

Jeffrey C. Alexander

Znaczenia społeczne

XVI

Zakład Wydawniczy »NOMOS«

UJIS WSPÓŁCZESNE
TEORIE
SOCJOLOGICZNE

Znaczenia społeczne

Jeffrey C. Alexander

Znaczenia społeczne

Studia z socjologii kulturowej

Przełożyli: Stanisław Burdziej
Jacek Gądecki

Zakład Wydawniczy »NOMOS«

XVI WJTS WSPÓŁCZESNE
TEORIE
SOCJOLOGICZNE

© Copyright for the Polish translation by Zakład Wydawniczy »NOMOS« 2010

Wszelkie prawa zastrzeżone. Książka ani żadna jej część nie może być przedrukowywana, ani w jakikolwiek inny sposób reprodukowana czy powielana mechanicznie, fotooptycznie, zapisywana elektronicznie lub magnetycznie, ani odczytywana w środkach publicznego przekazu bez pisemnej zgody wydawcy.

Podręcznik akademicki dotowany przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Komitet redakcyjny serii *Współczesne teorie socjologiczne*:

Janusz Mucha – przewodniczący

Michał Kaczmarczyk

Aleksander Manterys

Grażyna Skąpska

Redakcja naukowa tomu: Irena Borowik, Janusz Mucha

Redakcja i korekta: Jadwiga Nagły

Redakcja techniczna: Dariusz Piskulak

Projekt okładki serii *Współczesne teorie socjologiczne*: Paweł Bigos

ISBN 978-83-7688-042-6

Kraków 2010

Wydanie I

Zakład Wydawniczy »NOMOS«

31-208 Kraków, ul. Kluczborska 25/3u; tel./fax +48 12 626 19 21

e-mail: biuro@nomos.pl; www.nomos.pl

Objętość: ark. wyd. 45, nakład: 1000 egz.

SPIS TREŚCI

<i>Jeffrey C. Alexander</i> , Intelktualne źródła mocnego programu w socjologii kulturowej. Wprowadzenie do wydania polskiego	VII
<i>Dominik Bartmański</i> , Paradoksy socjologii. Kilka uwag o znaczeniu i odbiorze dzieł Jeffreya Alexandra	XIII
 I. PROJEKT NEOFUNKCJONALIZMU	3
Od funkcjonalizmu do neofunkcjonalizmu: zajmowanie stanowiska w dziedzinie teorii społecznej	5
Działanie i jego środowiska	21
Po neofunkcjonalizmie: działanie, kultura i społeczeństwo obywatelskie	47
 II. TWORZENIE SPOŁECZEŃSTWA KULTUROWEGO	67
Wewnętrzny rozwój socjologicznej teorii Émile'a Durkheima: od wczesnych pism do dojrzałości	69
Znaczenia życia (społecznego). O źródłach socjologii kulturowej	91
Mocny program socjologii kulturowej	99
Machina informatyczna jako sacrum i profanum	117
Kulturowe przygotowanie do wojny: kod, narracja i działanie społeczne	133
Nowoczesność, antynowoczesność, ponowoczesność i neo-nowoczesność. Jak intelektualiści wyjaśniają „nasze czasy”	145
 III. ZBIOROWA TRAUMA I ZBIOROWA TOŻSAMOŚĆ	193
Trauma kulturowa i tożsamość zbiorowa	195
O społecznej konstrukcji uniwersaliów moralnych. „Holokaust” – od zbrodni wojennej do dramatu traumy	223
 IV. SPOŁECZEŃSTWO OBYWATELSKIE	305
Obywatel i wróg jako symboliczna klasyfikacja: o polaryzującym dyskursie społeczeństwa obywatelskiego	307
Sprzecznosci. Decywilizujące naciski przestrzeni, czasu i funkcji	323
Watergate jako rytuał demokratyczny	339

V. SPOŁECZNE PERFORMANSE	365
Pragmatyka kulturowa: performanse społeczne między rytuałem a strategią	367
Performans i przeciw-władza: ruch praw obywatelskich i sfera obywatelska	423
VI. NOWE KIERUNKI	435
Globalizacja jako przedstawienie zbiorowe: nowe marzenie o kosmopolitycznej sferze obywatelskiej	437
Świadomość ikoniczna: materialne odczuwanie znaczenia	447
Bibliografia	463
Indeks osobowy	507
Indeks rzeczowy	519

JEFFREY C. ALEXANDER

INTELEKTUALNE ŹRÓDŁA MOCNEGO PROGRAMU W SOCJOLOGII KULTUROWEJ. WPROWADZENIE DO WYDANIA POLSKIEGO

Mocny program socjologii kulturowej wyłania się z połączenia dwóch źródeł klasycznych. Pierwszym z nich jest tradycja *Geisteswissenschaft*, zapoczątkowana przez Wilhelma Diltheya w Niemczech w końcu XIX wieku. Dilthey wprowadził zdecydowane różróżnienie między naukami o naturze, a naukami o duchu. Wyjaśnił, że nauki o człowieku zwracają się raczej ku temu, co wewnętrzne a nie zewnętrzne, ku subiektywności, znaczeniu i doświadczeniu. Ich metoda ma być więc interpretatywna, czy hermeneutyczna. Metodę hermeneutyczną wspólnie przyjmują interpretatywne nauki społeczne oraz humanistyka, w których nacisk kładzie się na tekst pisany. Jak ujmie to później Paul Ricoeur, jeśli głównym przedmiotem naszego zainteresowania jest znaczenie, to analityczny badacz społeczny musi znaleźć sposób „przemiany” znaczącego działania społecznego w zdalny do interpretacji tekst. Tekst ten ujawnia „wnętrze” działania. W socjologii kulturowej to tekstualne wnętrza określamy mianem „struktury kultury”. Pierwszym celem starań każdej próby budowy mocnego programu musi być znalezienie struktury, bądź struktur, kultury, które kształtują działania jednostkowe, grupowe czy instytucjonalne oraz przypisanie tej strukturze tak wielkiej siły i integralności, jakie przypisuje się innym, bardziej materialnym (organizacyjnym, politycznym, gospodarczym, demograficznym) rodzajom struktur, jakie zazwyczaj odkrywają badacze społeczni.

To Dilthey (z późniejszymi zmianami dokonanymi przez Ricoeura) dostarcza szerokiego zwrotu ku znaczeniu oraz obrony metody interpretacyjnej, która pozwoliła wyłonić się kulturowej formie makrosocjologii, wobec różnych mikrosocjologii zainspirowanych przez fenomenologię i pragmatyzm, które pozostają nastawione subiektywnie, ale nie ukazują „struktur”, czy to kulturowych, czy też materialnych. Aby zrozumieć ten filozoficzny fundament socjologii makrokulturowej, trzeba interpretować Maxa Webera w świetle Diltheya, bowiem to od założyciela *Geisteswissenschaften* Weber przejął tak wiele kulturowych wskazówek.

Najważniejszą pracą kulturowej socjologii Webera jest *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*. Twierdzi on stanowczo, w ślad za Diltheyem, że istnieje wewnętrzne znaczenie kapitalizmu, jego duch, a z pomocą historii Benjamina Franklina oraz historii swej własnej rodziny rekonstruuje tę gospodarczą i kulturową strukturę jako formę zdyscyplinowanego ascetyzmu. Gdy tylko owa struktura kultury działania gospodarczego zostaje ukazana, pojawia się nowa kwestia rozumienia przyczynowego. Zamiast pytać po prostu, „co było przyczyną kapitalizmu”, musimy zapytać, „co było przyczyną kapitalistycznego ducha”. Gdy to nowe pytanie staje się przedmiotem dyskusji, pozwala ono Weberowi wyrzec poza prawa życia gospodarczego – tego rodzaju prawa, którym Karol Marks przypisuje pochodzenie kapitalizmu w *Manifestie komunistycznym* oraz *Kapitale* – i spojrzeć na życie religijne. Stwierdza on, że etyka protestancka zawiera strukturę kultury całkiem podobną do struktury kultury współczesnego kapitalizmu, i ustala, że centra wczesnego kapitalizmu brytyjskiego były również centrami działalności purytan.

W studiach Webera na temat religii światowych znajdujemy inne, imponujące wprowki z zakresu rekonstrukcji hermeneutycznej, np. jego porównanie struktur znaczenia religii profetycznej i współczesnej krytyki społecznej w *Starożytnym judaizmie*, albo porównanie konfucjanisty i purytanina w *Religii Chin*. Jednak wielki paradoks dziedzictwa Webera polega na tym, z pewnymi mniejszymi, ale znaczącymi wyjątkami, że nie rozciąga on tego zainspirowanego Diltheyem podejścia interpretatywnego, które rozwinął w *Gospodarce i społeczeństwie*, na socjologię polityczną, organizacyjną i historyczną. Tę teoretyczną aporię podtrzymuje ideologiczne i empiryczne przekonanie Webera, iż nowoczesność jest tak wykorzeniona, że znaczące uwzorowanie działania stało się niemal niemożliwe. Jak konkluduje on w *Etyce protestanckiej*: „purytanin chciał pracować z powołania, my jesteśmy zmuszeni, by tak robić”. Według Webera, narracyjny telos tradycyjnych społeczeństw został w nowoczesności wyparty przez wydajną przyczynowość mechanizmu. Żyjemy w zracjonalizowanym świecie bez znaczeń czy bogów. Wprowadziłem tę interpretację Webera w trzecim tomie *Theoretical Logic in Sociology* z 1983 roku, który zatytułowałem *The Classical Attempt at Synthesis: Max Weber*. Ta interpretacja rozdarcia w pracy Webera określiła kluczowe dla mnie wyzwanie: znaleźć drogę kontynuowania socjologii kulturowej Webera w sposób sprzeczny z instrumentalnymi tezami zawartymi w samej twórczości mistrza.

To Émile Durkheim oraz tradycja semiotyczna, którą ustanowił, pozwalają nam sprostać temu wyzwaniu, dostarczając korekty Webera zdolnej ustanowić skoncentrowaną na znaczeniu socjologię adekwatną dla epoki nowożytnej. We wczesnych i środkowych dekadach XX wieku, wczesne i pochodzące ze środkowego okresu pisma Durkheima interpretowano strukturalnie i funkcjonalnie, a jego pisma dotyczące tak zwanych społeczeństw pierwotnych odczytywano jako uzupełniające przekonanie zarówno Webera jak i Marksa, że zjawiska takie jak solidarność mechaniczna, świadomość zbiorowa, rytuał i symbol były odpowiednie przede wszystkim dla analizy prostszych społeczeństw z czasów przednowocze-

snych. W drugim tomie *Theoretical Logic* podałem w wątpliwość tę interpretację, utrzymując, że późniejsze prace Durkheima, szczególnie *Elementarne formy życia religijnego*, w mniejszym stopniu stanowiły próbę położenia podwalin pod antropologię prostych społeczeństw, niż były wysiłkiem budowy podstawowych pojęć dla zrozumienia „religijnego” (pisanego z małego „r”), albo skoncentrowanego na znaczeniu, charakteru nowoczesnego życia. Szczegółowe opracowanie tej interpretacji oraz jej konsekwencji kontynuowałem na przykład w *Durkheimian Sociology: Cultural Studies* z 1988 roku oraz, wraz z Philipem Smithem, w *The Cambridge Companion to Durkheim* z 2005 roku.

W swej później twórczości Durkheim wyjaśnił, że w sercu każdej grupy, czy to małej czy też licznej, istnieje pewien symboliczny porządek przedstawień zbiorowych, ostro podzielony na to, co związane z sacrum, i to, co związane z profanum. Ukierunkowując się na ten wzór znaczenia, aktorzy społeczni stwarzają więzy solidarności, angażują się w rytuały i puszczają w obieg potężne, wspólnotowo ustrukturyzowane „mana”, czyli uczucia-znaczenia. To dlatego, że Ferdinand de Saussure uczęszczał na wykłady Durkheima w Paryżu, mógł stworzyć swoje strukturalne rozumienie językoznawstwa, które opisał jako część semiotyki ogólnej, możliwej do zastosowania do szerszego badania struktury znaczenia. Dzięki twórczości Romana Jacobsona i Claude’a Lévi-Straussa, a następnie, w głównej mierze, Rolanda Barthesa, te spostrzeżenia de Saussure’a zostały przekształcone z teorii lingwistycznej w semiotykę społeczną, dobrze rozwijającą się interdyscyplinarną naukę o tym, jak systemy znaków działają w życiu współczesnym. Różni myśliciele, od Louisa Althussera i Jeana Baudrillarda po Michela Foucaulta, przejęli ten spadek na rozmaite sposoby, nie można jednak zaprzeczyć, że mają dług, choć ukryty, wobec późnego Durkheima. Dla mocnego programu najważniejsze jednak pozostawały inne przejawy myślenia w duchu późnego Durkheima – trzy kluczowe postaci symbolicznej antropologii lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku: Victor Turner, Mary Douglas, a nade wszystko Clifford Geertz.

Geertz jest kluczową postacią: naszkicował on, a faktycznie bezpośrednio zainspirował, mocny program jako podejście socjologii kulturowej. Stało się tak dlatego, gdyż harmonijnie połączył on hermeneutyczną tradycję Diltheya-Webera z tradycją semiotyczno-strukturalną. To, że Geertz potrafił uczynić to w tak elegancki sposób, wynikało w niemałej części z faktu, że został wyszkolony przez najbardziej subtelного socjologicznego teoretyka połowy XX wieku, Talcotta Parsonsa. Twórczość Parsonsa dostarczyła pomostu między Weberem oraz Durkheimem a pracami bardziej wyczulonymi kulturowo, powstałymi w nurcie współczesnego mocnego programu, choć u samego Parsonsa ten pomost stał się ślepą uliczką.

Gdy zacząłem się interesować socjologią i kulturą, zainspirował mnie marksistowski wariant tradycji klasycznych, które właśnie opisałem. Zostałem intelektualistą znajdującym się pod ochronnym (*nourishing*) a czasami zniekształcającym, parasolem marksizmu „nowej lewicy” końca lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku. Był to marksizm kulturowy, rozwijany na podstawie heglowskie-

go odczytania Marksa. Trzeba jednak pamiętać, że takie heglowskie odczytanie zostało zainspirowane przez poglądy Antonio Gramsciego, dotyczące hegemonii kulturowej, poglądy, które same w sobie zakorzenione były w twórczości Benedetto Croce'go, na którego głęboko wpłynęli Dilthey, a także Weber. Odczytanie to opierało się również na koncepcjach György'ego Lukácsa na temat komodyfikacji jako reifikacji, czerpiących z teorii Maxa Webera oraz semiotycznie zainspirowanych teoriami ideologii, takimi jak teorie Louisa Althussera oraz Jeana Baudrillarda. Nacisk położony był w nich na względną niezależność ponadstrukturalnej ideologii oraz na rolę symboli, nie zaś materialnych doświadczeń, w kształtowaniu świadomości. Gdy moje ideologiczne zaangażowanie uległo zmianie, Parsons dostarczył pomostu, prowadzącego z powrotem do klasycznych tradycji, z których wyłonił się sam marksizm kulturowy. Reinterpretując te klasyczne teksty, „przeszedłem” przez wielkich amerykańskich teoretyków strukturalno-funkcjonalnych, by rozwinąć teorię bardziej kulturową. Poprzez antropologię symboliczną znalazłem później drogę powrotną do źródeł tradycji semiotycznej, do poststrukturalizmu i jeszcze dalej.

Chcąc podjąć kulturowy zwrot, jaki miał miejsce w naukach humanistycznych w trzecim ćwierćwieczu XX stulecia, oddaliłem się od teorii Parsonsa, opartych na wartościach i instytucjach, i nakreśliłem socjologiczny sposób podjęcia oraz usocjologicznienia naszkicowanych powyżej tradycji. Oczywiście, były i inne, znaczące socjologiczne reakcje na zwrot kulturowy. W Europie byli to przede wszystkim neomarksisci – szkoła studiów kulturowych z Birmingham w Wielkiej Brytanii, teoria praktyki Pierre'a Bourdieu we Francji i habermasowska teoria krytyczna w Niemczech. W USA wszystkie one wywarły istotny wpływ, ale i my posiadaliśmy również własną, charakterystyczną i w większym stopniu zainspirowaną pragmatyzmem odpowiedź, w szczególności neoinstytucjonalną socjologię organizacji oraz jej wariant, szkołę wytwarzania kultury. Te europejskie i amerykańskie próby to były „słabe programy” w badaniu kultury. Podjęły zwrot kulturowy, nie po to, by w istotny sposób przyswoić sobie głębokie znaczenie, ale po to, by je przezwyciężyć. Chodziło im o socjologię kultury, a nie socjologię kulturową.

Sądzę, że mocny program socjologii, którego podwaliny położone zostały w tej książce, jest jedyną systematyczną teoretyczną próbą, by uczynić znaczenia czymś centralnym dla makrosocjologii nowoczesności. Nie sądzę jednak, by nie było innych, bardzo poważnych i bardzo twórczych wysiłków w tym samym kierunku. William Sewell, Jr, Viviana Zelizer, Robin Wagner-Pacifici i Michèle Lamont to tylko najbardziej wybitne postaci spośród tych, które zapoczątkowały równoległe wysiłki zbadania względnej autonomii głębokich znaczeń, podtrzymujących życie wewnętrzne tak zwanych materialnych struktur społecznych w dzisiejszych czasach. Ponieważ wysiłki te czerpią z tych samych źródeł – prac Clifforda Geertza, Mary Douglas, Émile'a Durkheima i Talcotta Parsonsa – istnieje wiele znaczących homologii pomiędzy naszymi wspólnymi staraniami.

Mocny program socjologii kulturowej został zapoczątkowany jako interpretacja nie tylko klasycznych, ale i współczesnych teorii socjologicznych. Popatrzmy, na przykład, na moje spotkania z mikrosocjologią w *Twenty Lectures* z roku 1987 oraz na moje krytyczne opracowanie, o objętości książki, na temat Bourdieu z roku 1995 (Alexander 1995d). Mocny program pojawił się w końcu lat osiemdziesiątych i w latach dziewięćdziesiątych XX wieku, nie tylko za moją przyczyną, ale i za przyczyną pokolenia bardzo utalentowanych badaczy, którzy szybko stali się moimi kolegami. Został zapoczątkowany jako szeroki zbiór teoretycznych założeń i zwartych badań empirycznych na temat tego, jak kody, narracje i procesy rytualne strukturyzują współczesne życie kulturowe. Przez ostatnią dekadę dojrział w postaci szeregu programów badawczych, dociekań dotyczących zbiorowych traum; wojny i przemocy; płci kulturowej; kampanii i skandali politycznych; geografii kulturowej; przejścia od autorytaryzmu, rasy, środków masowego przekazu; społeczeństwa obywatelskiego, technologii, ruchów społecznych i intelektualnych, socjologii ekonomicznej oraz kultury materialnej. Konkretnie założenia mocnego programu zostały przeformułowane w model pragmatyki kulturowej, którą, wraz z nowym pokoleniem badaczy, rozwinęliśmy na podstawie badań nad performansem. Performans społeczny dostarcza nowego podejścia do struktury i podmiotowości, łącząc władzę, znaczenie, dominację oraz krytycyzm w ramach teorii zmiany społecznej. Pragmatyka kulturowa pozwala na nowe zrozumienie walki o władzę, inny sposób zrozumienia starych zainteresowań Webera kwestiami legitymizacji i władzy.

Jeśli władza wyznacza jedną teoretyczną granicę jakiejś silnej socjologii kulturowej, to materialność wyznacza drugą. Obstawanie przy wewnętrznym i subiektywnym wymiarze struktury oraz względnej niezależności znaczenia sugeruje, całkiem słusznie, odwrót od teoretycznej logiki materializmu. Nie musi to jednak powodować odwrotu od materialności. Wyzwaniem jest to, czy tę ostatnią można rozumieć kulturowo nie kwestionując jej ontologii. W swej niedawnej pracy na temat świadomości ikonicznej zwróciłem się ku estetyce, próbując skonceptualizować materialność kulturową, i przekonywałem, że zmysłowa powierzchnia rzeczy nie się jednocześnie bogactwo znaczenia dyskursywnego. Mój uczeń i kolega Dominik Bartmański w imponujący sposób rozwija szczegółowo ten nowy program badań nad władzą ikonyczną

Jeffrey C. Alexander

czerwiec 2010
New Haven, Connecticut