weszły też do instytucji kontroli i przymusu. Jednakże, jak dziś już wiemy, nie ma takiej policji ani tak grubych murów, które uchroniłyby przed aktem zemsty zdesperowanego terrorysty. Marginalizacja wywołuje ponadto cały szereg powszechnie znanych skutków, jak demoralizacja, przestępczość, rozpad struktur społecznych, choroby nerwowe i psychiczne, patologie rodziny itp.

Naturalnie, jest to scenariusz pesymistyczny. Być może, jak obiecują niektórzy, pojawią się nowe miejsca pracy, właśnie dzięki sektorowi nowoczesnych technologii, być może powstanie nowoczesne, globalne społeczeństwo obywatelskie, poważny partner globalnego kapitału. Ale być może będzie jeszcze inaczej. Co dziś nie ulega wątpliwości, to wielki, rozległy i głęboki kryzys cywilizacyjny i społeczny.

Tradycyjne mechanizmy stabilizujące społeczeństwo i gospodarkę tracą skuteczność, a beztróskie rozprawianie o przyszłości powinno ustąpić refleksji o nowych mechanizmach stabilizacji świata. Pewne jest bowiem, że prosty powrót do stanu z ostatniej, nowoczesnej fazy industrializmu jest niemożliwy. Historii nie można cofnąć. Ale też i nie należy jej cofać do epoki ostrego, otwartego, niekontrolowanego konfliktu. Nie trzeba wskrzeszać Marksa.

Ta nowa sytuacja w gospodarce światowej powoduje, jak była o tym mowa, istotne zmiany w zakresie ładu instytucjonalnego poszczególnych społeczeństw. Jednym z elementarnych sposobów próby wzięcia udziału w tej światowej grze jest tworzenie się ponadpaństwowych podmiotów politycznych. Przykładem może być Unia Europejska. Zachodzą tu dwa pozornie przeciwstawne, a w rzeczywistości komplementarne procesy: federalizacji i regionalizacji. Oznacza to, że tradycyjne kompetencje decyzyjne państwa są przekazywane w dół: do władz (często samorządowych) regionu i społeczności lokalnych oraz w górę: do instytucji ponadpaństwowych. Zasada subsydiarności ma natomiast godzić odwieczne sprzeczności zawarte w idei demokracji: pomiędzy zasadą bezpośredniej partycypacji w podejmowaniu decyzji i formami demokracji pośredniej, społeczeństwem obywatelskim i państwem, podmiotowością jednostki i skutecznością podmiotów globalnych⁷³.

Współcześnie występują dwa równoległe procesy: krystalizowania się globalnego wolnego rynku oraz wyłaniania się struktury globalnych instytucji. Przyszłość pokaże, czy wolny rynek zachowa swą wolność, czy zostanie poddany wpływowi globalnych struktur władzy. Dziś także jeszcze nie wiadomo, czy nie zajdzie proces odwrotny, tj. uzależnienia lub przejęcia globalnych struktur władzy przez podmioty wolnego rynku. Ostatecznie bowiem rynek pewnie nigdy nie jest całkowicie wolny. Jego idea jest raczej rodzajem abstrakcji, typem idealnym.

⁷³ Zob. K. Wielecki, *Wprowadzenie do problematyki...*, dz. cyt.

Wolność rynku oznacza pewnie po prostu wolność podmiotów działających na rynku. Jeśli tak, to idea wolnego rynku byłaby bardzo niebezpieczną utopią, której realizacja musiałaby doprowadzić do anarchii, a także do zaburzenia elementarnej równowagi społecznej, czyli otwarcia na nowo wojny klas. Tym razem innych klas, za to w skali globalnej.

Ważne staje się w tym kontekście pytanie, czy nie powstaje również globalne społeczeństwo. Wiele wskazuje na to, że taki proces już się rozpoczął⁷⁴. Na powstawanie przyszłego globalnego ładu społecznego wskazuje bowiem to, o czym już wspominałem, tj. krystalizowanie się globalnego rynku (jako czynnik ekonomiczny) i globalnego ładu instytucjonalnego. Warto jednak rozważyć dwa następne czynniki ładu społecznego: globalną strukturę społeczną i globalną kulturę.

Dziś nie potrafimy przewidzieć, jaka będzie struktura społeczna ewentualnego społeczeństwa globalnego i społeczności składowych. Już dzisiaj widać jednak istotne zmiany w tym zakresie. Tworzy się zręb społeczności ponadnarodowej. Zwłaszcza elity wykształcenia, władzy i majątku zdają się wytwarzać nowe formy integracji globalnej i identyfikować się z nimi, na ich podstawie konstruować swą tożsamość. Ludzie ci tworzą też obszar społecznej legitymizacji dla międzynarodowego globalnego porządku gospodarczego i politycznego. Podobne cechy przejawia też warstwa menadżerów i specjalistów z wyższym wykształceniem.

Inaczej dzieje się z klasą średnią, zwłaszcza średnią niższą. Jej pauperyzację i coraz mniejsze znaczenie, w związku z coraz bardziej masowym występowaniem, widać w wielu miejscach na świecie. Towarzysząca temu deklasaacja wpływa na brak jej akceptacji dla wielu przejawów współczesności, w tym zwłaszcza dla procesu globalizacji i jego przejawów. Dla odzyskania poczucia sensu, znaczenia, a przede wszystkim poczucia bezpieczeństwa i samoakceptacji ludzie ci zawężają przestrzeń społeczną, z którą się identyfikują, najczęściej odwołując się do wartości narodu i państwa narodowego.

Jeszcze bardziej wyraźnie procesy te obserwujemy w klasach niższych. Towarzyszą temu nierzadko skłonności do odrzucania wielu wartości ładu demokratyczno-liberalnego, a nawet do sympatyzowania z rozmaitymi współczesnymi odmianami nacjonalizmu i rasizmu. Istnieje natomiast pewna warstwa pracowników klas niższych, która na podobieństwo elit prowadzi nomadyczny tryb życia, wędrując za pracą po świecie. Odrębną kategorię tworzą wspomniani już zmarginalizowani, którzy nie uczestniczą w podziale na pracodawców i pracobiorców, gdyż na trwałe są tej pracy pozbawieni, podobnie jak wielu innych ich krewnych, sąsiadów i znajomych.

Gdy przyjmiemy inne kryterium analizy społeczności i podziałów strukturalnych rozmaitych warstw, dostrzeżemy ludzi, którzy tworzą już więzi za pośrednic-

⁷⁴ Zob. W. Morawski, *Sociologia ekonomiczna*, dz. cyt.

twem nowoczesnych środków technicznych, jak wspomniane wcześniej społeczności sieciowe czy tzw. nowe ruchy społeczne, i tych, którzy na co dzień prawie nie spotykają się ze zdobyczami nauki i techniki, żyjąc na wzór społeczności epoki agrarnej, w małych, w dużej mierze odosobnionych, społecznościach.

Współczesność charakteryzuje się i takimi paradoksami jak bezpośrednia styczność ludzi żyjących według logiki zupełnie odmiennych cywilizacji. Warto odnotowania jest zjawisko subiektywnego odosobnienia społeczności. Przykładem mogą być mieszkańcy pewnych wsi, którzy mentalnie izolują się od całego kontekstu społecznego i cywilizacyjnego.

Podobnie żyją niekiedy zmarginalizowani, którzy odcinają się w swej świadomości od otaczającego ich świata, przyjmując ze współczesnej cywilizacji tyle tylko, ile koniecznie trzeba, i mentalnie pozostają w świecie zakamarków wielkich dworców kolejowych, rur kanalizacyjnych lub slumsów, pewnie niezbędne udogodnienia cywilizacji traktując jak odpersonalizowane siły przyrody. W ten sposób mogą korzystać w razie konieczności z noclegowni, darmowych posiłków lub szpitali miejskich, ale czerpią z nich jak z przyrody, która umożliwia kąpiel w rzece, nasycenie się owocami runa leśnego itp., nie wymaga jednak identyfikowania się z nią, wchodzenia w podmiotowe relacje lub tym bardziej głębszego rozpoznawania i rozumienia. Można by to określić jako mentalność selektywnego, gdyż bardzo wyalienowanego i alienującego się, użytkownika cywilizacji, a nie podmiotu społecznego.

Można z pewnością mówić o kryzysie współczesnych struktur społecznych, a także o pewnych oznakach tworzenia się specyficznej globalnej struktury społecznej, trochę poza tradycyjnymi podziałami narodowymi, a trochę ponad nimi. W tym sensie powstaje specyficzna hierarchia narodów bardziej i mniej bogatych. To rozróżnienie ma wiele punktów stycznych ze znanymi w literaturze podziałami na pierwszy, drugi i na kolejne światy, na Północ i Południe globu, centrum i peryferie itp.⁷⁵

Równoległe do tych procesów załamywania się starych struktur i krystalizowania się nowych trzeba zauważyć, zapewne przejściowe, tworzenie się czegoś, co najtrafniej, na gruncie teorii socjologicznych, byłoby chyba nazwać masą społeczną. Coraz liczniejsze rzesze ludzi (zbiorowości) nie posiadają współcześnie pewnych istotnych cech społeczeństwa lub posiadają je w stanie osłabionym. Do tych cech zaliczyć można takie, jak struktura właśnie, sieć więzi, interesów, wartości i podziałów kulturowych itp. Nie sposób też nie zauważyć pewnego podobień-

⁷⁵ Zob. np. S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 1997; B.R. Barber, *Dżihad kontra McŚwiat*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2000.

stwa takich form istnienia społecznego w różnych krajach, pod różnymi szerokościami i długościami geograficznymi, pod jurysdykcją różnych państw.

Oprócz tendencji do słabnięcia więzi i norm, a zatem anomii i dezintegracji społecznej, na wszystkich poziomach struktury społecznej, włącznie z rodzinami, z tendencją do ich przenoszenia do sieci, a zatem także wirtualizacji, nie sposób nie dostrzec dość nowej formy organizowania się społecznego, o której często wspominali omawiani tu teoretycy, czyli o ruchach społecznych, których typologię autorstwa Castellsa przedstawiłem w stosownym miejscu. Są one zjawiskiem związanym z nową cywilizacją na kilka sposobów.

Stanowią coś pośredniego między wielkimi i małymi strukturami społecznymi. Im także brakuje pewnych cech tradycyjnych form społecznych, ale nie można potraktować ich jako masy społecznej. Istota ruchu społecznego wiąże się ze specyficznym sposobem zaangażowania, poczucia uczestnictwa i identyfikacji. W takich ruchach ludzie nie są tak blisko związani jak w rodzinach, grupach sąsiedzkich itp., ale też nie tak daleko jak w trochę abstrakcyjnych dla nich instytucjach formalnych. Integrują one na innych zasadach. Nie poprzez interesy klasowe lub grupowe, nie poprzez instytucje panowania, lecz poza nimi czy też obok nich. Są one niejako alternatywą świata zinstytucjonalizowanego formalnie. Wypełniają także przestrzeń społeczną pomiędzy sferą relacji osobistych i rzeczowych.

Sztompka określił ruch społeczny jako „luźno zorganizowane zbiorowości działające wspólnie w sposób niezinstytucjonalizowany, by wprowadzić zmianę w społeczeństwie (...)”⁷⁶. Można zatem powiedzieć, iż ruch społeczny jest grupą ludzi, którzy szukają szans realizacji swoich celów poza zastanymi strukturami społecznymi, podejmując w ten sposób zorganizowaną, słabo sformalizowaną działalność. Może być ona skierowana przeciwko istniejącym instytucjom i porządkowi i przybierać charakter legalny lub nie, ale też może tworzyć i wykorzystywać istniejące „szczeliny” porządku społecznego. W ten sposób powstają nisze społeczne, właściwe środowisko działania ruchów społecznych. Cele ich nie muszą być skierowane przeciwko instytucjom lub regułom panującego ładu, a ruchy nie muszą ich zwalczać czy kontestować. Mogą brać się wyłącznie z przeświadczenia, że oficjalne struktury są mało efektywne, albo też z chęci uczestnictwa, załatwienia spraw po swojemu, samodzielnie.

Istotnym motywem ruchów bywa też chęć spotkania, nawiązania w miarę bliskich, ale nie nadmiernie krępujących i zobowiązujących więzi w wybranej przez siebie sferze (a nie np. totalnych, jak w rodzinie), z zaakceptowanymi przez siebie ludźmi, którzy poza tę sferę wspólnego działania nie będą wychodzili. Motywem może być zatem chęć bycia razem, zrobienia czegoś wspólnie. W świe-

⁷⁶ P. Sztompka, *Sociology...*, dz. cyt., s. 276.

cie sytego Zachodu cenne może być już to, że jakoś zajęty jest czas wolny i to w sposób nadający znaczenie życiu, co – jak wspominałem – bywa dziś dobrem deficytowym.

Często ruchy społeczne traktuje się jak instytucje społeczeństwa obywatelskiego działające z aspiracji emancypacyjnych przeciwko państwu, które jakoby z natury ogranicza wolność obywateli. Współcześnie wskazuje się też czasem, że instytucje panowania ograniczające wolność indywidualną lub pewnych grup czy klas społecznych coraz częściej mają charakter ponadnarodowy czy wręcz globalny. Nie wchodząc w szczegóły, wspomnijmy tylko, iż zasadniczo jest wiele racji w tym rozumowaniu, choć można sobie wyobrazić ruchy ograniczające rozmaite wolności lub dążące do takich ograniczeń. Przykładem mogą być tu rozmaite ruchy faszyzujące, rasistowskie itp. Wydaje się też, że najbardziej sprzyja dobru jednostek pewna równowaga między porządkiem instytucjonalnym i tworzonym spontanicznie. Można też wyobrazić sobie państwo czy nawet instytucje porządku globalnego, które chronią obywateli i ich wolność przed instytucjami społeczeństwa obywatelskiego, w tym – przed ruchami społecznymi⁷⁷.

Zwyczaj ruchy społeczne są tworzone dla konkretnych celów, jak np. wyrażenie protestu w jakiejś określonej sprawie, zrobienie czegoś na rzecz jakiegoś konkretnego środowiska, poparcie jakiejś idei; cele te są ważne dla jakiegoś społecznego kręgu lokalnego, narodowego lub globalnego. Owe ruchy powstają z inicjatywy jakiejś grupy obywateli, a nie instytucji formalnej, na ich rzecz, działalność jest realizowana ich siłami, poza strukturami tych instytucji formalnych. Może to być np. wybudowanie drogi do wsi, kultywowanie tradycji narodowych, pomoc chorym na jakiś rodzaj dolegliwości albo ojcom dochodzącym swych praw rodzicielskich lub ochrona środowiska naturalnego przed efektem cieplarnianym.

Ruchy społeczne pełnią też znaczącą funkcję w mechanizmach demokracji, o czym sporo pisałem przy okazji referowania poglądów Castellsa i Touraine'a. W coraz bardziej skomplikowanych i kryzysogennych procesach demokracji pośredniej, zwyrodniałej w niemałym stopniu z powodu jej zmedializowania i zwirtualizowania, tworzą one nisze demokracji bezpośredniej, dając tym samym poczucie wpływu i znaczenia obywatelom. Zapewne jest to jakiś awaryjny instrument chroniący ład instytucjonalny przed niezadowoleniem i apatią społeczną. Jednakże warto dojrzeć w ruchach społecznych nową formę organizowania się ludzi.

Nie musi ona koniecznie obiecywać „lepszego świata”. Ruchy społeczne są znaną od dawna formą społeczną. Oprócz takich, jak ruchy na rzecz wolności

⁷⁷ Więcej na ten temat zob. w K. Wielecki, *The State, The Subjectivity and Civil Society...*, dz. cyt.

kobiet, wolności narodowej czy społecznej, można wymienić ruchy faszystowskie, populistyczne itp. Pamiętajmy także, iż np. wiele organizacji terrorystycznych tworzy ruchy społeczne czy też odwołuje się do nich.

Jednakże wielu teoretyków, jak wspomniani Castells i Touraine, wiąże z ruchami znaczne nadzieje i wita je jako przejawy nowych prądów społeczeństwa postindustrialnego. Przy tej okazji mówi się często o tzw. nowych ruchach społecznych. Pamiętajmy, że Touraine traktował ruchy jako formy społeczne, które mogą być ważnym czynnikiem nowoczesnej demokracji poprzez dążenia do uzyskania wpływu na wizję historii. Castells uważał, iż czynnikiem zmiany mogą być ruchy społeczne, które wychodzą poza tożsamość oporu. Claus Offe był zaś zdania, że nowe ruchy społeczne nabierają znaczenia wobec wycofywania się demokratycznych państw z polityki interwencjonizmu, co stwarza istotne problemy, a zarazem kształtuje u ludzi przeświadczenie, iż tylko sami, a nie poprzez agendy państwa, mogą je rozwiązać⁷⁸. Alberto Melucci identyfikuje nowe ruchy społeczne jako nowych aktorów społecznych, którzy mają ambicje wpływu na główne kody kultury symbolicznej, walcząc z tradycyjnymi ramami rozumienia świata, na rzecz nowych. Ruchy społeczne są tu przeciwstawiane partiom politycznym⁷⁹.

Ich nastawienie na konkretny cel sprawia, że istnieją tak długo, jak długo cel ten trzeba realizować, oparte są na dobrowolnym członkostwie, zorganizowane i sformalizowane w stopniu niezbędnym do skutecznego działania. Dzięki temu są one elastyczne, dobrze przystosowują się do warunków i sytuacji, nie są obciążone nadmierną biurokracją, w mniejszym stopniu są zagrożone przenoszeniem walki politycznej, konfliktów klasowych i walki ekonomicznej z poziomu ładu społecznego. Zwiększa to, najczęściej, ich efektywność. Ale też mają zdolność integrowania poza płaszczyznami głównych sporów i konfliktów społecznych⁸⁰.

Sądzić można, że wśród czynników ekonomicznych, politycznych i cywilizacyjnych procesów kryzysu współczesnego ładu społecznego wymienić trzeba także przyczyny kulturowe. Szczególnie uwzględnić należałoby tu zjawisko rozwoju kultury masowej. Ma ona swych zwolenników i przeciwników. Stosunek do niej powinien jednak w istotny sposób zależeć od tego, jak się ją rozumie⁸¹. Jeśli po prostu jako kulturę przenoszoną przez środki masowej komunikacji, to jawi

⁷⁸ Zob. C. Offe, *Reflections on the Institutional Self-Transformation of Movement Politics*, w: *Challenging the Political Order. New Social and Political Movements in Western Democracies*, red. R.J. Dalton, M. Kuechler, New York 1990, s. 248.

⁷⁹ Zob. A. Melucci, *Sistema politico, partiti e movimento sociali*, Milano 1990, s. 9.

⁸⁰ Systematyczny wykład na temat ruchów społecznych zob. w B. Misztal, *Socjologiczna teoria ruchów społecznych*, „Studia Socjologiczne” 1984, nr 1.

⁸¹ Zob. A. Kłoskowska, *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Warszawa 1980; M. Czerwiński, *Przyczynki do antropologii współczesności*, Warszawa 1988; K. Wielecki, *Společné aspekty kultury masowej*, *Studia europejskie*, „Studia Europejskie” 2006, nr 2 (38), s. 33–51; tegoż, *European*

się ona jako nieuchronny efekt postępu cywilizacyjnego, który może być jednak bronią obosieczną.

Ocena zależy od rodzaju treści przekazu kulturowego, a nie od jego medium. W przypadku cennych wartości kultury nikt przecież nie będzie ubolewał, iż jest ona powszechnie udostępniana. Można co prawda wyrazić obawę, czy właśnie jej powszechna dostępność i taniość w odbiorze detalicznym produktu kulturowego, wraz z poddaniem środków masowej komunikacji mechanizmom rynkowym, nie grozi nieuchronnym obniżeniem jakości kultury w ten sposób przekazywanej, a z tego powodu – degradacją kulturową części odbiorców i reprodukcją wykluczenia kulturowego z obszarów kultury bardziej wartościowej, w tych warstwach, które były z niej wykluczone pierwotnie.

W ten sposób kultura masowa oprócz znanych powszechnie mankamentów i niebezpieczeństw niosłaby ze sobą funkcję pogłębiania podziałów społecznych i konserwowania ich, wraz z uprzywilejowaną pozycją elit wykształcenia i homogenizacją reszty społeczeństwa na możliwie najniższym poziomie kultury. Przyczyniałaby się ona zatem do tworzenia społeczeństwa masowego i do degradacji coraz większych części społeczeństwa do statusu uczestników masy społecznej. Skutek byłby też taki, że nowa struktura społeczna składałaby się w przyszłości z wąskiej elity wykształcenia (zapewne też z tym czynnikiem statusu zbieżne byłyby pozostałe), nielicznych warstw przejściowych oraz większości społecznej pozostającej na poziomie społeczeństwa masowego. W takim wypadku warto spróbować przededefiniować pojęcie kultury masowej i określić ją jako quasi-kulturę mas społecznych, a zarazem kulturę, która jest istotnym czynnikiem procesu umasowienia społeczeństwa.

Jest sprawą wartą dyskusji, czy kulturę masową w takim rozumieniu można jeszcze przedstawiać jako kulturę, skoro kultura masowa (tak rozumiana) nie spełnia najistotniejszych funkcji kultury. Nie można powiedzieć, że nie dostarcza ona wspólnego języka, wspólnego systemu znaczeń i symboli, reguł, a często także wzorców, racjonalizacji, stylów życia itp. Jednak jakość komunikatów jest zbyt niska, aby kultura taka stała się funkcjonalnym czynnikiem ładu społecznego i regulatorem życia zbiorowości ludzkich, zwłaszcza wartościowym.

Nie jest też ona zdolna pełnić funkcji niezbędnych dla jednostki. Niski poziom abstrakcji przekazów masowych środków komunikacji, ekonomiczna konieczność dostosowania się do odbiorców najmniej wymagających, gdyż najmniej zdolnych do zrozumienia trudnego przekazu, uniwersalizacja treści i form dla zdobycia rynku, posunięta do granic uniformizmu i banalności – w ten właśnie sposób kultura masowa staje się dysfunkcjonalna.

Social Order Transformation, Mass Culture and Social Marginalisation Processes, „Yearbook of Polish European Studies Warsaw University Centre for Europe” 2005, t. 9, s. 115–133.

Optymiści mówią o pewnej cenie, jaką trzeba zapłacić za demokratyzację kultury, czyli równy dostęp do tych samych treści, niezależnie od statusu społecznego. Twierdzą jednak, że taka, jaka istnieje, jest jednym z istotniejszych czynników wykluczenia społecznego. Wąskie elity wykształcenia i tak będą chronić swą odrębność kulturową. Natomiast zaburzeniu w dużej mierze ulega tradycyjny mechanizm przekazu kultury, tj. od elit, przez warstwy średnie, do klas niższych. Był on rzeczywiście niedemokratyczny, co przyznaje także Ortega y Gasset, ale zamiast niego zapanował dyktat mas i ich standardów wymagań kulturowych, niespełniających minimum „wymogów funkcjonalnych” systemów społecznych – zwłaszcza społeczeństw znajdujących się w tak trudnej, nowej i wieloznacznej sytuacji, jak obecnie w dobie postindustrializmu.

Współczesny kryzys opisywany w niniejszym rozdziale powoduje szczególnie problemy przystosowawcze jednostek i całych społeczności (ze społecznością globalną włącznie), wytwarza ogromny kryzys tożsamości, znaczenia i sensu świata oraz indywidualnego życia, pustkę ontologiczną i aksjologiczną. Kultura nie może jednak pomóc w tym kłopotcie, gdyż sama jest w głębokim kryzysie. Może, co najwyżej, znieczulić poprzez oszołomienie, unieważnić ideologicznie, zbanalizować, ale zredukować bólu egzystencji w takim świecie nie potrafi.

Trudne wyzwania współczesności wymagają współdziałania ludzi w dziele rozwiązywania wielkich problemów cywilizacji i ludzkości: politycznych, ekonomicznych, ekologicznych i tysiąca innych, z których część ma charakter decydujący dla istnienia cywilizacji i ludzkości. Nie wystarczy do ich rozwiązania wąska elita doskonale wykształconych umysłów. Wszelka modernizacja w nowoczesnym świecie musi znaleźć inteligentnych partnerów we wszystkich warstwach społecznych⁸². Nie sprzyja temu wykluczenie kulturowe większej części społeczności. Problem polega nie na tym, że nie ma elit zdolnych borykać się z kryzysem, lecz na tym, że w swej większości nie czują się one odpowiedzialne ani za społeczeństwo, ani nawet za siebie.

Niemalży wpływ ma na to popularna wersja postmodernizmu, delegitymizująca poczucie misji, ambicje jednoznacznego rozumienia świata, porywanie się na rozumienie i rekonstruowanie społecznego porządku. Nie bez znaczenia jest też współczesna wersja dziewiętnastowiecznego liberalizmu, ze swoją wiarą w niewidzialną rękę, która zwalnia z obowiązku czynieniu ładu widzialne ręce i mózgi.

Elity są zapewne zdolne do podjęcia wyzwania w sytuacji tak głębokiego i globalnego kryzysu, jaki niesie postindustrialna współczesność, ale niespełniane są inne jeszcze warunki rozwiązania wspomnianych problemów, oprócz wymienionego wyżej, tj. poczucia świadomości kryzysu wśród elit i odpowiedzialności

⁸² Zob. np. M. Crozier z udziałem B. Tilliet'e'a, *Kryzys inteligencji. Szkic o niezdolności elit do zmian*, przeł. M. Ege-man, Warszawa 1996.

zań. Do takich warunków należy też normalna cyrkulacja idei, wzorców, wartości, racjonalizacji itp. czynników kultury między elitami i resztą społeczeństwa.

Elity tworzą swoją kulturę w poczuciu braku obowiązku, ale też i braku możliwości skomunikowania się z kimś innym niż wąskie grono twórców kultury elitarnej (a czasem nawet tylko kilku specjalistów w danej dziedzinie). Reszta społeczeństwa głównie czerpie bowiem kulturę bezpośrednio ze środków masowej komunikacji, które czynią wiele, aby upewnić masy społeczne w ich narcystycznym poczuciu samoakceptacji i w przekonaniu o bezzasadnej arogancji tych, którzy mają bardziej skomplikowane aspiracje kulturowe. Brak poczucia komunikacji pogłębia bunt artystów (a być może też naukowców) przeciwko filistrom⁸³, co sprzyja rzeczywiście hermetyczności nauki i sztuki i zniechęca tych odbiorców, którzy mimo wszystko próbują urozmaicić swą intelektualną dietę.

Wysiłki mass mediów, aby – za pomocą czasem zdumiewających zabiegów – wzbudzić w swoich odbiorcach przekonanie, że tandetny produkt jest zdolny zaspokoić nawet wybredny snobizm, wspierają intelektualści przeniknięci postmodernistycznymi ideami, które w zwulgaryzowanej formie przyjmują postać mądrości w rodzaju: „o gustach się nie dyskutuje”, „nie dyskutuje się o faktach”, „każdy pogląd jest dobry, jeśli ktoś go podziela”, lub „to piękne, co się komu podoba”. W ten sposób eksperci czy autorytety, które wymagają od odbiorcy wysiłku umysłowego, są odrzucani jako uzurpujący sobie prawo zawstydzania ludu jego ignorancją.

Wszystko to dzieje się w fałszywej atmosferze wolności. W tym wypadku – wolności wyboru. Otóż nie ma takiej wolności, jeśli trzeba szczególnych starań i dużych pieniędzy, aby nie korzystać z oferty kultury masowej. Oferta ta jest powszechnie dostępna, wręcz nachalnie narzuca się nawet tym, którzy jej nie pragną. Aby korzystać z bardziej wymagającej kultury, trzeba się szczególnie starać, być do tego odpowiednio przygotowanym dzięki wykształceniu, najczęściej też korzystanie z kultury ambitniejszej jest kosztowne.

Tak więc kultura, w obrębie której można by podjąć wyzwania współczesności, żyje w getcie i ma się jak najgorzej. Przedmiotem zaś masowej pedagogii jest kultura masowa. Tym samym maleje indywidualna i zbiorowa zdolność nie tylko do oporu przeciwko kulturze masowej, lecz także do rozwiązywania problemów kryzysu postindustrialnego. Odwołująca się głównie do myślenia konkretno-obrazowego kultura masowa upośledza bowiem rozwój operacji formalnych, czyli myślenia abstrakcyjnego, niezbędnego w skomplikowanym świecie, a w ten sposób utrudnia rozwój umysłowy dzieci.

Demokracja jest możliwa wyłącznie w społeczeństwie, masy społeczne to czynnik sprzyjający głównie totalitaryzmowi. Opisywany proces nie jest zatem

⁸³ Zob. H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, dz. cyt.

sprawą błahą i ma istotny związek z formowaniem się typu ładu społecznego. Nie jest on dobrym prognostykiem. Przypomnieć trzeba też cytowane już poglądy de Tocqueville'a na temat indywidualizmu i kolektywizmu. Pisał on o tym, iż w pewnych warunkach indywidualizm łatwo może się przekształcić w pewny siebie, samoakceptujący się i kontestujący autorytety egoizm, który sam rezygnuje ze swej wolności.

Gdy chodzi o dziwną cyrkulację wartości indywidualizmu i kolektywizmu, to bodaj klinicznym przypadkiem jest społeczeństwo postindustrialne, w którym kultura masowa kreuje każdą jednostkę (już nie abstrakcyjną indywidualność), bez względu na jej wykształcenie, zasługi czy zalety, na centrum porządku aksjologicznego współczesności. Równocześnie jednak zrównuje i upodabnia do siebie tym samym wszystkie jednostki, czyniąc każdą z nich, koniec końców, nieistotnym przedmiotem, łatwym do zastąpienia elementem społeczeństwa masowego.

Oślabia to motywację jednostek do samorozwoju, doskonalenia się, zmiany siebie i świata, naśladowania lepiej wykształconych, bardziej kulturalnych, bardziej moralnych. Pozbawia też w pewnej mierze poczucia znaczenia własnego życia i sensowności świata. Masa społeczna jest nie tylko zaprzeczeniem społeczeństwa, lecz także jedną z najbardziej zwyrodniałych form realizacji kolektywizmu, tak jak narcystyczna, skoncentrowana na sobie jednostka, akceptująca się bezwarunkowo i pozbawiona poczucia odpowiedzialności za siebie i innych, jest jedną z najbardziej zwyrodniałych form realizacji skrajnego indywidualizmu.

Współczesny kryzys stawia ludzi w trudnej, choć niejednoznacznej sytuacji. Wielka zmiana cywilizacyjna unieważnia lub przynajmniej czyni wątpliwymi podstawowe wartości, poprzez sekularyzację odbiera tradycyjne sposoby głębszego zakorzeniania swego życia i tożsamości. Rozpad horyzontów odniesienia i anomia sprawiają, iż człowiek zyskuje wielkie możliwości stanowienia o sobie, ale z drugiej strony odczuwa bardzo silne deprywacje podstawowych potrzeb psychicznych, jak bezpieczeństwo, akceptacja, tożsamość, sens i znaczenie. Brak wartości, norm, racjonalizacji, reguł i wzorców, czy też może raczej natłok rozmaitych, często zupełnie sprzecznych, znoszących się, konkurujących, powoduje odczucie chaosu, osamotnienia, dezorientacji oraz przeświadczenie o nieważności jakiegokolwiek ich systemu.

Sytuacja taka wyzwała nerwicowe reakcje obronne psychiki, która skazana jest na obciążenia ponad siły człowieka, tj. samodzielne i samotne stanowienie sensów i znaczeń. Rozpad, a przynajmniej słabość, wątpliwość i niejednoznaczność horyzontów odniesienia powoduje zaburzenia ram działania i wpływa bezpośrednio na praktykę życia. Poczucie alienacji jest wzmacniane przez brak pomocy ze strony instytucji i autorytetów społecznych. Z jednej strony, poziom trudności życia w tak zaawansowanej cywilizacji technologii i instytucji uniemożliwia jed-

nostce zrozumienie i świadomą partycypację, skazuje ją zatem na zależność od ekspertów, naukowców, komentatorów i doradców. Z drugiej strony, wspomniany proces osłabiania możliwości myślenia abstrakcyjnego, utrudnia zrozumienie również tego, co poprzez media kultury masowej jest oferowane jako objaśnienie. Ponadto, omawiane wcześniej właściwości kultury masowej sprawiają, że człowiek ma styczność z wirtualnym światem wzajemnie wykluczających się typów racjonalizacji, porad, interpretacji, z wibrującą i zmienną rzeczywistością autorytetów i objawień, podlegających prawom rynku medialnego, pojawiających się i znikających wraz z pulsowaniem reguły podaży i popytu.

Pod wpływem nowych technologii przekazu informacji kurczy się czasoprzestrzeń społeczna, a wspomniane prawa podaży i popytu w mediach sprawiają, że przeciętny człowiek jest wiele godzin dziennie atakowany przez sensacje, katastrofy, zbrodnie, afery, czyli żyje w wirtualnym świecie, specjalnie spreparowanym, który nieustannie utrzymuje go w napięciu, przerażeniu i szoku. Interesy ekonomiczne i polityczne, jakie stoją za mediami, sprawiają, iż owo napięcie i szok muszą być stale eskalowane, w miarę jak odbiorcy przyzwyczajają się do jakiegoś poziomu napięcia i mobilizacji.

Wszystko to sprawia, że poczucie lęku i bezradności jest przeciętnie jeszcze wyższe niżby to realny stan świata uzasadniał. Stan psychiczny wielu ludzi znacznie wykracza poza wspomniane przez Becka i Giddensa poczucie ryzyka. Mówić trzeba o nasilających się nerwicach, w dużej mierze odbierających zdolność racjonalnego myślenia, odczuwania i działania. Psychika współczesnego człowieka jest często słaba również dlatego, iż medialna kultura masowa rozwija egocentryzm i narcyzm. Odwołując się do najniższych motywów, hedonizmu, skłonności narcystycznych, media wytwarzają poczucie fasadowej wyjątkowości, bezwarunkowej samoakceptacji, przyzwolenia dla dowolnych popędów, prawa, a nawet obowiązku bezrefleksyjnej i bezkrytycznej autentyczności i ekspresji. Tworzy się w ten sposób punkt odniesienia dla kształtowania się tożsamości nieautentycznej, zgodnej z panującymi kodami kulturowymi, ale dalece dysfunkcyjnej, nerwicującej, niszczącej dla psychiki. W efekcie wielu ludzi ma kłopot z wykształceniem dojrzałej i adekwatnej do realnego, a nie wirtualnego świata tożsamości, co funduje wiele nerwic i chorób psychicznych oraz mniej lub bardziej wyrazistych patologii osobowości i, w rezultacie, stosunków społecznych.

Nadmiar silnych i eskalujących bodźców odwołujących się do skłonności narcystycznych, depresyjnych, neurotycznych, schizoidalnych, urojeniowych, a coraz częściej także nekrofilicznych (w sensie nekrofilii nieseksualnej), oraz do coraz silniejszych potrzeb oszałamiania się cierpiącego człowieka przez seks, agresję, nadmiar stymulacji wszelkiego rodzaju czerpiących z najprostszych popędów obniża próg wrażliwości. To zmusza media do emitowania jeszcze silniejszych

bodźców, przeto, po jakimś czasie, znowu obniżających próg wrażliwości. Tak powstaje mechanizm błędnego koła, czy też spirali, której nikt w końcu nie potrafi zatrzymać. Naturalnie ludzie nie są biernymi odbiorcami kultury. Jedni ulegają jej bardziej, inni mniej. Widać też coraz powszechniejszy opór lub bunt, próby przeciwstawiania się, tworzenia ruchów społecznych sprzeciwu. Gdy taka kultura, jako znak zachodniej cywilizacji i demokracji, jest zaszczipiana tam, gdzie panuje jeszcze gruntowny tradycjonalizm, następują głębokie konflikty społeczne, bunt przeciwko Zachodowi i demokracji w ogóle. Nie można oddzielić kultury masowej od cywilizacji technologicznej i politycznej. Nic zatem nie może zatrzymać triumfalnego pochodu kultury masowej do Trzeciego Świata. Ale też reakcją jest próba obrony tożsamości poprzez odwołanie się do wyobrażenia własnej tradycji. Ruchy fundamentalizmu islamskiego, jak i wiele innych ruchów społecznych, czasem sięgających po terroryzm, w tym fundamentalistyczne orientacje religijne, narodowe, obyczajowe w społeczeństwie europejskim, są w ogromnej mierze wynikiem ekspansji kultury masowej i jej patologicznych skutków ubocznych, wynikiem głębokich i traumatycznych urazów tożsamości, a więc najbardziej wrażliwej i podstawowej struktury psychicznej, jaka jest warunkiem rozwoju zdrowej psychiki i poprawnych relacji społecznych.

Wyczerpująca analiza kryzysu psychiki współczesnego człowieka pod wpływem kryzysu cywilizacyjnego oraz ładu społecznego wymaga osobnej książki. Tutaj jedynie mogę szkicowo ukazać mechanizm sprzężenia zwrotnego, tworzącego spiralę kryzysu. Ludzie tak przeciążeni nie znajdują bowiem oparcia, czy też znajdują coraz słabsze, w kulturze, miłości, małżeństwie, rodzinie i w innych grupach społecznych oraz instytucjach. Te są bowiem także w kryzysie, wraz z całą cywilizacją. Sprzężenie polega tu na tym, iż ludzie cierpiący w ten sposób kształtują swoje relacje z innymi w sposób wadliwy, a często patologiczny.

Przykładem może być coraz niższy wskaźnik zawierania małżeństw i rodzenia dzieci. Można te zjawiska widzieć jako efekt postępu, wyzwalań się, kobiet zwłaszcza, z patriarchalnych wzorców (które, wbrew temu, co się zwykle pisze, również nie były zbyt wygodne dla wielu mężczyzn). Małżeństwo, które nie jest wynikiem nakazów społecznych, lecz miłości, które nie pozbawia wolności, lecz ją daje, to niewątpliwie piękny ideał. Prawo samorealizacji małżonków także nie może być zakwestionowane. Co więcej, należy je rozumieć jako wspaniałą zdobycz cywilizacyjną. Tyle tylko, że nikt nie potrafi powiedzieć, w jakim stopniu za mniejszym wskaźnikiem małżeństw i narodzin dzieci stoi bardziej nowoczesna, zhumanizowana mentalność, a w jakim – egocentryzm, narcyzm i hedonizm, a na tym tle niezdolność do głębokich, trwałych uczuć i więzi. Wytwarzanie w kulturze ideologii, które są przeciwko istnieniu społeczeństwa, musi się wydać dysfunkcyjne nawet gorącym przeciwnikom funkcjonalizmu.

Problem polega na tym, że w świecie sieci, w której wszystko staje się informacją, w której główną sferą wytwarzania i zysku stają się myśli i uczucia, stan psychiki ludzi jest jednym z najważniejszych czynników konstruowania wszystkich wymiarów ładu społecznego. Współczesne nerwice, kompleksy i depriwacje konstruują porządek polityczny, kulturę, model rodziny, stosunki etniczne w państwie itd. Jeśli nadziei poszukiwać w ruchach społecznych, które, jak u Castellsa, będą wyrastały z kreatywnych, twórczych tożsamości, lub, jak u Touraine'a – z podmiotowych aspiracji współtworzenia wizji historii, albo też, jak u Habermasa, z rozumu komunikacyjnego, jeśli jak Schiller uważać, iż los demokracji zależy od zdolności do dyskursu społecznego, to sfera psychiki ludzi może przesądzać o ich losie, a także o losie świata, jak nigdy dotąd.

Jeśli czynnikiem produkcji współczesnego świata jest partycypacja, motywacja, legitymizacja i zaufanie, to są to akurat dobra coraz bardziej deficytowe. Jeśli myśli i uczucia zależą od panujących kodów kulturowych, to warto zauważyć, iż wbrew temu, co się mówi, i wbrew panującej ideologii, nie są one teraz całkowicie spluralizowane i nie należą całkowicie do sfery wolności osobistej, lecz stanowią przedmiot bardziej subtelnej sterowania, omijającego wiele tradycyjnych barier, jak religia, wartości, wzorce, opinia rodziny, grupy sąsiedzkiej, autorytetów itp. Są one przede wszystkim przedmiotem wytwarzanej przez sprywatyzowane media sfery oczywistości społecznej, o jakiej wspominał Giddens, lub „naturalności”, o której pisał Bourdieu. Siła działania mediów, rzadko formułujących swoją ideologię wprost, jest ogromna.

Los świata, demokracji i człowieka leży zatem w ogromnej mierze w rękach prywatnych posiadaczy środków masowej komunikacji. Jest to dowód na tezę Castellsa, iż praktyka życia zostaje wchłonięta przez sieć. Dotyczy to także władzy i polityki – o czym obszerniej już pisałem, przytaczając poglądy tegoż Castellsa, a także Schillera. Ukazywali oni subtelne przeplatanie się polityki i państwa z interesami i charakterem mediów. Wiemy, jak bardzo – rzekomo, a do pewnego stopnia też rzeczywiście – wolne media uwikłane są w reprodukcję ładu społecznego, wraz ze strukturą klasową, jej dystansami, związanymi z tym nierównościami i wykluczeniami. Trzeba to zrozumieć: media stają się dziś coraz bardziej podstawową sferą dominującej produkcji kapitalistycznej i produkcji świata w ogóle.

Z drugiej strony, mimo zorganizowanych praktyk blokujących dostęp obywateli do mediów, nowoczesne technologie dostarczają także społecznym ruchom oporu pewnych możliwości tworzenia alternatywnych przekazów. W sieci toczy się zatem walka o władzę, czyli przede wszystkim o kody kulturowe, o wizje historii, wyobrażenia i racjonalizacje zbiorowe, o wolność, a przede wszystkim o podmiotowość i demokrację. Ruchy społeczne odgrywają w niej ogromną rolę.

Demokracja, która znajduje się również, jak o tym była już mowa, w głębokim kryzysie, w przyszłości, o ile się utrzyma, będzie z pewnością inna niż ta, którą znamy. Ale ona również, tak jak ta tradycyjna, polegać musi na mediowaniu i gwarancji kompromisu między różnymi interesami i wizjami świata. Jej główną przestrzenią musi być globalna sieć. Brak demokracji oznacza dramatyczne narastanie nierówności, aż do marginalizacji ogromnych i coraz bardziej powiększających się rzesz ludzkich we wszystkich wymiarach ładu społecznego, w tym pod względem dostępu do wpływu na media.

Ruchy społeczne, które walczą o podmiotowość indywidualną i zbiorową, mogą się też organizować poza siecią lub w niszach w sieci, wytwarzając rozmaite wspólnoty alternatywne, które działają świadomie i celowo wykorzystują szczeliny i turbulencje sieci, jak powiada Castells, dla tworzenia niezależnej przestrzeni społecznej, „zielono zakorzenionej sieci wspólnotowego oporu”⁸⁴.

Czy nie są to utopijne mrzonki? Być może. Możliwe jest bowiem wyobrażenie sobie próby nowego, teraz już globalnego totalitaryzmu. A postulowane przez wielu globalne instytucje demokracji mogą się łatwo zamienić w instytucje globalnego panowania. Drugą stroną takiej wizji mogą być rewolucje, buntury i terroryzm, także o charakterze globalnym. Prawdopodobnym efektem jest też radykalny fundamentalizm narodowy, religijny, moralny, kulturowy, odwołujący się jednak nie do przeszłości, lecz do wyobrażenia tej przeszłości, konstruowanego w opozycji do współczesnych zagrożeń, tak jak je ci ludzie rozumieją. Tej wojny nikt nie wygra. Jej skutkiem mogą być tylko kataklizmy, niewyobrażalne dla kogoś, kto myśli w kategoriach historycznych.

4. Kryzys socjologii

Książka ta rozwijała się dwoma tropami. Pierwszy dotyczył kryzysu cywilizacyjnego, w tym także społecznego. Został on podsumowany w poprzednim podrozdziale. Tam też został wyłożony własny pogląd autora w tej sprawie. W tym miejscu przyszła pora na sfinalizowanie wątku dotyczącego kryzysu samej socjologii. Najpierw oczywiście trzeba by zapytać, czy w ogóle on występuje, czy istotnie socjologia znajduje się w stanie kryzysu; jeszcze wcześniej – ustalić, co to znaczy, że nauka, socjologia, jest w kryzysie. Była mowa o rozmaitych sposobach rozumienia kryzysu w ogóle, kryzysu cywilizacyjnego i ładu społecznego. Tu jednak mówimy o socjologii.

⁸⁴ M. Castells, *Power of...*, dz. cyt., s. 427–428.

Rzecz znamienna, u progu lat 80. ubiegłego wieku ukazują się dwie wielkie syntezy całości dorobku socjologicznego, *Historia myśli socjologicznej* Jerzego Szackiego i *Struktura teorii socjologicznej* Jonathan H. Turnera. Te dwa fundamentalne dzieła ukazały się w czasie, gdy wydawało się, że istnieje główny nurt rozwoju socjologii oraz trochę aberracji lub ciekawostek, obok niego lub przeciw niemu. Sądzić można było, iż powodzenie tej dziedziny wiedzy jest gwarantowane. Cieszyła się popularnością wśród studentów całego świata, miała wyraźny kanon metodologiczny, jasno zarysowany przedmiot badań i kumulatywnie narastający dorobek. W istocie, oba te dzieła były podsumowaniem stanu tej nauki do lat 70. włącznie, kiedy to jeszcze postmodernizm uważany był raczej za intrygującą ciekawostkę niż za poważne zagrożenie wspomnianego głównego nurtu.

Mniej więcej dwadzieścia lat później obaj ci autorzy publikują nowe, radykalnie zmienione wersje swych pierwotnych dzieł. Szacki pisze tam m.in., że teorie socjologiczne są jak „istna wieża Babel”, oraz że „sytuacja socjologii, podobnie jak nauk społecznych w ogólności, była i jest w najwyższym stopniu dwuznaczna”⁸⁵. Turner w przedmowie do polskiego wydania drugiej edycji swego dzieła pisze: „Mam nadzieję, że polscy teoretycy i studenci nie staną się ofiarami obecnego aroganckiego cynizmu i sceptycyzmu co do przyszłości socjologii naukowej”⁸⁶. Co takiego stało się w ciągu tych około dwudziestu lat, iż obaj ci wielcy uczeni poculi konieczność nowego rozliczenia się z socjologią, w tym samym mniej więcej czasie? Skąd ten niepokój, stłumiony i dyskretnie przebijający spoza obiektywizmu Szackiego, i nerwowy, z pewnymi cechami paniki, Turnera?

Twierdząc, iż jest to odpowiedź na kryzys socjologii i innych nauk społecznych, jaki narastał od bardzo dawna, i który dziś jest już tak wyraźny, że przeoczyć się go nie da. Zanim jednak zostanie przedstawiona czytelnikowi hipoteza zawierająca diagnozę i wyjaśnienie tego kryzysu, powróćmy do omawianych we wcześniejszych rozdziałach teoretyków, aby przypomnieć sobie w syntetycznym skrócie, jak ów kryzys był obecny w pracach poszczególnych uczonych, czyli jak ich teorie świadczyły o owym kryzysie, były jego widomymi symptomami oraz jak, niekiedy, był on przez nich rozumiany.

Najpierw powiedzmy, że nie można poważnie rozpatrywać dziejów i stanu socjologii poza jej kontekstem historycznym, co oznacza zarówno historię czasu, w jakim socjologia powstawała i rozwijała się, jak i jej orientacje w ówczesnych procesach intelektualnych. Była mowa o tym, iż początki tej nauki wiążą się z czasami wielkich kryzysów cywilizacyjnych, ekonomicznych, politycznych, kulturowych i społecznych. Podtrzymuję tu zdanie, że procesy kulturowe tylko do pewnego stopnia są uwarunkowane zewnątrznie, a w pewnej mierze posiadają

⁸⁵ J. Szacki, *Historia myśli...*, dz. cyt., s. 5

⁸⁶ J.H. Turner, *Struktura...*, dz. cyt., s. XXIII.

własną logikę i suwerenność. Co więcej, zjawiska kulturowe wtórnie, w pewnej mierze, wpływają na te inne, od których częściowo zależą. W obrębie procesów kulturowych wyodrębniamy też życie intelektualne, w tym naukę, która również jest tyleż zależna od innych sfer życia, co i autonomiczna. Ona także zresztą jest istotnym czynnikiem wpływającym na całokształt procesów społecznych.

Gdy zatem mówię, że nauka jest wytworem swojej epoki, to również w tym sensie, iż w określonym czasie historycznym istnieje określony obieg orientacji intelektualnych, które – do pewnego stopnia niezależne – mają swą własną logikę, determinującą w ogromnej mierze ruch myśli w nauce. Zwłaszcza humanistyka jest reakcją nie tylko na doświadczenia społeczne swojego czasu, lecz także na względnie hermetyczne wobec tych doświadczeń dyskursy uczonych. Dla nich jakiś pogląd Platona może być niekiedy istotniejszy, jako źródło inspiracji, niż rewolucja dokonująca się w ich kraju lub kryzys ekonomiczny, odbierający im chleb.

Stąd nie wystarczy, co uczyniłem w pierwszym rozdziale, pokazać ewolucji, czy może trafniej byłoby powiedzieć, zmiennych losów społeczeństw, ich historii politycznej, społecznej i gospodarczej. To jeden tylko, choć bardzo ważny kontekst. Trzeba także, jeśli chcemy zrozumieć naturę socjologii i jej rozmaite grzeszki pierwotne oraz nabyte, pokazać ogólny kontekst kulturowy, w tym wyraźnie wyodrębniony kontekst dyskursu naukowego. To także zrobiłem w odpowiednim miejscu.

Tu przypomnę jedynie, iż socjologia narodziła się jako płód intelektualny swego czasu, a jej ojciec, jak się powiada zabawnie o Augustie Comcie (matka nieznaną), nie bytował przedtem między niebiany, lecz był uczonym wychowanym i wykształconym we Francji początków XIX wieku. Był on tak dalece ukształtowany przez idee oświecenia, iż został jednym z najważniejszych twórców tzw. pozytywizmu, kierunku niezwykle mocno osadzonego w tej orientacji. Oświecenie, jak była już o tym wielokrotnie mowa, zrezygnowało z pomocy transcendencji, opierając się wyłącznie na rozumie człowieka. Ufność w siłę owego rozumu była tak wielka, że intelektualiści tej orientacji byli przekonani o poznawalności świata oraz o możliwości nieustannego postępu ufundowanego na wiedzy człowieka i jego zdolnościach praktycznych. Comte uważał, iż zdolności intelektualne i nadzieja na lepszy świat muszą być oparte na poznaniu zmysłowym.

Comte'owski pozytywizm zalecał nauce przede wszystkim opis zjawisk zmysłowych – co wcześniej nie było możliwe, gdyż wymaga to osiągnięcia trzeciego, w typologii tego uczonego, stadium rozwoju myślenia ludzi, tj. pozytywnego właśnie, które nastąpić mogło dopiero po pomyślnym przejściu dwóch wcześniejszych stadiów, tj. myślenia teologicznego i metafizycznego. W ten sposób Comte umocował socjologię na pewnych, mocnych i dość trwałych, jak się okazuje,

fundamentach. Najpierw na oświeceniowej wierze w siłę rozumu, poznawalność świata i zdolności kreacyjne człowieka oraz na sceptycyzmie co do teologii i metafizyki. Potem – na cokole empiryzmu. Następnie – na podstawie ewolucjonistycznej: ludzkość przechodzi przez pewne fazy, myśl ewoluuje, historia ma swoje okresy. Wspomnijmy tu o intelektualizmie Comte’a, który nakazywał tak bardzo wierzyć myśli w ogóle, a także żywić przekonanie, iż charakter społeczeństw zależy od przeważających w danym czasie form intelektualnych. W końcu, bodaj najmocniejszy okazał się fundament naturalizmu. Socjologia rozumiana była jako nauka, która, stosując metody podobne do tych, jakimi posługują się nauki przyrodnicze, musi kiedyś dojść do ich poziomu naukowości, polegającej na wolności od metafizyki i budowaniu wiedzy na obserwacji oraz eksperymencie.

Tą drogą poszedł też Durkheim, który w istotny sposób wpłynął na kanon metodologiczny socjologii, ustanawiając, iż jej przedmiotem badań są fakty społeczne, które trzeba odróżnić od indywidualnych faktów psychicznych. Choć „nie ma społeczeństw bez ludzi, społeczeństwo może istnieć wyłącznie w świadomości jednostek i tylko dzięki nim”⁸⁷, w sensie ontycznym jest ono czymś innym niż one i ich suma. Społeczeństwo stanowi zatem rzeczywistość *sui generis*. Socjologia zaś jest nauką, która nareszcie pozwoli wyjść z filozofii i da innym naukom, które w ten czy inny sposób zajmują się społeczeństwem, podstawy teoretyczne, główne idee i metody. Jeśli *Zasady metod socjologicznych* autorstwa tego uczonego, tak twórczo i imponująco rozwinięte i realizowane w wielu pracach, a zwłaszcza chyba w *Le suicide* oraz w *Elementarnych formach życia religijnego*, są kanonem socjologii pozytywistycznej, to jednak dzięki bogactwu materiału empirycznego i metodom jego zbierania i analizowania wykraczają daleko poza koncept Comte’a. Zaproponowane przez Durkheima metody pozawalają wyjść także poza socjologię rozumianą w ciasno empirystyczny sposób, dostarczając zasad i przykładów wyjaśniania zarówno przyczynowego, jak i funkcjonalnego, jakbyśmy to dzisiaj powiedzieli. Socjologia jest więc dla tego francuskiego myśliciela nauką teoretyczną, ale taką, która nadbudowuje swą teorię nad badaniami empirycznymi.

Ten kanon paradygmatyczny doznał poważnego uszczerbku za sprawą niemieckich socjologów humanistycznych. Nie w pełni świadomi znaczenia tego, co zaproponowali, przygotowali grunt pod późniejszy paradygmat subiektywistyczny i tzw. zwrot językowy. Kanon pozytywistyczny jest żywy do dzisiaj. Świątynia przeżywał w latach 40. i 50. XX wieku, w latach powodzenia tzw. neopozytywizmu, obecnego zwłaszcza w amerykańskich badaniach surveyowych, wykładanego w takich słynnych podręcznikach, jak Goode’a i Hatta *Methods of Social*

⁸⁷ É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, przeł. A. Zadrożyńska, Warszawa 1990, s. 213.

*Research*⁸⁸ czy Lazarsfelda i Rosenberga *A Leader in the Methodology of Social Research*⁸⁹. Dziś, jak to już wyjaśniałem, jest to jednak jeden z dwóch uprawnionych paradygmatów, coraz mniej akceptowany i stosowany w swej radykalnej wersji z lat 50.

Wspomnieć tu trzeba koniecznie o Georgu Simmlu, który z kolei wyodrębnił interakcję jako rzeczywistość *sui generis* i uczynił ją nowym przedmiotem socjologii. Otworzył on także wiele dróg dla późniejszych twórców. Inspirację mogli u niego znaleźć zwolennicy socjologii formalnej, mikrosocjologii czy psychologii społecznej w wersji bardziej socjologizowanej. Podobnie wiele przesłanek zwrotu antypozytywistycznego znaleźć można u Tönniesa. W szczególności mogą się na tego uczonego powoływać dużo późniejsi zwolennicy „metody rozumiejącej”. Twierdził on bowiem, że nie można pojąć rzeczywistości społecznej bez zrozumienia, iż składa się ona z wyposażonych w wolę jednostek. Bez uwzględnienia ich psychologicznej specyfiki niezrozumiały będzie też swoisty charakter społeczeństwa. Z tego właśnie powodu Tönnies odrzuca naturalistyczną socjologię, próbującą badać społeczeństwo jak świat przyrody, pozbawiony wyposażonych w wolę i psychikę jednostek.

W tym samym mniej więcej czasie tworzy w Niemczech również Max Weber, o którym już wiele pisałem, a tu jedynie odświeżę w pamięci jego założenia natury metodologicznej. Najpierw jednak przypomnę, iż jego poglądy różnią się znacznie od ortodoksji oświeceniowej. Bezasadne wydało mu się zwłaszcza przekonanie, że świat jest sensowy oraz zmierza do postępu. Przeciwnie, w czasach zaawansowanego kapitalizmu trzeba umieć zrozumieć, iż rzeczywistość jest chaosem, któremu ludzie nadają subiektywny sens. „Odczarowany świat” to powiedzenie Webera, które ma uzasadnienie w przekonaniu, że „jest przeznaczeniem epoki cywilizacyjnej, która spożyła owoc z drzewa poznania, iż musi wiedzieć, że sensu dziejów świata nie możemy odczytać z najbardziej nawet wydoskonalonych wyników jego przebadania (...), że więc najwyższe ideały, które poruszają nas najpotężniej, kształtują się zawsze jedynie w walce z innymi ideałami, które są dla innych ludzi tak samo święte, jak nasze dla nas”⁹⁰. Ta pesymistyczna, czy aż do bólu realistyczna, jakby wołał powiedzieć kto inny, wizja rzeczywistości, wiele czerpie od Nietzschego. Ostatecznie świat, zdaniem niemieckiego socjologa, jest chaosem, bez znaczenia i wartości, w którym ludzie walczą o swe partykularne

⁸⁸ Zob. W.J. Goode, P.K. Hatt, *Methods in Social Research*, New York 1952.

⁸⁹ Zob. *The Language of Social Research. A Leader in the Methodology of Social Research*, red. P.F. Lazarsfeld, M. Rosenberg, Glencoe, Ill. 1955.

⁹⁰ M. Weber, „Obiektywność” poznania w naukach społecznych, przeł. M. Kwieciński, w: *Problemy socjologii wiedzy*, wyb. A. Chmielecki et al., Warszawa 1985, s. 51.

cele, woluntarystycznie i subiektywnie nadając mu własne wartości i roszcząc sobie pretensje do uniwersalności.

Jego studia nad kapitalizmem, prowadzone w szczególnej fazie owego kapitalizmu, bo na przełomie wieków XIX i XX (Weber zmarł w 1920 roku), sprawiły, iż począł zadawać dziwne, jak na tradycyjną socjologię, pytania. Doprowadziły go one do poszukiwania związków między typem porządku społecznego, rodzajem panowania, na jakim jest on oparty, kulturą, typami osobowości, formami etyczności i sposobami życia. Zainteresowania te były m.in. konsekwencją indywidualistycznych przekonań Webera. Jeśli bowiem to, co społeczne, daje się sprowadzić do tego, co indywidualne, to socjologia bez rozważania indywidualnych motywów, cech i działań nie jest możliwa. Z indywidualizmem wiązała się pewna postawa epistemologiczna i badawcza (co jest powodem tych przypomnień), mianowicie przekonanie, że przedmiotem nauki jest rzeczywistość, realna i jednostkowa, a nie ogólne prawidłowości czy ukryte struktury, choć nauki społeczne mogą uogólniać, a to dzięki zastosowaniu typów idealnych.

Jedną z najistotniejszych nowalii metodologicznych Webera było jednak całkowicie nowe ustanowienie przedmiotu socjologii, którym miały stać się teraz społeczne działania jednostek, które socjolodzy powinni wyjaśniać i rozumieć. Wyjaśniać i rozumieć, to także pojmować te działania jako subiektywnie sensowne, czyli nastawione na wartości. Ludzie wszakże, jak rozumował niemiecki socjolog, zawsze odnoszą rzeczywistość społeczną do wartości. Z tego powodu rzeczywistość społeczna jest zawsze rzeczywistością kulturową, gdyż kultura to właśnie empiryczna rzeczywistość odniesiona do wartości⁹¹. Pisał Weber: „Rzeczywistość empiryczna jest dla nas »kulturą« dlatego i tylko o tyle, o ile ujmujemy ją w odniesieniu do idei wartości; obejmuje ona te i tylko te części składowe rzeczywistości, które stają się dla nas znaczące dzięki temu odniesieniu”⁹². Rozumienie to jednak nie wczuwanie się ani nie psychologizowanie, lecz interpretowanie przez logiczne modele zachowań. Jak wspominałem wcześniej, według Webera działania społeczne, a zatem sensowne, racjonalne, poprzez nakierowanie na innych ludzi, dzielą się na typy racjonalności ze względu na cel, na wartości, uzasadniane tradycyjnie lub afektywnie.

Jeśli Webera, ale także Tönniesa i Simmla, nazywa się niemieckimi socjologami humanistycznymi, to głównie dlatego, iż jako przedmiot zainteresowań przyjęli człowieka, jednostkę, a więc z powodu ich indywidualizmu. Zapewne też chodzi o to, że dostrzegali oni społeczne działania człowieka jako uwikłane w jednostkowe wartości i subiektywnie nadawany sens. Weber jednak wyraźnie zakreślał granicę socjologii. To, iż zajmuje się ona wartościującymi jednostkami,

⁹¹ Zob. Z. Krasnodębski, *Max Weber*, dz. cyt.

⁹² M. Weber, *„Obiektywność” poznania...*, dz. cyt., s. 68.

nie oznacza, że jej samej wolno wartościować. Naukę obowiązuje bowiem *Wertfreiheit*, czyli aksjologiczna neutralność.

Badacz, wybierając temat badań, osądzając, że jest on ważny, dokonuje wartościowania w świecie chaosu, któremu tylko ludzie nadają sens i wartość. Praca naukowca zawsze zatem odniesiona jest do wartości. Ale gdy socjolog zaczyna badać, musi przyjąć postawę obiektywną, wolną od wartościowania, niczym przyrodnik badający owady lub rośliny. Czy to jest możliwe, czy poglądy Webera nie są wewnętrznie sprzeczne, to już inna sprawa, która poróżniła socjologów i do dziś, jak pamiętamy, stanowi kość niezgody między nimi.

Niemieccy socjolodzy humanistyczni zmienili przedmiot socjologii i jej metody, amerykańscy pragmatyści zradykalizowali zmiany wprowadzone przez swych poprzedników. Nie tylko przyjęli oni, iż socjologia zajmuje się interakcjami, lecz także uznali, że istotą interakcji między ludźmi jest komunikacja, szczególnie językowa⁹³. Jeden z najważniejszych myślicieli pragmatyzmu, twórca nazwy, Charles S. Peirce, który zaczerpnął ją dla nowego ruchu intelektualnego od Kanta, wyłożył główne jego założenia w pracy *How to Make Our Ideas Clear*⁹⁴. Jest znaczącym faktem, iż Peirce okazał się też klasykiem semiotyki. W 1898 roku William James dał regularny wykład pragmatyzmu społecznego⁹⁵. We wspomnianych wcześniej pracach Deweya znaleźć można ważne rozwinięcie tej szkoły. Mnie interesuje tutaj zwłaszcza stanowcze opowiedzenie się po stronie eksperymentalnych metod naukowych oraz przekonanie, że poznanie jest funkcją interakcji podmiotu z przedmiotem poznania. Interakcja ta zachodzi w wyniku zderzenia się myśli z sytuacją działania.

Jeszcze bardziej radykalnie komunikację i język uczynił głównym przedmiotem socjologii oraz najważniejszym mechanizmem konstruującym jaźń i społeczeństwo Mead. O jego poglądach była mowa wcześniej. Tu pragnę jedynie przypomnieć, iż komunikacja wewnętrzna i zewnętrzna, w jakiej uczestniczy znajdująca się w interakcjach jednostka, ów podwójny dyskurs, przede wszystkim zapośredniczony w języku, jest – zdaniem tego uczonego – procesem sprzężonego rozwoju indywidualnego i społecznego. Idea ta stała się inspiracją dla wielu wybitnych myślicieli oraz podstawą zupełnie nowych orientacji w socjologii, w tym

⁹³ Zob. J. Dewey, *Demokracja i wychowanie*, dz. cyt.; tegoż, *Human Nature...*, dz. cyt.; C.H. Cooley, *Social Process*, dz. cyt.; tegoż, *Social Organization*, dz. cyt., s. 185 i dalsze.

⁹⁴ Zob. Ch.S. Peirce, *How to Make Our Ideas Clear*, „Popular Science Monthly” 1878, t. XII, s. 268–302; tegoż, *Jak uczynić nasze myśli jasnymi*, przeł. Z. Dyjas, w: H. Buczyńska, *Peirce*, Warszawa 1965.

⁹⁵ Zob. W. James, *Philosophical Conceptions and Practical Results*, w: *Pragmatism, The Works of William James*, red. F. Burkhardt et al., 17 t., Cambridge, MA–London 1975, s. 255–270. Dostępne także w *University Chronicle*, vol. I, September 1898, no 4, s. 287 oraz www.archive.org/details/philosophicalconOOjamesoft.

głównie wewnątrz paradygmatu subiektywistycznego. Można powiedzieć, że dług wdzięczności wobec Meada ma interakcjonizm symboliczny, socjologia fenomenologiczna, a także socjologowie stojący po stronie zwrotu lingwistycznego, z postmodernistami włącznie.

Relacja ta dochodzi tu do czasu, gdy nastąpiło wyraźne rozwarstwienie paradygmatyczne socjologii. Wcześniej za cnotę nauki uważano jej jednorodność pod tym względem. Pragnąłem jednak pokazać, jak od niemieckiej socjologii humanistycznej następuje zwrot, który prowadzi ostatecznie do schizmy. Niektórzy teoretycy pozostali mianowicie przy tradycyjnym kanonie przedmiotu i metod swej dyscypliny. Wśród nich bardzo wyraźnie, jak np. orientacje behawiorystyczne lub amerykańska socjologia, której symboliczną postacią może być chyba wspomniany już Lazarsfeld, wyodrębnia się ortodoksja paradygmatu naturalistycznego, z jego obiektywistycznym fundamentem. Przodują tu koncepcje pozostające pod wpływem neopozytywizmu. Żadna z nich nigdy nie spełniła podstawowych bodaj założeń i rygorów metodologicznych i teoretycznych, jakie na siebie i innych ta orientacja naukowa nakładała. Nie skłoniło to jednak ich przedstawicieli do refleksji i ustępstw. Duchem okopani w teorii przyczynowości Davida Hume'a⁹⁶, pozytywizmie Comte'a i neopozytywizmie, odmawiali prawa do naukowości każdemu, kto nie podzielał ich wyrafinowanych, a niedających się spełnić (również przez nich samych) żądań. Ich ortodoksyjność i wojowniczość, przy wymaganiu bezstronności i badawczego chłodu, domaga się komentarza. Czym rychło się tu zajmę.

W obrębie tych samych obiektywistycznych przekonań pozostawali teoretycy, którzy stali raczej na stanowisku racjonalistycznym, ale mniej lub bardziej swobodnie odnosili się do naturalizmu i empiryzmu tradycji socjologicznej. Koncepcje przedstawicieli takiej socjologii omówiłem już wcześniej. Pokazywałem równocześnie, iż wielu z nich, jak np. frankfurczycy, Mannheim, Elias, Bell, Lasch lub Thurow, tworzyło nowy kanon metodologiczny albo przynajmniej znacznie uelastyczyało i poszerzało tradycyjny, którego gorset był dla nich wyraźnie zbyt ciasny. Wiele z nich prowadziło badania integrujące rozmaite metody i postawy badawcze, co niekiedy dawało efekt eklektyczny. Wiele zaś bez skrupowania włączało do tradycyjnej narracji naukowej elementy hermeneutyki lub języka właściwego filozofii, z wykorzystaniem dyskursu metafizycznego włącznie. Zwykle ich dzieła były intensywnie zaangażowane, już to po stronie jakichś wartości, już to przemawiały na rzecz konkretnych ideologii lub projektów modernizacji społeczeństwa. Weberowska zasada wolności od wartościowania często była przez nich lekceważona.

⁹⁶ Zob. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Kraków 1980.

Na przeciwległym biegunie paradygmatycznym znaleźli się zaś socjolodzy, którzy jak Goffman, etnometodolodzy, zwolennicy socjologii fenomenologicznej czy interakcyoniści symboliczni zakwestionowali tradycyjne zasady i reguły. Nawiązywali oni raczej do Diltheya i jego metody rozumienia, zwłaszcza do jego hermeneutyki, a także do Husserla i jego fenomenologii, do Wittgensteina i Wincha oraz innych filozofów zwrotu lingwistycznego. W wielu ich teoriach można znaleźć pewne echa czy też dalekie reperkusje poglądów ontologicznych i epistemologicznych Schopenhauera, Nietzschego i Heideggera. Przedmiot ich badań został znacznie zawężony. Obejmował zwykle pojedyncze interakcje lub też relacje w małych grupach społecznych. Ambicją nie było zrozumienie funkcjonowania społeczeństw, ładu społecznego lub cywilizacji, lecz zrekonstruowanie procesu, w wyniku którego aktorzy uzgadniają intersubiektywne sądy.

Pisałem wiele o tym, jak ten subiektywistyczny paradygmat został zradykalizowany przez postmodernizm. Zwracałem uwagę na efekt „czarnej dziury” języka, która stopniowo pochłania wszelaką rzeczywistość, aby ostatecznie pozostać jako jedyny fakt realny i istniejący względnie obiektywnie. Wspominałem o sceptycyzmie co do istnienia obiektywnego świata, prawdy, wartości, istoty rzeczy i wierze w realne istnienie rozmaitych narracji, wśród których nauka jest jedną z wielu, „taką sobie” narracją, odnoszącą się raczej do pewnych interesów, przekonań i obyczajów środowiska naukowego niż do rzeczywistości społecznej. Mowa też była o uwikłaniu wszelkich roszczeń i pretensji do prawdy i obiektywizmu (naturalnie nieuzasadnionych) w walkę o władzę symboliczną i – co ściślej się z tym wiąże – polityczną.

Postmodernizm został tu przedstawiony jako efekt kryzysu świata i stan kryzysu nauki. W istocie jego założenia, wraz z zakazem tzw. wielkich narracji, który *de facto* wyklucza krytykę tej orientacji, oznaczają koniec nauki oraz zainteresowań światem jako takim, istniejącym poza narcystycznymi wyobrażeniami osamotnionych aktorów.

Wiele uwagi poświęciłem teoriom, które wyłamują się z tej typologii, a jakie nazwałem socjologią wielkiej dialektycznej syntezy. Nie można ich po prostu zakwalifikować do paradygmatu obiektywistycznego. Ich autorzy najczęściej akceptują większość zarzutów (jeśli nie wszystkie), które przeciwko stanowisku obiektywistycznemu wysuwają zwolennicy paradygmatu subiektywistycznego, a zwłaszcza postmoderniści. Nie uważają oni jednak, iż kwestionuje sensowność nauki w ogóle fakt, że nie istnieje wiedza całkiem pewna ani poznanie całkowicie obiektywne, oraz że nauka w dużej mierze uwikłana jest ideologicznie, a często wręcz politycznie. Próbują oni korzystać z metodologii obu paradygmatów. Spotykają się przeto z zarzutem eklektyzmu. Nie zawsze chyba słusznie. Z eklektyzmem mamy bowiem wtedy do czynienia, jak się zdaje, gdy w jedną całość wiąże

się niejednorodne składniki. Fakt, iż pochodzą one z różnych teorii, a co więcej, z różnych paradygmatów, nie musi przesądzać o trafności zarzutów, jeśli tylko autor dokonuje pewnej translacji i uzgodnienia założeń i języków. Wymaga to wszakże, aby dwa sądy były niesprzeczne w zakresie istotnym dla rozumowania lub translacji. Translacja może być w tym celu dokonywana bądź to na jeden z języków, bądź też przez zaproponowanie innego języka, na który dokonuje się translacji ze wszystkich innych, jakie włącza się do swojej narracji.

Dłuższe rozważania na temat eklektyzmu przekraczają granice tej książki. Tyle może jeszcze tu powiedzmy, iż eklektyzm nie zawsze musi być czymś złym. Zwłaszcza jeśli jest ceną za wiedzę bardzo potrzebną, w bardzo wstępnej fazie badania, kiedy inaczej nie potrafimy tej wiedzy zdobyć i kiedy badacz jest świadomy charakteru posiadanej wiedzy. Trzeba też wziąć pod uwagę wielowymiarowość i wewnętrzną sprzeczność realnego świata, jego, niekiedy, eklektyczność. Dla przykładu: przekonanie, iż ludzie mają świadomą styczność jedynie ze światem wyobrażonym i przeżytym, wydaje się prawdziwe. Nie musi ono stać w sprzeczności z sądem, że obiektywnie istnieje zewnętrzny wobec człowieka świat, a zarazem, że oba te światy (ich różne aspekty i wymiary) można poznawać już to poprzez wgląd w subiektywne doznania ludzi, już to poprzez odnoszenie ich do realnego, choć częściowo tylko poznawalnego, kontekstu rzeczywistości. Niekoniecznie ten ogólny sąd jest eklektyczny, choć jego składowe są wzięte z różnych systemów teoretycznych i różnych paradygmatów. Podobnie można chyba powiedzieć o przekonaniu, że poznanie zawsze jest do pewnego stopnia subiektywne, ale trzeba starać się je czynić możliwie najbardziej obiektywnym. Gdy powiemy, iż świat przeżywany człowieka ma taki sens, jaki nada mu ten człowiek, a także iż nadawanie sensu światu przeżywanemu jest zawsze procesem społecznym i kulturowym, a oprócz tego, że sensory indywidualne i społeczne odzwierciedlają obiektywny sens świata, to te trzy sądy mogą być ze sobą sprzeczne lub nie. Wątpliwość tę można rozstrzygnąć dopiero po wyjaśnieniu założeń, definicji i pojęć. Wtedy dopiero diagnoza eklektyczności takiej wypowiedzi będzie miała sens.

Stosowanie metod z arsenału metodologicznego zupełnie różnych paradygmatów nie musi także wcale oznaczać eklektyzmu, lecz tylko przekonanie, że świat jest wielowymiarowy, często wewnętrznie sprzeczny, różne jego wymiary mają różną naturę, rozmaicie się ujawniają człowiekowi i wymagają innych sposobów poznawania. Tak właśnie jest bardzo często w przypadku poglądów teoretyków, których tu określam jako twórców teorii wielkiej dialektycznej syntezy.

Jeśli używam tu pojęcia dialektyka, to dlatego, że świat jest dialektyczny. Świadczą o tym zwłaszcza teorie omawianej tu orientacji. Jest splątany, złożony, niejednorodny, zmienny w czasie, wieloaspektowy. W rzeczywistości nie mamy w nim do czynienia z prostymi implikacjami, tak kochanymi przez tradycyjną

logikę. Raczej spotykamy się z „węzłami dialektycznymi”, w których nie ma prostych relacji między eksperymentalnie wyodrębnioną zmienną zależną i niezależną, co najwyżej z małą komplikacją kontrolowanych zmiennych pośredniczących. Wydaje się, iż – przeciwnie – doświadczamy całych „klasterów” zmiennych, węzłów dialektycznych, znacznie bardziej skomplikowanych niż dość naiwna i uproszczona dialektyka Hegla i Marksa. Mamy do czynienia z uwarunkowaniami zwrotnymi o charakterze wielokrotnie krzyżującym się. Taka nauka wypływa z pism Bourdieu, Habermasa i Giddensa, moim przynajmniej zdaniem. Stawia to pod znakiem zapytania tradycyjnie pojmowaną metodologię.

Analiza takiej dialektyki wykracza poza ramy tej pracy i prowadzi do studiów ontologicznych i epistemologicznych. To jedno można chyba jednak stwierdzić, iż jeśli nawet teorie wielkiej dialektycznej syntezy nie łączą pozytywnie bieguną nieuniknionej rewolty metodologicznej z biegunem pozytywnie pojmowanej naukowości, z pożytkiem dla nauki pojmowanej jako funkcjonalna, tj. umożliwiająca dalszą penetrację poznawczą świata z jednej strony, a w elementarny sposób przydatną w dobie bezprecedensowego kryzysu cywilizacyjnego z drugiej, to przynajmniej są jedyną, być może nawet obiecującą, próbą tego rodzaju. Dla zwolenników orientacji „otwartego rachunku” w pojmowaniu tego kryzysu, musi być to argument dramatycznie ważny.

Przedstawicielom orientacji, którą tu określam jako socjologię wielkiej dialektycznej syntezy, obok pewnej eklektyczności paradygmatycznej bardzo często towarzyszy ogromna erudycja i skłonność do zacierania granic między dyscyplinami wiedzy. Tworzą oni zwykle dzieła objętościowo obszerne, niejednokrotnie zbudowane na bardzo rozwiniętym fundamencie filozoficznym. Język, jakiego używają, jest często swoisty, nierzadko tworzą własne terminy (a potem czują się zmuszeni do załączania do swych dzieł osobnych słowniczków), zwykle ich prace są bardzo abstrakcyjne i trudne w odbiorze, szczególnie dla czytelników nienawykłych do literatury filozoficznej. Mało jest prób osiągania wielkiej pewności swoich twierdzeń, a więcej – zdań przypuszczających lub sformułowanych w trybie propozycjonalnym. Za Charlesem Taylorem można stwierdzić, iż prace te mówią „bardziej subtelny językiem”.

Cechy te nie są po prostu jakimś nowym kanonem elegancji naukowej, lecz biorą się z konieczności wynikającej z obecnego kryzysu wiedzy. Ten kryzys właśnie sprawia, iż trzeba podejmować zagadnienia najbardziej poważne, wymagające rozległych studiów, odnoszące się do rozmaitych perspektyw intelektualnych, bez względu na to, do jakiej dyscypliny tradycyjnie by one należały. Niepewny status wiedzy, pojęć i definicji powoduje niezbędność mocnego rusztowania teoretycznego i terminologicznego, budowania pomostów translacyjnych dla owej wielości języków, konceptów, dyscyplin i tradycji. Stan kryzysu nakłada także obowiązek

metarefleksji, bardzo dużej samoświadomości teoretycznej i metodologicznej, a stąd także porządnego warsztatu filozoficznego. Nagminnie też teoretycy tej orientacji angażują się, na co wszak tradycyjna metodologia, z pewną dozą – dodajmy – hipokryzji, nie pozwalała. Źródła mobilizacji naukowej znajdują oni w przywiązaniu do pewnych wartości, nadziei na pewną wizję świata lub w lęku przed inną. Nie jest rzadkością, iż występują jawnie po stronie jakiś ideologii, programów lub partii politycznych. Nienaruszalne niegdyś tabu wszystkich socjologów, Weberowska zasada wolności od wartościowania, często jest dziś lekceważona lub wręcz świadomie łamana.

Ostatecznie wydaje się, że w teoriach tego typu nie ma żadnych zasad poza zasadą wziętą od postmodernistów, iż nie ma żadnych zasad, wolno wszystko poza zabranianiem lub nakazywaniem czegokolwiek i nic nie jest dziwne poza dziwieniem się. Jednakże teorie wielkiej dialektycznej syntezy tworzą pewne reguły obowiązujące socjologa. Jeśli nawet autorzy nie piszą o nich wprost, jak czyni to Giddens⁹⁷, to jednak analiza ich prac oraz stosowanego tam warsztatu naukowego pozwala je ustalić i zrekonstruować, bodaj w najważniejszych zarysach. Można w ten sposób wysublimować z tych tekstów pewne zasady negatywne, tzn. określające, czego badacz nie powinien, oraz pozytywne, tj. stanowiące konstruktywne postulaty.

Te pierwsze wynikają z krytyki antynaturalistycznej. Mniej lub bardziej jawnie zawierają przekonanie o niemożności spełnienia się pewnych marzeń socjologii tradycyjnej, o których była już wielokrotnie mowa. Wątki pozytywne, pozwalające określić bodaj zarys pożądaných praktyk naukowych, otwiera chyba postulat kontekstualności. Mamy tu na myśli praktykę odnoszenia badań i rozważań socjologicznych do kontekstu faktów, kontekstu historii i kontekstu innych teorii, w czym zawiera się też postulat interdyscyplinarności i odnoszenia swego rozumowania do najbogatszej tradycji i współczesności myśli. Do tych postulatów zaliczyć by też trzeba zalecenie (jawne lub nie) kontrolowania statusu filozoficznego wypowiedzianych sądów. W tym mieści się praktyka elementarnej krytyki filozoficznej własnego tekstu, ale też badania swoich i cudzych założeń natury ontologicznej, epistemologicznej i aksjologicznej. Swobodny, jeśli nie negatywny stosunek do zasady wolności od wartościowania nakłada obowiązek świadomego, zweryfikowanego w świetle znanych teorii etycznych, ideologii i doktryn politycznych ujawniania swoich przesłanek i ukazywania, jak wpływają one na postawę badawczą i treść teorii autora.

⁹⁷ Zob. A. Giddens, *Nowe zasady metody socjologicznej. Pozytywna krytyka teorii interpretacyjnych*, przeł. G. Woroniecka, Kraków 2001.

Ostatecznie można chyba powiedzieć, że współczesna socjologia zawiera trzy zasadnicze nurty, czy też orientacje, nakierowane na trzy różne paradygmaty, co syntetycznie przedstawia tabela 5.

Wymieńmy zatem trzy paradygmaty, jakie można wyodrębnić we współczesnej literaturze socjologicznej. Pierwszy, modernistyczny, odwołuje się do najstarszej tradycji socjologii. Jego skrajnie zradykalizowana wersja to behawioryzm i socjologia neopozytywistyczna. Najczęściej, charakteryzując go, odwoływałem się do typologii Burrella i Morgana, i poprzez nawiązanie do jednej z modernistycznych zasad metodologicznych określiłem go skrótowo jako paradygmat obiektywistyczny. Druga orientacja, socjologia pomodernistyczna, odwołuje się do znacznie młodszej tradycji socjologii subiektywistycznej (tak też za Burrellem i Morganem określanej w tej pracy). Jej skrajnie zradykalizowaną postacią jest postmodernizm. Trzecią, która – jak twierdzą – nie jest prostą, eklektyczną sumą dwóch pierwszych, określam tu jako socjologię wielkiej dialektycznej syntezy.

Głównym pytaniem tego podrozdziału, ale też jednym z dwóch najważniejszych dla całej książki, jest pytanie o kryzys socjologii. Śledziłem zmienność przedmiotu badań i metod, ale zmiana nie musi świadczyć o kryzysie, a może nawet wprost przeciwnie. Kiedy zatem możemy o nim mówić? Wydaje się, że wówczas, gdy nauka znajduje się w kryzysie paradygmatycznym.

Nauka ma wiele funkcji do spełnienia, najważniejsze z nich to funkcja poznawcza i praktyczna. Chodzi o to, że ludzie trudnią się działalnością naukową, gdyż chcą poznać i zrozumieć świat, w którym żyją, i siebie samych. Z kryzysem paradygmatycznym w nauce mamy zatem do czynienia wtedy, gdy w obrębie pewnego paradygmatu nie można już niczego więcej się dowiedzieć. Kryzys polega wówczas na jałowości nauki, która rytualizuje się, formalizuje i instytucjonalizuje, ale nie potrafi przekroczyć zapory siebie samej, płacze się i drepcze w miejscu.

Kryzys paradygmatyczny może być też spowodowany jakimś odkryciem naukowym lub pojawieniem się nowej idei, która jeśli nie stawia pod znakiem zapytania całej dotychczasowej wiedzy, to przynajmniej wymaga przestrojenia założeń paradygmatycznych, aby nowość mogła zostać wkomponowana w strukturę wiedzy.

Jednakże kryzys paradygmatyczny może być także wynikiem wyzwań stawianych przez świat człowieka. Mogą one, zwłaszcza w stanie głębokiego kryzysu cywilizacyjnego, być tego rodzaju, iż bez radykalnych zmian paradygmatycznych nauka nie może pomóc zrozumieć, na czym ów kryzys polega, ani z nim sobie poradzić.

Świat stwarza wiele szans i możliwości, a także ograniczeń i zagrożeń, które stawiają przed ludźmi wyzwania intelektualne. Inna sytuacja kryzysowa występuje wówczas, gdy w związku ze zmianą świata powstają nowe wyzwania intelektual-

Tabela 5. Charakterystyka typów socjologii

Socjologia modernistyczna	Socjologia pomodernistyczna	Socjologia wielkiej dialektycznej syntezy	
<u>Przykłady</u> Mill, Durkheim, ewolucjonizm (Spencer), funkcjonalizm (Parsons) <u>Przedmiot</u> społeczeństwo, kultura, ład społeczny, system społeczny, struktury, instytucje <u>Paradygmaty</u> monoparadygmatyczność naturalizm obiektywizm poznawalność świata postęp emancypacja <u>Wizje świata</u> świat jednolity, poznawalny, racjonalny, funkcjonalny, systemowy, proceduralny, wielkich procesów historyczno-gospodarczych: procesy te determinują struktury, struktury determinują ludzi <u>Metody i podstawy poznawcze</u> naturalizm, obiektywizm, obserwacja, eksperyment, ankieta, analiza statystyczna, niekonsekwentny pozytywizm <u>Wpływy filozoficzne</u> Arystoteles, Platon, Kartezjusz, Kant, Hegel, Marks	<u>Przykłady</u> Goffman, Schütz interakcjonizm symboliczny, socjologia fenomenologiczna Lyotard, Rorty, Brown <u>Przedmiot</u> akty komunikacji, świadomość, opinie, akty użycia języka, język, tworzenie symboli, interpretacja symboli, dyskurs uwikłany w roszczenie większej ważności i panowania, praktyki konstruowania świata symbolicznego, tekst <u>Paradygmaty</u> wieloparadygmatyczność <u>Wizje świata</u> rzeczywistość nieuporządkowana, chaos, świat indeterministyczny, niepoznawalny, świat zagrożeń, ryzyka, niepewności, sfragmentaryzowany, świat dla kogoś, czasem zredukowany do języka, tekstu, istniejący w wyobraźni, ustanawiany w świadomości <u>Metody i postawy poznawcze</u> subiektywizm, interpretacja, rozumienie, metody heurystyczne, dekonstrukcja <u>Wpływy filozoficzne</u> Heidegger, Wittgenstein, Winch, Foucault, Derrida, Lyotard, Rorty	Socjologia modernistyczna Socjologia pomodernistyczna <u>Przykłady</u> Habermas, Bourdieu, Giddens, Beck, Castells, Hardt, Harvey	

ne, na które nauka nie jest w stanie odpowiedzieć, skrepowana swoimi zasadami, instytucjami i przekonaniami. Gorset paradygmatu może być wtedy zbyt ciasny, wymaga zmiany. Twierdzę tu, iż socjologia znajduje się obecnie w bardzo głębokim kryzysie paradygmatycznym, w każdym ze wspomnianych wyżej znaczeń.

Diagnoza kryzysu socjologii nie jest nowa. Być może jedną ze stałych wartości tej dziedziny stanowi skłonność do autokrytyki. Nie było właściwie takiego momentu w jej dziejach, w których już to nie mówionoby o jej kryzysie, już to, przynajmniej, nie kwestionowanoby i nie krytykowano jej fundamentów. Rzecz szczególnie jednak i dająca asumpt do głębszego potraktowania mych hipotez to fakt, iż okres największego nasilenia się dyskusji na ten temat to lata 70. ubiegłego wieku. Od tej pory w socjologii dzieje się pod tym względem tak, jakby przejęła się ona receptą Alfreda Hitchcocka na udany film sensacyjny. Zaczęło się od punktu kulminacyjnego, a potem napięcie rosło coraz bardziej. Dodajmy, że rośnie ono do dzisiaj.

Tym punktem kulminacyjnym była niewątpliwie książka Alvina W. Gouldnera *The Coming Crisis of Western Sociology*, wydana na samym początku lat 70. – w roku 1970⁹⁸. Zapewne już wcześniej pojawiały się publikacje zapowiadające ten gruntowny ferment w socjologii i zakwestionowanie jej wszelkich fundamentów. Za takie dzieło może być zapewne uznana praca Ch.W. Millsa *The Sociological Imagination*⁹⁹ z 1959 roku lub Gouldnera *Enter Plato. Classical Greece and the Origins of Social Theory*, z połowy lat 60. XX stulecia¹⁰⁰. Mimo iż mniej więcej w tym samym czasie ukazało się więcej książek o podobnej zawartości, praca Gouldnera z roku 1970 była niewątpliwie najbardziej znacząca i wywołała największe echo.

Dziś główne punkty Gouldnerowskiej krytyki nie wydają się obrazoburcze, niemniej jednak w swoim czasie twierdzenie o uwikłaniu socjologa i socjologii w świat wartości i subiektywnych wyobrażeń, a także o tym, iż proces badawczy jest częścią praktyk społecznych, nieobojętną dla tego, co się bada, oraz ogłoszenie stanu fundamentalnego kryzysu brzmiały bardzo mocno.

Pisałem tu o kryzysie socjologii w znaczeniu, iż wątpliwe są jej przedmiot, zakres, język i metody. Od czasu ogłoszenia swej teorii przez Thomasa Kuhna w pracy *Struktura rewolucji naukowych*¹⁰¹, w 1962 roku, humanistyka, w tym socjologia, zyskały nowe instrumentarium pojęciowe, dogodne do analizy i kry-

⁹⁸ Zob. A.W. Gouldner, *The Coming Crisis...*, dz. cyt.

⁹⁹ Zob. Ch.W. Mills, *The Sociological Imagination*, dz. cyt.

¹⁰⁰ Zob. A.W. Gouldner, *Enter Plato. Classical Greece and the Origins of Social Theory*, New York 1965.

¹⁰¹ Zob. Th.S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Oströmęcka, J. Nowotniak, Warszawa 2001.

tyki swych podstaw, a wprowadzone tam – chociaż słabo zdefiniowane – pojęcie paradygmatu zrobiło oszałamiającą i być może nieco przesadną karierę.

Mniej interesuje mnie sama koncepcja Kuhna, który nie adresował jej wcale do humanistyki, lecz do przyrodoznawstwa. Ciekawsza jest tu chyba jej recepcja w socjologii. George Ritzer przedstawia znaczenie paradygmatu, jakie przyjęło się na gruncie tej nauki, następująco: „Paradygmat (...) służy do określania, co należy badać, jakie pytania należy stawiać, w jaki sposób należy to robić, oraz jakie należy stosować reguły interpretacji uzyskanych odpowiedzi. Paradygmat to najszersza jednostka konsensu w obrębie nauki, pozwalająca odróżnić jedną wspólnotę (lub pod-wspólnotę) naukową od drugiej. Porządkuje on, definiuje i wiąże ze sobą istniejące w obrębie takiej wspólnoty wzorcowe osiągnięcia (*exemplars*), teorie, metody i narzędzia badawcze”¹⁰².

Aby dojść do tego, co mam na myśli, twierdząc, iż socjologia znajduje się w poważnym kryzysie paradygmatycznym, trzeba wspomnieć o jeszcze jednej kontrowersji, jaka różni jej współczesnych przedstawicieli. Chodzi o to, że zdaniem wielu, właśnie wieloparadygmatyczność jest stanem głębokiego kryzysu. Twierdzą tak ci, którzy, wzorem samego Kuhna, są przywiązani do nauki rozumianej jako kontynuacja i rozwój jednego paradygmatu czy też jako wynik kolejnych kryzysów i rewolucji paradygmatycznych, które prowadzą od paradygmatu „gorszego” do „lepszego”, drogą stałego postępu kumulatywnie rozwijającej się wiedzy. Zawsze jednak, na pewnym etapie tego rozwoju, obowiązuje jeden, najdoskonalszy w danej chwili paradygmat.

Wewnątrz orientacji modernistycznej, która od początku fundowała socjologię na kompleksie niższości wobec nauk „prawdziwych”, tj. przyrodniczych, wieloparadygmatyczność socjologii wynika z jej przednaukowego jeszcze stanu. Zgodnie z tym punktem widzenia współczesność socjologii jest radykalnym kryzysem, cofnięciem się do fazy przedparadygmatycznej. Zdaniem przedstawicieli orientacji pomodernistycznej, ale również socjologii wielkiej dialektycznej syntezy, socjologia, zajmując się społeczeństwem, ma do czynienia z ontycznie zupełnie innym niż nauki przyrodnicze przedmiotem, zatem ambicja naśladowania ewolucji nauk przyrodniczych jest śmieszna i szkodliwa. Świat ludzi jest światem pluralistycznym, umownym i subiektywnym, przeto wieloparadygmatyczność nie stanowi błędu czy niedojrzałości, lecz przeciwnie, świadczy o tym, iż socjologia nareszcie zrozumiała naturę materii, jaką się zajmuje.

Jak twierdzi Szacki, recepcja koncepcji Kuhna w socjologii jest też w wielu punktach wierna źródłu. Dotyczy to zwłaszcza przekonania, że „wszelkie badania odbywają się w ramach określonego paradygmatu, służąc nade wszystko rozwią-

¹⁰² G. Ritzer, *Sociology. A Multiple Paradigm Science*, Boston 1975, s. 7, cyt. za: J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, dz. cyt., s. 866.

zywaniu wynikających z niego »łamiągłówek« i omijając pytania, które nie zostały w nim przewidziane»¹⁰³. Ale odnosi się też do sądu, iż »każdy paradygmat pozostaje żywotny jedynie tak długo, jak długo nie pojawiają się zjawiska (nazwane przez Kuhna »anomaliami«) niewytłumaczalne bez jego porzucenia i zastąpienia przez jakiś inny»¹⁰⁴. Wspominałem o tym zagadnieniu, teraz jednak można je przedstawić w świetle koncepcji paradygmatu.

Nie jest mym zadaniem rozwikływanie skomplikowanych i subtelnych problemów związanych z pojęciem paradygmatu, jego definiowaniem i stosowaniem w socjologii. Tutaj wystarczy mi rozumienie, iż paradygmat to historycznie zmienny, niekoniecznie zawsze wyraźnie uświadamiany i pojmowany, ale dający się wyodrębnić na drodze krytycznej analizy wzór określający granice poprawności jakiejś dziedziny wiedzy. Granice te ustalane są wewnątrz społeczności naukowców jako pewien mniej lub bardziej płynny konsens. Mimo jego umowności i płynności jest on zwykle wystarczająco wyrazisty, aby względnie zgodnie społeczność uprawiających tę dziedzinę nauki – a w każdym razie jej autorytety – mogła wyróżniać tych, którzy spełniają rygory naukowości, oraz stygmatyzować »buntowników« lub »ignorantów«, czyli pracowników nauki niespełniających kryterium poprawności.

Na taki wzór składa się przede wszystkim określenie przedmiotu i metody badań tej nauki. Tworzą go także podstawowe założenia określające jak wolno, a jak nie należy badać, wnioskować, interpretować i uzasadniać w tej nauce. Wzór ten zawiera także definicje podstawowych, kluczowych dla tej dziedziny pojęć, jakie są uważane za poprawne. Składają się też nań ogólne przekonania uzasadniające ową poprawność, które mniej lub bardziej świadomie odwołują się do fundamentalnych, podzielanych przez społeczność przekonań o charakterze ontologicznym i epistemologicznym, a w szczególności – pewne przyjęte względnie powszechnie przez społeczności naukowców przekonania na temat natury przedmiotu badań, poznawalności świata, kryteriów prawdy, właściwości poznawczych człowieka.

Wyjaśnienia wymaga sugestia, iż paradygmaty są historycznie zmienne. Trzeba jednak wcześniej dokonać pewnych przypomnień. Jak była o tym mowa, pogląd, że istnieje związek między epoką, w jakiej pojawiają się pewne orientacje intelektualne, jej charakterem i wydarzeniami, a samymi tymi orientacjami, był dość licznie podzielany. Michel Foucault używał pojęcia cięć epistemologicznych, jakie – jego zdaniem – charakteryzują historię nauki. Toynbee pisał o wyzwaniach cywilizacyjnych, w nieco podobnym duchu wypowiadał się Mannheim. Na kartach tej książki próbowałem uzasadnić przekonanie, iż między jednym i drugim

¹⁰³ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, dz. cyt., s. 867.

¹⁰⁴ Tamże.

istnieje związek przyczynowy, choć nie tak prosty i oczywisty, jak by się to mogło zrazu wydawać. Owe „cięcia” nie występują w sposób zupełnie przypadkowy.

Jeśli można pojęcie wymogów funkcjonalnych odłączyć od jego funkcjonalistycznego kontekstu, a przynajmniej ciasno pojmowanego *equilibrium*, to warta rozważenia jest sugestia, że zwykle w historii, w odpowiedzi na kryzys cywilizacyjny, który w języku Kuhna trzeba by określić jako „anomalie”, a więc zaburzenie pewnej równowagi, pojawiał się kryzys paradygmatyczny, czyli zaburzenie innej równowagi. Nie mam tu na myśli jakiejś tajemniczej, zadawanej systemowi społecznemu w niewiadomy sposób homeostazy, jako stanu statycznej równowagi. Chodzi raczej o to, że życie stawia ludzi i ich społeczności wobec pewnych konieczności. Można by pewnie powiedzieć o określonych niezmiennych właściwościach losu człowieka. Część „wymogów życia” stwarza pewne szanse i utrudnienia. Część z nich ma charakter uniwersalny i niezmienny historycznie, jak np. wymóg żywienia się lub rozumienia świata i siebie. Wynika to z pewnych stałych cech świata i człowieka. Niekiedy wymogi te przyjmują uniwersalne, niezmiennie formy, kiedy indziej wyrażają się w zmiennych formach, ale wywołujących takie same, co do istoty, dążenia i właściwości tegoż człowieka i tegoż świata. Istnieją też działania ludzi i ich konteksty, które są zmiennie w kolejnych epokach lub w inny sposób.

Powracam tu do myśli, iż procesy społeczne mogą być niezmiennie, ale także istnieją inne, zmiennie, w różnych okresach (procesy długiego trwania itp.), mogą być też procesy uniwersalne lub lokalne. Zatem relacje między koniecznymi i niekoniecznymi dążeniami człowieka i społeczności a naturą świata, jednostek ludzkich i ich zbiorowości, często ustrukturyzowane i zobiektywizowane w kulturze, stale (powszechniki, niezbędne funkcjonalne) lub zmiennie (w różnych okresach), wytwarzają wyzwania czy też, można powiedzieć, wymogi funkcjonalne (ale pamiętamy, że mowa o funkcjach względem złożonej natury świata rzeczy i rozmaicie zorganizowanych podmiotów), które stanowią rodzaj zadań wymagających działań asymilacyjnych i akomodacyjnych.

Zmierzam tu do tego, by przypomnieć pojęcie kryzysów cywilizacyjnych (z ich trzema, wspomnianymi wcześniej, fazami), a także cywilizacji, rozumianych prowizorycznie jako dynamiczne stany kultury (szeroko pojmowanej), które są wytwarzane w procesach historycznych długiego trwania, mają charakter na tyle uniwersalny, iż obejmują przestrzeń społeczną szerszą niż organizowaną w jednym ładzie społecznym. Pisałem, że cywilizacja tworzy ramy, w których ludzie konstruują ład społeczny, grupy i instytucje społeczne, kulturę (na poziomie ładu społecznego) i swoją tożsamość.

O kryzysie cywilizacyjnym mówiłem natomiast jako o efekcie procesów sprawiających, że wyzwania cywilizacyjne uniemożliwiają istnienie społeczeństwa bez

istotnych zmian. Czynnikiem takiego kryzysu mogą być wielkie wydarzenia historyczne (jak wojny, rewolucje itp.), przyrodnicze (jak powodzie, trzęsienia ziemi itp.) albo też wielkie odkrycia naukowe i techniczne czy nowe religie, idee lub też wielkie racjonalizacje, wyobrażenia, mity. Pojawiając się, kryzys uruchamia całe ciągi najrozmaitszych procesów przystosowawczych, ubocznych i przypadkowych, żywiołowych i nie. Kryzys cywilizacyjny wywołuje kryzys społeczny, który tu ujmuję na poziomie ładu społecznego, z wszystkimi jego składowymi, czyli strukturą społeczną, kulturą, ładem instytucjonalnym, porządkiem gospodarczym i demograficznym. Istotą rozumowania jest tu wniosek, iż jednym ze skutków kryzysu cywilizacyjnego są owe cięcia epistemologiczne. Zmiany mentalne, pojawianie się nowych prądów intelektualnych i – co mnie w tym momencie interesuje najbardziej – kryzys paradygmatyczny mogą być zatem efektem kryzysu cywilizacyjnego.

Pisząc o kryzysie socjologii, miałem na myśli jej załamanie paradygmatyczne. W żadnym wypadku nie wolno jednak zawężać przyczyn takiego załamania wprost do kryzysu cywilizacyjnego. Ostatecznie wyodrębniam dwa zasadnicze typy kryzysu socjologii:

- 1) kryzys socjologii jako skutek kryzysu cywilizacyjnego i ładu społecznego;
- 2) kryzys socjologii jako przejaw kryzysu wewnątrz dyskursu intelektualnego.

To rozróżnienie jest istotne. Tym bardziej że każdy z typów jest jeszcze wewnętrznie złożony. Zapewne też istnieją jakieś istotne relacje między kryzysem intelektualnym, w tym – wewnątrz dyskursu samej socjologii, a kryzysem cywilizacyjnym i tego nie zamierzam tu negować, a wprost przeciwnie, chcę to wyraźnie podkreślić. Ta relacyjność jest niezwykle ważna dla zrozumienia fenomenu nauk społecznych, w tym socjologii.

Chodzi tu jednak także o wyraźne podkreślenie, iż nauka nie tylko odzwierciedla świat, a więc jest przejawem prawdziwej lub fałszywej świadomości rzeczywistości, jaką mają uczeni (świadomość tę pojmuję jako część Marksowskiej nadbudowy, która koniecznie musi odpowiadać bazie). Nauka także, w pewnej mierze, jest niezależna. W tym sensie, iż okazuje się zjawiskiem do pewnego stopnia autonomicznym, jak w ogóle myśl, życie intelektualne człowieka. W pewnej mierze zatem kieruje się ona własną logiką, podlega uwarunkowaniom i wpływowi wewnętrznym życia intelektualnego.

Wspominałem, iż dla myśli uczonego lub nawet całej orientacji ważniejsze może być to, co powiedział jakiś myśliciel dwa tysiące lat temu, niż wypadki polityczne lub wydarzenia ekonomiczne, jakie miały miejsce wczoraj. Nie zawsze jest to jednak łatwe do zdiagnozowania, o ile, oczywiście, autor sam nie wypowiada się na ten temat. Wspominałem np. o uwikłaniu teorii Webera. Widać wyraźnie, i to starałem się wykazać, gdy była na to pora, iż teoria ta powstała w związ-

ku z kryzysem industrialnym, który za życia tego uczonego w ogromnej mierze obalił wiele tradycyjnych mechanizmów ładu społecznego i wytworzył nowe. Te ostatnie budziły jednak znaczne obawy – jak wspominałem, nie tylko Webera, lecz także innych współczesnych, jak Simmel i Tönnies. Była też mowa o opozycji Webera w stosunku do Marksa. Zapewne punktem odniesienia dla obu była konkretna faza rozwoju kapitalizmu. W jakiejś jednak mierze Weber kierował się przeciw lekturą i logiką polemiczną. Podobnie, niewątpliwie teoria Webera zawdzięcza wiele Nietzschemu. W jakim jednak stopniu odczucie chaosu i „odczarowania świata” żywione przez tego wybitnego socjologa jest po prostu wynikiem obserwacji współczesności, a w jakim – wnioskiem z lektur filozoficznych, tego do końca nie da się ustalić. Podobnie jak tego, w jakiej mierze takie przekonania wpływają na założenia metodologiczne, w tym również paradygmatyczne.

Pozostawanie uczonych w obrębie logiki dyskursu intelektualnego nie musi koniecznie świadczyć o zamykaniu się w „wieży z kości słoniowej” ani o narcystycznej głuchocie i ślepotcie, sprawiającej, iż interesuje ich wyłącznie świat reguł i artefaktów kreowanych zgodnie ze środowiskową ugodą. Bywa to oczywiście bolączką nauki i życia intelektualnego w ogóle, jednak rzecz jest bardziej skomplikowana. Chodzi też o to, że intelektualiści, w tym uczeni, trudnią się nie tylko rejestrowaniem tzw. faktów, czyli tego, co akurat się wydarza. Ich obowiązkiem jest także uświadamianie sobie statusu epistemologicznego i ontycznego czynionych spostrzeżeń, wypracowywanie zasad rejestracji, interpretacji i porządkowania tychże spostrzeżeń itd. Stanowi to właśnie wielką zaletę humanistyki, iż interpretuje wydarzenia lub fakty naukowe w świetle całego dorobku kultury i możliwe najbardziej świadomie i krytycznie. Unika się dzięki temu błędów z przeszłości, znajduje się inspiracje lub gotowe rozwiązania, odkrywa rozmaite ciągłości itd. Fakt, że niestety grożą w związku z tym inne niebezpieczeństwa, które zostały już opisane, zwłaszcza gdy omawiałem poglądy zawsze skorych do krytyki nauki postmodernistów.

Jeśli chodzi o rozumienie kryzysu socjologii jako efektu kryzysu cywilizacyjnego oraz ładu społecznego, mam tu oczywiście na myśli, że gdy następuje zerwanie ciągłości, wielka zmiana cywilizacyjna, która pociąga za sobą kryzys wszystkich wymiarów ładu społecznego, podstawowych instytucji, jak np. rodzina, to cięcie epistemologiczne jest nieuniknione. W drugiej z wymienianych wcześniej faz kryzysu, fazie, w której chaos jest najgłębszy, ponieważ nie istnieją już wystarczające struktury starego porządku, a jeszcze brak struktur nowego, nauka stoi wobec świadomości nieodpowiedniości starej metodologii i tradycyjnych teorii, ale też niemożności skonstruowania nowych, tak by nie były zasadniczo kwestionowane jako bezskutecznie starające się pomóc w zrozumieniu doświadczanego świata.

Z tego rodzaju kryzysem, jak sądzę, mamy do czynienia dzisiaj. Nauka, z konieczności, rozluźnia swoje rygory, opisuje świat jako chaos, ogłasza niemożność poznania, czasem nie tylko „tu i teraz”, lecz także „wszędzie i zawsze”. Może się też uciekać do subiektywizmu i opisywać wyłącznie wrażenia, a nawet czynić z tego cnotę, odkrycie kopernikańskie, przewrót, który już na wieki unieważnia tradycję, a otwiera słuszną perspektywę. Wówczas też nauka może, a do pewnego stopnia musi, ogłaszać nastanie ery nowoczesności, dla której nieważne jest wszystko, co było przedtem, jako bezużyteczne w zrozumieniu tego, co jest teraz. W tym sensie postnowoczesność niewiele różni się od nowoczesności.

Istotna różnica polega jednak na tym, iż nowoczesność powstawała w innej fazie kryzysu, w której coraz wyraźniej krystalizowały się struktury i instytucje nowej epoki, industrializmu. Mowa tu, jak już wiemy, o dwóch różnych kryzysach cywilizacyjnych: industrializmu i postindustrializmu, z których pierwszy, jako już zakończony, przechodził przez trzy fazy, a drugi, jak sądzę, znajduje się obecnie w drugiej. Tym tłumaczę, dlaczego teorie socjologiczne wczesnego okresu industrializmu, mimo iż w pełni świadome kryzysu, głosiły aprobatę współczesności, były tworzone z optymistycznej i konstruktywnej perspektywy, nacechowane wiarą w możliwości poznawcze nauki – czego w żaden sposób nie da się powiedzieć o teoriach ponowoczesnych, obecnej fazy kryzysu postindustrialnego.

Oczywiście, każda z faz rozmaitych kryzysów cywilizacyjnych powoduje różne reakcje intelektualne. Można powiedzieć, że każda ma swych konserwatystów, którzy próbują ratować co się da z dorobku przeszłości, z tradycji; swych zagubionych, którzy nie potrafią wyjść poza perspektywę kryzysu, często poddając się odczuciu katastrofy, co jest możliwym, ale niekoniecznym skutkiem kryzysu; wreszcie – swych optymistów, intelektualistów zapatrzonych w przyszłość i siłę zbawczą nauki z wiarą (fantastyczną czy realistyczną, to inna sprawa).

Przypomnę, iż wymieniałem dwie wielkie epoki cywilizacyjne w czasach, którymi się w tej książce zajmuję: industrializm i postindustrializm. Mowa była też o dwóch przełomach, kryzysach cywilizacyjnych: kryzysie industrialnym, który prowadził do ukształtowania się dojrzałego industrializmu, oraz postindustrialnym, który przeżywamy obecnie. W każdym kryzysie formalnie wymieniłem trzy fazy, o których była właśnie mowa.

W epoce industrialnej wyróżniłem okresy składowe: najpierw XVIII wiek, zwłaszcza jego druga połowa, który prowadzi do kryzysu przedindustrialnego, zasadniczo oznacza schyłek dominancy epoki agrarnej w Europie, choć nie wszędzie i nie zawsze w tym samym stopniu procesy te były zaawansowane. Początek wieku XIX to już pierwszy okres industrializmu, w którym pojawiają się i nabrzmiewają podstawowe sprzeczności, konflikty i napięcia tej nowej epoki. W drugiej połowie XIX wieku industrializm i kreowane przezeń społeczeństwo industrialne

stabilizują się i uspokajają. Równocześnie jednak rozwój przemysłu i produkcji masowej oraz kapitalizmu, z jego fazą monopolistyczną, dynamizują wspomniane wcześniej konflikty i sprzeczności, co ostatecznie doprowadza do I i, zaraz potem, II wojny światowej. Dopiero po II wojnie pojawiają się przesłanki dojrzałego industrializmu, który większość tych sprzeczności i konfliktów rozwiązuje, kiedy to cywilizacja industrialna ze spełnionym, prospołecznym kapitalizmem znajdują wyraz we względnie harmonijnym i efektywnym ładzie społecznym.

W drugiej połowie lat 70. XX wieku rozwijające się już wcześniej procesy cywilizacyjne są tak wyraziste, że można już obserwować zupełnie oczywiste symptomy nowego kryzysu, schyłku industrializmu i początku następnej epoki cywilizacyjnej, której w pełni nie potrafimy jeszcze nazwać i opisać, tj. kryzysu postindustrializmu. Gdzie indziej pisałem o tym bardziej dokładnie i wnikliwie. Równocześnie pokazywałem, jak te procesy cywilizacyjne wzmacniają się i kształtują pod wpływem postępującej jeszcze bardziej laicyzacji. Mowa też była o skomplikowanych, intensywnych i zwrotnych relacjach tych procesów z procesami kulturowymi, których zjawiska intelektualne są składową nierozłączną.

To skrótowe przypomnienie potrzebne było jako punkt odniesienia do analizy kryzysu socjologii jako kryzysu paradygmatycznego wynikającego z załamania cywilizacyjnego, ze wszystkimi jego skutkami i korelatami wcześniej omówionymi. Jeszcze raz to powiedzmy – nie ma całkowitej determinacji. Jednakże analiza rozmaitych teorii, jaką przeprowadziłem w poprzednich rozdziałach, dość wyraźnie pozwala dostrzec różnicę, również paradygmatyczną, między systemami socjologicznymi pierwszego okresu istnienia tej nauki, jak np. Comte’a i Milla, końca wieku XIX, z najwybitniejszym reprezentantem w postaci Durkheima, czy początku wieku XX, mam tu na myśli przede wszystkim niemieckich socjologów humanistycznych, a potem zaawansowanej pierwszej połowy wieku XX i amerykańskiej socjologii pragmatycznej.

Nie istnieje ścisła korelacja między stanem cywilizacji i ładu społecznego oraz wydarzeniami, które do pewnego stopnia, jak już wiemy, bywają żywiołowe i przypadkowe, ale do pewnego – są skutkami procesów cywilizacyjnych, a treścią i formą metodologiczną czy wręcz podstawą paradygmatyczną teorii pojawiających się w danym czasie. Ten brak ścisłego związku ma kilka przyczyn. Jedną z nich to taka, iż nie wszyscy w tym samym momencie reagują tak samo. Jedni bowiem już wcześniej, np. na długo przed I wojną światową, rozumieją (czy odczuwają) nabrzmiewające konflikty i uprzedzają konkretne wydarzenia lub prądy cywilizacyjne. Inni, czy to ze względów pokoleniowych, czy związanych z temperamentem, czy jeszcze zupełnie innych, reagują na wydarzenia z pewnym, czasem niemałym, opóźnieniem.

Nie będę tu rozwijał kwestii pokoleniowości, zajmowałem się tym gdzie indziej¹⁰⁵. Jednakże nie jest sprawą błahą, pod wpływem jakich wydarzeń historycznych następuje inicjacja społeczna, a w następstwie kształtuje się tożsamość pokoleniowa uczonych. Musimy też wspomnieć, iż pojęcie tożsamości pokoleniowej nie oznacza identyczności postaw, mentalności itp., lecz pewną formację intelektualną czy też psychiczną, której tożsamość polega na wspólnotcie orientacji, dominującym uwrażliwieniu na te same wydarzenia, choć czasem na zupełnie różne sposoby¹⁰⁶. Była mowa o tym, jak Wielka Rewolucja Francuska, czy też cały prąd cywilizacyjny, do którego konsekwencji ona należała, wywołała tak radykalnie sprzeczne kierunki umysłowe, jak konserwatyzm, liberalizm i socjalizm. Podobnie też, o czym także była już mowa, na ten sam kryzys różni teoretycy mogą reagować w nieco różnym czasie i w sposób zupełnie odmienny.

Wspominanym przykładem oddziaływania takiego uwrażliwienia może być teoria Baumana lub, w ogólności, wielu postmodernistów, których wartości i perspektywy intelektualne, jakie forsują obecnie, są – zdaniem autora tej książki – efektem ustosunkowania się do dramatycznych wydarzeń ich dzieciństwa, tj. II wojny światowej i Holocaustu oraz wstrząsu pod wpływem zbrodni komunizmu, doznanego z kolei w młodości itp. Stąd w latach 60. ubiegłego stulecia mamy do czynienia z teoriami jakoś zakorzenionymi w losach dwóch wojen światowych i ich cywilizacyjnym kontekście, ale też już wtedy pojawiają się koncepcje w pewien sposób antycypujące kryzys postindustrialny, który wyraziście ujawni się dopiero w połowie lat 70. Po drodze pojawiają się teoretycy, których przeżyciem pokoleniowym były ruchy studenckie 1968 roku. I choć, moim zdaniem, tamte wydarzenia nie miały charakteru cywilizacyjnego, na młode pokolenie intelektualistów wywarły bardzo silny wpływ. Co jeszcze mocniej obrazuje tezę, iż nie można w wszelkich uwarunkowań nauki sprowadzać do perturbacji cywilizacji.

Teoretycy młodszego pokolenia, którzy dojrzewali społecznie i intelektualnie w latach 80. i 90. (a częściowo także pewnie w 70.) ubiegłego stulecia, mają bardzo szczególne doświadczenie pokoleniowe. Jest to właśnie doświadczenie kryzysu postindustrialnego, dramatycznie pogłębiane postępującą sekularyzacją i chaosem intelektualnym, w tym kierunków artystycznych i naukowych (z postmodernizmem łącznie). Kryzys ów był charakteryzowany w innym miejscu tej książki. Tu pragnę tylko pokazać, iż jego skutkiem ubocznym stał się rozpad, anemizacja horyzontów odniesienia całego pokolenia. Efektem jest masowy kryzys ram działania, ładu egzystencjalnego, świata przeżywanego. Oznacza to deficyt na skalę masową poczucia sensu świata, znaczenia własnego życia, bezpieczeństwa podstawowego, samoakceptacji. Powoduje to najrozmaitsze skutki. W różnych

¹⁰⁵ Zob. K. Wielecki, *Społeczne czynniki tożsamości pokoleniowej...*, dz. cyt.

¹⁰⁶ Zob. tamże.

społeczeństwach różne jednostki, o rozmaitych cechach położenia społecznego, rozmaicie i w niejednakowym natężeniu ulegają skutkom tego doświadczenia pokoleniowego. Niektórzy znoszą to całkiem dobrze. Większość jednak podlega rozmaitym chorobom nerwicowym i psychicznym. Sprawa ta była omawiana we wcześniejszych częściach tej książki. Zwracałem także uwagę na takie reakcje zbiorowe lub indywidualne, jak – z jednej strony – ucieczka w ortodoksję, fundamentalizm, terroryzm, a z drugiej – w narkomanię, alkoholizm, podejmowanie kompulsywnych czynności i oszałamianie się pracoholizmem, seksem, alienacja i znajdowanie świata odniesienia w sferze wirtualnej, wytwarzanej przez kulturę masową.

Teoretycy socjologii przeżywają ten kryzys osobiście, jak wszyscy, oraz jako socjolodzy, którzy muszą rozumieć ten świat nie do pojęcia. Warto może zwrócić uwagę, że wśród tych, których zaliczyłem tu do teoretyków wielkiej dialektycznej syntezy, Schiller urodził się w 1919 roku, Touraine w 1925, Habermas w 1929, Bourdieu w 1930, Collins w 1941, a Castells w 1942. Poza Schillerem, który w czasie wojny był dwudziestokilkulatkiem, a w 1968 roku miał już blisko pięćdziesiąt lat, pozostali w latach II wojny światowej byli mniejszymi lub większymi (Touraine, Habermas, Bourdieu) dziećmi, a w 1968 roku mieli od czterdziestu trzech do dwudziestu sześciu lat. Nie staram się tu popularyzować jakiejś wersji numerologii. Chcę jedynie pokazać, jakie wydarzenia mogły mniej lub mocniej kształtować doświadczenie pokoleniowe tych uczonych. Zwraca także uwagę fakt, iż najmłodszy z nich ma obecnie sześćdziesiąt pięć lat. Zapewne autor tej książki w jakiejś mierze subiektywnie dobierał bohaterów swej opowieści, ale młodsze pokolenie socjologów wydaje się dosyć milczące.

Omawiane w tej książce teorie zwykle, bodaj w jakiejś części, odpowiadały na splot okoliczności społecznych, ekonomicznych, kulturowych, politycznych swoich czasów. Ale oczywiście działalność uczonych najczęściej trwa kilkadziesiąt lat, które nie są bez wpływu, mimo znaczenia tych inicjacyjnych. Herbert Marcuse np., urodzony w 1898 roku, aktywny w sposób dojrzały już w latach 30., publikuje w 1964 roku *Człowieka jednowymiarowego*¹⁰⁷, pracę znakomicie współgrającą z wydarzeniami studenckimi '68, które sam autor przyjmuje entuzjastycznie, by potem dojść do wniosku, że były to niewiele znaczące perturbacje wewnątrz kapitalizmu. Wydaje się, iż pewną epokę w nauce tworzą ci, którzy próbują bezpośrednio odpowiadać na problemy i wyzwania współczesności, ale też ci, którzy wybiegają myślą w przyszłość i szykują zmianę paradygmatyczną. Tworzą ją także uczeni całkowicie odwrócenie w kierunku przeszłości. Zawsze też zdarzają się autorzy, którzy ukształtowali się pod wpływem jakichś wydarzeń historycznych i odpowiadającej im orientacji teoretycznej i mimo upływu lat oraz

¹⁰⁷ H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, przeł. S. Konopacki et al., Warszawa 1991.

zupełnie innej sytuacji ciągle rozwiązują problemy swej młodości. Jeśli więc w piśmach konkretnych autorów znajduje odbicie świadomość lub odczucie kryzysu, to nie zawsze wiadomo jakiego.

Jak już powiedziałem, sądzę, że wielu teoretyków postmodernistycznych żyje ciągle pod wpływem wydarzeń z II wojny światowej. Niekoniecznie wyraża się to tylko w ten sposób, iż są oni wierni paradygmatom, które się ukształtowały w procesie intelektualnego ustosunkowywania się uczonych do wydarzeń (w tym wypadku II wojny światowej), lecz również w taki, że pewne wartości czy przekonania ontologiczne i aksjologiczne, a często wiążące się z nimi epistemologiczne, które wtedy uzasadniała historia, pozostaną do końca ich dni perspektywą lub pryzmatem, przez który oceniają i interpretują wydarzenia późniejsze.

Trzeba dostrzegać różnorodność reakcji teoretycznych na to samo wydarzenie kryzysowe. Autorzy *Teorii radykalnej zmiany* wobec kryzysu industrialnego, który miał kulminację w postaci wojen światowych, przyjęli postawę, którą można streścić tak: trzeba świat gruntownie zmodernizować, w nim tkwi zarzewie zła. Funkcjoniści powiedzieliby zaś raczej: świat społeczny jest z istoty dobry, ale naruszony został jego porządek, nie zostały zrealizowane wymogi funkcjonalne, zagrażają mu zewnętrzne zmiany, trzeba się przed tym chronić. Relacje te ujmuje Szacki, kiedy pisze: „Funkcjonalizm był teoretyczną nadbudową solidnej, zinstytucjonalizowanej i pogodzonej z istniejącym porządkiem społecznym socjologii akademickiej okresu, w którym w Stanach Zjednoczonych nie było wielkich ideologicznych konfrontacji, a świat społeczny wydawał się doskonale zorganizowany i ustabilizowany”¹⁰⁸. Może dodam tylko, że zapewne w funkcjonalizmie było tyleż poczucia spokoju i sytości, co i lęku przed tym, przez co system społeczny rozsadzany jest od środka, a co grozi skutkami znanymi z historii i teraźniejszości, np. europejskiej.

¹⁰⁸ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, dz. cyt., s. 806.

Podsumowanie

W książce tej starałem się ukazać kontekst historyczny socjologii oraz ją samą, jej rozwój, jako dwa, w skomplikowany sposób splątane ze sobą, procesy. Podejrzewałem, i to potwierdziła, moim zdaniem, niniejsza publikacja, że ów splót trzeba rozumieć jako – w niemałym stopniu warunkujące się nawzajem – zjawiska kryzysowe. Geneza, typy, istota, mechanizmy, przyczyny i skutki kryzysu społecznego i socjologii, w ogóle i w badanym okresie, złożyły się na główny temat pracy badawczej, której wyniki prezentuję w tej książce. Badania wstępne pozwoliły wyodrębnić jako przedmiot dalszych dociekań trzy rodzaje kryzysu, jakie następnie interesowały mnie przede wszystkim: cywilizacyjny, społeczny (na poziomie ładu społecznego) i socjologiczny (o charakterze paradygmatycznym).

Najpierw próbowałem odczytać historię trzech ostatnich stuleci na sposób socjologiczny. Może trafniej byłoby powiedzieć, iż na jeden z możliwych do odczytania przez socjologa sposób. Wydarzenia historyczne usiłowałem poddać zabiegowi rozumienia socjologicznego, przez co rozumiem, iż poza faktami, jakimi zwykle zajmuje się historia, próbowałem odtworzyć ówczesną perspektywę cywilizacyjną, stan społeczeństwa, klimat i warunki kulturowe. Pragnąłem, w miarę możliwości, spojrzeć na nie z właściwej ich czasom perspektywy lub może raczej tak, jakby ktoś z nas dzisiejszych znalazł się tam w omawianym okresie i próbował zrozumieć tamtą współczesność. Zależało mi, aby ukazać także to, jak bardzo o występowaniu pewnych ważnych wydarzeń społecznych, o ich jakości i przebiegu istotnych procesów społecznych, decydują fakty ulotne, trudne do zinterpretowania, imponderabilia, przejawiające się w stylu życia, rodzaju wyobrażeń społecznych, typie wrażliwości, mentalności itp. czynnikach historii. Metoda rozumienia socjologicznego historii oznacza tu zatem również wgląd w odległe czasy, ich świat społeczny, myśli i gusta aktorów zbiorowości. Jednakże punktem kluczowym takiej analizy była kategoria ładu społecznego, z jego wymiarami kultury, struktury społecznej, ładu instytucjonalnego, porządku gospodarczego

i demograficznego. Pozostawiając określenie sensu pojęcia owego ładu, do którego tu się odwołuję, na później, twierdząc na razie, że fakty i wydarzenia natury historycznej pogłębiałem, czy – jeśli ktoś woli – poszerzałem, o usiłowanie rekonstrukcji kontekstu społecznego.

Przeszłość, jej fakty i wydarzenia były dla mnie kontekstem interpretacyjnym, a nie zasadniczym przedmiotem badania. Tym był, jak wyjaśniałem, kryzys w ogóle, a w szczególności industrialny i postindustrialny oraz kryzys socjologii, a także relacje pomiędzy nimi. Stąd nie zachodziła potrzeba wnikliwych studiów źródłowych z dziedziny historii. Przeciwnie, starałem się tu korzystać z gotowych i uznanych opracowań, takich, które budzą możliwie najmniej wątpliwości u samych historyków. Autorzy, historycy, wystąpili tu niejako w charakterze „sędziów kompetentnych”. Odwoływałem się do tych twórców, którzy za takich uchodzą w swoim środowisku. Przekracza bowiem kompetencje socjologa konkurować z historykami w gromadzeniu i odczytywaniu źródeł i nie jest możliwe wklepanie się w spory, jakie ich trawia. Z powodu celów badawczych, zdecydowanie o charakterze socjologicznym, wystarczyły mi dość skrótowe charakterystyki wydarzeń historycznych. Ważniejsze było nie to, by były wyczerpujące i odkrywcze, lecz to, by były właśnie, w miarę możliwości, trafne, rzetelne, bezsporne i zredukowane do tego, co według kryteriów historycznych najważniejsze, oczywiste, najbardziej charakterystyczne i wyraziste.

Nie siliłem się także na własne interpretacje historyczne. Założyłem z góry, że poza samym środowiskiem historyków zajmujących się danym okresem nikt, socjolog także, nie potrafi bardziej prawdziwie osądzić, kto najtrafniej i najwierniej rozumie przeszłość. Oczywiście, to całkowite zaufanie do opinii środowiskowych, potwierdzanych nazwiskami autorów uznanych podręczników i książek, można uznać za grubo przesadne. Na to jednak socjolog nie ma już żadnej rady. Gdzie to było możliwe, sięgałem uzupełniając do prac socjologów, jak np. do pracy Alexis de Tocqueville’a (o którego zresztą historycy mogliby się słusznie upomnieć), ale niczego ponadto nie mogłem uczynić.

Studia nad pracami historyków, tam gdzie było to możliwe – także socjologów, o ile odnosili się jakoś do czasów minionych, pozwoliły wyodrębnić w miarę niekwestionowaną periodyzację, w obrębie której można rozumieć poszczególne wydarzenia i całe ich procesy, a także analizować ich społeczne i kulturowe reperkusje. Wyróżniłem mianowicie wiek XVIII, choć niekiedy trzeba było sięgnąć głębiej w przeszłość, aby zrozumieć długie i złożone procesy prowadzące do szczególnego splotu okoliczności, jakie wystąpiły w wieku XIX. Mam tu na myśli nałożenie się długiego procesu narastania tendencji sekularyzacyjnych, ewolucji, zapoczątkowanej w drugiej połowie XVIII stulecia prądu intelektualnego

i artystycznego oświecenia, industrializmu poprzedzonego rewolucją naukowo-techniczną oraz ewoluującego od XIV wieku kapitalizmu.

Wydarzenia polityczne, które były, w jakiejś mierze, efektem tego spłotu okoliczności i ich reperkusji społecznych, cywilizacyjnych i kulturowych, symbolizowane przez Wielką Rewolucję Francuską, otworzyły drogę do epoki datowanej na XIX i XX wiek (dokładniej chodzi o granicę połowy lat 70. XX wieku), epoki nazywanej tu krótko industrializmem.

W obrębie tej epoki, za historykami, wyróżniłem fazę wczesnego, dość brutalnego i gwałtownie przeobrażającego świat industrializmu, sięgającą blisko lat 50. XIX wieku. Mowa była o rosnących na tym tle napięciach społecznych i politycznych. Norman Davies określił ten okres jako „stadium reakcji”. Później na krótko sytuacja się stabilizuje. Wspomniany autor datuje ten okres na lata 1848–1871 i nazywa go „stadium reformy”. Potem następuje „stadium rywalizacji”, które kończy się I wojną światową. Pisałem o tym okresie „kapitalizmu monopolistycznego”, który wytwarzał sobie właściwe konflikty i w ten sposób doprowadził zarówno do tej, jak i do II wojny światowej. Pierwsza z nich bowiem nie rozwiązała żadnych problemów, jakie ją spowodowały, przeciwnie, bardzo je nasiliła, co doprowadziło, po dwudziestoletnim okresie międzywojennego chaosu, do II wojny światowej. Po 1945 roku w zachodniej Europie i w innych państwach demokratycznych następuje ostatnia faza industrializmu, nazwana tu spełnionym lub dojrzałym kapitalizmem.

Około połowy lat 70. XX wieku można już było zaobserwować, bardzo wyraźnie obecny już wtedy, nowy kryzys, który tu określiłem jako postindustrialny. Twierdzę, iż jest on wynikiem zupełnie nowego procesu cywilizacyjnego, zapoczątkowanego rewolucją naukowo-techniczną XX w. Powstanie i rozwój takich technologii, jak inżynieria genetyczna, mikroprocesory, automatyzacja i komputeryzacja radykalnie przeobraziły kapitalizm i wytwórczość. W ogromnej mierze unieważniły one pracę ludzką, zwłaszcza fizyczną i prostą umysłową, jak i produkcję przemysłową, ustanawiając tzw. gospodarkę wiedzy, tworząc jedną globalną sieć komunikacyjną, a tą drogą – gospodarczą, polityczną i kulturową. Zauważyłem także, iż tego rodzaju przemianom towarzyszyła swoista metamorfoza kultury, a w tym także nauki, oraz bezprecedensowa laicyzacja, co wszystkim tym procesom odebrało grunt metafizyczny, moralny, światopoglądowy i obyczajowy.

Doświadczenia XVIII, XIX i połowy XX wieku mogą nas pouczyć, iż odkrycia naukowo-techniczne, które są wytworem kultury, rozumianej jako jedna z najważniejszych właściwości cywilizacyjnych, ale także jeden z najistotniejszych czynników ładu społecznego, powodują głębokie przemiany na poziomie ładu gospodarczego, a dalej – ładu instytucjonalnego, struktury społecznej (także pojmowanej tu jako wymiar ładu społecznego) i porządku demograficznego. Jednak

te same dokonania wybitnych umysłów epoki sprawiały, że ludzie zaczęli inaczej rozumieć siebie, społeczeństwo, swój los, historię. Powstawały nowe idee, prądy intelektualne, orientacje artystyczne, nurty myśli politycznej. Przeobrażenia w sferze kultury promieniowały potem na wszystkie wymiary życia jednostek i społeczeństwa.

Zauważyłem także, iż epokę industrialną trawiły pewne istotne napięcia, które ostatecznie doprowadziły do wielu wspomnianych dramatycznych konfliktów i wydarzeń. Jednym z nich okazała się przyspieszona i burzliwa urbanizacja, której efektem były rozmaite problemy, jak np. rozprzestrzenianie się epidemii, gwałtowny wzrost demograficzny, rozpad tradycyjnych wartości i wzorów, laicyzacja. Innym skutkiem industrializmu i urbanizacji był radykalny rozwój społecznego podziału pracy, którego skutki zajmowały wielu socjologów, m.in. Durkheima, Tönniesa i innych. Warto też zwrócić uwagę na przełom mentalny i ideologiczny związany z rozpadem wspólnotowości, który polegał na nieustannej dyalektyce indywidualizmu i kolektywizmu tamtej epoki.

Do procesów najważniejszych dla industrializmu zaliczyłem stopniowe autonomizowanie się gospodarki w stosunku do ładu instytucjonalnego i władzy politycznej, a następnie zdominowanie jej. Efektem i instrumentem panowania był wolny rynek, na który przeniesione zostały relacje i konflikty związane z panowaniem. Dodajmy tu także bezprecedensowy rozwój masowej produkcji przemysłowej. Minimalizowanie cen i wspomniany rozwój wielkich aglomeracji, związany z niebywałą migracją ze wsi do miast, a przy tym powstawanie ogromnej armii rezerwowej bezrobotnych, stwarzało konflikt polegający na tym, iż masowa podaż towarów rodziła olbrzymie zapotrzebowanie na masowy popyt. Co prawda industrializacja automatycznie wciągała robotników i biedotę miejską na rynek w charakterze konsumentów, ale całkowita orientacja burżuazji na akumulację kapitału, wymogi ostrej konkurencji, zwłaszcza w fazie monopolistycznej kapitalizmu, wykluczało ogromne rzesze tych potencjalnych nabywców, zawężając popyt, przy ciągle rosnącej podaży. Oznaczało to wejście na scenę społeczną, polityczną i ekonomiczną ogromnej masy względnie wolnej ludności jako aktorów coraz bardziej świadomych swego znaczenia i zwiększających swe roszczenia obywatelskie, ale w ogromnej mierze pozbawionych praw, w tym obywatelskich, a często także elementarnych warunków ludzkiej podmiotowości oraz podstawowych możliwości ekonomicznych.

Napięcia, które ostatecznie doprowadzą w pierwszej połowie XX wieku do dwóch wojen światowych, Holocaustu, wielkich zapaści ekonomicznych, rewolucji (z październikową na czele) i powstania dwóch totalitaryzmów, ująłem w następujących punktach:

- 1) konflikt między klasą robotniczą i burżuazją i w związku z tym nieustanne zagrożenie rewolucją socjalną (co jakiś czas się urzeczywistniające);
- 2) samoodtwarzające się kryzysy gospodarcze (głównie z powodu nadprodukcji czy też ograniczanego popytu);
- 3) kryzys ładu instytucjonalnego, przede wszystkim państwa, bezradnego w konflikcie wywoływanym poprzez ewoluowanie wolnego rynku, co potęgowało i kryzysy ekonomiczne, i nierówności społeczne, a tym samym radykalizmy polityczne i ideologiczne (fasyzm, komunizm);
- 4) kryzys tradycyjnych form kultury, nieadekwatnych do nowoczesnych form stosunków społecznych;
- 5) kryzys sekularyzacyjny, a na tym tle kryzys horyzontów odniesienia oraz ram działania;
- 6) napięcia międzynarodowe spowodowane konkutowaniem wolnych narodowych rynków.

Podrozdział poświęcony ostatniej fazie industrializmu, którą określiłem jako spełniony kapitalizm, jest analizą socjologiczną. Zrezygnowałem tu z narracji stosowanej wcześniej, wychodząc z założenia, że chodzi o czasy tak nieodległe, iż nie potrzeba rusztowania historycznego, aby rekonstruować przebieg procesów społecznych.

Wnioskiem najistotniejszym tych rozważań jest chyba przekonanie, iż kryzys industrialny w ogromnej mierze został wówczas pomyślnie rozwiązany (oczywiście w świecie demokracji i gospodarki rynkowej). Traumatyczne wydarzenia, których dramatycznym akcentem była II wojna światowa, ale też zagrożenie mającym się wtedy coraz lepiej komunizmem radzieckim, a wkrótce także i chińskim, były istotnym czynnikiem zmiany postaw (choć nie tylko ona była czynnikiem sprawczym, o czym była mowa osobno) i pozwoliły na poszukiwanie, znalezienie i zrealizowanie takiego typu ładu społecznego, w ramach logiki epoki industrialnej i systemu kapitalistycznego, który zagwarantował, tam oczywiście, gdzie funkcjonował, kilkadziesiąt lat pokoju wewnętrznego i zewnętrznego, stały postęp w zakresie praw człowieka, rozwój cywilizacyjny i gospodarczy. Było to osiągnięcie bez precedensu, zwłaszcza jak na Europę.

Druga wojna światowa nie tylko zmieniła zasadniczo układ sił na naszym globie, lecz także stworzyła przesłanki dla nowego typu ładu społecznego. Była ona swego rodzaju katalizatorem przemian, które doprowadziły do przezwyciężenia tak poważnych napięć, jakie wytwarzała era industrialna wcześniej. Koniec wojny zapoczątkował nową erę w historii demokracji i kapitalizmu. Ten nowy ład społeczny określiłem jako demokratyczno-liberalny, oparty na prospołecznej gospodarce rynkowej. Jego podstawą był historyczny kompromis państwa opiekuńczego. Tam, gdzie został zawarty, od przeszło półwiecza nie ma wojen i rewolucji,

występuje natomiast prawie nieustanny wzrost gospodarczy i postęp w ochronie praw jednostki. Przyniósł ów ład rozwiązanie wielu z tych najważniejszych, wspomnianych powyżej, problemów industrializmu.

Zmiany te wzmacniane też były przez rozwój cywilizacyjny. Coraz nowsze technologie wymagały coraz lepiej wykształconego społeczeństwa i nowoczesniejszego oraz bardziej demokratycznego państwa. Konieczność bardziej światłych pracowników i obywateli spowodowała rozwój oświaty i jej masowość na poziomie średnim, a znaczne upowszechnienie na poziomie wyższym. Powstał swoisty węzeł dialektyczny najrozmaitszych procesów i zdarzeń, których efekty w każdym wymiarze ładu, na zasadzie sprzężenia zwrotnego, przyczyniały się, obok wspomnianej traumy i poczucia zagrożenia komunizmem oraz recydywą faszyzmu, do mentalnej gotowości na zmiany i historyczny kompromis.

W wymiarze struktury społecznej wspomnę bodaj o transformacji dwóch antagonistycznych dla wcześniejszego industrializmu klas: burżuazji i proletariatu, w dwie, konstruując nowy porządek i fundamentalny dlań kompromis, klasy – pracodawców i pracobiorców. Kompromis ten, często określany jako *welfare state*, zmienił funkcje państwa, którego głównym zadaniem stało się mediowanie i odtwarzanie kompromisu oraz jego gwarantowanie. W tym celu państwo musiało się przekształcić w państwo obywatelskie, które reprezentuje wspólne interesy społeczne, egzekwując wolności związane z prawami obywatelskimi, a nie z przynależnością klasową. W sferze różnic interesów gwarantuje ono demokratyczne, parlamentarne, zgodne z prawem, a zwłaszcza z konstytucją jako najbardziej ogólnym i sformalizowanym zapisem kompromisu (państwo prawa), rozstrzyganie konfliktów.

Ostatecznie ten nowy model ładu określiłem przez takie czynniki, jak: typ gospodarki rynkowej zorientowanej na cele społeczne; nowoczesne państwo reprezentujące interes wszystkich obywateli, odnajdujące swój sens w roli mediatora i gwaranta kompromisu między głównymi klasami społecznymi pracodawców i pracobiorców; równowaga międzynarodowa gwarantująca pokój (przynajmniej w skali globalnej i tam, gdzie ów porządek funkcjonował). Około lat 70. ubiegłego wieku rozpoczął się kolejny przełom cywilizacyjny. O tym kryzysie mowa była w dalszej części pracy.

Perspektywa historyczna była potrzebna, aby zrozumieć współczesny kryzys postindustrialny, jego genezę i znaczenie. Przedstawiłem w tej pracy pewną, syntetyczną jedynie, diagnozę współczesności, opierając ją na pracach tak wybitnych uczonych, jak Jürgen Habermas, Pierre Bourdieu, Anthony Giddens, Alain Touraine, Manuel Castells i inni. Historia posłużyła również do ogólnoteoretycznych studiów nad kryzysem społecznym i cywilizacyjnym, a także nad kryzysem nauki.

Nie można ich uznać za szczęśliwie zakończone. Raczej zarysowałem tu ogólną perspektywę badawczą, którą rozwinąć będzie trzeba już w innej publikacji.

Studia nad przeszłością i teraźniejszością prowadziłem, zarysowując cztery sfery zjawisk i procesów oraz szukając relacji między nimi. Jedną z nich jest wymiar makrostrukturalny wielkich procesów cywilizacyjnych oraz, w pewnej mierze, w związku z nimi, dotyczących ładu społecznego. Druga sfera obejmuje procesy typu *mezo*, tj. właściwe społecznościom lokalnym, ruchom społecznym, grupom sąsiedzkim, instytucjom takim jak np. rodzina. Trzecia sfera to tzw. miękkie zjawiska społeczne, jak idee, gusta, zwyczaje, zaufanie społeczne itd. Czwarta z kolei sfera obejmuje zjawiska z pogranicza zainteresowań socjologii i psychologii, żartobliwie nieco można by powiedzieć, że są to fakty psychiczno-społeczne. Tutaj zaliczam rozmaite właściwości indywidualnej psychiki, które jednak z pewnych względów mają znaczenie społeczne. Chodzi przede wszystkim o to, iż masowość określonych przypadków indywidualnych czyni już zjawisko społecznym, ale też o to, że ludzie (wraz z właściwymi im charakterystykami psychologicznymi) są aktorami społecznymi. Człowiek jest też jedynym, w rozumieniu doczesnym, dającym się moralnie uzasadnić, sensem świata społecznego i jego aktorem. Jest więc rzeczą fundamentalnie istotną społecznie, jacy ludzie tworzą społeczeństwo, jak ono ich kształtuje oraz jakie warunki życia im stwarza, ku czemu popycha.

W pracy tej kilka pojęć miało charakter podstawowy. Do nich zaliczam przede wszystkim pojęcie kryzysu cywilizacyjnego i społecznego, a w następnej kolejności – kryzysu nauki, w naszym przypadku chodzi oczywiście głównie o socjologię. Pojęcia te tworzą niejako konstrukcję myślową całości.

Przyjąłem dla potrzeb tej pracy, że cywilizacja to pewien stan kultury, wytwarzany przez społeczeństwa w historycznych procesach długiego trwania, obejmujący przestrzeń szerszą niż działanie jednego ładu społecznego. Tworzy ona ramy, w których ludzie konstruują ład społeczny, grupy i instytucje społeczne, kulturę (na poziomie ładu społecznego) i swoje tożsamości. Mamy zatem do czynienia z procesami strukturyzacji cywilizacyjnej. O kryzysie cywilizacyjnym można mówić, gdy wyzwania cywilizacyjne uniemożliwiają istnienie cywilizacji bez istotnych zmian. Powoduje on kryzys społeczny. Przyczyny kryzysu cywilizacyjnego mogą być endo- lub egzogenne, jak np. wielkie odkrycia naukowe i techniczne, pojawienie się nowych religii, idei, wielkich racjonalizacji, wyobrażeń, mitów, ale też wielkie wydarzenia historyczne (jak wojny, rewolucje itp.) lub przyrodnicze (jak powodzie, trzęsienia ziemi itp.). Efektem kryzysu cywilizacyjnego są długotrwałe procesy rozpadu i konstrukcji, które ostatecznie doprowadzają do istotnych zmian cywilizacji lub jej całkowitego zniesienia. W interesującym okresie wymieniałem dwa kryzysy cywilizacyjne: industrialny i postindustrialny.

Na tym tle można zarysować znaczenie kryzysu społecznego, jakie przyjmuję w tej pracy (zawsze łączone z pojęciem ładu społecznego). Rozumiem go zatem jako występujący w pewnym czasie stan takich warunków życia społecznego, iż dalsze trwanie społeczeństwa i jednostek, a przynajmniej spełnianie pewnych istotnych funkcji, wymagałoby dokonania istotnej zmiany przystosowawczej. Przyczyny mogą być zewnętrzne lub wewnętrzne, o charakterze cywilizacyjnym, historycznym, przyrodniczym lub ekonomicznym. Byłby zatem kryzys stanem naruszenia tradycyjnego porządku społecznego, zmuszającym do działań odtwarzających ten porządek lub – w sytuacji, gdy nie da się go przywrócić – do wytworzenia nowego. Ponieważ kryzys ładu społecznego dotyczy wszystkich sfer życia ludzi i oddziałuje na ich psychikę oraz stan fizyczny, jego efektem może być też ostateczny rozpad społeczny, z biologiczną eksterminacją włącznie. Oczywiście może też powstać nowy, także lepiej służący ludziom ład społeczny (postęp, rozwój).

Kryzys społeczny głęboko odbija się w umysłach ludzi, a może wręcz występować wyłącznie na poziomie wyobrażeń społecznych. W każdym wypadku jest silnie przeżywany (choć niekoniecznie świadomie diagnozowany jako kryzys społeczny) w życiu zbiorowości i jednostek jako sytuacja ryzyka i straty. Choć w rezultacie nie musi on przynosić pogorszenia ich losu, a nawet może prowadzić do jego poprawy, odbierany jest jako stan zagrożenia. Społeczeństwo może się poczuć obezwładnione swym odczuciem kryzysu lub zmobilizowane, może zostać pobudzone do żywiołowego, a czasem też samobójczego działania albo zdobyć się na racjonalną i adekwatną do stopnia i rodzaju kryzysu reakcję. W takich czasach następuje zwykle ożywienie umysłów (co niekoniecznie musi przynosić pomyślne skutki), powstaje wielość (czasem powodująca chaos) koncepcji, teorii i ideologii. Ich głównym motywem jest zdefiniowanie sytuacji kryzysu, wyjaśnienie jej i wytworzenie racjonalizacji zdolnych zorganizować i rozsądnie ukierunkować wysiłek ogółu i jednostek, a także zredukowanie poczucia niepewności i ryzyka, przeżywanego subiektywnie jako głęboka strata.

Takie pojmowanie kryzysu cywilizacyjnego i społecznego nasuwa pytania o znaczenie pojęcia ładu społecznego. Samo to pojęcie zostało wytworzone w okresie industrialnym i wiąże się z modernistyczną orientacją intelektualną. Obecnie, w związku ze zwrotem postmodernistycznym, pojęcie to wzbudza, często słuszną, a często przesadną nieufność. Wydaje się, iż unikamy wielu raf z nim związanych, jeśli potraktujemy je nie tyle jako wizję całkowicie jednorodnego modelu struktury, która w pełni determinuje zachowania jednostek, ile jako dynamiczny i względnie płynny stan (proces raczej) bardzo względnej, dynamicznej i różnorodnej, wewnętrznie zmiennej równowagi, na *continuum* między anarchią

i autorytaryzmem, gdzie konkretne formy ładu są raczej umownymi zakresami owego *continuum* niż dobrze zdefiniowanymi punktami.

Traktowałem tu ład społeczny jako zmienny, wewnętrznie niejednorodny, a także złożony i dynamiczny stan nieustannej strukturalizacji i restrukturalizacji, czyli krystalizowania się, reprodukowania, rozpadu i transformacji relatywnie stałych i względnie ciągłych podstaw organizowania się społecznej praktyki życia w obrębie względnie wyodrębnionej dużej społeczności. Wymieniałem w ładzie społecznym pięć czynników lub też wymiarów. Bardziej zresztą traktujemy je jako typy idealne niż kategorie analityczne. Są to: struktura społeczna (rozumiana tutaj za S. Ossowskim), kultura, ład instytucjonalny, gospodarczy i demograficzny. Wspominałem także o czterech typach ładu społecznego: autorytarnym, totalitarnym, demokratycznym i anarchicznym. Tak pojmowany ład społeczny wyznacza mniej lub bardziej wykryształizowane, zawsze przynajmniej do pewnego stopnia zmienne i wewnętrznie skomplikowane ramy wspólnej praktyki życia, które określone zostały jako ład egzystencjalny. Ramy te wyznaczają w pewnej mierze zbiorowe i indywidualne horyzonty świata przeżywanego, które określamy tu jako indywidualne lub społeczne horyzonty odniesienia.

Otóż kryzys społeczny jawi się tu jako szczególny typ zmiany społecznej. Takiej mianowicie, która pociąga za sobą tak głęboką transformację głównych czynników ładu społecznego, iż ma to dla danej społeczności znaczenie przełomowe, tj. wymusza procesy adaptacyjne na poziomie ładu społecznego, zmieniające typ i podstawy tego ładu.

Kryzys nauki – interesowała mnie głównie socjologia – rozumiałem tu jako kryzys paradygmatyczny, tj. dotyczący przedmiotu, metod, zadań, rozumienia głównych pojęć, a także podstawowych postaw (uświadamianych w pełni, częściowo lub wcale) ontycznych, epistemologicznych i aksjologicznych oraz ogólnych wyobrażeń świata i człowieka. Jest to więc kryzys horyzontów odniesienia, a zatem także ram działania, przeniesiony do świata nauki.

Jedną z przyczyn kryzysu paradygmatycznego może być kryzys cywilizacyjny lub społeczny, który stawia ludziom i społecznościom wyzwania, jakich nie można zrozumieć i jakim nie da się sprostać za pomocą tradycyjnych kategorii intelektualnych, w tym naukowych. Wiąże się to, jak dopiero zasugerowałem, z właściwym kryzysowi cywilizacyjnemu i społecznemu rozpadem horyzontów odniesienia i wynikającym stąd kryzysem ram znaczenia i działania.

Wspominałem też, że zwykłym skutkiem kryzysu jest nadzwyczajne ożywienie umysłów, którym gorset tradycyjnych zasad paradygmatycznych wydaje się (najczęściej słusznie) zbyt ciasny. Powstaje wówczas inflacja konceptów, teorii, propozycji, z paradygmatycznymi włącznie. Wielu odczuwa konieczność radykalnych zmian i zerwania wszelkich więzów, wielu okopuje się na pozycjach

ortodoksji, nie brak też rozmaitych eksperymentatorów lub też ideologów niemożności nauki. Wszystkie te postawy wydają się w jakimś stopniu racjonalne i, ostatecznie, pożyteczne – o ile pozostają w zdrowej proporcji do siebie. Wytwarzają one napięcie dyskursu intelektualnego oraz względnie szeroką perspektywę poznawczą dla poszukiwań, co może dać dobre rezultaty.

Kryzys nauki jest też wówczas społecznie przeżywany jako odczucie braku pomocy ze strony nauki w zdefiniowaniu samego kryzysu oraz konstruowaniu propozycji ukierunkowania wysiłku społecznego i jednostkowego w celu naprawy tego, co za niesprawne się uważa. Czasem zresztą to wręcz samą naukę uważa się za producenta kłopotów, a w każdym razie poddaje społecznej krytyce, co jest wynikiem rozczarowania.

Kryzys paradygmatyczny może mieć także inne przyczyny. Zwracałem tu uwagę na wydarzenia i procesy zachodzące w życiu kulturalnym społeczeństw, które ma pewną autonomię. Pojawiają się czasem nowe idee, religie, wyobrażenia, wytwarzające nowe problemy intelektualne. Często w takiej sytuacji stare paradygmaty uważa się za niewystarczające lub wręcz zbędne. Nowe odkrycia nauki czasem przeobrażają jej wyobrażenie o swym przedmiocie tak bardzo, iż potrzebne są radykalne zmiany, a w ślad za nimi – zmiany całego paradygmatu. Była też mowa o istotnej autonomii toczącego się od tysiącleci dyskursu intelektualnego, który ma swoją logikę i często wytwarza własne wyzwania wymagające krytyki paradygmatów. Wspominałem również o względnie autotelicznej wartości poznawania świata. Gdy wyczerpują się zdolności odkrywcze jakiegoś paradygmatu, uczeni szukają innego, który umożliwi rozwój nauki. W tej pracy interesowały mnie zwłaszcza relacje między kryzysem cywilizacyjnym, społecznym i paradygmatycznym w socjologii.

Tak zarysowany schemat historyczno-socjologiczny posłużył w tej książce jako kontekst interpretacyjny dla teorii socjologicznych. Teraz mogłem je analizować, odnosząc do czasów dwóch wielkich kryzysów: industrialnego i postindustrialnego oraz kilku pomniejszych, jak np. lat 60. XX wieku, oraz do wielkiej epoki industrialnej z jej omówionymi powyżej fazami, w kategoriach, które właśnie scharakteryzowałem.

Teorie te występowały tu w podwójnej roli. Z jednej strony, szukałem tropów wyjaśniających stan społeczeństwa w czasach, w których powstawały. Szczególnie bacznie śledziłem wątki dotyczące kryzysu, już to w społeczeństwie, już to w samej socjologii. Była to próba rekonstrukcji historii XIX (wcześniej nie było socjologii) oraz XX wieku. Tym razem tak, jak ów czas odbijał się socjologii, a nie, jak wcześniej, w historii. Uwzględniłem też refleksję metodologiczną. W szczególności interesowało mnie odnoszenie się do własnego przedmiotu oraz metod, a także autorefleksja o charakterze epistemologicznym.

Druga rola tych teorii w tej pracy polegała na tym, iż wstępowały one jako materiał badawczy. Prowadziłem coś w rodzaju analizy dokumentów, które same z siebie, bez takiej intencji autorów, zaświadczały o swoim czasie, opowiadały o nim, a tym samym pozwalały zrozumieć, z jednej strony, złożoną relację między socjologią, procesami społecznymi i historią, a z drugiej strony, stanowiły przedmiot refleksji o naturze kryzysu społecznego oraz socjologicznego.

Różne, często sprzeczne koncepty, jakie znaleźć można w tej różnorodności teorii, służyły do zakreslenia pola dyskursu o kryzysie cywilizacyjnym, społecznym i kryzysie socjologii w socjologii. Starłem się w przestrzeni dyskursu umieścić możliwie wiele reprezentatywnych i znaczących dla tej problematyki poglądów, bez nadmiernego ustosunkowywania się do nich czy prób nadawania im uporządkowanego, sensownego charakteru. Nie jest to praca z historii socjologii. Dlatego omówienia poglądów poszczególnych autorów czy kierunków naukowych nie mogą aspirować do rangi monografii. Wybierałem poglądy najbardziej zasadnicze i znaczące. Interesowały mnie te tylko aspekty referowanych teorii, które już to same odnosiły się do kryzysu społeczeństwa lub socjologii, już to wprowadzały nowalnie pozwalające zrozumieć jedno czy drugie, już to, nieświadomie, przyczyniały się do kryzysu albo świadczyły o nim.

Dopiero w rozdziale piątym dokonuję czegoś, co za Giddensem nazywam „mapowaniem”. Wcześniej przedstawiałem materiał badawczy, a więc dobrane w wyżej wyjaśniony sposób fragmenty teorii, jakby wyciągi z różnych teorii na zadany temat, które zaprezentowane zostały w miarę możliwości bezkrytycznie, bez wdawania się w polemiki i dyskusję. Tak przygotowane, po dodatkowym zabiegu translacji umożliwiającej porównywanie ich bez niebezpieczeństwa eklektyzmu, zostały następnie włączone do dalszej gry stanowisk. Poddano badaniu ich sfery wspólne i najbardziej znaczące różnice, dokonano ich wstępnej syntezy, ustosunkowując się do nich i podejmując z nimi dyskusję. Można powiedzieć, iż zostały one włączone w nurt burzliwego dyskursu na temat postawionych przez nas problemów.

To pozwoliło na trzecie przybliżenie, zawarte w rozdziale szóstym, które jest czymś więcej niż tylko ostatecznym podsumowaniem. Zawarta została tam autorska synteza, efekt włączenia się autora do dyskursu zarysowanego w poprzednio omawianym rozdziale, pojmowanego jako wynik etapowego procesu badawczego. Dokonałem tam także próby ustosunkowania się do całości materiałów, wątków i problemów, ale też podjęty został wysiłek włączenia ich w jeden zarys teoretyczny, uwzględniający własne poglądy autora i jego stanowisko w tych sprawach.

Kierując się rozróżnieniem Burrella i Morgana, przyjąłem typologię omawianych teorii socjologicznych, która oprócz tego, że odróżnia teorie radykalnej zmiany od teorii regulacji, dzieli je także na obiektywistyczne i subiektywistyczne.

Osobno omówiłem teorie socjologiczne do II wojny światowej, a potem teorie spełnionego kapitalizmu. Teorie czasu kryzysu postindustrialnego, a zatem głównie powstające w latach 70. XX stulecia i później, podzieliłem na obiektywistyczne, subiektywistyczne (tu wyodrębniłem postmodernizm) oraz wielkiej dialektycznej syntezy.

Socjologia powstała jako intelektualna odpowiedź na wielki kryzys industrialny. W tym mniej więcej czasie wyodrębniają się z filozofii rozmaite nauki szczegółowe. Świat jest już zbyt trudny, zbyt skomplikowany, aby wystarczyło tradycyjne uprawianie nauki. Wątek kryzysu jest nieustannie obecny w teoriach socjologicznych. Wydaje się, że kryzys stanowi sytuację permanentną, a nie wyjątkowy przełom. Sądzą jednak, iż teoretycy nie zawsze mieli to samo na myśli, oraz, że odnosili się do różnych kryzysów i rozmaitych ich faz. Kiedy o kryzysie pisał Durkheim, miał na myśli jednak co innego niż wcześniej Comte lub później Tönnies, chodziło o inną fazę industrializmu. Oczywiście refleksja tego rodzaju jest możliwa wyłącznie *ex post*, trudno rozumieć logikę faz jakiejś epoki, zanim się ona nie skończy.

Różne są też sposoby rozumienia tych samych wydarzeń i reakcji na nie. Dla wcześniejszych socjologów, jak Saint-Simone, Comte i Mill, kryzys miał charakter moralny. Związany był z przechodzeniem od ładu militarnego do ładu industrialnego, czyli ewidentną jego przyczyną był industrializm. Był on wynikiem oczywistego nieprzystosowania moralności opartej na Bogu do nowych czasów, które nie zdążyły jeszcze wytworzyć własnego porządku moralnego i etycznego. To właściwe było przedmiotem zmartwienia tych uczonych. Choć każdy szukał innego rozwiązania owej bolączki.

Durkheim, u schyłku XIX wieku i w pierwszych latach XX, widzi już, jak rwą się więzi społeczne, społeczeństwo ulega potężnej dezintegracji, co trzeba wiązać głównie z rozwojem społecznego podziału pracy. W źle zintegrowanym społeczeństwie słabo działają też instytucje i systemy norm oraz wartości. Stąd pojawia się anomia, stąd też można obserwować nowy, specyficzny typ samobójstw, jakie wynikają z rozpadu wspólnot rodzinnych, politycznych i religijnych. Jeśli wcześniej Comte, Mill i inni teoretycy tej epoki witali z radością sekularyzację, to niewierzący Durkheim opisuje wiele fundamentalnych zalet religii, bez której niemożliwa jest realizacja kilku podstawowych funkcji społecznych, a przede wszystkim przeprowadzanie młodego pokolenia z *profanum* do *sacrum* oraz podtrzymywanie integracji społecznej.

Niemieccy socjolodzy humanistyczni, znowu w innej już fazie epoki industrialnej, widzą świat społeczny jako chaos. Weber ogłasza „odczarowanie świata” i doradza racjonalizm, czyli nieoglądanie się na żadne obiektywne prawa, wartości i regulatory, te bowiem nie istnieją, są jedynie efektem „zaczarowanych”

wyobrażeń ludzkich. Sugeruje konieczność projektowania społeczeństwa według racjonalnego porządku. Równocześnie jest świadomy głębokiego kryzysu kapitalizmu i wzywa do przestrzegania jego etyki, której nie można jednak ugruntować w „odczarowanym świecie” na niczym innym, jak rozum i dobra wola.

Nieco tylko później i na innym kontynencie, amerykańscy socjologzy pragmatyczni snują optymistyczną opowieść o tym, że świat jest stwarzany przez jednostki w interakcjach, a te są formą wymiany działań ludzi nastawionych na realizację swych celów. Dzieje się to w kontekście kultury, którą, podobnie jak wartości i prawdę, trzeba rozumieć pragmatycznie. Nie ma bowiem innego świata, kultury, wartości i prawdy niż taka, jaka jest racjonalna, czyli efektywna.

Już Mead, czyli jeden z pragmatystów amerykańskich, proponuje teorię, która doprowadzi do wyłonienia się nowego paradygmatu, tj. subiektywistycznego. Naturalnie jego naukowe zakorzenienia są o wiele głębsze i bardziej skomplikowane. Wspominałem zwłaszcza o Diltheyu i fenomenologii Husserla. Znamienne, iż orientacja ta poczyną dynamicznie rozkwitać od lat 30. XX wieku, początkowo traktowana jako rodzaj ciekawostki, potem aberracji, a na koniec jako przejaw schizmy w socjologii i od zaawansowanych lat 60. równolegle ważny jej nurt. Do paradygmatu tego zaliczyłem przede wszystkim interakcjonizm symboliczny, socjologię fenomenologiczną i etnometodologię. W latach 70. ubiegłego stulecia powstaje i rozwija się radykalna wersja tego paradygmatu – postmodernizm.

Potraktowałem te orientacje jako bardzo wyraźny nurt buntu przeciwko porządkom ówczesnego świata, który czasem, nierzadko, przybiera formę rewolty metodologicznej. Tak jakby jej autorzy wierzyli, iż znajdują inny sposób i język rozmawiania o społeczeństwie, który pozwoli przeciwstawić się tragicznej historii. Wielu socjologów natomiast ucieka od problemów swej współczesności w opłotki problematyki socjologicznej, w marginalia społeczeństwa. Pogrąża się w badaniu natury człowieka uwikłanego w życie społeczne, ograniczając zainteresowania do wąskiego kręgu interakcji. Inna rzecz, iż z dzisiejszej perspektywy można powiedzieć, że zapoczątkowali oni bardzo ważny sposób myślenia o człowieku i społeczeństwie, którego to myślenia rzeczywisty sens chyba dopiero dzisiaj jest w pełni zrozumiały.

Zwracałem uwagę na cezurę dat I i II wojny światowej. Mowa była o tym, że ich znaczenie nie polega tylko na bezpośrednich skutkach. Próbowałem je zrozumieć jako jedne z wydarzeń (prawda, iż dramatycznie mocnych) oraz skutek uboczny głębokich, trwających długo, procesów cywilizacyjnych industrializmu. Już przed II wojną światową pojawia się w socjologii nurt katastroficzny. Wspominanymi tu przedstawicielami był José Ortega y Gasset i Hannah Arendt. A potem, w latach powojennych, wielka część tekstów sprawia wrażenie porażenia katastrofą, jaka się wydarzyła, i lęku przed tym, co przysięć może. Ten ostatni

podsyćany był takimi wydarzeniami, jak kryzys kubański, wojna wietnamska, rosnące ambicje ekspansjonistyczne ZSRR i inne. Cały czas jednak paradygmat obiektywistyczny ma się dobrze. Przybiera on różne postaci: od racjonalizmu po empiryzm. Jest on inną, znaczącą reakcją, próbą budowania nauki pewnej, sprawdzonej, precyzyjnej, jakby w wierze, że w ten sposób uzyska się narzędzie ratowania świata, które pozwoli coś zatrzymać lub, później, nie dopuścić do powtórki z wojen światowych, totalitaryzmów itd.

W pracach Ortega y Gasset, Arendt, Kornhausera, twórców szkoły frankfurckiej, Eliasa czy Mannheima kryzys jawi się jako cecha fazy rozwoju kapitalizmu, która oznacza roszczenia pretensji do wolności wyrażane przez masę społeczną, tj. ludzi zatamizowanych przez słabe struktury społeczne, brak silnych i bogatych sieci więzi. Część autorów sądziła, iż masy te niezdolne są zachowywać się jak społeczeństwo, stwarzają presję, wypierając to, co społeczne, wywierając nacisk na elity, niszcząc instytucje. Jest to choroba demokracji i kapitalizmu. Społeczeństwo, a bardziej masy społeczne, w wyniku sekularyzacji kultury są przeciążone zadaniem ponad siły: koniecznością zbudowania własnego porządku społecznego, systemu wartości, obyczajów, relacji społecznych. Z tej drogi lud często zbaczają, powodując niekiedy potworne zdarzenia. Bez elit lub właściwej oświaty, czy też, jak u Mannheima, Arendt i frankfurczyków, bez głębszego zrozumienia procesu historycznego, lud staje się łatwym łupem czy to cynicznych polityków, czy to kapitalistów, czy w końcu, jak chcą niektórzy, bezsilnych i zdezorientowanych elit.

Funkcjoniści, którzy lata swej świetności mieli w czasie, który określiłem jako faza spełnionego kapitalizmu, stworzyli wizję porządku społecznego spełniającego tzw. wymogi funkcjonalne, nieustannie odtwarzającego *equilibrium*. Kryzys, w tym świetle, jest tym, co załamuje ów ład. Teoretycy konfliktu widzieli świat społeczny raczej jako nasycony w sposób nieunikniony sprzecznościami, które mogą być siłą postępu.

Do orientacji obiektywistycznej lat 70. i późniejszych zaliczyłem m.in. dzieła Bella, Polanyiego, Thurowa i Wallersteina. Bell ogłosił względną doskonałość kapitalizmu i jego zwycięstwo nad innymi formami oraz koncepcjami społecznymi i ekonomicznymi. Ogłosił też, iż kapitalizm szczęśliwie przeszedł transformację cywilizacyjną, a to za sprawą nowych technologii, i obecnie egzystuje w cywilizacji postindustrialnej, w której tradycyjny kapitalizm przemysłowy jest zastępowany przez wytwarzanie i przetwarzanie informacji. Powoduje to fundamentalne zmiany: wytwarzanie się nowych elit, zanikanie zapotrzebowania na pracę w starych dziedzinach i zawodach, a pojawianie się nowych zawodów, głównie w sferze usług i przetwarzania informacji, i w związku z tym otwieranie się nowych rynków pracy. W efekcie powstają ogromne, niepokojące zmiany w stratyfikacji

społecznej i poważne napięcia między głównymi systemami społecznymi, które jednakże ostatecznie groźne nie są.

Polanyi zdecydowanie krytykuje kapitalizm, z jego uwodzicielskim rynkiem jako jedynym prawomocnym regulatorem gospodarki oraz paradygmatem zysku jako wartością podstawową. Taki kapitalizm doprowadził do wielkiego kryzysu cywilizacyjnego. Autor głosił potrzebę nie tyle zniesienia zasad rynkowych, ile ich reformy. Wskazywał na konieczność trzeciej drogi, która najlepiej realizuje się w polityce *welfare state*. Optymistą jednak nie był.

Thurrow objawy kryzysu kapitalizmu widzi w drastycznym osłabieniu dynamiki gospodarki, zaburzeniach historyczno-politycznych, demograficznych i cywilizacyjno-technologicznych. Czynniki powodującymi ten stan są upadek dwubiegunowego porządku świata w związku z rozpadem obozu sowieckiego, konieczność wchłonięcia w system kapitalizmu i demokracji milionów ludzi, cywilizacyjnie niedostosowanych „sierot” po komunizmie, słabnięcie państw w związku z globalizacją, rozwój wielkich koncernów międzynarodowych. Wcześniejsze kryzysy kapitalizm przetrwał dzięki korekcie państwa opiekuńczego. Dziś to już nie wystarcza. Zwłaszcza że kryzys jest pogłębiany wtórnie, przez swoje skutki w dziedzinie szeroko pojmowanej kultury: religii, edukacji, moralności itp.

Wallerstein przyczyny kryzysu systemu światowego i kapitalizmu widzi w wyczerpywaniu się tradycyjnych źródeł akumulacji kapitału: rezerwy taniej siły roboczej ze wsi, darmowych zasobów środowiska przyrodniczego, zdolności tradycyjnego państwa, możliwości dalszej eksternalizacji kosztów wytwarzania. Czynnikiem kryzysu są też postępy demokracji i państwa opiekuńczego.

Innym wątkiem teoretycznym w omawianej tu orientacji są koncepcje łączące kryzys z kulturą. Już to istota kryzysu polega na zaburzeniu tej sfery życia publicznego, a rozpad tu się zaczynający rozchodzi się na inne dziedziny, już to przyczyna kryzysu lokowana jest gdzie indziej, a dotyka istotny sposób kultury. Powoływałem się tu na takie prace, jak *Mass Culture of Every Day Life* oraz *The Culture of Narcissism* Christophera Lascha, a także na słynne dzieło tego nurtu przedstawiające komunitarystyczny punkt widzenia: *Habits of The Heart*.

Nie omawiałem w tym podsumowaniu szczegółowo dorobku paradygmatu subiektywistycznego, gdy chodzi o teorię kryzysu, gdyż, ze względów, o których była dopiero mowa, właściwie takiej teorii nie ma. Tym bardziej trudno byłoby się wypowiadać o poglądach w tej sprawie głoszonych przez postmodernistów, skoro unieważnili oni w ogromnej mierze samą naukę i jej aspiracje wyjaśniania czegokolwiek na pewno i naprawdę. Teorie te traktowałem przede wszystkim jako świadczące o głębokim kryzysie cywilizacyjnym, społecznym, intelektualnym i naukowym, jako przejaw tak szeroko pojmowanego kryzysu.

Osobną grupą omawianych teorii były te, które świadome postmodernistycznych skrupułów wychodziły jednak poza ich epifanię niemocy. Określiłem je jako teorie wielkiej dialektycznej syntezy, gdyż ich autorzy zazwyczaj próbują integrować dorobek paradygmatu zarówno obiektywistycznego, jak i subiektywistycznego, unikając często, jak sądzimy, zagrożenia eklektyzmu.

Jednym z najwybitniejszych przedstawicieli tej orientacji jest z pewnością Habermas. Cały jego dorobek naukowy jest jakoś wpisany w rzeczywistość kryzysu. Nie znaczy to jednak, iżby łatwo było zrekonstruować na podstawie jego pism zarys jakiejś teorii w tej mierze. Z pewnością, zdaniem tego uczonego, współczesny człowiek, który stracił oparcie w unieważnionym przez oświecenie Bogu, znajduje się w stanie kryzysu. Kuracja jest możliwa poprzez otwarty dyskurs oparty na rozumie komunikacyjnym i przyjętej konsensualnie proceduralności. Dzisiejszy podmiot zagrożony jest przez kolektywistyczną totalność z jednej strony, a odpersonalizujący indywidualizm, z drugiej.

W socjologicznym sensie, jak wnoszę z lektury prac Habermasa, kryzys jest wynikiem zakłócenia materialnej reprodukcji świata życia, co przejawia się w uporczywych stanach nierównowagi systemowej. Jedną z najistotniejszych przyczyn kryzysów w dzisiejszym kapitalizmie są załamania akumulacji i nieumiejętność znalezienia równowagi między biegunami wolnego rynku i interwencjonizmu państwa. Zanim jednak spowoduje to anomię, najpierw obserwować można społeczne cofnięcie uprawomocnień oraz ubytek motywacji. Ten kryzys sterowania bywa zwykle wekslowany do postaci patologii świata przeżywanego. Pozwala to utrzymywać niezbędne minimum równowagi porządku instytucjonalnego, konieczną legitymizację i motywację, ale kosztem kultury i osobowości. W dzisiejszych czasach konflikt społeczny, zwłaszcza klasowy, jest notorycznie przesuwany ze sfery reprodukcji materialnej i podziału w obszar reprodukcji kulturowej, integracji społecznej i socjalizacji.

Habermas widzi współczesny kryzys nie jako efekt przełamywania się dwóch cywilizacji, jak przedstawiałem to w tej pracy, lecz jako rezultat „przerwanego oświecenia”, które z tego powodu nie zrealizowało możliwości tkwiących w jego projekcie. Zdaje się, iż problem tkwi według tego uczonego bardziej w załamaniu intelektualnym i kulturowym niż historyczno-cywilizacyjnym. Nie dostrzega on zwłaszcza, jak sądzę, że „oderwanie się systemu od świata życia” z powodów nieumiejętności rozwiązania konfliktów między „akumulacją gospodarczą” a „zabiegami racjonalizacyjnymi podejmowanymi przez państwo” ma swoje głębokie cywilizacyjne, ekonomiczne i polityczne powody.

Giddens ujmuje współczesny kryzys w trzech wymiarach. Najpierw odbywa się on na poziomie procesów cywilizacyjnych, z globalizacją na czele. Tu tkwią przyczyny słabnięcia państwa, anachronizmu tradycyjnych konceptów politycz-

nych, zwłaszcza opozycji lewicowość *vs.* prawicowość, tu także ma swe korzenie kryzys kapitalizmu. Zdaniem brytyjskiego spocjologa, kapitalizm przeżywa rozszczepienie. Celem jednej jego odmiany jest człowiek, wartości humanistyczne i socjalne – jest to kapitalizm prospołeczny. Druga odmiana to kapitalizm skoncentrowany na akumulacji zysków, wyznający samoregulacyjną zdolność rynku, przedsiębiorczość i konkurencyjność. Sceną wtórego wymiaru kryzysu jest indywidualna tożsamość, która podlega wykorzeniającym wpływom zerwania z tradycją i rytuałem. Powoduje to odczucie ryzyka, zagubienia, wolności i otwartości, ale także „zaniku moralności, próżni różnych wymiarów życia codziennego”, a w rezultacie – niemożność skonstruowania tożsamości. Trzeci wymiar kryzysu rozgrywa się w instytucjach życia codziennego, przede wszystkim w rodzinie, szkole, gabinecie psychoterapeuty i kosmetyczki.

Wszystko to nie budzi jednak w Giddensie pesymizmu. Wierzy on w skuteczność nowej postawy jednostek i społeczności, ale też nowego rozumienia i uprawiania polityki, która – w przypadku lewicy, a z nią się autor identyfikuje – powinna rezygnować z nastawienia emancypacyjnego na rzecz polityki życia oraz polityki trzeciej drogi, która pozwoli dogonić uciekający świat. Polityka trzeciej drogi winna też wziąć odpowiedzialność za nędzę na świecie, która dziś ma również globalne przyczyny i wymaga globalnych rozwiązań w duchu współodpowiedzialności. Pomoc powinna polegać przede wszystkim na wspieraniu systemów edukacyjnych, opieki zdrowotnej, poprawy sytuacji kobiet, inwestowaniu w infrastrukturę. Autor uważa, iż globalne problemy trzeba rozwiązywać przez globalny ład instytucjonalny.

Nie do końca można zrozumieć źródła optymizmu autora. Przesłanki wiary w globalne instytucje oraz przekonania, że nie przerodzą się one w nową, tym razem globalną, totalitarną władzę, ufności w prospołeczny kapitalizm, choć widać wiele oznak osaczania go przez ten antyhumanistyczny (*vide* przypadek Szwecji), założenia, iż ludzie sobie jakoś psychicznie poradzą z tym wielkim przeciążeniem tożsamości, jakie dziś przeżywają, naszym zdaniem nie całkiem wynikają z jego teorii. Giddens, zdaje się, podobnie jak Fukuyama, uwierzył w pomyślny koniec historii i ideologii, tyle że pod postacią ideologii trzeciej drogi i polityki nowej brytyjskiej lewicy.

Prezentowałem też inne diagnozy i propozycje teoretyków wielkiej dialektycznej syntezy – m.in. Schillera, który zauważył, iż informacja i komunikacja są dziś podstawą współczesnej cywilizacji. Ich sprywatyzowanie sprawia, że kultura masowa zostaje włączona w logikę gospodarki kapitalistycznej. Tu właśnie, zdaniem tego uczonego, znajdują się główne źródła współczesnego kryzysu i zagrożenia demokracji.

Touraine sądzi zaś, iż kryzys jest cechą immanentną życia społecznego. Demokracja polega na zarządzaniu kryzysem. Polityka jako *zarządzanie kryzysem* ma polegać na utrzymywaniu trudnej równowagi między koniecznością rynku i dobrem demokracji oraz podmiotowości. Tak pojmowane rozwiązywanie tej głównej sprzeczności współczesnego kapitalizmu jest możliwe poprzez konstruowanie wizji procesu historycznego i mobilizacji do jej realizacji. Takie wizje mogą być wyłącznie dziełem ruchów społecznych, które łączą demokrację, wzrost gospodarczy oraz plany przyszłości i – co w koncepcji Touraine’a bardzo ważne – dziedzictwo kultury. Podmiotowość bowiem, która jest racją podstawową demokracji, to prawo do własnej tożsamości, która zawsze jest w zasadniczej mierze tożsamością dziedzictwa kulturowego. Wizje przyszłości, które wypierają z kultury, są niedemokratyczne. Z tego też powodu autor krytykuje paradygmat wolnego rynku, który ma być jedynym mostem do nowej nowoczesności, tak wąskim jednak, że ludzie nie przecisną się przez niego razem ze swą tożsamością i kulturą.

Zdaniem Castellsa, współczesny kryzys jest efektem rewolucji technologicznej, zwłaszcza w dziedzinie informatyki, która stwarza sieć, tj. coraz bardziej wirtualną przestrzeń informacyjną, wypierającą tradycyjną strukturę społeczną, instytucje i politykę, zastępującą je. W ten sposób informacja staje się ośrodkiem współczesnego świata. Kto kontroluje kody kulturowe w tej sieci, kontroluje ludzkie umysły, czyli naprawdę ma władzę. Stan ten powoduje wiele niezwykle kryzysowych efektów. Między innymi produkuje nierówności społeczne i wyzysk, co nie jest wynikiem cech immanentnych globalnej sieci, lecz faktu, iż wchłania ona instytucje władzy, normy i wartości, a w szczególności państwo, które nie może w tych warunkach skutecznie prowadzić polityki *welfare state*, co skutecznie unieważnia kontrakt społeczny między kapitałem, pracą i państwem, zmniejszając legitymizację tego ostatniego i demokratycznego ładu społecznego. Jedyną bowiem logiką niekontrolowanej sieci jest logika produkcji i akumulacji kapitału, tym razem w skali globalnej. Globalna sieć powoduje transorganizację sieci bogactwa, informacji i siły poza państwo, a w rezultacie – kryzys polityki i demokracji. Legitymizację i wiarygodność systemu politycznego osłabiają dodatkowo takie uboczne efekty sieci, jak zmedializowanie polityki, jej personalizacja, uzależnienie od opinii publicznej i sondaży, korupcja i skandale, nielegalne finansowanie i uwikłanie w interesy mafijne. Innym skutkiem transformacji społeczeństwa sieciowego jest kryzys tradycyjnej patriarcalnej rodziny, małżeństwa, płciowości oraz bezprecedensowy kryzys tożsamości.

Na kryzys cywilizacyjny ludzie odpowiadają przemianami tożsamości. Castells przywiązuje wagę do typu, który określa jako tożsamość oporu. Pokazuje też, jak ludzie, broniąc się przed wspomnianymi wyżej zagrożeniami, chroniąc tożsamość, organizują się w ruchy społeczne, nastawione na zbiorowy opór lub

bunt. Przyjmują one często charakter fundamentalizmu religijnego, narodowego lub obyczajowego. Są one z istoty nieskuteczne. Jednak tożsamość oporu może zmienić się w tożsamość projektowaną. Ruchy społeczne, które są ruchami oporu wobec wymienionych wyżej zjawisk globalnej sieci, mogą się stać ewentualnie podmiotami wieku informacji. Muszą jednak być obecne w sieci i mieć zdolność wprowadzenia własnych kodów kulturowych do niej.

Mogą to być ruchy skupione wokół „proroków”, postaci (masek) mobilizujących do działania i uosabiających pewne kody kulturowe. Jednak najbardziej typowym podmiotem nowego typu, konstruującym wspólną przestrzeń kodów kulturowych, są ruchy społeczne działające w sieci i sieciowo zorganizowane, radykalnie zdecentralizowane, nastawione na aktywność o charakterze interwencyjnym, w których logika sieci się odbija i znajduje opór. Ich główne znaczenie, jak twierdzi Castells, polega na tym, iż są one „producentami i dystrybutorami kodów kulturowych, nie tylko poprzez sieć, ale również za pomocą rozmaitych form wymiany i interakcji”. Znaczenie takich ruchów nie polega na tym, iż rzeczywiście zmieniają one strategie centrum, lecz na tym, że, wykorzystując umiejętnie turbulencje w interaktywnej, wielowarstwowej sieci komunikacyjnej, wytwarzają „zieloną kulturę” w uniwersalnej przestrzeni.

Zdobytcze nowoczesnych technologii mogą się stać także instrumentami procesów wspierających demokrację i podmiotowość. Procesy te to, zdaniem autora, odtwarzanie lokalności, coraz bardziej doskonalona komunikacja horyzontalna między obywatelami i instytucjami państwa oraz rozwój „polityk symbolicznych i politycznej mobilizacji wokół niepolitycznych spraw”. Naturalnie te same instrumenty i technologie mogą służyć celom zupełnie przeciwnym. Sieć jest polem walki, której los nie jest w żadnym stopniu przesądzony.

Castells nie docenia, zdaje się, przemieszczonych do sieci stosunków międzynarodowych, zwłaszcza ekonomicznych, jako czynnika istotnie utrudniającego konstruowanie nowoczesnego ładu społecznego. Nie widzi też wystarczająco wyraźnie problemów, na które zwracał uwagę Wallerstein, tj. całego globalnego systemu dystrybucji nierówności, nędzy, ale też – dodajmy – kultury masowej. Choć zaraźliwy dla społeczności i jednostek egoizm sieci i reperkusje w postaci egocentrycznych tożsamości oraz pustoszenia moralnego lokalnych systemów społecznych, jak wspominałem, dostrzega i rozumie głęboko.

Analiza prac Bourdieu nie pomogła nam za bardzo zrozumieć współczesnego kryzysu. Była pożyteczna, gdy chodzi o teorię dotyczącą społeczeństwa, kultury i człowieka w ogóle, co przydało się znakomicie do budowania rusztowania teoretycznego dla problematyki kryzysu. Możemy się oczywiście domyślać, iż miejsce na nasze problemy znajduje się tam, gdzie Bourdieu pisze o zaburzeniach lub zerwaniu ciągłości produkcji i reprodukcji społecznej. Zapewne objawiałoby

się to w zakłóceniach lub przerwaniu „ucieleśniania się historii w strukturach” (zwłaszcza zmiany w porządku dominacji i podporządkowania lub przynajmniej istotne, choćby nawet czasowe, naruszenie układu klas społecznych i frakcji), instytucjach (głównie chyba państwa?), kulturze i habitusach. Można przypuszczać, iż taki skutek miałyby istotne zmiany w dystrybucji podstawowych kapitałów w najistotniejszych polach, zwłaszcza gdyby miały liczące się efekty w polu władzy, w którym dominacja zostaje eksterioryzowana na całą przestrzeń społeczną. Zasadne byłoby rozważanie ewentualnych skutków tego typu wydarzeń w postaci np. osłabienia lub utraty prawomocności kultury klasy dominującej. Można zresztą dokonać próby opisanie w tych kategoriach znanych z historii rewolucji. Ale Bourdieu tego nie uczynił.

Istnieje natomiast bogaty materiał artykułów i wypowiedzi tego autora w prasie popularnej, o charakterze społeczno-politycznym, dotyczących współczesności, o niedostatkach demokracji, o zagrożeniu globalizacją i zadziwiającym braku wrażliwości lewicy europejskiej, która nawet gdy miała władzę w większości państw członkowskich Unii, nie umiała lub nie chciała zrobić niczego w sprawach społecznych. Wiemy też o niechęci francuskiego badacza do technokratycznego świata banków i giełdy. Pewną wskazówką może też być monumentalne dzieło *La misère du monde*, które ujawnia kryzys demokracji i kryzys społeczny w zdrowym, zdawałoby się, społeczeństwie francuskim. Zapewne jednak dałoby się obronić dość zdumiewającą tezę, iż w całej teorii tego uczonego pojęcie kryzysu jest zbędne. Ale to już zupełnie inna sprawa, o której wspominałem wcześniej, a na którą nie ma miejsca w tym podsumowaniu.

Obecność Bourdieu w tej pracy tłumaczy się jednak na kilka sposobów. Oprócz kwestii modelu teoretycznego, o którym dopiero pisałem, chodzi też o to, że nie można sobie bez niego wyobrazić jakiegokolwiek przeglądu współczesnych teorii socjologicznych, a socjologii wielkiej dialektycznej syntezy w szczególności. Nie sposób także zrozumieć tej szczególnej ewolucji socjologii, której poświęcona jest znaczna część niniejszej pracy, bez analizy dorobku francuskiego uczonego. Zwłaszcza jego wkład do rozumienia zadań i obowiązków metodologicznych socjologii wymagał koniecznego uwzględnienia.

Drugim głównym wątkiem tej pracy był rozwój i kryzys samej socjologii. Zajmowałem się tu ewolucją jej założeń paradygmatycznych, jak i metod badawczych. Przyjąłem bowiem, przypomnę, że historia nauki, zwłaszcza chyba socjologii, stanowi, z jednej strony, odpowiedź uczonych na procesy historii badanego społeczeństwa, praktyki jego życia, ale z drugiej – ma ona swą własną logikę, jaką jest wypadkowa dyskursu intelektualnego między generacjami, a także wewnątrz współczesnego sobie środowiska naukowego.

Przypomnę, iż socjologia narodziła się jako plód intelektualny swego czasu, tj. oświecenia, które zrezygnowało z pomocy transcendencji, opierając się wyłącznie na rozumie człowieka, wierze w poznawalność świata i jego nieustanny postęp, rozumiany jako funkcja postępu myśli. Comte zbudował swą socjologię nadto na podstawach empiryzmu, ewolucjonizmu, tj. wierze, iż ludzkość przechodzi przez pewne fazy, myśl ewoluuje, a historia ma swoje okresy, a także intelektualizmu, który nakazywał ufność w myśli w ogóle, a także kazał żywić przekonanie, że charakter społeczeństw zależy od przeważających w danym czasie form intelektualnych. W końcu, bodaj najmocniejszym okazał się fundament naturalizmu. Socjologia rozumiana była jako nauka, która, stosując metody podobne do tych, jakimi posługują się nauki przyrodnicze, musi kiedyś dojść do ich poziomu naukowości, polegającej na wolności od metafizyki, a budowaniu wiedzy na obserwacji i eksperymencie. W ten sposób Comte nadał socjologii orientację pozytywistyczną. Jak się okazało, bardzo trwałą.

Tą samą drogą poszedł też Durkheim, choć jego metody wykraczają poza ciasno pojmowany empiryzm, dając początek zasad wyjaśniania przyczynowego, czyniąc z socjologii naukę w pełni teoretyczną, budowaną jednak na podstawie empirycznej, w pewnym zakresie kładąc także podwaliny pod późniejszy funkcjonalizm.

Ten kanon paradygmatyczny doznał znaczącego zwrotu w pracach niemieckich socjologów humanistycznych, którzy – nieświadomie – przygotowali grunt pod późniejszy paradygmat subiektywistyczny i tzw. zwrot językowy. Kanon pozytywistyczny jest żywy do dzisiaj. Świetność przeżywał w latach 40. i 50. XX wieku, w latach powodzenia tzw. neopozytywizmu, obecnego zwłaszcza w amerykańskich badaniach surveyowych.

Socjologia Simmla, Tönniesa i Webera, datująca się na ostatnie lata XIX wieku i pierwsze dziesięciolecia XX (wspominałem o znaczeniu tego okresu) jest już zupełnie inna. Przypisywanie im orientacji humanistycznej można usprawiedliwić studiami z zakresu mikrosocjologii, jakie prowadzili, zwrotem zainteresowań w kierunku interakcji społecznych, zdecydowanym indywidualizmem, owocującym przyjęciem za przedmiot badań człowieka i jego zachowań społecznych.

Studia Webera nad kapitalizmem popchnęły go do poszukiwania związków między typem porządku społecznego, rodzajem panowania, na jakim jest on oparty, kulturą, typami osobowości, formami etyczności i sposobami życia. Socjologia, jego zdaniem, ma rozumieć i wyjaśniać. A to znaczyło m.in. – pojmować działania jako subiektywnie sensowne, nastawione na wartości, do których ludzie zawsze odnoszą rzeczywistość społeczną, nadając chaotycznemu z istoty światu subiektywny sens. Rozumienie to jednak nie wczuwanie się ani nie psychologizowanie, lecz interpretowanie przez logiczne modele zachowań, m.in. tzw. typy

idealne. Według Webera działania społeczne poprzez nakierowanie na wartości i innych ludzi są czynnościami sensownymi i racjonalnymi, dzielą się na typy racjonalności ze względu na cel i na wartości, uzasadniane tradycyjnie lub afektywnie. Jednakże, mimo badawczej wrażliwości na subiektywność i uwikłanie w świat wartości, niemiecki socjolog wyraźnie zakreślał granicę socjologii. To, że zajmuje się ona wartościującymi jednostkami, nie oznacza, iż jej samej wolno wartościować. Naukę obowiązuje bowiem *Wertfreiheit*, czyli aksjologiczna neutralność. Sam socjolog, gdy przystępuje do badania, musi przyjąć postawę obiektywną, wolną od wartościowania, niczym przyrodnik badający owady lub rośliny.

Niemieccy socjolodzy humanistyczni zmienili przedmiot socjologii i jej metody, amerykańscy pragmatyści natomiast zradykalizowali jeszcze bardziej kierunek swych poprzedników. Nie tylko przyjęli oni, iż socjologia zajmuje się interakcjami, lecz uznali, że istotą interakcji między ludźmi jest komunikacja, szczególnie językowa, opowiedzieli się po stronie eksperymentalnych metod naukowych oraz żywili przekonanie, iż poznanie jest funkcją interakcji podmiotu z przedmiotem poznania. Interakcja ta zachodzi w wyniku „zderzenia się” myśli z sytuacją działania.

Zwłaszcza prace Meada (wspominałem też o innych ważnych wpływach) stały się inspiracją m.in. dla interakcjonizmu symbolicznego, socjologii fenomenologicznej, teorii tzw. zwrotu lingwistycznego, z postmodernistami włącznie. Początki tej orientacji sięgają schyłku lat 40., ale prawdziwy rozkwit to już lata 60. i 70. XX wieku. W ten sposób socjologia doszła do progu schizmy. Pojawia się bowiem zupełnie nowy paradygmat: subiektywistyczny. Dalej w głównym nurcie mocno okopana była orientacja pozytywistyczna, a właściwie już neopozytywistyczna, która nb. nigdy nie spełniła podstawowych bodaj założeń i rygorów metodologicznych i teoretycznych, jakie na siebie i innych nakładała. Jednakże nowy paradygmat powoli zdobywał sobie prawo pełnego obywatelstwa w socjologii.

Pisałem wiele o tym, jak ten subiektywistyczny paradygmat został zradykalizowany przez postmodernizm. Zwracałem uwagę na efekt „czarnej dziury” języka, która stopniowo pochłania wszelaką rzeczywistość, aby ostatecznie pozostać jako jedyny fakt realny i istniejący względnie obiektywnie. Wspominałem o sceptycyzmie co do istnienia obiektywnego świata, prawdy, wartości, istoty rzeczy i wierze w realne istnienie rozmaitych narracji, wśród których nauka jest jedną z wielu, „taką sobie opowieścią”, odnoszącą się raczej do pewnych interesów, przekonań i obyczajów środowiska naukowego niż do rzeczywistości społecznej. Mowa też była o uwikłaniu wszelkich roszczeń pretensji do prawdy i obiektywizmu (naturalnie nieuzasadnionych) w walkę o władzę symboliczną i (co ściśle się z tym wiąże) polityczną.

Postmodernizm został tu przedstawiony jako efekt kryzysu świata i stan kryzysu nauki. W istocie jego założenia, wraz z zakazem tzw. wielkich narracji, który *de facto* wyklucza krytykę tej orientacji, oznaczają koniec nauki oraz zainteresowań światem jako takim, istniejącym poza narcystycznymi wyobrażeniami osamotnionych aktorów.

Teorie o charakterze obiektywistycznym przechodziły coraz częściej z pozycji skrajnie empirystycznych na racjonalistyczne. Z czasem bardziej swobodnie też traktowały rygory naturalistyczne. Tak można by chyba określić prace szkoły frankfurckiej, Mannheima, Eliasa, Bella, Lascha lub Thurowa, czyli autorów czynnych od lat 30. XX wieku, niekiedy do dzisiaj. Mówię bowiem o ewolucji pewnego kanonu metodologicznego, a nie o jakimś konkretnym momencie historycznym. Wielu z nich prowadziło badania integralne, obejmujące szerokie zagadnienia i rozmaite metody i postawy badawcze. Niekiedy dawało to efekt eklektyczny. Wielu zaś bez skrępowania włączało do tradycyjnej narracji naukowej elementy hermeneutyki lub języka właściwego filozofii, z wykorzystaniem dyskursu metafizycznego włącznie. Zwykle ich dzieła były intensywnie zaangażowane, już to po stronie jakichś wartości, już to przemawiały na rzecz konkretnych ideologii lub projektów modernizacji społeczeństwa. Weberowska zasada wolności od wartościowania często była przez nich lekceważona.

Pisałem też o socjologii wielkiej dialektycznej syntezy czerpiącej z obu paradygmatów i wykraczających poza nie, omijających z większym lub mniejszym szczęściem pułapki eklektyzmu. Próbowałem wyjaśnić, jak rozumiem ową nową dialektykę, pisząc o przyczynowych „węzłach dialektycznych” i „klasterach” zmiennych oraz zależności. Tak przynajmniej odczytuję to z dzieł Bourdieu, Habermasa i Giddensa. Cechuje je ogromna erudycyjność, zaangażowanie aksjologiczne, a często także ideologiczne i polityczne, nowatorstwo terminologiczne, gruntowne osadzenie w dorobku filozofii, narracja posługująca się częściej stwierdzeniami propozycjonalnymi niż kategorycznymi. Prace te przemawiają, jak to określiłem za Taylorem, „bardziej subtelny językiem”.

Była mowa o tym, iż obecnie mamy do czynienia z głębokim kryzysem paradygmatycznym w socjologii. Wyjaśniałem, że ma on dwa źródła: jedno położone wewnątrz dyskursu intelektualnego, ze szczególnym uwzględnieniem dyskursu socjologicznego; drugie jest efektem cięcia epistemologicznego związanego z kryzysem cywilizacji i wyzwaniem cywilizacyjnymi z tym związanymi. Mam tu na myśli wyzwania związane zarówno ze skutkami samego kryzysu, który zawsze stwarza trudną sytuację, jest bolesnym rozpadem, próżnią ontyczną, aksjologiczną i epistemologiczną, bolesnym problemem straty, bólu i lęku, jak i z trzecią fazą konstrukcji nowego porządku, stwarzającą nowe wymogi funkcjonalne. Cywilizacja tworzy ramy, w których ludzie konstruują swój świat, życie, siebie, kryzys

cywilizacyjny także. Jednym ze skutków owego kryzysu są zatem zmiany mentalne, pojawianie się nowych prądów intelektualnych i – co mnie w tym momencie interesuje najbardziej – kryzys paradygmataczny.

Z tego rodzaju kryzysem, jak sądzę, mamy do czynienia dzisiaj. W takiej sytuacji, jaka panuje – jak twierdzą – współcześnie, nauka, z konieczności, rozluźnia swoje rygory, opisuje świat jako chaos, ogłasza niemożność poznania, czasem nie tylko „tu i teraz”, lecz także „wszędzie i zawsze”. Może się też uciekać do subiektywizmu i opisywać wyłącznie wrażenia, a nawet czynić z tego cnotę, odkrycie kopernikańskie, przewrót, który już na wieki unieważnia tradycję.

* * *

Ostatecznie o współczesności moglibyśmy powiedzieć, iż jest stanem głębokiego kryzysu postindustrialnego, jaki stanowi rezultat wielkich zmian cywilizacyjnych, zwłaszcza technologicznych, ale także pewnego zapętlenia się intelektualnego ludzi, swoistej ewolucji prądów umysłowych, zbiorowych wyobrażeń, systemów wartości itd.

Jedną z najważniejszych dominant owego kryzysu jest skokowo pogłębiająca się sekularyzacja (przekraczająca skalą i istotnością to, co znamy z kryzysu industrialnego). Przyczynia się ona w dużej mierze do rozpadu horyzontów odniesienia oraz ram działania i znaczenia, a także do osamotnienia i dezorientacji współczesnego człowieka, którego świat przeżywany jest światem totalnego kryzysu. Na pewno zaś nie pomaga w koniecznym procesie odtwarzania i transformacji tych horyzontów. Drugim istotnym wyróżnikiem jest kryzys ładu społecznego, naruszający stabilność struktur społecznych, głównych instytucji społecznych (od państwa po rodzinę), kultury, gospodarki itd. Pogłębia to cierpienie, brak zaufania, kryzys tożsamości, dezorientację, lęk, rozpacz i narcyzm współczesnego człowieka.

Żyjemy w czasie kryzysu cywilizacyjnego, który powoduje, iż doświadczamy dramatycznego i historycznego pęknięcia dwóch epok: mijającego już industrializmu i tej nowej, jakiej nie potrafimy jeszcze nazwać, a która rodzi się na naszych oczach. Cywilizacja informacji, epoka sieci, społeczeństwo wiedzy – to różne próby nazywania czasu, który nadchodzi, który potrafimy określić przez zaprzeczenie, tj. powiedzieć, jaki raczej nie będzie, którego zawiązki, pierwsze przyczółki, dostrzegamy, ale nie potrafimy ich w pełni zrozumieć i nazwać.

Przyczyną kryzysu postindustrialnego jest ów splot okoliczności kulturowych i społecznych, o których tyle tu pisałem, a który wywołał poważne zmiany cywilizacyjne; zmiany te, włączone z kolei w nurt procesów społecznych, oddziaływały na ład społeczny, porządek międzynarodowy, mentalność jednostek, a wtórnie,

na zasadzie dialektycznego węzła obfitującego w zależności zwrotne, na kulturę i społeczeństwo.

Za najbardziej znaczące procesy tych przemian uznałem komputeryzację, miniaturyzację i automatyzację, które spowodowały procesy globalizacyjne oraz niezwyklej ekspansję kultury masowej, a także wspomnianą sekularyzację, która sprawiła, że ludzie są szczególnie słabo przygotowani mentalnie i moralnie do tego kryzysu. Mają także często poczucie odarcia z tożsamości kulturowej, wypierania ich korzeni i tożsamości zbiorowej przez ekspansywną, wulgarną i beczelną kulturę masową. Powoduje to, obok innych wymienianych tu przyczyn, narastanie fundamentalizmów, wyrażających się w nacjonalistycznych, religijnych, obyczajowych, kulturowych społecznych ruchach oporu i buntu, z terroryzmem łącznie.

W rezultacie powstaje na świecie globalna przestrzeń wirtualna, która coraz częściej wydaje się ludziom bardziej realna niż przestrzeń bezpośrednich relacji społecznych. Staje się ona nowym rodzajem praktyki, w której wytwarzane, transformowane, reprodukowane lub zapośredniczane są stosunki społeczne, gospodarcze, polityczne, kulturowe, osobiste, wraz z mentalnością, wartościami, wyobrażeniami, wierzeniami ludzi. W ten sposób życie przebiega w jakimś rozdwojeniu, pomiędzy dwiema dramatycznie wyłaniającymi się i konkurującymi na przełomie epok rzeczywistościami: wirtualną, w ogromnej mierze zdominowaną przez kulturę masową, która wydaje się bardziej powabna i atrakcyjna, ważniejsza, ciekawsza, prawdziwsza, i realną, która nie ma tych wcześniej wymienianych zalet, ale też brak jej wad tamtej.

Globalna sieć unieważnia lub marginalizuje w ten sposób wiele tradycyjnych instytucji. Wśród nich bodaj najistotniejsze okazuje się słabnące państwo. Jego współczesna redukcja i marginalizacja jest widomym i głęboko odczuwanym przez wielu ludzi faktem unieważniania tego, co realne i lokalne, na rzecz tego, co wirtualne, dalekie i globalne. To narusza poczucie tożsamości indywidualnej i zbiorowej i wzmacnia wspomniane ruchy oporu, zwłaszcza nacjonalistyczne.

Jednym z najważniejszych zjawisk kryzysu współczesności jest powstanie, rozwój i ekspansja globalnego rynku wirtualnego, który uniezależnia się od realnych rynków lokalnych, od państw i spełnianych przez nie ekonomicznych i ekologicznych funkcji regulacyjnych oraz korekt prospołecznych (z dystrybucyjną łącznie). Wprost przeciwnie, walczy on z lokalnymi rynkami i państwami, z indywidualnymi i regionalnymi inicjatywami gospodarczymi, konkuruje z nimi, a coraz bardziej je wchłania.

Pisałem o kryzysie czy nawet końcu kapitalizmu, o wyczerpujących się tradycyjnych źródłach akumulacji kapitału, ale też o dramatycznych konfliktach społecznych, które wpisane są w naturę kapitalizmu. Mowa też była o kryzysie

poprawki redystrybucyjnej, w postaci państwa opiekuńczego, które tu interpretowałem w kategoriach historycznego kompromisu społecznego. Kompromis ten przez długi czas dobrze służył głównym klasom społecznym i kapitalizmowi, a zwłaszcza demokracji. Zarządzanie gospodarką, a w coraz większej mierze sama produkcja, poprzez transfer do tej wirtualnej i globalnej sieci jeszcze bardziej alienują człowieka i społeczeństwo, tworząc nowe patologie i zagrożenia. Ale też wymykają się spod kontroli tradycyjnych instytucji oraz obywateli, co pozwala na akumulację nieokiełznaną niczym, nieliczącą się z niczym. O ile oczywiście w globalnej wirtualnej przestrzeni nie zaczęły powstawać rozmaite mechanizmy kontroli, negocjacji, zbiorowej reprezentacji w sieci, w postaci nowego typu obalanych instytucji demokratycznych i nowych ruchów społecznych, angażujących się właśnie w tej sprawie.

Warto jednak dostrzec, iż wyraźnie wyłaniają się dwie orientacje we współczesnej gospodarce. Pierwszą jest kapitalizm bezwzględny, nastawiony wyłącznie na akumulację kapitału, wykorzystujący sieć bez skrupułów, aby ominąć jakiekolwiek zobowiązania wobec człowieka, kultury, środowiska naturalnego itp. Posługując się ideologią neoliberalnej wolności, zwłaszcza na rynku, monopolizuje, zwłaszcza, niszczy konkurencję. Istnieje też kapitalizm o bardziej korporacyjnym nastawieniu, występujący w postaci ruchów społecznych lub wspólnot, dla którego zysk nie jest celem najważniejszym, proces decyzyjny i redystrybucja zysku ma cele społeczne lub wręcz ekologiczne, a czasem też jest procesem społecznym.

Nowa cywilizacja powoduje także ogromne zmiany w zakresie struktury społecznej i ładu instytucjonalnego. Struktura klasowa oparta na osi stosunków między pracodawcami i pracownikami i idei równowagi między nimi przechodzi do historii. Nowe technologie wypierają pracę ludzką, a globalizacja pozwala uniezależniać się producentom od lokalnych rynków, kultur, systemów prawnych itp. Narusza to zasadniczo podstawy demokratyczno-liberalnego ładu społecznego i logikę państwa opiekuńczego. Dodatkowo przyczynia się do tego ewoluowanie form własności, zwłaszcza ku formom ponadnarodowych korporacji, które dziś, wraz z mechanizmem giełdowym, wirtualizują posiadanie, zarządzanie i zysk, a także czynią czymś abstrakcyjnym i oderwanym od realnego kontekstu ludzkiego, ekologicznego, moralnego czy historycznego. Poprzez giełdy na rynkach coraz ważniejszą rolę w gospodarkach państw odgrywa wirtualny kapitał spekulacyjny, który niewiele może zbudować, a niemało zniszczyć. Państwo, które wcześniej było gwarantem i mediatorem strategicznego kompromisu między pracownikami i pracodawcami, jest zatem coraz słabszym partnerem. Nierzadko jest słabsze od korporacji, która działa na jego terenie, musi borykać się z historycznym i coraz bardziej przeważającym na rynku kapitałem spekulacyjnym, radzić sobie z szantażem ucieczki kapitału z kraju, a równocześnie przejmować coraz więcej kosztów

produkcji na siebie, obniżać podatki i zadowalać obywateli nawykłych do opieki państwa.

Współcześnie zatem kapitał zyskał szansę uwolnienia rynku, a raczej pełnej wolności na rynku dla siebie. Wolności od państwa, wszystkich instytucji i organizacji chroniących kompromis społeczny na poziomie państwa, zasad moralnych, obyczajów i poczucia przyzwoitości. Jak długo nie powstaną jakieś mechanizmy wymuszające kompromis na poziomie globalnym, tak długo będzie groził wielki globalny konflikt zdesperowanych wykluczonych oraz części pracobiorców i posiadających przewagę globalnych pracodawców. Nieproporcjonalnie słabsi zmarginalizowani i pracobiorcy będą więc uciekali się do terrorystycznych metod walki. Nie będzie to łatwe, gdyż nowoczesne technologie weszły też do instytucji kontroli i przymusu. Ale jak dziś już wiemy, nie ma takiej policji ani tak grubych murów, które uchroniłyby przed aktem zemsty zdesperowanego terrorysty. Współcześnie występują dwa równoległe procesy: krystalizowania się globalnego wolnego rynku oraz wyłaniania się struktury globalnych instytucji. Przyszłość pokaże, czy wolny rynek zachowa swoją wolność, czy zostanie poddany wpływowi globalnych struktur władzy. W pierwszym wypadku dojdzie do zaburzenia elementarnej równowagi społecznej, czyli otwarcia na nowo wojny klas. Tym razem innych klas, za to w skali globalnej.

Warto też zwrócić uwagę na bardzo interesującą sprzeczność społeczną właściwą zwłaszcza krajom bogatym, demokratycznym i kapitalistycznym. Z jednej strony, procesy cywilizacyjne powodują tam wzrost bezrobocia, a z drugiej – katastrofalnie niski przyrost naturalny sprawia, iż społeczeństwa się starzeją i brak im rąk do pracy. To nasila procesy migracji oraz i tak już bardzo skomplikowany problem stosunków narodowych, kulturowych, religijnych i rasowych.

Wiele wskazuje na to, że rozpoczął się już proces tworzenia globalnego ładu i społeczeństwa. Wspominałem o globalnym rynku i ładzie instytucjonalnym, ale dodać można także globalną strukturę społeczną i kulturę. Z pewnością tworzy się zrąb społeczności ponadnarodowej. Zwłaszcza elity wykształcenia, władzy i majątku zdają się wytwarzać nowe formy integracji globalnej i identyfikować się z nimi oraz konstruować wokół nich tożsamość. Tak powstaje głównie wirtualny obszar społecznej legitymizacji dla międzynarodowego globalnego porządku gospodarczego i politycznego. Podobnie zachowuje się też warstwa menadżerów i specjalistów z wyższym wykształceniem. Pauperyzacja, umasowienie i deklasacja klasy średniej sprawiają, iż jej przedstawiciele coraz częściej odmawiają akceptacji różnym przejawom współczesności. W reakcji obronnej, aby odzyskać poczucie tożsamości, samoakceptacji i znaczenia, zawężają swą przestrzeń społeczną, odwołując się do wartości fundamentalistycznych i przyjmując postawę oporu lub buntu. Tym bardziej dotyczy to klas niższych, zwłaszcza tych regularnie margina-

lizowanych, które coraz bardziej odrzucają wartości demokratyczne i idee historycznego kompromisu.

Równolegle z tymi procesami tworzy się nowa hierarchia narodów mniej lub bardziej bogatych, mniej lub bardziej obecnych w globalnej sieci i w różnym stopniu podmiotowych w stosunku do tej sieci. Jest to nowa oś podziałów i konfliktów, krzyżująca się z poprzednimi. Niewątpliwie rozpad bloku sowieckiego i ożywione globalne procesy migracyjne oraz załamanie się porządku światowego opartego na potęgze USA i ZSRR znacznie komplikuje te procesy.

Widać też wyraźnie, iż coraz liczniej, z oczywistym korelatem geograficznym, powstają rzesze ludzi, którzy nie mają pewnych istotnych cech społeczeństwa lub mają je w stanie osłabionym, pisałem w tym kontekście o masie społecznej. Warto zauważyć, że dziś tworzą ją nie tylko zmarginalizowani w porządku światowym, lecz także zmarginalizowani i wykluczeni w wielu, również bogatych, społeczeństwach Zachodu. W tym kontekście sporo pisałem o znaczeniu swoistej kultury globalnej, tj. kultury masowej, która na wiele sposobów szkodzi demokracji.

Interesującym zjawiskiem współczesnej cywilizacji są tzw. nowe ruchy społeczne, które stanowią dość ambiwalentną co do znaczenia formę organizowania się ludzi poza strukturami władzy, instytucji, a czasem wirtualnej sieci społecznej. Ich ambiwalencja polega m.in. na tym, iż wiele z nich ma charakter mniej lub bardziej agresywnych, luźno zorganizowanych wspólnot kontestujących demokrację i różne związane z nią wartości. Wiele zaś, przeciwnie, kontestuje fundamentalizm tych poprzednich. Niektóre mają wyraźnie charakter ruchu oporu przeciwko nowej cywilizacji, globalnej sieci itd., inne – przeciwnie, a wiele z nich próbuje wchodzić w grę z siecią i przeddefiniowywać jej zasady lub też tworzyć w niej samej zwalczającą ją niszę. Jest to zatem kolejna sprzeczność współczesności i kolejna sfera rozgrywania się kryzysu.

Współczesny kryzys stawia ludzi w trudnej sytuacji zakwestionowania podstawowych wartości poprzez sekularyzację zwłaszcza, odbiera tradycyjne sposoby głębszego zakorzeniania swego życia i tożsamości. Rozpad horyzontów odniesienia i anomia sprawiają, że człowiek zyskuje wielkie możliwości stanowienia o sobie, ale z drugiej strony odczuwa bardzo silne deprywacje podstawowych potrzeb psychicznych, jak bezpieczeństwa, akceptacji, tożsamości, sensu i znaczenia. Sytuacja taka wyzwała nerwicowe reakcje obronne psychiki, z ewidentnie chorobowymi włącznie. Właściwości kultury masowej sprawiają, iż człowiek ma prawie wyłączną styczność z wirtualnym światem wzajemnie wykluczających się racjonalizacji, porad, interpretacji, wibrującą i zmienną rzeczywistością autorytetów i objawień, które podlegają prawom rynku medialnego, pojawiają się i znikają wraz z pulsoowaniem reguły podaży i popytu. Psychika wzrastająca pod wpływem tej kultury, w warunkach takiego rozpadu, słabo dystansuje się od tego wirtualnego przekazu.

Odbija się to wtórnie na poziomie życia rodzinnego, zdolnościach rodzicielskich, wybieranych stylach życia, poczuciu odpowiedzialności itd. Pragnienie miłości, pewności oparcia na kimś i coraz mniejsza zdolność do tego, a wręcz kierowanie się wartościami i wzorcami wykluczającymi to, jest kolejną sprzecznością współczesnego świata. W wielu ludziach rodzi to też poczucie wyobcowania, wściekłości i agresji oraz fundamentalistycznej fiksacji. Jest to inna jeszcze odpowiedź na cierpienie urażonej i rozbitej tożsamości.

W sieci, w której wszystko staje się informacją, w której główną sferą wytwarzania i zysku stają się myśli i uczucia, stan psychiki ludzi jest jednym z najważniejszych czynników konstruowania wszystkich wymiarów ładu społecznego. Współczesne nerwice, kompleksy i deprywacje konstruują porządek polityczny, kulturę, model rodziny, stosunki etniczne w państwie itd. Jeśli nadziei poszukiwać w ruchach społecznych, które będą wyrastały z kreatywnych, twórczych tożsamości lub z podmiotowych aspiracji współtworzenia wizji historii, opartej na komunikacyjnej transcendencji pragnienia „innego”, oraz przyjąc, iż przyszłość demokracji zależy od zdolności do dyskursu społecznego, to sfera psychiki ludzi może przesądzać ich los, a także los świata, jak nigdy dotąd. Jeśli czynnikiem produkcji współczesnego świata jest partycypacja, motywacja, legitymizacja i zaufanie, to są to akurat dobra coraz bardziej deficytowe. Jeśli myśli i uczucia zależą od panujących kodów kulturowych, to warto zauważyć, iż wbrew temu, co się mówi i wbrew panującej ideologii, nie są one teraz całkowicie spluralizowane i nie należą całkowicie do sfery wolności osobistej, lecz są one przedmiotem bardziej subtelного sterowania, omijającego wiele tradycyjnych barier, jak religia, wartości, wzorce, opinia rodziny, grupy sąsiedzkiej, autorytety itp. Są one przede wszystkim przedmiotem wytwarzanej przez sprywatyzowane media sfery oczywistości, naturalności społecznej.

W sieci toczy się zatem walka o władzę, czyli przede wszystkim o kody kulturowe, o wizje historii, wyobrażenia i racjonalizacje zbiorowe, o wolność, a przede wszystkim o podmiotowość i demokrację. Demokracja znajduje się również w głębokim kryzysie, w przyszłości, o ile się utrzyma, będzie z pewnością inna niż ta, którą znamy. Ale ona również, tak jak ta tradycyjna, polegać musi na mediowaniu i gwarancji kompromisu między różnymi interesami i wizjami świata. Jej główną przestrzenią musi być globalna sieć. Brak demokracji oznacza dramatyczne narastanie nierówności, aż do marginalizacji ogromnych i coraz bardziej powiększających się rzesz ludzkich we wszystkich wymiarach ładu społecznego, w tym pod względem dostępu do wpływu na media.

Jest ważne, że pod wpływem takich wydarzeń historycznych, jak opisane, następuje inicjacja społeczna, a w następstwie kształtuje się tożsamość pokoleniowa, również uczonych. Choć, jak wyjaśniałem, tożsamość ta nie przejawia

się po prostu w identyczności postaw i mentalności całego pokolenia. Teoretycy młodsze pokolenia, którzy dojrzewali społecznie i intelektualnie w latach 80. i 90. (a częściowo także pewnie w 70.) ubiegłego stulecia, mają bardzo szczególne doświadczenie pokoleniowe. Jest to właśnie doświadczenie kryzysu postindustrialnego, dramatycznie pogłębiane postępującą sekularyzacją i chaosem intelektualnym, w tym – kierunków artystycznych i naukowych (z postmodernizmem włącznie). Różnorodność percepcji, sposobów myślenia, wpływów kulturowych, doświadczeń społecznych powoduje zapewne różnorodność reakcji teoretycznych na to samo wydarzenie kryzysowe.

Czy można ponad tę różnorodnością szukać jakichś stałych zasad czy założeń? Chyba tak, choć zapewne jeszcze za wcześnie, by coś przesądzać. Przekonuje mnie droga, którą idą teoretycy wielkiej dialektycznej syntezy, jako kierunek poszukiwań, rodzaj ważnych pytań, istotnych sugestii odpowiedzi. Sądzę, że istotą społecznego bytu jest dialektyczna relacyjność czterech sfer zjawisk i procesów społecznych. Wielkich, biegnących w historii jako procesy długiego trwania, przemian cywilizacyjnych wpływających także na ład społeczny; jest to przestrzeń społeczna i badawcza, najbardziej odpowiadająca przedmiotowi badań tradycji tej nauki. Nie unieważniam jej tutaj ani nie odsyłam do lamusa. Przeciwnie, owe twarde, jak niekiedy socjologowie powiadają, fakty społeczne są niezbędnym makrostrukturalnym, bardzo ważnym wymiarem relacyjnej i dialektycznej rzeczywistości społecznej. Drugą sferę stanowią zjawiska, które chętniej badała socjologia paradygmatu subiektywistycznego, choć nie stronili od niej także badacze przyjmujący perspektywę obiektywistyczną, w tym również orientacji modernistycznej – jest to sfera procesów *mezo*, bardziej kameralnych struktur, jak rodzina, społeczności lokalne itp. Trzecia sfera, silniej zajmująca uczonych przywiązanych do paradygmatu subiektywistycznego, to obszar zachowań, imponderabiliów, idei, „zwyyczajów serca”, jak to wyraził de Tocqueville, a powtórzyli badacze skupieni wokół Roberta Bellaha. Czwartą sferą tradycyjnie zajmowali się psycholodzy, zwłaszcza społeczni. Chodzi tu bowiem o wymiar psychologiczny, dla którego ważne są takie fakty społeczne, jak tożsamość i jej przemiany społeczne, jaźń, osobowość, podmiotowość (w sensie indywidualnym), różne indywidualne, ale ważne w skali społecznej reakcje obronne, patologie, zagrożenia, jak anomia, alienacja, nerwice itp. Gdy te cztery sfery potraktuje się jako wymiary jednego integralnego procesu społecznego, o którym można opowiedzieć we względnie jednolitym języku teoretycznym, to nie grozi, jak się wydaje, niebezpieczeństwo eklektyzmu, który bywa często zarzucany teoretykom wielkiej dialektycznej syntezy.

Wydaje się też, iż zadanie socjologii należy raczej rozumieć jako ukazywanie teraźniejszości traktowanej jako czas otwarty między przeszłością i przyszłością, w kontekście historycznym i kulturowym, w propozycjonalnym języku słabych

sugestii i hipotez, w postawie szacunku dla bogatej i nieobjętej nigdy w całości rzeczywistości, zmiennej i płynnej, tzn. tylko do pewnego stopnia zdeterminowanej, i to nie w sposób konieczny, ujawniającej się raczej incydentalnie, kapryśnie i złudnie. Realny świat zjawisk i procesów społecznych warto widzieć jako pełen sprzeczności, wieloargumentowych złożonych procesów, czasem przeciwnych zależności, łańcuchów przyczynowo-skutkowych, dynamicznie i płynnie dookreślających się okoliczności, z których wyłaniają się w sposób zmienny i częściowo zauważalny przez badacza fakty i artefakty złożonych wiązek najrozmaitszej natury procesów przyczynowo-skutkowych. Rzeczywistość taka wymaga bardziej subtelnej języka i otwartej, niedookreślającej do końca, czulej na to, co niepoznawalne i niezdeterminowane, narracji, rozumiejącej złożony charakter stochastycznych i korpuskularnych procesów społecznych, które są wynikiem aktywności częściowo samoświadomych podmiotów, jakie pozostają w relacjach z innymi podmiotami (indywidualnymi i zbiorowymi). Socjologia i socjologzy są zawsze uwikłani w sferę wartości i wizji politycznych czy też ideologicznych. Zwłaszcza w tak trudnych czasach, jak dziś. Coś dla świata i człowieka uznają za lepsze lub gorsze. W niewielkim stopniu są na zewnątrz tego, co badają, choć trochę jednak tak. Dylemat badacza rozdartej między obiektywizmem i subiektywizmem, wartościowaniem i powściągliwością jest jeszcze nierozwiązany. Choć przecież przedstawiłem tu pewne propozycje i próby lepiej rokujące, moim zdaniem, niż inne.

Wspomnę na koniec, iż optymiści twierdzą, że idą czasy lepsze niż te, jakie znamy. Pesymiści – że będą one znacznie gorsze. Niektórzy prorokują katastrofę, a w każdym razie nowe wojny, rewolucje, terroryzm, konwulsje ekonomiczne, cierpienie i elementarne kłopoty z tożsamością ludzi. Przyjąłem tu trzecie stanowisko, tj. ani pesymistyczne, ani optymistyczne, lecz takie, które określiłem jako orientację otwartego rachunku, twierdząc, iż wszystko jeszcze zdarzyć się może, ale wiele zależy od nas samych. Kryzys, we wszystkich jego wymiarach, jest, moim zdaniem, tak zaawansowany, że nic już *samo* nie będzie lepiej. Żyjemy w czasach, w których przed katastrofą, jaka nam grozi, możemy się tylko sami uratować. Ale to wymaga zbiorowego wysiłku i mądrości. Czy jesteśmy do tego zdolni, tego w tej pracy nie rozstrzygałem. Pokazywałem jednak, że obecny kryzys jest także kryzysem mentalnym i intelektualnym. Socjologia, po której wiele moglibyśmy się spodziewać, ma dziś swoje własne poważne problemy. Ale szuka, próbuje. Przypuszczam, że są to próby obiecujące.

Summary

In this book it was our ambition to present historical context of sociology and the discipline itself, as it evolved as two distinct processes, interwoven with each other in a peculiar and complex way. As we suspected and as the book, in our opinion, confirms, this special relation should be regarded in terms of crisis phenomena, conditioning each other to a significant degree. Genesis, types, the essence, mechanisms, reasons and effects of social crisis and of sociology – in general and in the period under consideration – formed the principal object of research study the outcomes of which this book presents. Thanks to initial research done it was possible to separate three categories of crisis as the proper object of further inquiries and to which most attention was paid: civilisation, social (at the level of social order) and sociological (having paradigmatic nature).

As the first step we have attempted to read the history of three recent centuries in a sociological manner, although it would perhaps be better to say: in one of manners in which sociologists tend to interpret history. The aim, at that stage, was to approach historic events with a tool of *sociologic understanding*. In other words, apart from facts history usually collects and describes we endeavoured to reconstruct civilisation perspective relevant for a given period, a condition of society, climate and circumstances for culture. To look at events, as far as practicable – from the point of view of their, rather than our, time or in the way any of us would treat them should he found himself in a given period attempting to understand the reality experienced. The Author's another ambition was to emphasise how great can be the importance of volatile events, imponderables, ones that evade interpretation but reveal in lifestyles, in social imagination, in types of sensibility, mentality *etc.* for the occurrence of some quite significant social events. How they determine their quality and evolution of whole social processes. The method of *sociological understanding of history*, therefore, also means an insight into remote times, their social universe, thoughts and taste of actors of

community. Nevertheless, it was the category of social order with its dimensions of culture, social structure, institutional, economic and demographic order that remained the principal focus of the analysis.

The proper sense of the notion of social order we refer to is explained elsewhere; here it shall suffice to say that in the present study facts and events of historical nature were deepened or perhaps broadened by attempts at reconstruction of social context.

The past, its facts and events, rather than forming the proper object of study, provided us with a context calling for interpretation. The real object, as mentioned above, was crisis in general and in particular industrial and post-industrial crisis as well as that of sociology, and relations between the same. Therefore, there was no need for profound source studies in pure history. On the contrary, we have attempted in this work to take advantage of ready and renowned publications, trying to select those that arise as little objection among historians as possible. This way their authors, historians, were somehow made play the role of *competent judges*. We intentionally referred to those authors who have been regarded competent and authoritative in their milieu as it is obviously beyond the capacity of a sociologist to compete with them in collecting and denoting sources, nor it is possible for him to involve in disputes among them. Considering that our research objectives were of genuinely sociological nature, we were satisfied with even concise descriptions of historical events. Rather than being exhaustive and original, it was more important to us for them to be – as far as possible – accurate, reliable, undisputable and reduced to what is, according to historical criteria, most important, obvious, characteristic and expressive.

We have not striven to devise our own historic interpretation, either. Rather than that, we assumed in the first place that a circle of historians seriously involved in studies over a given period is really the only one competent and nobody – sociologists included – is capable of judging more reliably who understands the past in the most accurate and *faithful* way. Of course, such a complete trust in opinions, justified with names of authors of widely-acknowledged manuals and books might be judged overtly exaggerated. This is, however, the problem no sociologist can solve. Wherever possible, we backed the point by referring to sociologists' works, for example to Alexis de Tocqueville (whom, by the way, historians might well have regarded one of them), this being about all we could reasonably do.

Thanks to the study of scholar output of historians – and sociologists, where they referred to the past times in a relevant manner – it was possible to end up with relatively unquestioned periodic order within which to consider particular events and whole processes and to analyse their social and cultural repercussions.

Namely, we distinguished 18th Century, although in certain cases it was necessary to reach further in the past in order to understand lengthy and complex processes leading to some particular coincidence that happened in 19th Century. We especially have in mind specific overlapping of three phenomena: a long process of growth of secular trends, evolution of the Enlightenment intellectual and artistic current, originating from the second half of 18th Century, and *scientific-and-technological revolution* that brought industrialism and capitalism with itself (the latter one in fact being rooted back as far as in 14th Century).

Political events that were, to a certain degree, an effect of that coincidence and their social, civilisation and cultural repercussions symbolised by the Great French Revolution, paved the way for an era ranging, in our opinion, from 19th Century to mid 1970s that we shortly call industrialism.

Within that period we distinguished some stages, following historians. The first stage, that of early, rather brutal industrialism abruptly transforming the world, reached as far as mid 19th Century and featured social and political tensions arising from the sheer dynamism of that time. N. Davies described that period as *the stage of reaction*. Second stage, that of short stabilisation, ranging from 1848 to 1871, Davis called the *stage of reform*. It was followed by the *stage of rivalry*, concluding with the World War 1. We regarded that stage as the period of *monopolistic capitalism* that produced some typical conflicts thus leading to both the First and the Second World War. The first one, admittedly, despite being called the war to end all wars, in fact failed to solve any problems and worse still, it even aggravated most of them, provoking, after just two decades of chaos between the wars, to WW2. After 1945 Western Europe and other democratic countries experienced the last stage of industrialism we call *fulfilled* or *mature capitalism*.

Around mid 1970s it was already possible to observe a new crisis that became very obvious by that time; the one we call post-industrial. In our opinion it has been a consequence of an entirely new civilisation process that started with 20th Century's *scientific and technological revolution*. The emergence and development of such technologies as genetic engineering, microprocessors, automation and computerisation managed to radically transform capitalism and production. They largely rendered human labour, especially *physical* and low-skill *intellectual labour* no longer relevant and seriously undermined the importance of industrial production, establishing, instead, what is called the economy of knowledge and launching a single, global communication network that soon encompassed economic, political and cultural aspects. We also observed that these changes were accompanied by specific metamorphosis of culture, including that of science, and

unprecedented secularisation, thus robbing all those processes of metaphysical and moral fundaments.

What we might learn from experiences of the 18th, 19th and a half of 20th Centuries is that scientific and technological discoveries, stemming from culture we regard as one of the most essential values of civilisation as well as one of crucial factors of social order, cause profound transformation at the level of economic order echoing even further to institutional order, social structure (also conceived as one of dimensions of social order) and demographic order. However, the very same attainments of illustrious minds of that time made people perceive and understand themselves, society, their fate and history in new, different ways. New ideas, innovative intellectual and artistic currents, trends in political thought emerged. Transformations in culture then influenced all aspects of both individual and collective lives.

We also observed that the industrial era suffered from some serious tensions that eventually led to many above-mentioned dramatic conflicts and events. For example, hasty and chaotic process of urbanisation followed, implying a number of further problems, such as dissemination of epidemics, abrupt demographic growth, disintegration of traditional values and models, secularisation. Radical emergence of social work distribution was another consequence of industrialism and urbanisation (its effects were studied by a number of sociologists, including Durkheim and Tönnies). Finally, one must not forget mental and ideological breakthrough related with disintegration of collectiveness and featuring continuous dialectic fluctuation between individualism and collectivism of that time.

Processes having utmost importance for industrialism included gradual increase of independence of economy from institutional order and political rule, followed by predominance of the former over the latter. As both an effect and an instrument of rule *free market* emerged and soon became the ground where most relations and conflicts related with rule were transferred. This should be considered together with unprecedented development of mass industrial production. Radical decreases of prices and the above-mentioned steady growth of vast agglomerations, resulting from massive migration from rural to new urban areas, accompanied by the emergence of huge „spare army” of the jobless resulted in a conflict the essence of which was that mass supply of goods created an urgent need of mass demand. Whilst industrialisation in fact automatically attracted working class and urban destitute to the market as consumers, but mostly in vain, because the bourgeois were almost exclusively interested in capital accumulation, which, in pair with demands of sharp competition – especially during monopolistic stage of capitalism, drove immense numbers of those potential buyers back away from the market narrowing the demand, all that under conditions

of ever-growing supply. In consequence of that process, a vast mass of relatively free people entered social, political and economic arena. Over time these people were becoming more and more conscious of their importance and pushed their civil demands further and further on, but still they were largely short of rights (including civil rights), of basic economic potential and, in many cases, even of most fundamental attributes of human identity.

Tensions that would ultimately lead, in the first half of the 20th Century, to two world wars, the Holocaust, huge economic breakdowns, revolutions (notably the October Revolution in Russia) and emergence of two totalitarian powers we have structured in the following points:

- 1) conflict between working class and the bourgeois, resulting in permanent threat of social revolution (that actually happened once in a while);
- 2) self-recreating economic crises (mainly due to excessive production or restricted demand);
- 3) crisis of institutional order, mainly that of State that proved helpless in a conflict caused by evolution of *free market*, aggravating both economic crises and social inequalities and causing political and ideological radicalism (Nazism, Communism);
- 4) crisis of traditional forms of culture, no longer relevant to modern forms of social relations;
- 5) secularisation crisis, also revealing itself in the crises of *areas of reference* and *framework of action*;
- 6) international tensions caused by competition of free national markets.

A sub-section dedicated to the last stage of industrialism, described as *ful-filled capitalism*, also included, has really been a sociological analysis. In this part we preferred to discontinue the narration applied elsewhere, assuming that we deal with not enough distant times to need such a historical framework in order to reconstruct the way social processes evolved.

It seems that the most important single conclusion of these considerations is the belief that industrial crisis was largely successfully solved at that time (although only in the world of democracy and market economy, of course). Traumatic events, dramatically culminating in the World War 2, as well as a threat of Soviet and soon after also Chinese communism – both being quite strong and successful at the time – acted as important factors stimulating a change of attitudes (although there were other reasons, too, as mentioned elsewhere) enabling to seek, find and create such a form of social order within the logic of industrial era and capitalistic system that ensured, in places where it developed, several dozens of years of both internal and external peace, continuous progress in the area of human rights, as well as serious steps ahead in terms of civilisation

and economy. This was an unprecedented achievement, especially as far as Europe was concerned.

The World War 2 not only changed substantially global power arrangement, but also created premises for a new type of social order. In fact, it played the role of a sort of catalysing agent for changes that managed to overcome the serious tensions inherited from earlier stages of the industrial era. The end of the war became the beginning of a new period in the history of democracy and capitalism. The new social order we describe as democratic-liberal, basing upon pro-social market economy. As its fundament it had a historical compromise of welfare State. Places where such compromise was concluded have been free, for over fifty years already, from wars of revolutions, while experiencing almost uninterrupted economic growth and significant progress in protection of individual rights. It also brought valid solutions to many among the most serious problems of industrialism, mentioned above.

The same changes were also consolidated by civilisation development. More and more advanced technologies called for better educated and skilled society and for more modern and democratic State. Demand for highly-skilled employees and citizens stimulated development of education, including its omnipresence at medium and significant penetration at higher level. All in all, this formed a specific *dialectic knot* of various processes and events the effects of which – along with the above-mentioned threat of communism or of rebirth of Nazism – contributed in every aspect, also according to the feedback principle, to create mental readiness for changes and for historical compromise.

Referring to the area of social structure it seems appropriate to mention the transformation of two antagonistic classes that defined the earlier stage of industrialism, *i.e.* the bourgeois and the working class, into two classes creating a new deal and the fundamental compromise, namely, employers and employees. The compromise, often referred to as *welfare State*, changed the roles of State the principal task of which was now mediation as well as re-creation and protection of that precious compromise. In order to fill that role the State had to transform into civil State representing shared social interests and enforcing freedoms related with civil rights rather than those related to class belonging. In terms of differences of interests, instead, the State guarantees democratic, parliamentary, lawful and constitutional dissolution of conflicts, the constitution understood as the most universal and formalised provision of that compromise (the rule of law).

Eventually it is the following factors that we deem constitutive to such a new model of social order: the type of market economy oriented towards social objectives; modern State that represents interests of all its citizens and relies its very sense upon the role of mediator and guarantor of the compromise achieved

between the principal social classes of employers and employees; international balance that ensures peace (at least in the global scale and in areas where that social order was in place). Then, in about mid nineteen-seventies, another civilisation breakthrough began, giving rise to the crisis considered in a further part of this work.

We needed historical perspective in order to understand the contemporary post-industrial crisis with its genesis and importance. The diagnosis of modern times we presented in this work, albeit only synthetic, has been based upon the work of as prominent scholars as Jürgen Habermas, Pierre Bourdieu, Anthony Giddens, Alain Touraine, Manuel Castells and others. However, we also took advantage of history to involve in general theoretic studies over social and civilisation crisis as well as the crisis of science. Unfortunately, these crises may not be judged successfully concluded. Anyway, what we did in that respect was just an outline of research horizon that needs to be followed in a different publication.

We conducted our studies over the past and present defining four different spheres of phenomena and processes and searching for mutual relations among them. One of those spheres is macro-structural dimension of great civilisation processes and relating, to a certain degree, to social order. Second sphere includes *meso* type of processes *i.e.* peculiar to local communities, social movements, neighbour groups or such institutions as family. Third one consists of the so-called *soft* social phenomena, such as ideas, taste, habits, social trust and so on. Fourth one includes phenomena from the area where sociology borders psychology, so one can define them in a tongue-in-cheek manner as *psychical-and-social facts*. It is here that different characteristics of individual psyche, which nevertheless have some social influence, should be attributed. We basically mean that mass presence of some individual cases translates into social phenomenon, but also observe that people (with psychological characteristics typical to them) are in fact social actors. Moreover, a human being – in the earthly meaning at least – forms the only morally justifiable sense of social world and its actor at the same time. This is, then, a fundamentally important thing which people form the society, how the society forms them, which living conditions it presents them with and in which direction it prompts them.

There have been several notions that were given the very fundamental role in this work. First of all, this relates to the notion of civilisation and social crisis, followed by notions of the crisis of science which, in our case, obviously mainly relates to sociology. In a certain way, these notions combine to form the intellectual construction of the whole thing.

We have also assumed for the sake of this work that civilisation shall be understood as a certain state of culture created by societies along historical processes

of long duration, encompassing a broader sphere than influence of any single social order. Civilisation creates a framework in which people construct social order, groups and institutions, culture (at the level of social order) and their own identities. We therefore have to deal with processes of civilisation structuring. When civilisation *challenges* made it impossible for civilisation to exist without significant changes, one can speak about the crisis of civilisation. When it occurs, it obviously implies social crisis as well. Reasons of civilisation crisis may either be endogenous or exogenous, to mention great scientific and technological discoveries, the appearance of new religions ideas, key rationalisations, imaginations, myths, but also great historical (such as wars, revolutions, and so on) or natural events (as floods, earthquakes, *etc.*). Admittedly, the crisis of civilisation also implies serious consequences, including lengthy processes of disintegration and construction that eventually lead to significant changes in civilisation or to its total decline. In the period considered we distinguished two civilisation crises: industrial and post-industrial.

It is against this background that one may finally point out the importance of social crisis that was adopted in this work (always conceived in relation with the notion of social order). Namely, we interpret it as such a state of conditions of social life, occurring at a given time, in which further existence of society and individuals or at least performance of certain vital functions thereby would require a significant adaptive change to take place. Reasons thereof may either be external or internal and have civilisation, historical, natural or economic nature. Seen this way, the crisis is understood as a state of breach of traditional social order that calls for actions to restore the same or – where this cannot be done – to create a new one. Since the crisis of social order concerns all the spheres of people's lives and affects their psychical condition physical condition, it may also bring, as its ultimate effect, terminal social disintegration, including biological extermination. Of course, alternatively a new social order may also arise out of that situation, even one that better fits people's needs and brings development and progress with itself.

Social crisis imprints deeply in human minds. It may even occur at the level of social imagination exclusively. In any case it is experienced strongly (while not necessarily consciously diagnosed as such) in the life of communities and individuals as a situation of risk and loss. Even if in effect social crisis doesn't really have to deteriorate people's lives – as we said, in fact it even may lead to improvement – it is nevertheless felt as a state of threat. A society may feel paralysed by its experience of crisis or it may feel motivated to spontaneous, sometimes suicidal action or to muster rational reaction, adequate to a level and type of crisis. It is in such times that we usually observe stimulation of human minds (again, not

always leading to positive results), emergence of many different ideas, theories and ideologies, sometimes resulting in a chaos. Anyway, the core point they all focus around is an attempt to define the situation of crisis experienced, explain it and react with rational solutions in order to be able to organise and reasonably manage collective as well as individual effort and to decrease the sensation of insecurity and risk which is subjectively felt as painful loss.

Such a concept of civilisation and social crisis prompt one to ask a question about the meaning of the notion of social order. The notion itself originates from the industrial period and relates with modernistic intellectual formation. At present, witnessing post-modern turn-around, the same notion often provokes distrust – in many cases rightly so, in other cases far-fetched. It seems that one can avoid many traps inherent therein if we give up regarding it as a vision of totally uniform model of a structure fully determining behaviours of individuals. Instead, we find it more appropriate to regard it as dynamic and relatively liquid state (or rather process) of a very relative, dynamic and diverse balance, a sort of *continuum* between anarchy and authoritarianism, where specific forms of order are conventional scopes of such a *continuum* rather than well-defined points thereof.

We thus regarded social order as ever-changing, inherently divergent, complex and dynamic state of constant structuring and restructuring or, in other words, crystallising, reproducing, disintegration and transformation of relatively weak and relatively continuous fundamentals upon which social living practice is being organised within relatively defined large societies. Within it we distinguished five factors or dimensions – by the way, we tend to treat them as ideal types rather than as analytical categories. These are: social structure (understood as S. Ossowski put it), culture, institutional order, economic order and demographic order. We also have mentioned four types of social order: authoritarian, totalitarian, democratic and anarchic. Understood this way, social order defines more or less crystallised, always changing (to a certain degree, at least) and inherently complex framework of common living practice, described as existential order. To some degree, such framework delineates collective and individual horizon of the world we experience – something we call individual or social scopes of reference.

Interestingly, social crisis manifests itself as peculiar type of social change – one that implies so profound transformation of principal elements of social order that it has crucial importance for a given society, in the sense that it extorts adaptive processes at the level of social order thus transforming the type and fundamentals thereof.

The crisis of science – we were in fact mainly interested in sociology – we understood as paradigmatic crisis – one that concerns the object, methods, tasks, the way principal notions are conceived and fundamental attitudes (no matter whether realised entirely, partially or not at all) in ontology, epistemology and axiology as well as general imaginations of world and man. This is, therefore, the crisis of *scopes of reference* and thus also of the *framework of action*, transplanted into the world of science.

As one of reasons of paradigmatic crisis we can point out civilisation or social crisis that confronts people and societies with challenges that cannot be properly understood and cannot be stood up to using only traditional intellectual categories – including scientific ones. This is related, as we have just suggested – with disintegration of *scopes of reference* characteristic of civilisation and social crisis and from the crisis of *framework* of meaning and action that stems therefrom.

We also have mentioned that it has been a common effect of a crisis to provoke an extraordinary stimulation of minds, to whom a belt of traditional paradigmatic principles suddenly seems too tight (in most cases quite rightly, by the way). This results in an inflation of concepts, theories and proposals, including paradigmatic ones. Many people sense the need to come up with radical changes and to break any reins, many prefer to entrench themselves upon orthodox positions, others are keen on all sorts of experiments or propose ideologies of incapability of science. All those attitudes seem rational to a certain degree and, summing up, positive, as long as they remain in healthy proportions to each other. On the benefit side, they create tension of intellectual debate and provide relatively broad cognitive perspective for searching, which always may result in precious findings.

Also, the crisis of science is socially experienced as a feeling of a lack of help on the part of science in defining the very crisis or in devising proposals how to channel social and individual effort in order to repair what is perceived as damaged. Sometimes it happens that it is the science itself that is being found guilty of the problem and thus becomes the object of social criticism resulting from disappointment.

There may be different reasons of paradigmatic crisis, as well. We emphasised events and processes taking place in cultural life of societies that enjoy some degree of autonomy. Sometimes new ideas, religions or imaginations appear that imply new intellectual problems. When it happens, old paradigms are often regarded insufficient or even useless. New scientific discoveries tend to transform the image science has about its object so seriously that radical changes are needed, in effect of which the entire paradigm is changed. We mentioned peculiar autonomy of intellectual debate that has accompanied us for thousands of years

already. It has its inherent logic and often creates its own challenges that call for critical review of paradigms in place. Finally, we pointed out relative auto-telic value of cognition. When any paradigm depletes its capacity of discovery, a new one is sought to replace it and enable further development of science. In this work we have mainly been interested in relations between civilisation crisis, social crisis and paradigmatic crisis in sociology.

The historic and sociologic structure defined in this way was used in this book as a context enabling interpretation of sociological theories. Using it, it was possible to analyse them by reference to the times of two great crises: industrial and post-industrial, as well as several smaller ones, such as that of nineteen-sixties, and to the great industrial era with its above-defined stages, in categories we have just explained.

We considered such theories in a double role. On the one hand, we sought for traces explaining a condition of society at the time of their emergence. Particular attention was paid in this respect to threads concerning crisis – either in the society or in sociology itself. It was an attempt at reconstruction of history of 19th Century (as there had not been sociology earlier on) and of 20th Century. This time the focus was at how those times were reflected in sociology and not, as before, in history. We also took methodological consideration into account, with particular emphasis upon how the science referred to its own object and upon its epistemological self-reflection.

Another role of those theories in the present book was that they were used as research material. What we carried out was a sort of an analysis of documents which on their own (irrespective of their author's particular intent) gave testimonies about their time, told their own story about it thus making it easier to understand complex relations between sociology, social processes and history, also providing an interesting insight into the nature of social and sociological crises.

A striking diversity of ideas – often contrary to one another – that might be found in such a plethora of theories were used to define a scope of debate about civilisation crisis, social crisis and the crisis of sociology within sociology. It was our intent to include within such debate as many ideas representative and significant for this problem area as possible, however, with only moderate efforts to refer to them all or attempt to put them in any meaningful order. This is, after all, not meant to be an inquiry into the history of sociology. Accordingly, discussion of views of individual authors or scientific currents was by no means intended to be exhaustive. On the contrary, we selected only the most fundamental and significant ideas and were interested only in those aspects of presented theories which either explicitly referred to a crisis of society or that of sociology or included

novelties allowing to understand the former or the latter, or unconsciously contributed to the crisis or testified it.

It is only in Chapter Five that we do the thing we would (following Anthony Giddens) call *mapping*. Previous parts were dedicated to presentation of *research material* that is fragments of theories, selected in an above-explained manner, or perhaps *extracts* of various theories on a specific subject that were – as far as possible – presented neutrally, without involving in polemics or dispute. Prepared in this way, after having undergone an additional procedure of translation resulting in their comparability without a threat of falling in eclecticism, they were eventually put into further game of positions. A study covered their common characteristics and most important differences between them, followed by their preliminary synthesis. Then they were referred to and made an object of discussion. One can say they were in fact included in a current of turbulent dispute about the crucial subjects we considered.

All this paved the way for a third close-up, made in Chapter Six, which was more than just a final summary. It contains the Author's synthesis, an effect of his involvement in discussion stirred in the previously-discussed chapter, a discussion perceived as an effect of research process structured along several stages. It also includes an attempt to assume general position to the whole set of material, threads and problems presented, as well as an effort to fir them all within a single common theoretical outline, with the Author's own views and position assumed towards these matters taken into account.

Following the typology proposed by Burrell and Morgan, the typology of sociological theories discussed we have adopted here distinguishes theories of *radical change* from those of *regulation* on the one hand, and on the other hand it also divides them into objectivist and subjectivist. Also, sociological theories prior to the WW2 and those of *fulfilled capitalism* period were discussed separately. Theories originating from the period of post-industrial crisis – *i.e.* mainly those proposed in nineteen-seventies and later were divided into objectivist, subjectivist (with post-modernism separated out) and those pertinent to the *great dialectic synthesis*.

Sociology emerged as intellectual answer to the vast industrial crisis. It happened at about the same time that a number of specific disciplines of science were isolated from philosophy. The world has become just too complex, too difficult for the cultivation of science in traditional manner to suffice. The thread of crisis has been constantly present in sociologic theories. It may even seem that crisis has been a sort of permanent situation, rather than any exceptional turnaround. We believe, however, that theorists not always had the same thing on their minds while talking about the crisis and that they in fact referred to different crises and

different stages thereof. When Durkheim talked about crisis, he surely meant a different thing than Comte before him or Tönnies after him. There were other stages of industrialism in question. Of course, this sort of remark is only possible *ex post* as it is quite hard to understand logic of subsequent stages of any era before it comes to an end.

What is also different is ways in which the same events are understood and reactions thereto. For earlier sociologists, such as Saint-Simone, Comte or Mill, crisis was phenomenon of moral nature. It was related with transgression from *military order* to *industrial order*, so that industrialism was its obvious reason. It resulted from an evident irrelevance of morality relying upon God to new times – too new to create moral and ethic order of their own. This is, in a nutshell, what troubled those minds, although each of them searched for another way of solving that problem.

Durkheim at the end of the 19th Century and in the first years of the Century past observed gradual disintegration of social reins – the phenomenon that has to be related to development of social distribution of labour. No wonder that in an ill-integrated society any institutions as well as systems of norms and values operate poorly as well. This is where anomie arises. This is where a new, peculiar type of suicides appears – a consequence of decay of family, political or religious communities. If earlier on Comte, Mill and other theorists of that era welcomed secularisation with enthusiasm, agnostic Durkheim described many fundamental assets of religion without which it was impossible to put several basic social functions into practice and even more importantly, to lead young generation from *the profane* to *the sacred* or to maintain social integration.

In yet another stage of the industrial era German humanistic sociologists perceived social world as chaos. Weber declared *disenchantment of the world* and advises rationalism understood as looking back to no objective rights, values or regulators because none really existed – they were just an effect of human *enchanted* imaginations. He suggested it was necessary to design society according to rational order. At the same time, he was aware of profound crisis of capitalism and called for observing his ethics, which, however, could not have been based in his *disenchanted world* upon anything but human reason and good will.

Soon thereafter, albeit on a different continent, American pragmatic sociologists told an optimistic story about how the world was created by individuals in their interactions, them being a form of exchange of people's actions targeted at achievement of their aims. All this – according to them – took place within culture which, just as values and truth, should be understood in pragmatic terms. Summing up, there was no other world, culture, values or truth but one which is rational *i.e.* effective.

One of American pragmatists, G. H. Mead, was among the first to put forth a theory that led to emergence of a new paradigm: a subjectivist one (scientific roots of his thought being, obviously, much more profound and sophisticated). We also mentioned others, notably W. Dilthey and Husserl with his phenomenology. It is quite peculiar that this trend began develop so dynamically since nineteen-thirties – first regarded as a sort of a curiosity, then aberration, in order to eventually be seen as manifestation of a schism in sociology and, since late Sixties, its parallel important current. To the same paradigm we mainly included symbolic interactionism, phenomenological sociology and sociology of ethnomethodology. In Seventies radical version of this paradigm appeared and developed, in the form of post-modernism.

We have treated those trends as a very explicit current contesting the order of the world at that time – sometimes even rising up to a form of methodological revolt. It was just as if its authors had believed they would have found a way and a language to talk about society enabling them to stand in opposition to tragic history. Great many sociologists, on the other hand, escaped from problems of their time to intricacies of sociological issues to margins of society and involved in studies of nature of man entangled in social life, narrowing their scopes of interest to a limited circle of interactions. By the way, one can observe from today's point of view that they managed to pioneer a very valid way of thinking about man and society the real sense of which has perhaps become fully transparent only today.

We emphasised chronological turning points in the form of dates of both the First and Second World Wars and argued that their importance reached further than just their direct effects. We attempted to interpret them as just two (indeed, dramatically strong) among a number of events and as side-effects of profound and lengthy civilisation processes of industrialism. Interestingly, catastrophic trend in sociology appeared actually before the outburst of the WW2, represented by J. Ortega y Gasset and H. Arendt. Then, in the post-war years, great many texts seem to manifest symptoms of being paralysed by the disaster experienced and by fear of what might come next. The latter one was indeed aggravated by such events as Cuban crisis, Vietnam war, Soviet Union's increasing ambitions for expansion and so on, however, throughout that time the objectivist paradigm fared well enough, assuming various forms, from rationalism through empiricism. In fact, it constituted a different, if important, reaction – an attempt to build reliable, proven, precise science, as if in a conviction that this offers an instrument to save the world, to preserve something precious or, later on, to prevent world wars, totalitarian systems and so on from repeating.

In works of y Gasset, Arendt, Kornhauser, authors of the Frankfurt school, Elias or Mannheim the crisis is seen as feature of a certain stage of development

of capitalism, which means claims for freedom on the part of social mass *i.e.* people atomised by weak social structures and the lack of strong, dense network of relations. Some authors believed that masses were incapable of behaving the way society should, that they just exerted pressure upon the elite, stomping upon social values and devastating institutions. This – they argued – was a disease of democracy and of capitalism. Society, and social masses to even a greater degree, were overloaded in effect of secularisation of culture, with a task they could not handle: that of building their own social order, their own system of values, habits, tastes, social relations and so on. Folks often deviate upon that way, which sometimes results in appalling events. Without being led by an elite, without proper education or – as Mannheim, Arendt and representatives of the Frankfurt school put it – without any deeper understanding of historical process the folk becomes an easy prey of cynical politicians, of capitalists or – according to some – also of powerless and misled elites.

Functionalists, who enjoyed their period of success at a time we described as the stage of *fulfilled capitalism*, created a vision of social order that met the so-called functional demands and which uninterruptedly recreated the state of *equilibrium*. The crisis, from that point of view, is what breaks such an order down. Theorists of conflict rather tended to see social world as inevitably full of contradictions that, however, may act as a force leading to progress.

To objectivist orientation of nineteen-seventies and later we have included, among others, works by D. Bell, K. Polanyi, L.C. Thurow and I. Wallerstein. According to Bell, capitalism reached a state of near perfection and had clear advantage over other social and economic forms and concepts. He also declared that capitalism managed to successfully pass civilisation transformation, thanks to new technologies and that at present it began to exist in post-industrial civilisation, in which traditional industrial capitalism was replaced by generation and processing of information. This causes fundamental changes: emergence of new elites, decline of demand for labour in old fields and professions accompanied by emergence of new professions, mainly in the sector of services and information processing, in effect of which new labour markets appear and open up. As a result, we suffer from enormous changes in social stratification and from serious tensions between principal social systems which, however, are ultimately not going to prove that dangerous.

Polanyi is quite resolute in his criticism of capitalism with its *seductive* market as the only rightful regulator of economy and with its paradigm of profit as the fundamental value. It was this kind of capitalism that caused the great crisis of civilisation. The author pronounced the need to reform market principles rather than their total elimination. In his opinion it was necessary to choose a *third way*

– one that fully manifested itself in *welfare state* policy, although he was not an optimist anyway.

L.C. Thurow sees symptoms of crisis if capitalism in radical slowdown of economic dynamism as well as in historical, political, demographic, civilisation and technological turbulence. As factors to have determined this condition he mentions the decline of bipolar global power arrangement caused by disintegration of the Soviet block, the necessity to incorporate millions of people – civilisationally unfit communism *orphans* – into the system of capitalism and democracy, weakening of States caused by globalisation and massive growth of enormous international corporations. Capitalism survived its previous crises thanks to corrections brought by welfare State. Today this will no longer suffice, especially considering that the crisis becomes even more serious due to its own effects felt in the area of broadly understood culture: religion, education, morality, *etc.*

I. Wallerstein observes reasons of crisis of global system and of capitalism in depletion of traditional sources of capital accumulation, *i.e.* reserves of cheap labour force from rural areas, freely available resources of natural environment, capabilities of traditional State, possibilities to further *externalise manufacturing costs*. Factors responsible for the crisis also include progress of democracy and of welfare State.

Concepts associating the crisis with culture form another theoretic thread present within the current under discussion. Some people argue that the very essence of the crisis consists in disorders beginning in culture and that disintegration that begins in that area of public life then radiates onto other areas; according to others the very reason of the crisis should be sought elsewhere but it seriously affects culture. Works we mentioned in the context included *Mass Culture of Everyday Life* and Christopher Lasch's *The Culture of Narcissism* as well as *Habits of The Heart* – another renowned work belonging to that trend, presenting communitarian point of view.

We chose not to discuss, in that summary, the output of subjectivist paradigm in the context of theories of crisis, because, due to reasons mentioned above, in fact such theory hardly exists. It would be even more risky to refer to post-modernists opinions over that matter, considering that they largely undermined the very science with its ambition to really explain things. This way, we mostly treated such theories as giving evidence of a deep civilisation, social, intellectual and scientific crisis: as manifestation of the crisis in such a broad meaning.

A separate group of theories in discussion consists of those which, while aware of post-modernistic doubts, manage to overcome their *epiphany of incapacity* anyway. We described them as theories of *great dialectic synthesis*, since their authors usually attempt to integrate the output of both objectivist and subjectiv-

ist paradigms, while successfully avoiding, in our opinion, a threat of getting eclectic.

J. Habermas, undeniably one of the most prominent representatives of that current, is the author whose entire work seems closely related to the reality of crisis. However, it doesn't mean at all that it's easy to reconstruct an outline of any proper theory in that areas on the basis of his writings. Certainly, according to him, contemporary man who can no longer rely upon God – the idea effectively undermined by the Enlightenment – is indeed in the state of crisis. If the condition can be cured, it is through an open debate based upon communicative reason and consensually adopted procedurality. Today's subject has been threatened, on the one hand, by collectivist totality and on the other hand by depersonalising individualism.

Reading Habermas leads to conclusion that, in a sociological sense, crisis is a result of disturbance of material reproduction of the living world, manifested in persistent states of systemic imbalance. One of the most important reasons of crises in today's capitalism is found in breakdown of accumulation and incapability to restore balance between poles of *free market* and State intervention. However, before this results in any really abnormal situation, first phenomena observed are those of social *removal of legitimacy* and *deficit of motivation*. Such a *crisis of control* is usually transformed into the form of pathology of the experienced world, thus making it possible to preserve the balance of institutional order, necessary legitimisation and motivation at a minimum acceptable level, although it is achieved at the cost of culture and personality. In our days social conflict, and especially class conflict, is being constantly moved from the area of material reproduction and distribution into the area of cultural reproduction, social integration and socialisation.

Rather than as effect of two civilisations suppressing each other, as we put it in this book, Habermas perceives contemporary crisis as a result of *interrupted Enlightenment* which, for that reason, failed to develop all of its potential inherent in its original idea. It seems that for Habermas the crucial problem is more about intellectual and cultural breakdown than in historical and civilisation one. Specifically, in our opinion he fails to appreciate that *detraction of the system from the living world*, due to inability to solve conflicts between *economic accumulation* and *rationalisation efforts undertaken by the State* has its deep civilisation, economic and political reasons.

As we see it, A. Giddens considers contemporary crisis in three aspects. Firstly, it takes place at the level of civilisation processes, especially that of globalisation. This is where reasons of weakening of the State, anachronism of traditional political concepts, notably of the opposition between left- and right wings should be

traced and that's where the crisis of capitalism stems from. According to the British sociologist, capitalism suffers from a split. One of its factions – namely, pro-social capitalism, is oriented at man, humanistic and social values. Another one is capitalism always fixed at accumulation of profit, proclaiming self-regulating abilities of the market, entrepreneurship and competition. The crisis imprints its secondary impact upon individual identity which becomes exposed to *uprooting* effects of disruption of tradition and rite. This results in sensations of risk, confusion, freedom and openness, but also *decay of morality*, *vacuum felt in different aspects of everyday life* and, in consequence, inability to build an identity. Finally, third aspect of the crisis manifests itself in institutions of everyday life, mainly in family, school as well as at psychotherapists and in beauty salons.

Interestingly, none of that makes Giddens pessimistic. He trusts in efficacy of a new attitude of individuals and societies as well as in new ways of understanding and running politics which – in the case of left wing with which the author identifies himself – should give up its emancipation ambitions for the benefit of *policy of life* and the policy of *third way*, in order to be able to catch the *fleeing world*. The policy of *third way* should also assume responsibility for poverty in the world – phenomenon that in our days also have global reasons and demands global solutions offered in the spirit of shared responsibility. The aid should first and foremost consist in support provided to systems of education, health care, improvement of situation of women and investing in infrastructure. The Author believes that global problems have to be solved through global institutional order.

It is, however, quite hard to understand where the author derives his optimism from. Premises of belief in global institutions and trust that they would not degenerate into a new – global, this time – totalitarian rule, confidence in pro-social capitalism in spite of so many evident signs of it being besieged by the other, anti-humanistic variant (see the case of Sweden) or the assumption that people are somehow going to cope psychically with such an overload of identity they experience these days – all this, in our opinion, don't seem to clearly stem from his theory. It seems Giddens, as Fukuyama, by the way, came to believe in positive conclusion of history and ideology, the difference being that this takes the form of the ideology of *third way* and the policy of *new British left wing*.

We have also presented other diagnoses and proposals of theorists of the *great dialectic synthesis*, such as that by H. I. Schiller who observed that information and communication have become the basis of contemporary civilisation. In effect of their privatisation mass culture gets incorporated in the logic of capitalistic economy. According to that author, that's where the principal sources of contemporary crisis and of threats to democracy can be found.

A. Touraine, on the other hand, believes that crisis is an immanent feature of social life and that democracy really is about *managing the crisis*. Politics, also understood as *managing the crisis*, consists in maintenance of a volatile balance between necessities of market and benefit of democracy and subjectivity. This way of understanding of solution to the principal contradiction of contemporary capitalism is only possible with building a vision of historical process and mobilising to make it happen. Such visions may only be proposed by social movements which combine democracy, economic growth and plans for the future with cultural heritage – the element which is very important in Touraine's idea. Admittedly, subjectivity, which is fundamental to democracy, is understood as the right to have one's own identity which is always substantially the identity of cultural heritage. Visions of the future that dislodge from culture, are non-democratic. That's why the author criticises the paradigm of free market, which, while offering the only available bridge to new modernity, occurs so narrow that people just won't fit along with their identities and cultures.

According to M. Castells, contemporary crisis is an effect of technological revolution, especially in the area of information technology, which creates a *network*, i.e. more and more virtual universe of information that supersedes traditional social structure, institutions and politics. That's how information becomes a centre of contemporary world. One who controls cultural codes in that *network*, effectively controls people's minds, so in fact has got power. This situation causes a number of crisis consequences.

Among other things, it produces social inequalities and sweating of labour, which, rather than stemming from immanent characteristics of global *network*, results from the fact that it incorporates institutions of power, norms and values and in particular the State, which, under such conditions, becomes unable to effectively run the policy of *welfare state*, thus undermining the validity of social contract between capital, labour and State and affects legitimacy of the State and of democratic social order. This acts this way because the only logic the uncontrolled network knows is that of production and capital accumulation, this time in the global scale. Global network causes *transorganisation of network of wealth, information and strength* beyond the State, resulting in the crisis of politics and of democracy. Legitimacy and reliability of political system are further weakened by such side-effects of *network* as medialisising of politics, its personalisation, making it dependent upon public opinion, polls and enquiries, corruption and scandals, illegal financing and getting entangled in mafia interests. Other effects of transformation of *network society* include crises of traditional patriarchal family, marriage, sexuality and an unprecedented crisis of identity.

People respond to civilisation crisis with changes in their identities. Castells pays much attention to the type he calls the *identity of resistance*. He also observes that people, in order to defend themselves against the above-mentioned threats and protect their identities, organise themselves into social movements oriented at collective resistance or opposition. Such movements in some cases evolve towards religious, national or moral fundamentalism. They are essentially and inherently ineffective. However, the identity of resistance may change into *projected identity*. Social movements that become movements of resistance against phenomena of global network we have listed, may potentially become subjects of the age of information, however in order to do so, they have to be present within the *network* and have ability to introduce their own cultural codes thereto.

These may be movements focused around *prophets*, figures (masks) mobilising for action and personalising some cultural codes. However, the most typical *new type* subject, constructing the common universe of cultural codes, are social movements operating in the *network* and organised *network-wise*, radically decentralised, oriented at intervention type of activity, in which logic of network is reflected and finds resistance. Their principal relevance, according to Castells, is in that they are *producers and distributors of cultural codes, not only through network, but also using different forms of exchange and interaction*. The importance of such movements, rather than in changing strategies of the *centre* in reality, consists in that by skilfully using *turbulence* in an interactive, multi-layered communication *network*, they generate „green culture” within universal space.

Achievements of modern technologies may also become instruments stimulating processes that support democracy and subjectivity. In the Author's opinion, such processes include recreation of locality, more and more advanced horizontal communication between citizens and State institutions as well as development of *symbolic politics and political mobilisation around non-political matters*. Of course, the very same instruments and technologies may be used for quite opposite ends. *Network* is a battlefield and the result of the battle is by no means known yet.

Castells seems to underrate international relations, economic in particular, moved into the *network*, as factor that seriously complicates building of modern social order. Also, he fails to notice distinctly enough problems pointed out by Wallerstein, that is the entire global system of distribution of inequalities, poverty, but also – let's add that – mass culture. On the other hand, as we mentioned, he does notice and properly appreciate the egoism of *network*, infectious to communities and individuals and repercussions in the form of egocentric identities and moral devastation of local social systems.

We found an analysis of works of P. Bourdieu little helpful to us in understanding the contemporary crisis. Instead, it was useful as far as theories regarding

the society, culture and man in general are concerned, which proved of service for building theoretical framework for the issue of crisis. We certainly might presume that problems we are interested in are tackled where Bourdieu covers the subject of turbulence or that of breaking the continuity of social production and reproduction. This would probably manifest itself in turbulence or breaking of *incorporation of history in structures* (especially changes in an order of domination and subordination, or at least serious, even if transitional impairment of an arrangement of social classes and fractions), institutions (mainly those of the State, perhaps), culture and habits. One could further presume that such could be an effect of serious changes in distribution of fundamental capitals in the most important fields, especially if they had significant effects in the field of power, in which domination is exteriorised upon the whole social universe. It is, therefore, possible to consider potential effects of such events in the form of, *e.g.*, weakening or loss of lawfulness of culture of the dominating class. By the way, one could try and describe revolutions known from history in such categories, but that's what Bourdieu did not do.

On the other hand, there are many articles and opinions of that author published in popular and social/political press, concerning contemporary times and focusing on deficit of democracy, threats brought by globalisation and an astonishing lack of sensibility of European left wing which, even when being at rule in most EU Member States, proved either unable or unwilling to do anything serious in social matters. We have also been aware of the French author's ill-disposition towards the technocratic world of banking and stock exchanges. Another clue may be found in his monumental work entitled *La misère du monde*, which describes the crisis of democracy and social crisis in seemingly healthy French society. However, it would probably be possible to defend quite a surprising statement that in his whole theory the notion of crisis is really superfluous. This, however, is quite a different issue that we've mentioned before and which has to be left beyond the scope of interest of this summary.

Nevertheless, the presence of Bourdieu herein is justified in several ways. Apart from the above-mentioned question of theoretical model, it is also important that no review of contemporary sociological theories is at present conceivable without that name, less so that of the sociology of *great dialectic synthesis*. Moreover, it wouldn't be possible to understand that particular evolution of sociology most of the present study focuses on, without having analysed the work of the prominent French scholar. It was especially his contribution in into understanding of sociology's methodological tasks and obligations that had to be taken into account necessarily, the point to which we come back later.

Another principal thread of this work deals with development and crisis of the very sociology. Here we considered evolution of its paradigmatic assumptions and research methods, assuming – let's remind it – that history of science, and of sociology in particular, is, on the one hand, an answer given by scholars to processes of history of a given society under study, practice of its life, but, on the other hand, it has its own logic in the form of a resultant of intellectual debate between generations as well as within contemporary academic milieu.

It should be reminded that sociology was born as intellectual fruit of its time *i.e.* the Enlightenment that rejected the aid of transcendence, preferring to exclusively rely upon human mind, trust in cognoscibility of the world and in its constant progress, understood as function of progress of human thought.

Comte, apart from that, built his sociology upon fundamentals of empiricism and evolutionism *i.e.* a belief that humanity goes through certain stages, that though evolves and that history has its periods; as well as upon intellectualism which dictated trust in ideas as such and belief that nature of societies depends upon intellectual forms prevailing at a given time. Eventually it was the fundament of naturalism that occurred perhaps the strongest. Sociology was understood as science which, using methods similar to those used by natural sciences, ultimately has to achieve their level of scientific certainty and precision, consisting in independence from metaphysics and in building the knowledge upon observation and experiment. That's how Comte gave positivistic orientation to sociology, one that it occurred very durable over time, by the way.

The same path was followed by Durkheim, although his methods went beyond narrowly-defined empiricism, laying foundations for principles of causal explanation and thus making out of sociology fully theoretical science, if built upon empiric base. To a certain degree, the same also became the cornerstone for later functionalism.

This paradigmatic canon has later undergone a significant change in works of German humanistic sociologists who – while unconsciously – prepared the ground for later subjectivist paradigm and the so-called language turn. In fact, positivist canon has survived until our day, even if its peak period was in nineteen-forties and fifties, at the time of success of the so-called neo-positivism, present in American *survey* studies in particular.

Sociology of Simmel, Tönnies and Weber, dating from last years of the 19th Century and first decades of the Century past (we have emphasised significance of that period) was already quite different. Attributing of humanistic orientation to them may be justified by studies in microsociology they were involved in, a turn of interest towards the issue of social interactions and firm individualism

prompting them to adopt man and human social behaviours as the object of studies.

Weber's studies of capitalism encouraged him to seek relations between a type of social order, a type of rule upon which it is based, culture, types of personality, forms of ethics and ways of life. According to him, sociology was meant to understand and explain. This, in turn, included perceiving actions as having subjective sense, oriented at values, to which people always relate social reality giving subjective sense to essentially chaotic world. However, understanding is neither attempting to comprehend by feeling nor by psychological considerations, but interpreting using logical models of behaviours, including the so-called ideal types. According to Weber, social activities, through orientation upon values and other people, are sensible and rational actions that can be divided into different types of rationality due to their aim or values – either traditionally or affectively justified. However, despite remarkable sensibility evident in his inquiries and sophisticated involvement in the world of values, German scholar nevertheless distinctly marked the border of sociology. The fact that it deals with valuating units does not imply that it is authorised to value. Any science is, after all, obliged to preserve *Wertfreiheit* – axiological neutrality. Sociologist, when starts his considerations, has to assume an objective attitude, free from valuation, just as naturalist who studies insects or plants.

If German humanistic sociologists changed the domain and methods of sociology, American pragmatists made the course adopted by their predecessors even more radical. They not only assumed that sociology dealt with interactions, but also argued that communication, verbal in particular, was the essence of interactions between people, declared themselves in favour of experiment scientific methods and believed that cognition was a function of interaction between a subject with an object of cognition and that such interaction took place in effect of *collision* of an idea with a situation of action.

It was mainly Mead's works (although we also mentioned other important influences) that provided inspiration for symbolic interactionism, phenomenological sociology, the theory of the so-called linguistic turn, including post-modernists and for other currents. The roots of that trend reach back to the end of nineteen-forties, but it really flourished throughout 1960s and 1970s. That was how sociology reached a threshold of a schism as an entirely new paradigm appeared: subjectivist. On the other hand, firmly rooted in the principal current was positivistic orientation – or rather neo-positivistic by that time – which, by the way, never managed to meet even the most fundamental methodological and theoretic assumptions or rigours it imposed to itself and to others. Anyway, the new paradigm gradually acquired the rightful place within sociology.

We explained extensively how that subjectivist paradigm was radicalised by post-modernism. We observed the effect of the *black hole* of language that gradually engulfs all kinds of reality in order to eventually remain the only real and relatively objectively existing fact. We mentioned scepticism about the existence of objective world, truth, values, *essence of things* and belief in real existence of diverse narrations, among which science is only one of many *stories just like any other*, more likely relating to certain interests, beliefs or habits of scholar environment than to proper social reality. There was also an observation about involvement of any pretences to truth and objectivism (unjustified, of course) in fight for symbolic and (which is strictly related thereto) political rule.

Post-modernism was presented here as an effect of crisis of the world and as a state of crisis of science. In fact, its assumptions, including prohibition of the so-called grand narrations, which essentially precludes any criticism of that orientation, signify the end of science and of interest in the world as such *i.e.* existing irrespectively of narcissistic imaginations of secluded *actors*.

Theories having objectivist nature increasingly evolved from radically empiricist towards rationalistic positions. Over time they also came to treat naturalistic rigours more flexibly. It seems that this description fits the works of the Frankfurt school: by Mannheim, Elias, Bell, Lasch or Thurow *i.e.* authors active between nineteen-thirties and, in certain cases, our day. What we are talking about is an evolution of a certain methodological canon rather than any specific historical moment. Many of them carried out integral studies, encompassing broad scopes of issues as well as various methods and attitudes, which sometimes resulted in eclectic effects. Others with little hesitation included elements of hermeneutics or language typical to philosophy to traditional scientific narration, even making use of metaphysical considerations in that context. Their works were usually intensely involved, either in favour of some values or of some specific ideologies or projects of modernising the society. In effect, they often ignored Weber's principle of freedom from valuation.

We also discussed the *sociology of great dialectic synthesis* that borrowed from both paradigms and grew beyond them, avoiding more or less successfully traps of eclecticism. We attempted to explain how we understand that new dialectics, covering the issues of causal *dialectic knots* and *clusters* of variables and relationships. That's at least how we interpret this in works of Bourdieu, Habermas and Giddens. They are characterised by impressive erudition, axiological and often also ideological and political engagement, terminological innovativeness, firm rooting in tradition of philosophy, narration that prefers using *propositional* than categorical statements. Following Ch. Taylor we would say they speak *more subtle language*.

As already pointed out, at present we have to deal with profound paradigmatic crisis in sociology. We explained it has two sources: one within the intellectual debate – with particular emphasis upon sociological one, another being an effect of *epistemological cut* related with civilisation crisis and civilisation challenges stemming therefrom. We specifically have in mind challenges related with effects of the crisis itself, as this always results in a complex situation, being felt as painful disintegration and causing ontic, axiological and epistemological vacuum, a feeling of serious loss, pain and fear. However, we also refer to challenges related with a third stage, that of construction of a new order, which produces new *functional demands*. Civilisation creates framework within which people construct their world, life, themselves, and civilisation crisis too. Therefore, as one of its effects, civilisation crisis implies mental changes, emergence of new intellectual trends and – most interestingly in this context – paradigmatic crisis.

It is, in our opinion, just this sort of crisis that we have to deal with today. In the present situation science loosens its rigours out of necessity, describes the world as chaos, pronounces impossibility of cognition, sometimes going as far as not only believing this being relevant here and now, but everywhere and all the time. In other cases science escapes in subjectivism and only describes impressions or even presents it as virtue, as *Copernican discovery*, a turnaround that abolishes tradition for ever.

* * *

Eventually, we could say about contemporary times they are the state of deep post-industrial crisis, resulting from enormous civilisation changes, especially technological, but also from a sort of people's intellectual confusion, a specific evolution of mental trends, collective imaginaries, systems of values and so on.

The process of secularisation, occurring in steps and exceeding phenomena known from industrial crisis in terms of both scale and importance, has been one of the principal dominants of that state of crisis. It largely contributes to disintegration of *areas of reference* and of the framework of action and meaning, as well as to desolation and misguiding of contemporary man whose experienced world is that of total crisis. Moreover, it certainly doesn't help in a necessary process of recreation and transformation of such *areas of reference*, either. Another important feature is the crisis of social order, impairing the stability of social structures, principal social institutions from the State through family, culture, economy and so on. This further aggravates suffering, lack of trust, crisis of identity, disorientation, fear, dismay and narcissism of man of our times.

We live in times of civilisation crisis which makes us experience dramatic and historic breaking of two eras: industrialism which came to an end and a new one

that arises before our very eyes although we still don't know how to call it. The civilisation of information, the *network* era, the society of knowledge – these are just a couple of names given to the time that is forthcoming, that we only can describe by negation *i.e.* saying how it is probably not going to be, that we only see the preludes, the first shades of, without being able to fully comprehend and call them.

The reason of the post-industrial crisis was this cluster of cultural and social circumstances we've paid so much attention to. It provoked serious civilisation changes which, incorporated into the current of social processes, influenced social order, international order, individual mentality as well as culture and society, although only secondarily, according to the principle of *dialectic knot* abound with feedback relations.

We have regarded computerisation, miniaturisation and automation as processes most significant to those changes that caused globalisation processes and an unprecedented expansion of mass culture, to which we should add above-mentioned secularisation which made people particularly unprepared, mentally and morally, for that crisis. Moreover, people tend to suffer from sensation of being plundered of their cultural identity, of their roots and collective identity being supplanted by expansive, vulgar and shameless mass culture. This causes, along with other reasons mentioned above, growth of fundamentalisms manifesting themselves nationalist, religious, habitual, cultural and social movements of resistance and contest, including terrorism.

In consequence, global virtual universe emerges in the world, which increasingly tends to seem more real to people than the universe of direct social relations. It gradually becomes a new type of *practice*, in which social, economic, political, cultural and personal relations, together with people's mentality, values, imaginations and beliefs are generated, transformed, reproduced or mediated. This way life goes on in a sort of split between two opposing realities, dramatically emerging and competing with each other at the turn of two areas: virtual reality, overwhelmingly dominated by mass culture which seems more seductive, attractive, even more important, more interesting and more tangible on the one hand and, on the other hand, real culture, which, whilst perhaps not having the above-mentioned strengths of the former, also has none of its vices.

This way, global *network* abolishes or marginalises many traditional institutions. Perhaps most important phenomenon in this context is that of weakening status of the State. Its present reduction and marginalising is an evident fact, painfully felt by many, of suppressing what is real and local to the benefit of what is virtual, distant and global. This undermines the feeling of individual and col-

lective identity and strengthens the above-mentioned movements of resistance, in particular nationalistic ones.

One of the most important phenomena of contemporary crisis is that of appearance, development and expansion of *global virtual market* which grows independent of real local markets, of States and regulative functions they perform in economic and ecologic aspects as well as of pro-social corrections (including distribution). In fact, *global virtual market* even fights local markets and States, individual and regional economic initiatives, competes with them and increasingly absorbs them.

We've written about the crisis or perhaps even the end of capitalism, about depletion of traditional sources of capital accumulation, but also about dramatic social conflicts inherent in the *nature* of capitalism. We dealt with the issue of crisis of *redistributive correction* in the form of welfare state we interpreted here in terms of historic social compromise. That compromise served well principal social classes, capitalism itself and especially democracy for a long time. Managing the economy and, to a larger and larger degree also production itself, alienate individual people and the society even more through transfer to virtual, global network, creating new pathologies and threats. At the same time, they escape control on the part of traditional institutions and citizens, which allows for totally unleashed accumulation that no longer respects anything. This lasts until various sorts of new mechanisms of control, negotiation, collective *network* representation and so on begin to emerge within the global virtual universe in the form of a new type of democratic institutions and *new social movements*, involved in activity for that specific case.

It should be observed, however, that there have been two orientations clearly emerging in contemporary economy. The first is unconditional capitalism, exclusively oriented at accumulation of capital, exploiting the network without any hesitation in order to avoid any obligations towards man, culture, natural environment, *etc.* Using the ideology of neo-liberal freedom, especially in the market, it monopolises, expropriates, takes over and fights competition. Secondly, there is another type of capitalism, having more corporate attitude, manifesting itself in the form of social movements or communities, for which profit is not the most important objective, decision-making process and redistribution of profit have some social or even ecological objectives and sometimes it even becomes social process.

New civilisation also causes vast changes in the area of social structure and institutional order. Class structure, basing upon the axis of relations between employers and employees and the idea of balance between the same gradually becomes a thing of history. New technologies replace human labour and globali-

sation enables producers to get independent from local markets, cultures, legal systems and so on. This substantially affects the very fundamentals of democratic and liberal social order and the logic of welfare state. What additionally contributes to that situation is the evolution of forms of ownership, especially towards the form of supra-national corporations that today, together with the mechanism of stock exchanges, make the reality of ownership, management or profit largely virtual, abstract and detached from real human, ecological, moral or historical context. Through stock exchanges virtual speculative capital begins to play more and more important role in economies of States – admittedly, the truth is it has the potential of building little but destroying lot. The State that used to act as guarantor and mediator of strategic compromise between employers and employees thus becomes an ever weaker partner. Quite often a State occur weaker than a corporation operating on its territory. It has to cope with hysteric speculative capital that begins to increasingly dominate in the market, to face the threatening extortion of escape of capital from the country and, at the same time, has to take more and more production costs over upon its own shoulders, to reduce taxes and to satisfy citizens who became accustomed to welfare state model.

At present, therefore, capital enjoys an opportunity to free the market, or perhaps to win complete freedom in the market, for itself. This means freedom from State, from any institutions and organisations that protect social compromise at the level of State, moral rules, habits and sense of decency. As long as there is really no effective mechanisms to enforce compromise at the global level, we will face the threat of great global conflict of desperate excluded with some part of employees and global employers who have the advantage. The former group of marginalised and most employees, being weaker out of any proportion, will find no other way but to reach for terrorist methods of fight. This is not going to be easy since institutions of control and coercion have also got in possession of modern technologies. However, as we have learnt by now, there have been neither police vigilant enough nor walls thick enough to protect from an act of vengeance of truly determined terrorist. At present two processes take place in parallel: that of crystallisation of global free market and that emergence of a structure of global institutions. Time will tell whether free market will manage to maintain its freedom or is it going to be subject to influence of global structures of power. In the former case we will witness serious disturbance of elementary social balance, tantamount to re-opening of the war between classes once again. This time this would involve other classes, but would also take place on the global scale.

Another aspect that should be observed is that of a very interesting social contradiction, especially characteristic of wealthy, democratic, capitalistic countries. On the one hand civilisation processes cause an increase of unemployment

there, while, on the other hand, in consequence of their dramatically low birth rate those societies get old and remain short of labour force. This stimulates processes of migration and further aggravates the problem of national, cultural, religious and racial relations, already quite complex in the first place.

There is much evidence to confirm that the process of creation of global order and global society already began. We mentioned global market and institutional order, but one might also add global social structure and global culture. A core of supra-national society has obviously already been forming. Especially elites of education, power and wealth seem to create new forms of global integration, identify with them and construct their identity. This is how a new, mainly virtual area of social legitimacy forms for international global economic and political order. Similar behaviours can be seen among the environment of managers and highly-educated professionals. As far as middle class is concerned, it has been pauperised, declassed and acquired mass character, in result of which its representatives increasingly refuse to accept various aspects of our days. In defensive reaction, in order to regain the sense of identity, self-acceptance and meaning they narrow their social range, revoking to fundamentalist values and assuming attitudes of resistance or even rebellion. The same is all the more true with respect to lower classes, especially those marginalised on a regular basis, which are more and more resolute in their rejection of democratic values and ideas of historical compromise.

In parallel with those processes a new hierarchy of nations emerges: more or less wealthy, more or less present in the *global network* and having more or less subjective relation to the latter. This is a new axis of divisions and conflicts, overlapping with previously mentioned ones. Undeniably, the disintegration of the Soviet block, vivid global migration processes and break down of global arrangement basing upon bi-polar order of two powers, *i.e.* the USA and the USSR, seriously complicates these processes.

Also, it can be seen quite clearly how more and more people no longer have some of the important characteristics of society or have them in an impaired condition – a phenomenon that is obviously geographically correlated. This is in that context that we've used the notion of *social mass*. It should be observed that today that group not only includes the *marginalised* within the global order, but marginalised and excluded in many Western world societies, including wealthy ones, as well. We underlined the importance of a specific sort of global culture, namely mass culture, in that context and observed how it affects democracy.

We also have to deal with another interesting phenomenon of contemporary civilisation – the so-called *new social movements* – as people organise themselves beyond structures of authority, institutions or even *virtual social network*. If their

importance is rather ambivalent, this is because many of them become more or less aggressive loosely structured communes contesting democracy with some or most of its values. However, many others assume quite an opposite attitudes and contest fundamentalism of the former ones. In some of them an attitude of resistance against new civilisation, *global network etc.* is evident, others, to the contrary, attempt to establish some relations with the *network* and to redefine some of its principles or to create their own niche within it to fight it from the inside. This is another manifestation of contradiction seen in our times and another area in which the crisis can be seen.

Contemporary crisis confronts people with difficult situation of even the most fundamental values being questioned, especially through secularisation which deprives people of traditional ways of rooting their lives and identities deep enough. Disintegration of areas of reference and anomy make man acquire enormous new opportunities to decide about himself, but on the other hand he also feels in a very serious way deprivation of his basic psychological needs, such as safety, acceptance, identity, sense and importance. Such a situation provokes neurotic defensive psychical reactions, including those which are undeniably insane. Due to specific characteristics of mass culture, man deals almost exclusively with virtual world of mutually precluding rationalisations, advices, interpretations, with vibrant and volatile reality of authorities and revelations which are subject to rules of media market so that they appear and disappear according to pulses of the supply and demand rhythm. Human psyche developing and shaping under influence of that culture and in conditions of that disintegration finds it difficult to maintain proper distance to that stream of virtual message. This causes consequences in a level of family life, parental abilities, chosen lifestyles, sense of responsibility and so on. Desire of love, a need to rely upon someone and, at the same time, diminishing ability to achieve that or, worse still, following values and models that preclude that form another painful contradiction experienced in contemporary world. Among many people the same thing provokes the feeling of alienation, rage, aggression and fundamentalist fixation – yet another kind of answer to the state of suffering of hurt and disintegrated identity.

In the *network*, where everything is changed into information, where thoughts and emotions become the principal area of profit generation, condition of human psyche has been one of the pivotal factors of constructing all the dimensions of social order. The present neuroses, complexes and deprivations build a political order, culture, family model, ethnic relations within a State and so on. If one seeks hope in social movements that emerge from creative identities or from objective aspiration to get involved in creation of a vision of history basing upon communicative transcendence of desire *for a different* and if we assume that the future

of democracy depends on an ability to run social debate, then the area of human psyche may determine their own fate, as well as that of the world, more than ever. If in today's world factors of production include participation, motivation, legitimacy and trust, then these are exactly goods that become more and more scarce, up to point of deficit. If ideas and feelings depend on dominant cultural codes, then it should be observed that – contrary to what people say and to the prevailing ideology – they are not entirely pluralized at present and do not wholly belong to the area of personal freedom. Instead, they are an object of a more subtle steering that avoids a number of traditional barriers such as religion, values, models, opinion of one's family, neighbour group, authorities and so on. As such, they are mostly an object of an area of obviousness, social *naturalness* produced by privatised media.

Accordingly, there is a fight fought in the *network* for power, that is mainly for cultural codes, for visions of history, collective imaginations and rationalisations, freedom and most of all for objectiveness and democracy. Democracy suffers from a serious crisis too and in the future – if it survives at all – it will certainly be different than one we know today. However, such democracy also, just as the one we know, has to consist in mediation and a guarantee of a compromise being achieved between various interests and visions of the world. It will have to have *global network* as its principal area of operation. Lack of democracy means dramatic increase of inequalities, up to and including marginalisation of huge and ever growing masses of people over all facets of social order, one of which is the issue of access to influence upon media.

It is quite important that it is under an influence of such *historic events* as described here that social initiation takes place and, as a result, an *identity* of generations develops, including that of scholars, although, as explained, such an identity does not simply manifest itself in sameness of attitudes and mentality of the whole generation. Theorists of younger generation who were shaped socially and intellectually in nineteen-eighties and nineties (and perhaps partly also in the seventies) have got a very peculiar *generation experience*. We mean, this has been exactly the experience of post-industrial crisis, dramatically aggravated by ongoing secularisation and intellectual chaos, including that of artistic and scholar currents (including post-modernism). Diversity of perceptions, ways of thinking, cultural influences and social experiences presumably causes a variety of theoretic reactions to the same crisis event.

Is it possible at all to search any constant principles or assumptions above all that volatility? It seems so, although it's probably too early yet to declare that with certainty. We feel convinced by the path chosen by *theorists of great dialectic synthesis* as direction in which to seek, by the kind of crucial questions they ask and

significant proposals for answers they put forth. We believe that the very essence of social being is in potential dialectic relations between four areas of phenomena and social processes – great ones, traceable in history as *processes of long duration*. We mean these are civilisation transformations that influence social order; this is a social area that forms a study object which is most relevant to traditional objects of study in that very discipline of science. We do not challenge it here; we don't call it thing of the past. On the contrary, such *hard* – as sociologists tend to say sometimes – *social facts* are an indispensable, very important macro-structural aspect of relative and dialectic *social reality*. Another area consists of phenomena more eagerly considered by the subjectivist paradigm sociology, although the subject was also examined by scholars who assumed rather objectivist attitude, including modernist orientation *i.e.* the area of *meso* processes and tiny structures such as family, local communities, *etc.* Third area, more often considered by scholars close to subjectivist paradigm is that of behaviours, imponderables, ideas, *habits of the heart*, as de Tocqueville called this and scholars from Robert Bellah's environment joined. Fourth area was that traditionally taken up by psychologists, especially social ones, as it relates to psychological aspect, for which such *social facts* are important as identity and its social transformations, ego, personality, subjectivity (in a individual sense), different individual (but important on social scale) defensive reactions, pathologies, threats, such as anomy, alienation, neuroses, *etc.* As these four areas are treated as dimensions of one common and integral social process, about which it is possible to *speak* using relatively uniform theoretical language, than it seems possible to avoid the risk of eclecticism of which *theorists of the great dialectic synthesis* have frequently been accused.

It also seems that the task of sociology should rather be understood as presenting the present time, regarded as an open period extending between the past and the future, in historical and cultural context, using propositional a language of tentative suggestions and hypotheses, with an attitude of respect for rich reality, never entirely perceived or experienced, ever-changing, liquid and volatile, *i.e.* determined only to a certain degree and, furthermore, not in a necessary manner. Instead, such reality manifests itself rather incidentally, capriciously and illusively. Real world of social phenomena and processes should be seen as full of contradictions, of complex multi-argument processes, sometimes of contradicting relationships, causal chains, dynamically and smoothly self-defining circumstances, out of which facts and artefacts of complex clusters of all sorts of causal processes emerge in a variable way, only partially perceivable to observer. Such reality demands more subtle language and open, non-definitive narration which is sensitive to what is inscrutable and undetermined, which understands the complex nature of stochastic and corpuscular social processes resulting from activities of

partly self-conscious subjects that are in relation with other (both individual and collective subjects). Sociology and sociologists are always involved in the sphere of political or perhaps also ideological values and visions, especially in as difficult times as our days. There are some things they regard better for the world or better for man than other things. It is only to a minor degree that they are outside of the object they examine, although such a degree undeniably exists. The dilemma of an explorer torn between objectivism and subjectivism, valuating and restrain has been unsolved yet, after all. Although admittedly, we managed to present some proposals and attempts that in our opinion are more promising than other ones.

In the end, let us mention that according to optimists times forthcoming are going to occur better than times we know. Pessimists, quite expectedly, argue they are going to occur much worse. Some go as far as prophesising disaster or in any case new wars, revolutions, terrorism, economic convulsions, suffering and most fundamental problems concerning people's identities. The attitude we assumed herein is yet another, third solution. Neither pessimistic nor optimistic, we would call it an orientation of the *open bill*, believing that anything may happen yet, but nonetheless there is much that really depends upon ourselves. Crisis, in all its aspects, is – in our opinion – so advanced that nothing is going to get better *out of itself*. We live in times in which we are left as the only ones to be able to save ourselves from a disaster that seems imminent. This, however, requires collective effort and wisdom. Whether we are capable to stand up to the challenge – that's the point that the present work avoided to judge. What it does is show that the present crisis is also mental and intellectual one. Sociology, from which we could expect a lot, has its own serious problems to cope with today. But at least it seeks, it tries. Let us assume these attempts are promising.

Bibliografia

- Althusser L., *Ideology and Ideological Status Apparatus*, w: tegoż, *Lenin and Philosophy*, New York 1968.
- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. M. Szawiel, D. Grinberg, Warszawa 1989.
- Arendt H., *Miedzy czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 1994.
- Arendt H., *Myślenie*, przeł. H. Burzyńska-Garewicz, Warszawa 2002.
- Arendt H., *O rewolucji*, przeł. M. Godyń, Kraków 1991.
- Attewell P., *Etnomethodology Since Garfinkel*, „Theory and Society” 1974, nr 1.
- Baczko B., *Rousseau. Samotność i wspólnota*, Warszawa 1964.
- Barber B.R., *Dżihad kontra McŚwiat*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2000.
- Barnes S.H., Kaase M., *Political Action*, Beverley Hills–London 1979.
- Baudrillard J., *La transparence du mal. Essai sur les phénomènes extrêmes*, Paris 1990.
- Bauman Z., *Globalizacja*, przeł. E. Klekot, Warszawa 2000.
- Bauman Z., *Intimations of Postmodernity*, London–New York 1992.
- Bauman Z., *Ponowoczesność, czyli dekonstruowanie nieśmiertelności*, przeł. A. Szahaj, w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Warszawa 1996.
- Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Warszawa 2000.
- Bauman Z., *Socjologia i ponowoczesność*, w: *Racjonalność współczesności. Między filozofią a socjologią*, red. H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki, M. Siemek, Warszawa 1992.
- Bauman Z., *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, przeł. J. Bauman, Warszawa 1995.
- Beck U., *Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przeł. S. Cieśla, Warszawa 2002.
- Bell D., *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1994.
- Bell D., *The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting*, Harmondsworth 1973.
- Bell D., *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, New York 1960.
- Bell D., *The Third Technological Revolution and Its Possible Socio-Economic Consequences*, w: *Industrialisation. Critical Perspectives on the World Economy*, red. P.K. O'Brien, t. 2, London–New York 1998.
- Bellah R.N. et al., *Habits of the Heart*, Berkeley–Los Angeles–London 1996.
- Berger P.L., Luckmann Th., *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, przeł. J. Niżnik, Warszawa 1983.

- Berlin I., *Nacjonalizm, zlekceważona potęga*, w: *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, przeł. H. Bartoszewicz et al., Warszawa 1991.
- Bielik-Robson A., *Inna nowoczesność*, Kraków 2000.
- Blackburn S., *Oksfordzki słownik filozoficzny*, przeł. C. Cieśliński et al., Warszawa 1997.
- Blumer H., *Collective Behavior*, w: A.M. Lee, *Principles of Sociology*, New York 1951.
- Blumer H., *Interpretacje socjologiczne myśli George'a Herberta Meada*, w: *Elementy teorii socjologicznych*, red. W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki, Warszawa 1975.
- Blumer H., *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*, Englewoods Cliffs–New York 1969.
- Bonnwitz P., *Le premières leçons sur la sociologie de P. Bourdieu*, Paris 1998.
- Bourdieu P., *Choses dites*, Paris 1987.
- Bourdieu P., *Comment peut-on être sportif?*, w: *Question de sociologie*, Paris 1980.
- Bourdieu P., *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądenia*, przeł. P. Biłos, Warszawa 2005.
- Bourdieu P., *For a Socio-Analysis of Intellectuals. On „Homo academicus”*, „Berkeley Journal on Sociology” 1989, nr 34.
- Bourdieu P., *Homo academicus*, Paris 1984.
- Bourdieu P., *Language and Symbolic Power*, przeł. G. Raymond, M. Adamson, Cambridge, Mass. 1989.
- Bourdieu P., *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris 1989.
- Bourdieu P., *Le sens pratique*, Paris 1980.
- Bourdieu P., *Medytacje pascalianie*, przeł. K. Wakar, Warszawa 2006.
- Bourdieu P., *Męska dominacja*, przeł. L. Kopciwicz, Warszawa 2004.
- Bourdieu P., *Practice, Class and Culture. Selected Essays*, red. J.D. Wacquant, Cambridge 1991.
- Bourdieu P., *Questions de sociologie*, Paris 1980.
- Bourdieu P., *Reguły sztuki*, przeł. A. Zawadzki, Kraków 2001.
- Bourdieu P., *Social Space and Symbolic Power*, „Sociological Theory” 1989, nr 7(1).
- Bourdieu P., *The Forms of Capital*, w: *Handbook of Theory and Research in the Sociology of Education*, red. J.G. Richardson, New York 1986.
- Bourdieu P. et al., *Un art Moyen*, Paris 1965.
- Bourdieu P., Passeron J.C., *Le héritiers*, Paris 1964.
- Bourdieu P., Passeron J.C., *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, przeł. E. Neyman, Warszawa 1990.
- Boyer R., *State and Market. A New Engagement for the Twenty-First Century?*, w: *States Against Markets. The Limits of Globalization*, red. R. Boyer, D. Drache, London–New York 1996.
- Braudel F., *Grammaire des civilisations*, Paris 1987.
- Braudel F., *Historia i trwanie*, przeł. B. Geremek, Warszawa 1999.
- Braudel F., *History and the Social Sciences. The „Long Durée”*, w: *Economy and Society in Early Modern Europe*, red. P. Burke, London 1972.
- Braudel F., *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm, XV–XVIII wiek*, t. 1–3, przeł. M. Ochab et al., Warszawa 1992–1994.
- Braudel F., *Unity and Diversity in the Human Sciences*, w: tegoż, *On History*, Chicago 1980.
- Burke E., *Rozważania o rewolucji we Francji i o debatach pewnych towarzystw londyńskich związanych z tym wydarzeniem, wyrażone w liście, który miał zostać wysłany do pewnego gentlemana w Paryżu*, Kraków 1994.
- Burrell G., Morgan G., *Sociological Paradigms and Organisational Analysis*, London 1979.
- Brown R.H., *Rhetoric, Textuality, and the Postmodern Turn in Sociological Theory*, „Sociological Theory” 1990, nr 8.
- Calhoun C., *Social Theory and the Politics of Identity*, Oxford 1994.

- Cameron R., *Historia gospodarcza świata. Od paleolitu do czasów najnowszych*, przeł. H. Lisicka-Michalska, M. Kuźniak, Warszawa 1997.
- Carnoy M., *Utrwalanie nowej gospodarki. Praca, rodzina i społeczność w wieku informacji*, Toruń 2002.
- Castells M., *City, Class and Power*, London–New York 1978.
- Castells M., *Information Technology and Global Capitalism*, w: *On the Edge. Living with Global Capitalism*, red. W. Hutton, A. Giddens, London 2000.
- Castells M., *Internet, libertad y sociedad. Una perspectiva analítica*, <http://www.ouc.es/web/esp/lau-niversidad/inaugura101/>.
- Castells M., *Kwestia miejska*, przeł. B. Jałowiecki, J. Piątkowski, Warszawa 1982.
- Castells M., *Materials for an Exploratory Theory of the Network Society*, „British Journal of Sociology”, January/March 2000, t. 51, Issue 1.
- Castells M., *The City and the Grass Roots. A Cross-Cultural Theory of Urban Social Movements*, London 1983.
- Castells M., *The End of the Millennium, The Information Age. Economy, Society and Culture*, t. 3, Cambridge, MA–Oxford, UK 1998; wyd. 2 2000.
- Castells M., *The Informational City. Information Technology, Economic Restructuring, and the Urban Regional Process*, Oxford, UK–Cambridge 1989.
- Castells M., *The Internet Galaxy. Reflections on the Internet, Business and Society*, Oxford, UK 2001 (wyd. pol. *Galaktyka Internetu. Refleksje nad Internetem, biznesem i społeczeństwem*, Poznań 2003).
- Castells M., *The Power of Identity, The Information Age. Economy, Society and Culture*, t. II, Cambridge, MA–Oxford, UK 1997; wyd. 2 2004 (wyd. pol. *Siła tożsamości*, Warszawa 2009).
- Castells M., *The Rise of the Network Society, The Information Age. Economy, Society and Culture*, t. 1, Cambridge, MA–Oxford, UK 1996, wyd. 2 2000 (wyd. pol. *Spółeczeństwo sieci*, Warszawa 2007).
- Castells M., *Wszystko, co ma znaczenie, to wymiana impulsów w Sieci*, wywiad z C. Barneyem, „Magazyn Sztuki On Line” 2000, nr 24.
- Castells M., Carnoy M., *Globalization, the Knowledge Society, and the Network State. Poulantzas at the Millennium*, „Global Networks” 2001, 1,1.
- Castells M., Edgar E., *The Network Society. A Cross-Cultural Perspective*, Cheltenham, UK–Northampton, MA 2004.
- Castells M., Himanen P., *The Information Society and the Welfare State. The Finnish Model*, Oxford UK 2002 (wyd. pol. *Spółeczeństwo informacyjne i państwo dobrobytu: model fiński*, Warszawa 2009).
- Cichowicz S., *Wracając do Ortega*, w: J. Ortega y Gasset, *Po co wracamy do filozofii?*, przeł. E. Burska, M. Iwińska, A. Jancewicz, Warszawa 1992.
- Collins R., *Conflict Sociology. Toward an Explanatory Science*, New York 1975.
- Collins R., *Micro-Translation as a Theory of Building Strategy*, w: *Advances in Social Theory and Methodology. Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociology*, red. K. Knorr-Cetina, A.V. Cicourel, London 1981.
- Collins R., *On the Micro-Foundation of Macro-Sociology*, „American Journal of Sociology” 1981.
- Collins R., Makowsky M., *The Discovery of Society*, Boston 1998.
- Comte A., *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa 1961.
- Comte A., *Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, Warszawa 1973.
- Comte A., *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, Warszawa 1973.
- Cooley C.H., *Social Organization*, New York 1962.

- Cooley C.H., *Social Process*, New York 1918.
- Crozier M. z udziałem B. Tilliet'a, *Kryzys inteligencji. Szkic o niezdolności elit do zmian*, przeł. M. Egeman, Warszawa 1996.
- Czerwiński M., *Przyczynki do antropologii współczesności*, Warszawa 1988.
- Czyżewski M., *Socjolog i życie potoczne. Studium z etnometodologii i współczesnej socjologii interakcji*, Łódź 1984.
- Dahl R., *Demokracja i jej krytycy*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków–Warszawa 1995.
- Dahrendorf R., *Rubież demokracji*, rozmowę przepr. M. Graczyk, „Wprost”, 2 listopada 1997.
- Davies N., *Europa. Rozprawa historyka z historią*, przeł. E. Tabakowska, Kraków 1998.
- Derrida J., *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa 2002.
- Derrida J., *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Warszawa 2004.
- Dewey J., *Demokracja i wychowanie. Wprowadzenie do filozofii wychowania*, przeł. Z. Doroszowa, Poznań 1972.
- Dewey J., *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology*, New York 1930.
- Dilthey W., *Das Wesen der Philosophie*, w: tegoż, *Gesammelte Schriften*, t. 5, Stuttgart–Göttingen 1958–1982.
- Dilthey W., *Das Verstehen anderer Personen und Lebensäußerungen*, w: *Gesammelte Schriften*, t. 7, Stuttgart–Göttingen 1958–1982.
- Dilthey W., *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, w: tegoż, *Gesammelte Schriften*, t. 7, Leipzig–Berlin 1927.
- Dilthey W., *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, w: tegoż, *Gesammelte Schriften*, t. 7, Stuttgart–Göttingen 1958–1982.
- Dilthey W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und die Geschichte*, w: tegoż, *Gesammelte Schriften*, t. 1, Stuttgart 1979.
- Dilthey W., *O istocie filozofii*, Warszawa 1987.
- Dilthey W., *Pisma etyczne*, Warszawa 1982.
- Domański H., *Spółczeństwa klasy średniej*, Warszawa 1994.
- Dudziak S.P., *Między filozofią a nauką (Uwagi krytyczne o teorii krytycznej Jürgena Habermasa)*, „Colloquia Communia” 1986, nr 4–5 (27–28).
- Durkheim É., *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, przeł. A. Zadrożyńska, Warszawa 1990.
- Durkheim É., *Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales*, „Scientia” 1914, t. XV.
- Durkheim É., *O podziale pracy społecznej*, przeł. K. Wakar, Warszawa 1999.
- Durkheim É., *Zasady metody socjologicznej*, przeł. J. Szacki, Warszawa 2000.
- Durkheim É., Mauss M., *O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji. Przyczynek do badań nad wyobrażeniami zbiorowymi*, w: M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Warszawa 1973.
- Elementy teorii socjologicznych*, red. W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki, Warszawa 1975.
- Elias N., *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, przeł. T. Zabłudowski, Warszawa 1980.
- Elias N., *The Retreat of Sociologists into the Present*, „Theory Culture & Society” 1987, t. 4, nr 2–3.
- Elias N., *Über den Prozess der Zivilisation*, Bern–München 1969 (wyd. pol. *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, Warszawa 1980).
- Elias N., *What is Sociology?*, London 1978.
- Elias N., *Zaangażowanie i neutralność*, przeł. J. Stawiński, Warszawa 2003.
- Esping-Andersen G., *Welfare State and Economy*, w: *The Handbook of Economic Sociology*, red. N.J. Smelser, R. Swedberg, Princeton–New York 1994.
- Foucault M., *Les Mots et les Choses*, Paris 1966.

- Frieske K.W., Sikorska J., *Marginalizacja – partycypacja. Pobocza oficjalnego porządku społecznego*, w: *W biegu czy zawieszaniu? Ludzie i instytucje w procesie zmian*, red. K.W. Frieske, W. Morawski, Warszawa 1994.
- Fukuyama F., *Koniec historii*, przeł. T. Biedroń, M. Wichrowski, Poznań 1996.
- Furet F., *Wstęp*, w: A. de Tocqueville, *Dawny ustój i rewolucja*, Kraków 1994.
- Gadamer H.G., *Rozum, słowo, dzieje*, przeł. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa 1979.
- Garfinkel H., *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, N.J. 1967.
- Giddens A., *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, t. 1, London–Berkeley 1981.
- Giddens A., *Central Problems in Social Theory*, London–Berkeley 1979.
- Giddens A., *Nowe zasady metody socjologicznej. Pozytywna krytyka teorii interpretacyjnych*, przeł. G. Woroniecka, Kraków 2001.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2001 (*Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age* – 1993).
- Giddens A., *Poza prawicą i lewicą. Przyszłość polityki radykalnej*, przeł. J. Serwański, Poznań 2001 (*Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics* – 1994).
- Giddens A., *Runway World*, New York 2000.
- Giddens A., *Socjologia*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2004.
- Giddens A., *Socjologia. Zwięzłe lecz krytyczne wprowadzenie*, przeł. J. Gilewicz, Poznań 1998.
- Giddens A., *Stanowienie społeczeństwa*, przeł. S. Amsterdamski, Poznań 2003.
- Giddens A., *The Class Structure of the Advanced Societies*, London–New York 1981.
- Giddens A., *The New Context of Politics*, w: *New Thinking for New Times*, Raport No 1 by Democratic Dialogue 1995, <http://cain.ulst.ac.uk/dd>
- Giddens A., *The Third Way and Its Critics*, Cambridge 2000.
- Giddens A., *Trzecia droga. Odnowa socjaldemokracji*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 1999 (*The Third Way. The Renewal of Social Democracy* – 1998).
- Goffman E., *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, Warszawa 2000.
- Goffman E., *Frame Analysis. An Essays on the Organization of Experience*, New York 1974.
- Goldstone J.A., *Revolution and Rebellion in the Early Modern World*, Berkeley 1991.
- Goode W.J., Hatt P.K., *Methods in Social Research*, New York 1952.
- Gouldner A.W., *Enter Plato. Classical Greece and the Origins of Social Theory*, New York 1965.
- Gouldner A.W., *The Coming Crisis of Western Sociology*, New York 1970.
- Grabski A.F., *Gramatyka cywilizacji Fernanda Braudela. Historia cywilizacji w perspektywie globalnej*, w: *Rozmyślenia o cywilizacji*, red. J. Baradziej, J. Goćkowski, Kraków 1997.
- Gramsci A., *Pisma wybrane*, przeł. B. Sieroszewska, Warszawa 1961.
- Gray J., *Dwie twarze liberalizmu*, przeł. P. Rymarczyk, Warszawa 2001.
- Habermas J., *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main 2001.
- Habermas J., *Działanie komunikacyjne i decentralizacja rozumu*, Warszawa 2004.
- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000.
- Habermas J., *Kleine politische Schriften*, t. 1–4, Frankfurt am Main 1981.
- Habermas J., *Kryzys państwa dobrobytu i wyczerpywanie się energii utopijnych*, „Colloquia Communia”, lipiec–październik 1986, nr 4–5 (27–28).
- Habermas J., *Moderna – niedokończony projekt*, przeł. D. Domagała, w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Warszawa 1996.

- Habermas J., *Motive nachmetaphysischen Denkens*, w: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1988.
- Habermas J., *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003.
- Habermas J., *Rekonstrukcyjne versus rozumiejące nauki społeczne*, przeł. A.M. Kaniowski, „Kultura i Społeczeństwo” 1986, nr 3.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, Warszawa 1999; t. 2, Warszawa 2002.
- Habermas J., *Teoria i praktyka. Wybór pism*, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, Warszawa 1983.
- Habermas J., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main 1982.
- Habermas J., *Questions and Counterquestions*, „Praxis International” 1984, t. 4,3.
- Hardt M., Negri A., *Imperium*, przeł. S. Ślusarski, Warszawa 2005.
- Hildebrandt K., Dalton R.J., *Die neue Politik*, „Politische Vierteljahresschrift” 1977, t. 18.
- Historia Europy*, red. F. Delouche, przeł. E. Jamrozik et al., Warszawa 1995.
- Historia Europy*, red. A. Mączak, Wrocław–Warszawa–Kraków 1997.
- Horkheimer M., *Społeczna funkcja filozofii*, w: *Szkoła frankfurcka*, t. 2, cz. 2, Warszawa 1987.
- Horkheimer M., *Przyczynę do sporu o racjonalizm we współczesnej filozofii*, w: *Szkoła frankfurcka*, t. 2, cz. 2, Warszawa 1987.
- Horkheimer M., Adorno T.W., *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Kraków 1980.
- Huntington S., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 1997.
- James W., *Philosophical Conceptions and Practical Results*, w: *Pragmatism, The Works of William James*, 17 t., Cambridge, MA–London 1975; dostępne też w *University Chronicle*, vol. I, September 1898, no 4, s. 287: [www.archiv.org/details/philosophicalconOOjamesoft](http://www.archiv.org/details/philosophicalcon/OOjamesoft).
- Kaniowski A.M., *Państwo liberalno-demokratyczne*, w: *Państwo neutralne światopoglądowo*, red. E. Nowicka-Włodarczyk, Kraków 1998.
- Kaniowski A.M., *Teoria krytyczna*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 4, Warszawa 2002.
- Kaniowski A.M., *Wstęp. Rehabilitacja i transformacja filozofii praktycznej*, w: J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, Warszawa 1999.
- King A., *Wstęp. Nowa rewolucja przemysłowa czy jeszcze jedna technologia?*, raport dla Klubu Rzymskiego, red. G. Friedrichs, A. Schaff, Warszawa 1987.
- King A., Schneider B., *Pierwsza rewolucja globalna. Jak przetrwać? Raport Rady Klubu Rzymskiego*, przeł. W. i S. Rączkowsy, Warszawa 1992.
- Kłoskowska A., *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Warszawa 1980.
- Kłoskowska A., *Teoria socjologiczna Pierre’a Bourdieu*, w: P. Bourdieu, J.C. Passeron, *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, przeł. E. Neyman, Warszawa 1990.
- Kmita J., *Racjonalność „uwolniona od hipoteki metafizycznej”*, w: J. Habermas, *Działanie komunikacyjne i decentralizacja rozumu*, Warszawa 2004.
- Kondratieff N., *The Long Waves in Economic Life*, „Review of Economic Statistic” 1925/1935, 17:6.
- Kontrola społeczna procesów marginalizacji*, red. J. Kwaśniewski, Warszawa 1997.
- Kornhauser W., *The Politics of Mass Society*, Glencoe, Ill. 1959.
- Kowalak T., *Marginalność i marginalizacja społeczna*, Warszawa 1998.
- Kowska M., *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille’a do Derridy*, Warszawa 2000.
- Krasnodębski Z., *Max Weber*, Warszawa 1999.
- Krasnodębski Z., *Max Weber*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 4, Warszawa 2002.

- Król M., *Hannah Arendt*, w: H. Arendt, *Myslenie*, przeł. H. Burzyńska-Garewicz, Warszawa 2002.
- Kryzys i schizma. Antysjencyistyczne tendencje w socjologii współczesnej, wyb. E. Mokrzycki, Warszawa 1984.
- Kuderowicz Z., *Dilthey*, Warszawa 1987.
- Kuhn Th.S., *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromęcka, J. Nowotniak, Warszawa 2001.
- Kula W., *Problemy i metody historii gospodarczej*, Warszawa 1983.
- Kuznets S., *Modern Economic Growth. Rate, Structure, and Spread*, New Haven 1966.
- Kuznets S., *Wzrost gospodarczy narodów. Produkcja, struktura produkcji*, przeł. A. Szewerski, Warszawa 1981.
- Kwaśniewicz W., *Planned Social Change Versus Spontaneous Processes*, „The Polish Sociological Bulletin” 1992, nr 2.
- Kwaśniewicz W., *Zmiana ustrojowa w Polsce jako proces żywiołowy*, w: *Idee a zarządzanie świata społecznego. Księga jubileuszowa dla Jerzego Szackiego*, red. E. Nowicka, M. Chałubiński, Warszawa 1999.
- La misère du monde*, red. P. Bourdieu, Paris 1993.
- Lasch Ch., *The Culture of Narcissism. American Life in An Age of Diminishing Expectations*, New York–London 1991.
- Le Goff J., *Les mentalités. Une histoire ambiguë*, w: *Faire de l'histoire*, red. J. Le Goff, P. Nora, t. 3, Paris 1974.
- Lemert Ch.C., *General Social Theory, Irony, Postmodernism*, w: *Postmodernism and Social Theory*, red. S. Seidman, D.G. Wagner, Cambridge, Mass. 1990.
- Lévi-Strauss C., *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa 1970.
- Lévi-Strauss C., *Mysł nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Warszawa 1969.
- Livingston E., *The Enomethodological Foundations of Mathematics*, London 1986.
- Luhmann N., *Teoria polityczna państwa bezpieczeństwa socjalnego*, przeł. G. Skąpska, Warszawa 1994.
- Lyotard J.F., *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997.
- Lyotard J.F., *Odpowiedź na pytanie, co to jest postmoderna*, przeł. W. Szydłowska, w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Warszawa 1996.
- Lyotard J.F., *Peregrinations*, New York 1988.
- Lyotard J.F., *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*, Minneapolis 1984.
- Łazuga W., *Historia powszechna. Wiek XIX*, Poznań 1999.
- Łoziński J., *Wstęp*, w: *Szkola frankfurcka*, t. I, cz. 1, przeł. J. Łoziński, Warszawa 1985.
- Malinowski B., *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*, w: tegoż, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1987.
- Mannheim K., *Człowiek i społeczeństwo w dobie przebudowy*, przeł. A. Raźniewski, Warszawa 1974.
- Mannheim K., *Essay on Sociology and Social Psychology*, London 1953.
- Mannheim K., *Ideologia i utopia*, przeł. J. Miziński, Lublin 1992.
- Mannheim K., *Inteligencja: jej rola w przeszłości i współcześnie*, „Colloquia Communia” 1992–1993, nr 1–12 (57–68).
- Manterys A., *Wstęp do wydania polskiego*, w: A. Giddens, *Nowe zasady metody socjologicznej. Pozytywna krytyka socjologii interpretatywnych*, przeł. G. Woroniecka, Kraków 2001.
- Marcuse H., *Człowiek jednowymiarowy*, przeł. S. Konopacki et al., Warszawa 1991.
- Marody M., Giza-Poleszczuk A., *Przemiany więzi społecznych*, Warszawa 2004.
- Mass Culture of Every Day Life*, red. P. Gibian, London–New York 1997.
- McIver R.M., *Social Causation*, Boston 1942.

- Mead G.H., *Umysł, osobowość, społeczeństwo*, przeł. Z. Wolińska, Warszawa 1975.
- Melucci A., *Sistema politico, partiti e movimento sociali*, Milano 1990.
- Merton R.K., *Discussion of Parsons „The Position of Sociological Theory”*, „American Sociological Review” 1948, nr 13.
- Merton R.K., *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, przeł. E. Morawska, J. Wertenstein-Żuławski, Warszawa 1982.
- Metodologiczne problemy teorii socjologicznych*, red. S. Nowak, Warszawa 1971.
- Microelectronics and Society. For Better or for Worse? A Report to the Club of Rome*, red. G. Fredrichs, A. Schaff, Oxford–New York–Toronto–Sydney–Paris–Frankfurt 1982.
- Microstructure Science, Engineering and Technology*, Washington 1979.
- Mikroelektronika i społeczeństwo. Na dobre czy na złe?*, przekład raportu Klubu Rzymskiego, Warszawa 1987.
- Mills Ch.W., *Białe kołnierzyki. Amerykańskie klasy średnie*, przeł. P. Graff, Warszawa 1965.
- Mills Ch.W., *Elita władzy*, Warszawa 1961.
- Mills Ch.W., *Power, Politics, and People. The Collected Essays of Ch. W. Mills*, red. I.L. Horowitz, New York 1963.
- Mills Ch.W., *The Sociological Imagination*, New York 1959.
- Misztal B., *Socjologiczna teoria ruchów społecznych*, „Studia Socjologiczne” 1984, nr 1.
- Monteskiusz, *O duchu praw*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1957.
- Moore B. Jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy. Lord and Peasant in the Making of the Modern World*, Boston 1966.
- Morawski W., *Socjologia ekonomiczna*, Warszawa 2001.
- Mucha J., *Socjologia jako krytyka społeczna. Orientacja radykalna i krytyczna we współczesnej socjologii zachodniej*, Warszawa 1986.
- Naibitt J., *Megatrendy. Dziesięć nowych kierunków zmieniających nasze życie*, przeł. P. Kwiatkowski, Poznań 1997.
- North C., *Understanding Economics Change*, w: *Transforming Post-Communist Political Economies*, red. J.M. Nelson, Ch. Tilly, L. Walker, Washington 1996.
- Offe C., *Reflections on the Institutional Self-Transformation of Movement Politics*, w: *Challenging the Political Order. New Social and Political Movements in Western Democracies*, red. R.J. Dalton, M. Kuechler, New York 1990.
- Offe C., Ronge V., *Theses on the Theory of the State*, w: *Contemporary Political Philosophy. An Anthology*, red. R.E. Goodin, Ph. Pettit, Oxford–Cambridge 1997.
- Ortega y Gasset J., *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przeł. P. Niklewicz, H. Woźniakowski, Warszawa 1982.
- Ortega y Gasset J., *Zadanie naszych czasów*, w: *Po co wracamy do filozofii?*, Warszawa 1992.
- Ortega y Gasset J., *Zmierzch rewolucji*, w: *Po co wracamy do filozofii?*, Warszawa 1992.
- Ortega y Gasset J., *Po co wracamy do filozofii?*, Warszawa 1992.
- Pacholski M., Słaboń A., *Słownik pojęć socjologicznych*, Kraków 1997.
- Paczkowska-Łagowska E., *Metafilozofia Wilhelma Diltheya*, w: W. Dilthey, *O istocie filozofii*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1987.
- Parsons T., *On Building Social System Theory. A Personal History*, „Daedalus”, jesień 1970.
- Parsons T., *Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives*, New York 1966.
- Parsons T., *Szkice z teorii socjologicznej*, przeł. A. Bentkowska, Warszawa 1972.
- Parsons T., *The System of Modern Societies*, New York 1971.
- Peirce Ch.S., *How to Make Our Ideas Clear*, „Popular Science Monthly” 1878, t. XII.

- Peirce Ch.S., *Jak uczynić nasze myśli jasnymi*, przeł. Z. Dyjas, w: H. Buczyńska, *Peirce*, Warszawa 1965.
- Polanyi K., *Our Obsolete Market Mentality*, „Commentary” 1966, t. 3, nr 2.
- Polanyi K., *The Economy as Institutional Process*, w: *The Sociology of Economic Life*, red. M. Granovetter, R. Swedberg, Boulder, Col. 1992.
- Polanyi K., *The Great Transformation*, Boston 1957.
- Polanyi K., *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston 1965.
- Polanyi K., *Trade and Market in the Early Empires*, Glencoe, Ill. 1957.
- Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Warszawa 1996.
- Poulantzas N., *L'état, le pouvoir, le socialisme*, Paris 1978.
- Poulantzas N., *State, Power, Socialism*, London 1980.
- Radcliffe-Brown A.R., *The Andaman Islanders*, Cambridge 1922.
- Raulet G., *Kryzys podmiotu*, „Colloquia Communia” 1986, nr 4–5 (27–28).
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 1994.
- Rickert H., *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen 1926.
- Ritzer G., *Sociology. A Multiple Paradigm Science*, Boston 1975.
- Robbins D., *The Origins, Early Development and Status of Bourdieu's Concept of „Cultural Capital”*, „The British Journal of Sociology” 2005, t. 56, Issue 1.
- Robson W.A., *Welfare State and Welfare Society. Illusion and Reality*, London 1976.
- Rorty R., *Filozofia jako rodzaj pisarstwa. Esej o Derridzie*, w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Warszawa 1996.
- Rorty R., *Habermas and Lyotard on Postmodernity*, „Praxis International” 1984, t. 4, 1.
- Rorty R., *Habermas i Lyotard o postmodernizmie*, przeł. K. Kaniowska, A.M. Kaniowski, „Colloquia Communia” 1986, 4–5 (27–28).
- Rorty R., *Irony, Contingency and Solidarity*, Cambridge 1989 (*Przygodność, ironia i solidarność*, Warszawa 1996).
- Rousseau J.J., *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: tegoż, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, Warszawa 1956.
- Rousseau J.J., *Umowa społeczna*, przeł. A. Peretiatkowicz, Warszawa 1948.
- Rzepecka A., *Wizja globalizacji według A. Giddensa, na podstawie książki „Runway Word”*, praca licencjacka pod kier. K. Wieleckiego, Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003.
- Sacks H., *A Initial Investigation of the Usability of Conversational Data for Doing Sociology*, w: *Studies in Social Integration*, red. D. Sudnow, New York 1972.
- Sacks H., Jefferson G., Schegloff E.A., *A Simplest Systematics for the Organization of Turn-Taking for Conversation*, „Language” 1974, nr 2.
- Saussure F. de, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. K. Kasprzyk, Warszawa 1991.
- Schiller H.I., *Culture Inc. The Corporate Takeover of Public Expression*, New York 1989.
- Schiller H.I., *Information and the Crisis Economy*, Norwood, NJ 1984.
- Schiller H.I., *Information Deprivation in an Information-Rich Society*, w: *Invisible Crisis. What Conglomerate Control of Media Means for America and World*, red. G. Garbner, H. Mowlana, H.I. Schiller, Oxford 1996.
- Schiller H.I., *Information Inequality. The Deepening Social Crisis in America*, New York 1996.
- Schiller H.I., *Mass Communications and American Empire*, Boulder, CO 1992 (wyd. 1 1969).
- Schiller H.I., *Sternicy świadomości*, przeł. U. Szczepańczyk, Kraków 1976 (*The Mind Managers*, Boston 1973).

- Schütz A., *Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania*, przeł. D. Lachowska, „Studia Filozoficzne” 1979, nr 6.
- Schütz A., *The Phenomenology of the Social World*, Evanston, Ill. 1967.
- Serwański M., *Historia powszechna. Wiek XVI–XVIII*, Poznań 2001.
- Skocpol Th., *States and Social Revolutions. A Comparative Analysis of France, Russia, and China*, New York 1979.
- Smith A., *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, przeł. G. Wolff et al., Warszawa 1954.
- Smith A., *Teoria uczuć moralnych*, przeł. D. Petsch, Warszawa 1989.
- Social Theory Today*, red. A. Giddens, J.H. Turner, Stanford–California 1987.
- Sorokin P.A., *Man and Society in Calamity. The Effects of War, Revolution, Famine, Pestilence upon Human Mind, Behaviour, Social Organization and Cultural Life*, New York 1942.
- Sorokin P.A., *Social and Cultural Dynamics. A Study of Change in Major System of Art, Truth, Ethics, Law, and Social Relationships*, New Brunswick, N.J.–London 1991.
- Sorokin P.A., *Social Mobility*, Glencoe, Ill. 1927.
- Sorokin P.A., *Social and Cultural Dynamics*, New York 1937.
- Sorokin P.A., *Society, Culture, and Personality. Their Structure and Dynamics. A System of General Sociology*, New York–London 1947.
- Sorokin P.A., *Sociocultural Causality, Space, Time*, Durham, N.C. 1943.
- Sorokin P.A., *The Ways and Power of Love. Types, Factors and Technique of Moral Transformation*, Boston 1954.
- Sorokin P.A., *Zasada zmiany immanentnej*, w: *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, red. W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki, Warszawa 1975.
- Sorokin P.A., Merton R.K., *Social Time. A Methodological and Functional Analysis*, „The American Journal of Sociology” 1937, nr 5.
- Soros G., *Kryzys światowego kapitalizmu*, Warszawa 1999.
- Spencer H., *First Principles*, London 1862.
- Spencer H., *The Principles of Sociology*, t. 1, cz. 3, London 1876 i t. 2, cz. 5, London 1879.
- Spencer H., *Social Statistics*, London 1850.
- Spengler O., *Pesymizm?*, w: *Historia, kultura, polityka. Wybór pism*, wyb. A. Kołakowski, Warszawa 1990.
- Spengler O., *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej* (wersja skrócona), przeł. J. Marzęcki, Warszawa 2001.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2002.
- Szajah A., *Krytyka, emancypacja, dialog. Jürgen Habermas w poszukiwaniu nowego paradygmatu teorii krytycznej*, Warszawa 1990.
- Sztompka P., *Anthony Giddens*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 1, Warszawa 1998.
- Sztompka P., *Logika analizy funkcjonalnej w socjologii i antropologii społecznej*, w: *Metodologiczne problemy teorii socjologicznych*, red. S. Nowak, Warszawa 1971.
- Sztompka P., *Metoda funkcjonalna w socjologii i antropologii społecznej. Studium analityczne*, Wrocław 1971.
- Sztompka P., *Society in Action. The Theory of Social Becoming*, Cambridge, Mass. 1991.
- Sztompka P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2002.
- Sztompka P., *Sociology of Social Change*, Oxford 1993.
- Sztompka P., *Teoria socjologiczna końca XX wieku*, w: J.H. Turner, *Struktura teorii socjologicznej*, przeł. J. Szmata, Warszawa 1985.

- Tarkowska E., *Czas w społeczeństwie. Problemy, tradycje, kierunki badań*, Wrocław 1987.
- Tatarkiewicz W., *O filozofii i sztuce*, Warszawa 1986.
- Taylor Ch., *Modern Social Imaginaries*, Durham–London 2004.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński et al., Warszawa 2001.
- Teoria rozwoju społecznego. Wypisy*, red. R. Dioniziak, Kraków 1976.
- The Future of the State. A Survey of the World Economy*, „The Economist” 1997, 20 września.
- The Language of Social Research. A Leader in the Methodology of Social Research*, red. P.F. Lazarsfeld, M. Rosenberg, Glencoe, Ill., 1955.
- Thomas W.I., *The Unadjusted Girl*, Boston 1925.
- Thomas W.I., Znaniecki F., *Chłop polski*, Warszawa 1976.
- Thurrow L.C., *Przyszłość kapitalizmu. Jak dzisiejsze siły ekonomiczne kształtują świat jutra*, przeł. L. Czyżewski, Wrocław 1999.
- Tilly Ch., *European Revolution, 1492–1992*, Oxford–Cambridge, Mass. 1993.
- Tilly Ch., *From Mobilization to Revolution*, Reading Mass. 1978.
- Tocqueville A. de, *Dauny ustrój i rewolucja*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, Kraków 1994.
- Tocqueville A. de, *Lettres de Alexis de Tocqueville et de Arthur de Gobineau*, w: tegoż, *Revue des Deux Mondes*, 1907, t. 199, list z 17 listopada 1853.
- Tocqueville A. de, *O demokracji w Ameryce*, przeł. M. Król, Warszawa 1976.
- Tönnies F., *Community and Society (Gemeinschaft und Gesellschaft)*, przeł. i red. Ch. Loomis, East Lansing 1957.
- Touraine A., *Critique de la modernité*, Paris 1992.
- Touraine A., *La société post-industrielle*, Paris 1969.
- Touraine A., *La voix et le regard*, Paris 1978.
- Touraine A., *Le retour de l'acteur*, Paris 1984.
- Touraine A., *Lettre à Lionel, Michel, Jacques, Martine, Bernard, Dominique – et vous (Reliure incon-nue)*, Paris 1995.
- Touraine A., *Pour la sociologie*, Paris 1974.
- Touraine A., *Production de la société*, Paris 1973.
- Touraine A., *Qu'est-ce que la démocratie?*, Paris 1994.
- Touraine A. et al., *Solidarność. Analiza ruchu społecznego 1980–1981*, przeł. A. Krasieński, Warszawa 1989.
- Toynbee A.J., *Cywilizacja w czasie próby*, przeł. W. Madej, Warszawa 1991.
- Turner J.H., *Struktura teorii socjologicznej*, przeł. G. Woroniecka et al., Warszawa 2004.
- Wacquant L., *Wprowadzenie*, w: P. Bourdieu, L. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, przeł. A. Sawisz, Warszawa 2001.
- Walzer M., *A Critique of Philosophical Conversation*, w: *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, red. M. Kelly, Cambridge, Mass. 1990.
- Walicki A., *W kręgu konserwatywnej utopii*, Warszawa 1964.
- Wallerstein I., *Geopolitics and Geoculture Essays on the Changing World-System*, Cambridge U.K. 1991.
- Wallerstein I., *Koniec świata jaki znamy*, przeł. A. Bilewicz, A.W. Jelonek, K. Tyszką, Warszawa 2004.
- Wallerstein I., *The Modern World-System*, t. 1: *Capitalist Agriculture and the Origins of European Economy in the Sixteenth Century*, New York 1974; t. 2: *Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600–1750*, New York 1980; t. 3: *The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730–1840*, San Diego 1989.

- Weber A., *Fundamentals of Culture-Sociology*, New York 1939.
- Weber M., „Obiektywność” poznania w naukach społecznych, przeł. M. Kwieciński, w: *Problemy socjologii wiedzy*, wyb. A. Chmielecki et al., Warszawa 1985.
- Weber M., *Polityka jako zawód i powołanie*, przeł. A. Konopacki, P. Dybel, Warszawa 1989.
- Wielecki K., *Community, the Crisis of Post-Industrialism and Perspectives for European Integration*, w: *On the Road to the European Union Applicant Countries' Perspective*, red. D. Milczarek, A.Z. Nowak, Warszawa 2003.
- Wielecki K., *European Social Order Transformation, Mass Culture and Social Marginalisation Processes*, „Yearbook of Polish European Studies Warsaw University Centre for Europe” 2005, t. 9.
- Wielecki K., *Globalisation and Free Market – from the Perspective of Sociology of Europe*, „Yearbook of Polish European Studies Warsaw University Centre for Europe” 2004, t. 8.
- Wielecki K., *Podmiotowość w dobie kryzysu postindustrializmu. Między indywidualizmem a kolektywizmem*, Warszawa 2003.
- Wielecki K., *Poland and the European Union. Sociological Problems*, „Yearbook of Polish European Studies Warsaw University Center for Europe” 2000, t. 4.
- Wielecki K., *Społeczne aspekty kultury masowej. Studia europeistyczne*, „Studia Europejskie” 2006, nr 2 (38).
- Wielecki K., *Społeczne czynniki tożsamości pokoleniowej młodzieży*, „Studia Socjologiczne” 1990, nr 1–2.
- Wielecki K., *The State, Subjectivity and Civil Society in Integrating Europe*, „Yearbook of Polish European Studies” 1977, t. 1.
- Wielecki K., *Wprowadzenie do problematyki integracji europejskiej*, Warszawa 1998.
- Wielecki K., *Youth, Transformation and Mass Culture*, w: *Youth and Political Changes in Contemporary World*, red. J. Garlicki, Warsaw 1998.
- Wielecki K.M., „*Eta strana umierajet*”. *O upływie czasu w odczuciu człowieka starego*, praca licencjacka napisana pod kier. dr. A. Perzanowskiego, archiwum IEiAK UW.
- Zacher L.W., *Spółeczeństwo informacyjne na szczeblu lokalnym (refleksje i uwagi prognostyczne)*, w: *Spółeczeństwo informacyjne. W perspektywie człowieka, techniki, gospodarki*, red. L.W. Zacher, Warszawa 1999.
- Ziółkowski M., *Znaczenie – interakcja – rozumienie. Studium z symbolicznego interakcjonizmu i socjologii fenomenologicznej jako wersji socjologii humanistycznej*, Warszawa 1981.

Indeks osób

Indeks obejmuje nazwiska autorów prac cytowanych występujące w tekście głównym, przypisach, bibliografii oraz mottach, uwzględnia także postaci historyczne i współczesne.

Myślnik zastosowano w odesłaniach do tych fragmentów, na których dana osoba pojawia się w tym samym kontekście merytorycznym na kolejnych stronach. Tam, gdzie dane nazwisko pojawia się w nowym kontekście, indeks podaje numery kolejnych stron oddzielone przecinkiem.

Adorno Theodor Wiesengrund 107, 109, 110, 111, 166

Albinioni Tomasso 27

Aleksander I Romanow 35

Alembert Jean Le Rond d' 26

Althusser Louis 111, 182

Apollinaire Guillaume (właśc. Kostrowicki Wilhelm Apolinary) 52

Archer Margaret 322

Arendt Hannah 46–47, 89–93, 269, 270, 354, 397, 398, 428, 429

Attewell Paul 143

Babeuf François Noël 45

Bach Jan Sebastian 27

Baczko Bronisław 73

Balzac Honoré de 49

Barber Benjamin R. 225, 348

Bardot Brigitte 239

Barnes Samuel 169, 281

Bartók Bela 52

Baudrillard Jean 148, 277

Bauman Zygmunt 16, 60, 148–150, 157, 164, 277, 279, 280, 339–340, 381

Bayle Pierre 26

Beaumarchais Pierre Augustin 27

Beck Ulrich 325, 356, 372

Bell Daniel 63, 130–132, 272, 338–339, 366, 397, 429, 438

Bellah Robert N. 142, 335, 336, 413, 446

Bellotto Bernardo (Canaletto) 27

Benjamin Walter 107, 110

Berger Peter Ludwig 145, 276

Bergson Henri 49, 50, 52

Berlin Isaiah 46

Bessemer sir Henry 53

Bielik-Robson Agata 317
 Bismarck Otto von 36, 37, 64, 268
 Blackburn Simon 329
 Blair Tony 197
 Blumer Herbert 125–127, 129, 143, 191, 265
 Bokszański Zbigniew 261
 Bonald Louis Gabriel Ambroise de 71
 Bonaparte Napoleon 34
 Bonnewitz Patrice 242
 Boulle André Charles 27
 Bourdieu Pierre 12, 16, 146, 240–261, 276, 301–308, 315, 340, 345, 358, 369, 372, 382, 380,
 402–403, 406, 421, 434–435, 438
 Boyer Robert 333
 Boznańska Olga 50
 Braque Georges 52
 Braudel Fernand Paul 94, 311–312, 315, 330
 Brecht Bertold 52
 Brown Richard Harvey 152, 372
 Burckhardt Jacob 6
 Burke Edmund 71
 Burns Robert 27
 Burrell Gibson 15, 15, 86, 87, 125, 142, 269, 371, 394, 426
 Byron George 48

 Calhoun Craig 223, 233–234
 Cameron Rondo 24, 27, 54–58, 62, 68
 Canal Giovanni Antonio (Canaletto) 27
 Canaletto zob. Canal Giovanni Antonio, Bellotto Bernardo
 Cantillon Richard 27
 Carnoy Martin 224–225, 336
 Castells Manuel 16, 222–240, 293–301, 335, 336, 342, 349, 359, 372, 382, 389, 401, 402, 421,
 433–434
 Cavendish Henry 27
 Cézanne Paul 50
 Chippendale Thomas 27
 Cichowicz Stanisław 88
 Clinton Bill 197
 Collins Randall 16, 125, 146, 188, 205–206, 276, 290, 382
 Comte August 48, 76–77, 81, 267, 268, 361–362, 366, 380, 395, 404, 427, 440
 Cooley Charles Horton 83, 85, 268, 365
 Cort Henry 30
 Coser Lewis A. 114
 Cromwell Oliver 24
 Crozier Michael 322, 353
 Czerwiński Marcin 352
 Czyżewski Marek 143

Dahl Robert 338
 Dahrendorf sir Ralf Gustav 62, 115
 Daimler Gottlieb 55
 Dalton Russell J. 169, 281, 351
 Darwin Karol 49
 Davies Norman 14, 24, 26, 28–31, 45, 53, 54, 56, 58–59, 386, 417
 Davis Kingsley 116
 Debussy Claude 52
 Deleuze Gilles 149, 317
 Derrida Jacques 150, 152, 156, 157, 317, 372
 Dewey John 82–83, 84, 365
 Dickens Charles 49
 Dilthey Wilhelm 87, 95–99, 367, 396, 428
 Domański Henryk 63
 Dostojewski Fiodor Michajłowicz 49
 Douglas Mary 146
 Droit Roger-Paul 225
 Dudziak Sławomir P. 158
 Dumas Aleksander 48
 Durkheim Émile 72, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 88, 115, 122, 165, 173, 176, 179, 205, 244, 246, 247, 265, 267, 268, 302, 309, 313, 362, 369, 372, 380, 387, 395, 404, 418, 427, 436

 Edgar Edward 223
 Einstein Albert 51
 Elias Norbert 103–106, 114, 270, 271, 322, 330, 366, 397, 406, 428, 438
 Elżbieta I Wielka (Tudor) 24
 Engels Fryderyk 45
 Erikson Erik 184, 234, 297
 Esping-Andersen Gospa 66
 Etzioni Amitai 235, 322
 Euler Leonhard 27

 Fałat Józef 50
 Febvre Lucien 94
 Fielding Henry 27
 Flaubert Gustaw 49
 Foucault (Paul-) Michel 149, 150, 152, 154, 155, 156, 185, 317, 372, 376
 Fourier Charles 45
 Franciszek Ferdynand Habsburg 37
 Franciszek Józef I 36
 Freeman Christopher 225
 Freud Sigmund 51, 109, 219, 254
 Frieske Kazimierz W. 346
 Fromm Erich 106, 107, 109, 110, 140, 141, 274
 Fukuyama Francis 60, 130, 272, 289, 321, 400, 432
 Furet François 32

Gadamer Hans Georg 162, 185
 Gainsborough Thomas 27
 Garfinkel Harold 143
 Garibaldi Giuseppe 36
 Gaudi Antonio 50, 51
 Gauss Carl Griedrich 27
 Gibbons Grinling 27
 Giddens Anthony 16, 60, 124, 129, 145, 146, 172–202, 204, 210, 224, 225, 226, 234, 235, 243, 244, 245, 266, 276, 283–284, 289, 296, 299, 301, 302, 303, 311, 312, 322, 326, 336, 338–338, 342, 356, 358, 369, 370, 372, 389, 394, 399–400, 406, 421, 426, 431–432, 438
 Giza-Poleszczuk Anna 309, 310, 320
 Gobineau Joseph Arthur de 47
 Goebbels Joseph Paul 41
 Goethe Johann Wolfgang von 47, 98
 Goffman Erving 143, 145, 184, 187, 188, 205, 260, 275, 276, 284, 285, 367, 372
 Goldstone Jack Andrew 139, 274
 Goode William J. 363
 Gouldner Alvin Ward 76, 373
 Gournay Vincent de 27
 Grabski Andrzej F. 315
 Gramsci Antonio 11, 235
 Gray John 67
 Grünberg Carl 107

 Habermas Jürgen 16, 67, 107, 146, 148, 149, 151, 153, 154–172, 199, 210, 220, 226, 276, 279–281, 283, 299, 301, 302, 333, 358, 369, 372, 382, 389, 399, 406, 421, 431, 438
 Haendel Friedrich 27
 Hall Peter 225
 Hardt Michael 335, 336, 372
 Harris John 26
 Harvey David 372
 Hatt Paul K. 363
 Hayd Joseph 27
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 45, 150, 156, 248, 372, 369, 372
 Heidegger Martin 147, 156, 157, 276, 367, 372
 Heine Heinrich 47
 Henderson Jeffrey 225
 Heym Georg 52
 Hildebrant Kristine 169, 281
 Himanen Pekka 223
 Hitchcock Alfred 373
 Hitler Adolf 41, 42
 Hobbes Thomas 26, 176
 Holbwachs Marcel 312
 Hoover Herbert 55
 Horkheimer Max 107, 108, 109, 110
 Hubert Henri 312

Hugo Victor 48
 Hume David 26, 366
 Huntington Samuel 348
 Husserl Edmund 127, 323, 367, 396, 428

 Jablonski Johann Theodor 26
 Jakub I Stuart 24
 James William 365, 368
 Jasieński Bruno 52
 Jeanneret-Gris Charles-Édouard zob. Le Corbusier
 Jefferson Gail 145
 Jones Stephan 225

 Kaase Max 169, 281
 Kaldor Mary 225
 Kaniowski Andrzej Maciej 109–110, 149, 163, 165, 170, 171–172
 Kant Immanuel 26, 151, 154, 155, 156, 165, 278, 365, 372
 Karol I Stuart 24
 Karol II Stuart 24
 Karol X Burbon 35
 Kartezjusz (właśc. Descartes René) 26, 151, 165, 278, 372
 Kiereński Aleksander 39
 King Alexander 333, 337
 Kłoskowska Antonina 245, 352
 Kmita Jerzy 166
 Kondratieff Nikolai 136, 274, 320, 321
 Kornhauser William 93–94, 113, 270, 397, 428
 Kowalak Tadeusz 346
 Kowalska Małgorzata 152
 Krasnodębski Zdzisław 82, 154, 364
 Król Marcin 89, 90
 Kuderowicz Zbigniew 95–96, 98
 Kuhn Thomas Samuel 127, 374, 375–376
 Kula Witold 54, 88, 312
 Kumar Krishan 225
 Kuznets Simon Smith 320, 321
 Kwaśniewicz Władysław 313–314

 Laden Osama bin (właśc. Ladin Usama ibn) 239
 Lasch Christopher 140–142, 234, 274, 297, 366, 398, 406, 430, 438
 Lavoisier Antoine Laurent de 27
 Lazarsfeld Paul 363, 366
 Le Corbusier (właśc. Jeanneret-Gris Charles-Édouard) 51
 Le Goff Jacques 94, 315
 Leibniz Gottfried Wilhelm 27
 Lemert Charles C. 151–152
 Lenin Włodzimierz (właśc. Władimir Iljicz Uljanow) 39

Lévi-Strauss Claude 146, 190, 243, 276
 Linné Carl von (Linneusz Karol) 27
 Lipset Seymour Martin 218
 Litt Theodor 127
 Livingston Eric 144
 Locke John 26
 Löwenthal Leo 107, 110
 Luckmann Thomas 1445, 276
 Ludwik XVIII (Burbon) 35
 Ludwik Filip I (Burbon) 35
 Luhmann Niklas 66
 Lukács György 150
 Luter Marcin (właśc. Luther Martin) 98
 Lynd Robert S. 111
 Lyon David 225
 Lyotard Jean-François 148, 149, 151, 152, 154, 156, 277, 372

Łazuga Waldemar 47
 Łoziński Jerzy 107

Maeterlinck Maurice 50
 Maistre Joseph de 71
 Majakowski Włodzimierz 52
 Makowsky Michael 206
 Malczewski Jacek 50
 Malinowski Bronisław 115
 Manet Édouard 50
 Mannheim Karl 112–114, 270, 366, 376, 397, 406, 428, 429, 438
 Manterys Aleksander 16, 172–173
 Marcos Subcomandante 239
 Marcuse Herbert 66, 107, 109, 111, 382
 Marinetti Filippo 52
 Marks Karol (właśc. Marx Carl) 39, 45, 46, 63, 66, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 133, 137, 144, 150, 151, 156, 159, 165, 178, 182, 192, 201, 208, 209, 215, 218, 221, 222, 223, 243, 248, 249, 251, 252, 263, 265, 267, 268, 271, 277, 291, 292, 293, 302, 320, 322, 346, 369, 372, 377, 378
 Marody Mirosława 309–310, 319
 Mauss Marcel 312, 313
 McCormick Cyrus 53
 McIver Robert Morrison 321
 Mead George Herbert 84, 125, 126, 165, 178, 182, 265, 268, 366, 396, 405, 428, 437
 Melucci Alberto 351
 Merton Robert K. 116, 117, 119–124, 271, 313, 321
 Metternich Winneburg Klemens Wentzel Lothar Nepomuk, książę von 35
 Mickiewicz Adam 48
 Mikołaj I Romanow 35
 Mill John Stuart 49, 76, 77, 81, 265, 267, 372, 380, 395, 427

Mills Charles Wright 63, 94, 111, 114, 115, 373
 Misztal Bronisław 351
 Molier (właśc. Poquelin Jean Baptiste) 27
 Mołotow Władysław Michajłowicz 42
 Monet Claude 50
 Montesquieu Charles Loius de Secondat, baron de la Brède et de Montesquieu (Monteskiusz) 26, 72, 73
 Moore Barrington Jr. 138, 274
 Morawski Witold 60, 61, 62, 64, 347
 Morgan Gareth 15, 79, 86, 87, 125, 142, 269, 371, 394, 426
 Morgan Lewis Henry 79
 Mozart Wolfgang Amadeusz 27
 Mucha Janusz 108, 112
 Munch Edvard 50
 Mussolini Benito 41

 Naisbitt John 339
 Napoleon III Bonaparte 37
 Negri Antonio 335, 336
 Nemours Pierre Samuel du Pont de 27
 Newcome Thomas 30
 Nietzsche Friedrich 49, 50, 82, 147, 166, 219, 276, 364, 367, 378
 North Douglass C. 65
 Norwid Cyprian Kamil 48

 Offe Claus 62, 351
 Ortega y Gasset José 51, 87, 89, 113, 139, 269, 353, 396, 428
 Ossowski Stanisław 328, 423
 Owen Robert 45

 Pacholski Maksymilian 321
 Paczkowska-Łagowska Elżbieta 97, 98
 Parsons Talcott 98, 116, 117–119, 129, 137, 165, 179, 182, 265, 271, 372
 Passeron Jean-Claude 245, 260, 261
 Peirce Charles Sanders 365
 Picasso Pablo 52
 Polanyi Karl 64, 131, 132, 272, 273, 397, 398, 429
 Pollock Friedrich 107
 Pope Alexander 26, 27
 Poulantzas Nicos 224, 225, 227
 Priestley Joseph 27
 Proudhon Pierre Joseph 45
 Puszkina Aleksandra 48

 Quesnay François 27

Radcliffe-Brown Alfred Reginald 115
 Ramos Ramon 225
 Raulet Gerard 150, 151
 Ravel Maurice 52
 Rawls John 67, 149, 199
 Reagan Ronald 334
 Renoir Auguste 50
 Reynolds Joshua 27
 Ribbentrop Joachim von 42
 Rickert Heinrich 98–99
 Rilke Reiner Maria 50
 Ritzer George 374
 Robbins Derek 241, 418
 Robson William Alexander 67
 Rodríguez Ibáñez José 225
 Ronge Volker 62
 Rorty Richard 148–149, 154, 156, 277, 372
 Rosenberg Morris 363
 Rousseau Jean Jacques 26, 27, 72, 73, 88
 Rzepecka Agata 192

Sacks Harvey 145
 Saint-Simon Henri de 45, 77, 81, 395, 427
 Saussure Ferdinand de 146, 150, 276
 Scarlatti Alessandro 27
 Schegloff Emanuel A. 145, 276
 Scheler Max 127
 Schelling Friedrich 47
 Schiller Friedrich von 48
 Schiller Herbert I. 16, 207–209, 290, 291, 336, 358, 382, 400, 432
 Schneider Bertrand 333, 337
 Schopenhauer Artur 49, 147, 276, 367
 Schütz Alfred 127–128, 129, 372
 Scott Walter 48
 Serwański Maciej 29, 193
 Sheridan Richard Brinsley 27
 Sikorska Joanna 346
 Simmel Georg 80, 309, 363, 365, 378, 404, 436
 Skocpol Theda 139, 274, 322
 Słaboń Andrzej 321
 Słowacki Juliusz 48
 Smith Adam 27, 44, 72, 225
 Sorokin Pitirim Aleksandrowicz 98–104, 117, 265, 266, 313, 321
 Soros George 63
 Spencer Herbert 48, 78, 81, 115, 372
 Spengler Oswald 98, 102, 103, 267, 330
 Stalin Józef Wissarionowicz (właśc. Dżugaszwili Iosif Wissarionowicz) 39

Stendhal (właśc. Beyle Marie-Henri) 49
 Stephenson George 54
 Sting (właśc. Sumner Gordon Matthew) 239
 Strawiński Igor Fiodorowicz 52
 Swift Jonathan 27
 Szacki Jerzy 178, 314, 326, 360, 374, 375, 383
 Szahaj Andrzej 163
 Sztompka Piotr 320, 321, 322, 349
 Szymanowski Karol 52

 Tarkowska Elżbieta 312
 Tatarkiewicz Władysław 330
 Taylor Charles 173, 324, 370, 406, 438
 Taylor sir Edward Burnett 79
 Telemann Georg Philipp 27
 Tezanos José F. 225
 Thatcher Margaret 334, 343
 Thiers Adolf 37
 Thomas William Isaac 83, 84, 145, 267, 268, 269, 326, 327
 Thurow Lester C. 66, 132–133, 272, 366, 397, 398, 406, 429, 430, 438
 Tilliette Bruno 353
 Tilly Charles 138, 274, 322
 Tocqueville Charles Alexis Henri Clérel de 8, 14, 24, 32, 33, 47, 49, 73, 74, 75, 81, 88, 90, 235, 265, 267, 270, 355, 385, 413, 416, 446
 Toller Ernst 52
 Tolstoj Lew 49
 Tönnies Ferdinand 80–81, 83, 88, 268, 309, 363, 365, 378, 387, 395, 404, 418, 427, 436
 Touraine Alain 8, 16, 137, 209–210, 211–215, 217–219, 221, 225, 235, 291–293, 322, 342, 350, 351, 358, 382, 389
 Toynbee Arnold Joseph 103, 330–331, 376
 Trevithick Richard 54
 Turgot Jacques 27
 Turner Jonathan H. 86, 119, 128, 143, 144, 145, 252, 254, 360

 Valéry Paul Ambroise 52
 Vico Giambattista 98
 Vierkandt Alfred 127
 Voltaire zob. Wolter

 Wacquant Loïc J. D. 244, 245, 246, 247, 248, 252, 255, 256, 345
 Walicki Andrzej 44, 71, 80, 81
 Wallerstein Immanuel 23, 54, 56, 134–137, 273, 274, 282, 300, 311–312, 336, 397, 402, 429, 430, 434
 Walzer Michael 164
 Watson John 84
 Watson Sophie 225
 Watt James 30

Weber Alfred 103
Weber Max 64, 80, 81–82, 84, 100, 110, 114, 124, 137, 143, 153, 164, 165, 185, 205, 215, 242,
250, 251, 263, 265, 267, 268, 270, 277, 278, 301, 303, 309, 328, 330, 363–365, 367, 378,
395, 404–406, 427, 436–437
Webern Anton 53
Webster Frank 225
Werfl Hans 52
Wielecki Krzysztof 18, 24, 45, 57, 62, 67, 68, 151, 153, 192, 300, 313, 327, 328, 334, 347, 350,
352, 381
Wiktor Emanuel II 36
Wilhelm I (Hohenzollern) 37
Wilhelm III Orański 24
Winch Peter 146, 276, 367, 372
Wittgenstein Ludwig 143, 152, 275, 276, 367, 372
Woleński Jan 329, 330
Wolter (właśc. Arouet François-Marie) 26, 27
Wyczółkowski Leon 50

Zacher Lech W. 336
Ziółkowski Marek 129
Znaniecki Florian Witold 83, 84
Zola Emil 49

Krzysztof Wielecki