

A R T Y K U Ł Y I R O Z P R A W Y

DOMINIK BARTMAŃSKI
Yale University

**NOWA PERSPEKTYWA TEORII SPOŁECZNEJ
O ZAŁOŻENIACH SOCJOLOGII KULTUROWEJ JEFFREYA ALEXANDRA**

Znane jest twierdzenie, że wartość publikacji naukowej mierzy się liczbą publikacji wcześniejszych, które za jej sprawą przestają być lekturami obowiązkowymi danej dyscypliny. Jeśli to prawda, to duża część twórczości Jeffreya Alexandra zyskuje jeszcze jeden wymiar swej świetnej reputacji. Jest tak nie tylko dlatego, że od dawna autor ten klarownie formułuje spójne nowe perspektywy teoretyczne, lecz także dlatego, że we wpływowy sposób kodyfikuje i reinterpretuje tradycyjne paradygmaty, które zadecydowały o tożsamości socjologii jako odrębnej nauki. Zwłaszcza jego studia dotyczące znaczenia twórczości Émile'a Durkheima dla współczesnej socjologii i kulturoznawstwa ustanowiły reinterpretacyjny standard dla wszystkich zainteresowanych dorobkiem francuskiego socjologa. Pokazując szczegółowo immanentną logikę teoretycznej transformacji Durkheima od materialistycznie nachylonej analizy strukturalnej do socjologii symbolicznej oraz implikacje tej rekonstrukcji dla dzisiejszych badań nad kulturą (zob. Alexander, Smith 2005), Alexander znacząco przyczynił się do pogłębienia tożsamości dyscyplinarnej socjologii. Jego najnowsze prace pokazują, iż ważne współczesne pojęcie ikoniczności zawarte jest już w koncepcji totemizmu Durkheima; osobowe i przedmiotowe ikony nie są niczym innym jak totemami późnonowoczesnych pluralistycznych społeczeństw, które w nie mniejszym stopniu niż społeczeństwa „tradycyjne” opierają się na symbolicznych procesach eksternalizacji i obiektywizacji kolektywnych znaczeń i wierzeń (Alexander 2007).

O ile jednak pozycja Alexandra jako teoretyka kultury jest już w świecie zachodnim dobrze ugruntowana, czego dowodem może być choćby powierzenie mu opracowania hasła „kultura” w najnowszym *The Cambridge Dictionary of Sociology* (Turner 2006, s. 111–117), o tyle jego myśl wciąż nie spotkała

Adres do korespondencji: 320 York St., New Haven, CT 06511, USA; dominik.bartmanski@yale.edu

się z takim interdyscyplinarnym odzewem, jaki sugerowałby potencjał jej poszczególnych tez i argumentów. Z pewnością deficyt ten jest dostrzegalny na gruncie polskim. Przyczyn jest wiele, od sprawy mód intelektualnych poczynając, na problemach tematyki i stylu kończąc. Nie będą nas one jednak tutaj interesowały. Faktem jest, iż Alexander nie wypowiedział jeszcze ostatniego słowa w teorii socjologicznej i na pełną ocenę wymowy i oddziaływania jego prac trzeba poczekać. Zapewne nie jest okolicznością sprzyjającą to, iż część socjologów skłonna jest utożsamiać Alexandra przede wszystkim z szeroko przez niego rozpatrywanym neofunkcjonalizmem, zdając się nie zauważać ani teoretycznych subtelności jego myśli, ani tego, że już od końca lat osiemdziesiątych rozwijał on równoległe swój radykalny program socjologii kulturowej, który w ostatnich latach uległ konsolidacji i stał się jego znakiem wywoławczym (Alexander 1987, 1988a, 2003; Alexander, Seidman 1990; Alexander, Smith 1993).

W konsekwencji w wielu renomowanych kompendiach wiedzy socjologicznej nazwisko tego autora kojarzone jest przede wszystkim z próbami zreformowania teoretycznego testamentu Talcotta Parsonsa oraz z przełomowym traktatem metateoretycznym *Theoretical Logic in Sociology*, w którym zostały zrewidowane podstawy konceptualne dyscypliny (Alexander 1982). Taki uproszczony wizerunek można znaleźć w publikacjach i na Zachodzie (np. Turner 2004, s. 49)¹, i w Polsce (np. Szacki 2002)². W Polsce notabene żadna z jego książek nie doczekała się jeszcze całościowego tłumaczenia. Tymczasem socjologia Alexandra jest ważnym głosem w dzisiejszej debacie kulturalistycznej i nie jest to incydentalna interwencja teoretyczna tego socjologa, lecz konsekwentnie budowany program badawczy, wynikający z konceptualnych założeń sformułowanych już w najwcześniejszych pracach (Alexander 1982, 1987, 1988b).

Warto przyrzeć się bliżej teorii społecznej Alexandra z co najmniej dwóch względów. Po pierwsze, dla tych, którzy znają tylko jego wczesne, metateoretyczne prace, interesujące będzie połączenie kategorii wielowymiarowości, na której one się opierały, z nową wizją socjologii kulturowej. Z kolei ci, którzy zetknęli się jedynie z późniejszymi pracami o społeczeństwie obywatelskim lub z zakresu studiów kulturowych, znajdą głębsze uzasadnienie poglądów Alexandra na naturę procesów politycznych, intelektualnej reprezentacji rze-

¹ Jonathan Turner (2004, s. 66) zaprezentował względnie zrównoważony obraz dorobku teoretycznego Alexandra, pokazując, jak zdystansował się on od Parsonsa oraz dokumentując jego wszechstronność socjologiczną. Alexander pojawia się jednak w książce Turnera w wyraźnym odniesieniu do neofunkcjonalizmu, a jego analiza kultury w zasadzie skwitowana zostaje nieprecyzyjnym stwierdzeniem, iż jest ona „neofunkcjonalistycznym projektem badawczym”.

² Jerzy Szacki (2002, s. 850–851) nie wyłamuje się ze standardowych opracowań. Alexander figuruje w jego tekście także pod hasłem „neofunkcjonalizm”, w odróżnieniu jednak od Jonathana Turnera Szacki twierdzi, iż teorie rozwijane przez Alexandra pod tym szyldem były „raczej teoretyczną kontynuacją Parsonsa niż funkcjonalizmu w ogólności”. Teorii kultury Alexandra Szacki nie poświęcił miejsca w swej książce.

czywistości czy multikulturalizmu. Po drugie, na gruncie europejskim, zwłaszcza polskim, teoretyczne rozróżnienie między socjologią kultury a socjologią kulturową nie jest rozpowszechnione. Alexander wychodzi właśnie od zdefiniowania tego podziału i zmierza do wypracowania odrębnego sposobu ujmowania zjawisk społecznych, który ma stanowić alternatywę zarówno dla powierzchowności wielu prac z dziedziny *cultural studies*, jak i dla materialistycznych inklinacji tradycyjnej socjologii kultury. Poruszenie tego problemu jest niezbędne w celu przybliżenia polskich nauk społecznych do współczesnej międzynarodowej debaty kulturalistycznej.

Bodaj najlepszy z serii programowych tekstów Alexandra (2005) powstał w odpowiedzi na krytykę Gregora McLennana (2005), który wytykał mu idealizowanie procesów społecznych, etyczne deficyty konstruktywizmu społecznego i sugerujący jedynie, a nie konkluzyjny, charakter głównych argumentów interpretacyjnych. Alexander dokonał w tym tekście najzwięźlejszej syntezy swoich poglądów epistemologicznych i rzucił dodatkowe światło na problemy socjologiczne, które zajmowały go przez ostatnie dwadzieścia lat.

Po pierwsze, tożsamość teoretyczna socjologii kulturowej Alexandra opiera się na zdystansowaniu wobec zarówno klasycznych paradygmatów „realistycznych” w socjologii, jak i tradycyjnej socjologii kultury. Te pierwsze współcześni socjologowie kulturowi uznają na ogół za redukcjonistyczny materializm, który nie pozwala wystarczająco poważnie potraktować języka, mentalności, wierzeń, kodów zachowań i sfery symbolicznej. Tę drugą zaś uważają za niewystarczającą, gdyż mimo koncentracji na rozmaitych formach symboliki społecznej socjologia kultury nie wypracowała takiego ujęcia swego przedmiotu, w którym kultura zyskiwałaby niekwestionowany status zmiennej niezależnej bez jednoczesnego zrywania jej odniesień społecznych. Główny jej wysiłek badawczy sprowadzał się do zakorzenienia fenomenów zdefiniowanych jako kulturowe w strukturze społecznej i obiektywnych uwarunkowaniach materialno-technologicznych. Inne pomysły z kolei popadały w idealizm. Analizy te, choć istotne, nie były w stanie ukazać kultury jako zgeneralizowanego sygnału wejściowego systemów społecznych³, którego kody i wzory mają określoną, relatywnie autonomiczną logikę działania i wywierają znaczący wpływ na to, jak inicjowana i utrzymywana jest określona forma organizacji społecznej. Jeszcze mniej satysfakcjonujące były te podejścia, których zwolennicy skłonni byli banalizować

³ Jeśli posłużymy się metaforą systemową, to kultura rozumiana jako relatywnie autonomiczna sfera symboliczna jawi się jako matryca ogólnych znaczeń, które niejako „programują” całokształt systemu społecznego i jego funkcjonowanie, a nie są przezeń programowane. Alexander używa w tym kontekście pojęcia kodu. „[Kody] konstytuują publicznie dostępne zasoby, względem których działania konkretnych aktorów są typizowane. Uznając ważność fenomenologicznych procesów kanalizowania symbolicznych sygnałów wejściowych, nasz model pokazuje, że to właśnie te kontyngentne procesy nadają konkretny sens kodom w określonych sytuacjach” (Alexander 2003, s. 153).

sferę kulturową przez utożsamienie jej ze zjawiskami artystycznymi i „obyczajowością”.

Od połowy lat osiemdziesiątych Alexander sukcesywnie sprzeciwiał się takim ujęciom. Formułując swój termin „wielowymiarowości” teoretycznej, należał na analityczne wyodrębnienie kultury i potraktowanie jej jako jednego z trzech kluczowych „środowisk” działania ludzkiego. Pozostałe dwa to niematerialna sfera osobowości i materialna sfera struktury społecznej. W połączeniu stanowią one wielowymiarowy ośrodek wszystkich zachowań ludzkich. Siła sprawcza tych zachowań aktualizuje się niejako na przecięciu „zewnętrznego” środowiska materialnego, „wewnętrznego” ośrodka osobowości oraz symbolicznego wymiaru kulturowego. Już to stwierdzenie wystarczy, by zrozumieć, iż nie chodziło o wykorzenienie analizy „realistycznej” czy materialistycznej z katalogu teorii społecznych i zastąpienie ich nową formą kulturalistycznego idealizmu, co sugerował w swej krytyce McLennan. Celem była raczej pełnoprawna inkorporacja sfery kulturowej do teorii społecznej *sensu stricto*, która nie tylko byłaby władna dokonać transformacji teoretycznej i metodologicznej, pozwalającej na lepszy, „gęsty” opis rzeczywistości społecznej, ale także obiecywałaby większą moc eksplanacyjną konkretnych przedsięwzięć badawczych. Aby to osiągnąć, kultura nie może — według Alexandra — pozostać nieproblematyzowaną zmienną zależną.

Postępując się pojęciem realizmu symbolicznego ukutym przez Roberta Belaha, Alexander sformułował teorię relatywnej analitycznej autonomii kultury. Koncepcja ta sprowadzała się do ugruntowania argumentu, iż wzory interakcji społecznych zawsze są oparte nie tylko na identyfikacji interesów materialnych czy emocjonalnych, ale także na określonym systemie symbolicznym, którego działanie nie może być całkowicie wyjaśnione przez odniesienie do specyfiki psychologii ludzkiej czy uwarunkowań materialnej sfery życia. Rodzaje dyskursów, symbolika wierzeń, kody semiotyczne i praktyki narracyjne mają znaczący, choć nie zawsze bezpośrednio wykrywalny i kwantyfikowalny wpływ na kształt relacji społecznych oraz sposób, w jaki ludzie robią użytek z dostępnych zasobów i instytucji (Alexander 2005; Kane 1991). O relatywnej autonomii sfery kulturowej decyduje to, iż wzory symboliczne, czyli podstawowe dystynkcje binarne, klasyfikacje, typologie i zgeneralizowany system odniesień myślowych, nie dają się zredukować do przygodnych warunków życia społecznego. Są one w ich ramach realizowane i w tym sensie nie mogą być od nich odrywane w konkretnych badaniach, jednak nie podlegają prostej determinacji z ich strony. Dlatego niezależność kultury jest postulatem analitycznym, a nie konkretnym. Na tym drugim poziomie zjawiska zawsze powinny być ujmowane w ich wzajemnych powiązaniach i skomplikowanej grze sprzężeń zwrotnych. Jednak w celu zachowania adekwatności takich badań do rzeczywistości nieodzowne jest rozszerzenie i doprecyzowanie aparatu pojęciowego związanego ze sferą kultury.

Postulat autonomii kultury został sformułowany w opozycji do wszelkich odmian redukcjonizmu socjologicznego, który prowadzi — według Alexandra

— do odmawiania statusu „realnej” społecznej siły sprawczej zarówno dyskursywnym, jak i wizualnym formom doświadczania świata. Charakter form symbolicznych, będąc jakością w najwyższym stopniu kolektywną, a więc niejako zawsze poprzedzającą indywidualną jaźń, w pozornie nieuchwytny sposób strukturuje funkcjonowanie zarówno głównych kanałów komunikacyjnych, jak i najdrobniejszych interakcji grupowych. Realizujące się jednocześnie na płaszczyznach kognitywnej i ekspresywnej, schematy ludzkiej symboliki określają percepcję i ewaluację niemal wszystkich elementów rzeczywistości. Są one zasadami organizującymi myśl oraz działanie w relatywnie spójne kategorie i decydują o tym, że ludzie jako twórcy wartości są względnie autonomiczną siłą, stale wykraczającą poza *stricte* materialne determinanty pozycji zajmowanej przez nich w środowisku. W tym sensie w pułapkę redukcjonizmu wpadają nie tylko paradygmaty jawnie materialistyczne, ale i wiele socjologicznych analiz symboliki społecznej, takich jak późnonowoczesna teoria Pierre’a Bourdieu, nie biorą one bowiem wystarczająco poważnie tych właśnie ogólnych przesłanek i nieustannie podejmują próby „zakorzenienia” fenomenów kulturowych w okolicznościach „zewnętrznych” lub „pozycji” aktorów w strukturze społecznej (zob. Alexander 1995, s. 128–218).

Alexander nie był oczywiście w humanistyce ostatnich trzydziestu lat jedynym reprezentantem poglądów kulturalistycznych. Obok Ernsta Cassirera, autora klasycznych prac z dziedziny teorii kultury, jako przedstawiciela tych idei w filozofii trzeba wymienić między innymi Paula Ricoeura, który podkreślał, że określanie zjawisk niematerialnych, takich jak wierzenia czy sfera literatury, jako „nierealnych” charakteryzuje je jedynie w dalece niewystarczający, negatywny sposób. Te „fikcje” mają swoje psychologiczne i społeczne skutki, gdyż pełnią pozytywną funkcję odślaniania i transformacji życia i jego zwyczajów (Ricoeur 1988, s. 101). Stąd konieczność ich teoretycznej nobilitacji. Podobne w swej wymowie jest zresztą klasyczne socjologiczne twierdzenie Williama Thomasa oraz wczesna próba socjologicznej rehabilitacji wyobrażeń społecznych podjęta przez Charlesa Cooleya (Cooley 1964, s. 121). Także współcześnie tacy teoretycy społeczni jak Rom Harré podkreślają, że wbrew potocznym intuicjom to nie możliwości techniczne kształtują świat społeczny, ale kulturowe narracje i oparte na nich kolektywne interpretacje, które niezbędne są w konkretnych procesach adaptacji i implementacji technologii (Harré 2002, s. 25). Podobnie Regis Debray (2000) zwraca uwagę na istotność praktyk nadawania określonych znaczeń obiektom i sytuacjom oraz specyfikę symbolicznego transmitowania tych znaczeń w czasie i przestrzeni.

Alexander, który bezpośrednio odwoływał się do teorii Ricoeura i literackich teorii hermeneutycznych w ogólności, wprowadził je do współczesnej teorii socjologicznej, podobnie jak wcześniej próbował to czynić w filozofii Wilhelm Dilthey. Czerpiąc z fenomenologii, Alexander wykazuje w swych kolejnych pracach, jak potoczne typifikacje i schematy dyskursów publicznych są tworzone

i zapośredniczane przez sferę kultury. Fenomenologiczny moment jest istotny dla socjologii kulturowej, ponieważ jednym z kluczy do zrozumienia świata społecznego czyni ona hermeneutykę, a — jak dowodził za Martinem Heideggerem Ricoeur (1992, s. 101) — „fenomenologia pozostaje nieredukowalną presupozycją hermeneutyki”. Jeśli racją jest, że Hans Georg Gadamer „zurbanizował Heideggerowską domenę” (Jervolino 1996, s. 65⁴), a Ricoeur ją rozwinął, to można by stwierdzić, iż Alexander stał się tym, kto odpowiedzialny jest za jej socjologizację. Podejście Alexandra nie jest jednak próbą rozwinięcia nowej fenomenologii socjologicznej. Świadomość faktu, iż poprzednie takie inicjatywy nie potrafiły uporać się z problemem subiektywizmu (zob. Harries 1970; Carr 1986), oznaczała konieczność stworzenia programu, który pozwalałby uniknąć tej pułapki. Dlatego jedną z kluczowych inspiracji okazała się teoria wyobrażeń zbiorowych opracowana przez Durkheima w jego późnych tekstach. Rezultatem jest tak zwany radykalny kulturalizm (*strong program in cultural sociology*), czyli zdecydowana koncentracja badań na symbolice i społecznych procesach zapośredniczania rzeczywistości, a więc teoretyczne odejście od pytań dotyczących ontologii społeczeństwa na rzecz pytań epistemologicznych. Wszystko to dzieje się jednak w duchu starej zasady wielowymiarowości. Rdzeniem socjologii kulturowej Alexandra jest uznanie, że materialne interesy uruchamiają ideową i symboliczną siłę, podobnie jak ideowe interesy uruchamiają zwykłe siłę materialną (Alexander 2005). Kultura jest wymiarem wszystkich procesów społecznych i jako taka domaga się analitycznego opracowania, które wspomże badania społeczne.

Po drugie, nowa konceptualizacja kultury dąży przede wszystkim do drobiazgowej rekonstrukcji znaczeń społecznych i procesów ich nadawania oraz transformacji, może więc być określona mianem socjologicznej semantyki. Manipulacja symbolami, fenomen faktów medialnych, dramatyzacja wydarzeń, kreowanie i konsolidacja dyskursów społecznych, normy poprawnościowe, niepisane prawa czy wierzenia — wszystko to interesuje socjologa kultury. Celem jest dokonanie swoistej metainterpretacji, która usystematyzuje rozumienie tego, jak świat na co dzień interpretują zwykli ludzie. Alexander zastrzega jednak, iż hermeneutyka nie jest warunkiem wystarczającym takiego poznania. Jest ona jednym z podstawowych narzędzi, jako że obiektem badań są przede wszystkim struktury symboliczne. Socjologia kulturowa nie mniej interesuje się także tym, kto w społeczeństwie kontroluje zasoby niezbędne do komunikowania określonych treści i jakie są szczegółowe mechanizmy związanych z tym procesów. Bez tego kryterium wielowymiarowości nie mo-

⁴ W oryginale: „According to Habermas, Gadamer «urbanized the Heideggerian province»”. Nie jest tu absolutnie jasne, czy chodzi o słowo „prowincja”, które zdaje się dobrze współgrać na zasadzie kontrastu z metaforą urbanizacji, czy o słowa takie jak „domena”, „dziedzina” czy „zakres”. Słowo „domena” wydaje się bezpieczniejsze, gdyż nie wiadomo, w jakim sensie Heideggerowska hermeneutyka miałyby być opisana przez odniesienie do prowincjonalności. Problem ten nie jest jednak kluczowy w tym kontekście.

głoby być spełnione. Co więcej, Alexander podkreśla, iż kulturowa sfera symboliczna nie jest „zestawem narzędzi”, z którego ludzie swobodnie wybierają elementy maksymalizujące ich sukces na rynku społecznym. Taka „strategizacja” analizy kulturowej, dająca się odczytać w teorii Ann Swidler (1986), jest przez Alexandra problematyzowana jako zbyt prosty model nie biorący pod uwagę fenomenu niezamierzonych konsekwencji działań społecznych i niemożliwości pełnego kontrolowania całości aparatu symbolicznego przez pojedyncze osoby. Sam element kontyngencji społecznej wyklucza taką strategizację. Ponadto relatywna autonomia wymiaru kulturowego spełnia się w tym właśnie, iż wywiera on obiektywną presję na członków społeczeństwa, tak że jego elementy nie mogą być poddawane dowolnym manipulacjom. Innymi słowy, jako Durkheimowskie fakty społeczne, wzory i mechanizmy kultury zarówno umożliwiają, jak i w określony sposób krępują działania symboliczne ludzi. Sfera kultury dopuszcza wielość potencjalnych interpretacji rzeczywistości i na tym zasadza się możliwość zmiany społecznej, lecz w danym czasie nie każda interpretacja może być zrealizowana w dowolny sposób.

„Socjologizacja” sfery symbolicznej proponowana przez Alexandra wykacza oczywiście poza wąsko zdefiniowane studia semiotyczne, antropologiczne czy narracyjne. Alexander uznaje za Geertzem, że interpretacja socjologiczna jest formą wyjaśnienia (zob. Geertz 2005), ale nie godzi się na rezygnację z ustalenia minimalnych warunków tworzenia zgeneralizowanej teorii społecznej. W tym właśnie sensie jest post-, a nie antypozytywistą. Geertz zdaje się nie widzieć możliwości wyjścia poza epistemologiczne ramy gęstego opisu, tymczasem wysiłek teoretyczny Alexandra ma na celu wypracowanie zespołu twierdzeń, które dawałaby badaczom relatywnie uniwersalną siatkę pojęciową. Choć zbliżeni w poglądach do antropologów interpretacyjnych, socjologowie kulturowi nie są do końca usatysfakcjonowani ich badaniami, które mają tendencję do przeistaczania się w tak zwane *area studies*. Socjologia kulturowa w wydaniu Alexandra ma wyraźnie teoretyczną motywację o uogólnionym charakterze i nie zadowala się kolekcją nawet najlepszych opracowań etnograficznych. Zależy jej też na połączeniu wrażliwości hermeneutycznej ze świadomością historyczną. Dlatego jednym z najbliższych jej teoretyków jest Marshall Sahlins (1976), który nie tylko, jak Geertz (2005), podkreślał to, że poszczególne formy społeczne, od sztuki do sposobów gospodarowania, są systemami kulturowymi, ale także uznawał, że konieczne jest uchwycenie dynamiki procesów społecznych w ich historycznej zmienności. Analiza kulturowa nie jest więc przedsięwzięciem czysto strukturalnym (synchronicznym), lecz poszukuje szerszego zakorzenienia swych twierdzeń, coraz częściej biorąc pod uwagę kontekst temporalny (diachroniczny). Choć nie ma ambicji historiozoficznych, uwypukla jednak kwestię rytmu życia, fakt zmienności kontekstów symbolicznych w czasie, kulturowe uwarunkowania tempa tych zmian, podobnie jak świadoma jest fenomenowi zależności ścieżkowej (*path dependence*),

wpracowanej przez zbliżone do niej szkoły neoinstytucjonalne⁵. Nie cofa się też przed włączaniem do analizy elementu kontyngencji historycznej.

Po trzecie w końcu, ruch w kierunku epistemologii społecznej oznacza — według Alexandra — radykalne odrzucenie w teorii socjologicznej esencjalizmu na rzecz tezy, iż sfera kultury jest konstruktem społecznym, negocjowanym przez ludzi i nie ustalonym raz na zawsze, choć podlegającym prawom inercji. Co ważne, „konstruktywizm” socjologii kulturowej nie opiera się na przekonaniu, że reprezentacje mentalne są homologiczne względem zewnętrznych struktur społecznych, a więc że organizacja społeczna niejako „odbija” formy myślenia i *vice versa*. Konstruktywistyczny program socjologii kulturowej może być interpretowany jako radykalny, gdyż utrzymuje, iż „czyste” fakty społeczne nie istnieją, ponieważ nie ma możliwości rozumienia niezapomiedniczonego przez kulturowe kody symboliczne i mechanizmy kategoryzowania. Przypomina to zresztą teorię Michaiła Bachtina, który twierdził, iż język ludzki zawsze nasycony jest jakąś formą „ideologicznej świadomości” (por. Bachtin 1981). W związku z tym postulat odejścia od socjologicznej ontologii na rzecz społecznej teorii poznania staje się „imperatywem kategorycznym” socjologii kulturowej. Epistemologia na jej gruncie oznacza skupienie się na społeczeństwie jako ciągu socjodram, które przez odwołanie do tradycji można by traktować jako procesy łączące mikrospołeczne oddziaływania opisane przez Goffmana z makrospołecznymi regularnościami ujętymi przez Petera Bergera w jego pojęciu nomosu i całej teorii społecznego tworzenia rzeczywistości (Berger 1997; Berger, Luckmann 1983).

Celem nowej socjologii kulturowej jest określenie warunków brzegowych teorii, która zintegruje oba te wymiary. W myśl zasady wielowymiarowości podział na mikro i makro Alexander uznaje za sztuczny. „Co jest makro na jednym poziomie, będzie mikro na innym” — pisze (Alexander 1987, s. 291), po czym dodaje, że właśnie pojęcie kultury jako względnie niezależnego wymiaru wszystkich społecznych działań jest kluczem do teoretycznego ujęcia tego socjologicznego relatywizmu. Kiedy zrozumiemy, jak indywidualne doświadczenia i działania umieszczone są w naszym horyzoncie poznania, który zawsze warunkowany jest przez ponadjednostkowy język i symbolikę kultury, wtedy wypracujemy teoretyczne minimum socjologicznej koncepcji kultury. Socjologia kulturowa widzi jednak jeszcze co najmniej jeden istotny stopień poznania. Kluczowe jest pójście dalej i dokładne zanalizowanie konkretnych strategii reprezentacji i dramatyzacji zjawisk społecznych. Innymi słowy, nie można zatrzymać badań na poziomie opisu ogólnych zasad semiotycznych, takich jak kody binarne stanowiące podstawę ludzkich kategoryzacji, a w konsekwencji zachowań. Byłoby to studiowanie jedynie „gramatyki” lub „etyki” zjawisk kul-

⁵ Pojęcie zależności ścieżkowej zostało rozwinięte przez Douglassa Northa, który przeszedł podobną ewolucję — od czystej teorii do bardziej historycznych i kulturowo nakierowanych badań (zob. Bartmański 2005, s. 45–70).

turowych, a więc zbioru najogólniejszych mechanizmów i idei regulatywnych dotyczących funkcjonowania społecznych systemów reprezentacji. Analiza taka jest oczywiście w socjologii niewystarczająca, podobnie w życiu. Jak efektywnie ujął to japoński pisarz Natsume Soseki, gramatyka nie tworzy stylu, a etyka nie potrafi stworzyć charakteru (za: Dubiński 2004, s. 40). W związku z tym Alexander rozwija teorię pragmatyki kulturowej, a w jej obrębie nową dramaturgiczną koncepcję społeczeństwa określaną mianem „performatywizmu” (Alexander 2003, 2004). Właśnie ta subdyscyplina stanowi dziś trzon jego zainteresowań, będąc odbiciem epistemologicznego nachylenia socjologii kulturowej.

Tekstem wyznaczającym teoretyczną drogę tych dociekań był właśnie esej relatywizujący socjologiczne rozumienie podziału na sferę mikro i makro (Alexander 1987). Autor stwierdzał tam, po pierwsze, że różne elementy mikro- i makroprocesów mogą stać się podstawą wyodrębnienia dyscyplin badawczych, lecz nieuprawnione jest uznanie, że któryś z nich ma prymat nad innymi. Dotyczy to także kwestii relacji między głównymi „środowiskami” wyznaczającymi świat działań ludzkich. Podkreślał, iż konieczne jest porzucenie przez socjologię tradycyjnych dyskursów, które próbowały podporządkowywać jedne sfery życia innym. Należy widzieć je w perspektywie interaktywnego systemu, którego są częściami składowymi i który modyfikowany jest przez aktorów w ramach zarówno racjonalnych, jak i rytualizowanych działań i negocjacji społecznych. Po drugie, do osiągnięcia pożądanego rezultatu na tym polu nieodzowne jest wypracowanie minimalnej wspólnej płaszczyzny konceptualnej, a na to różne szkoły socjologii dotychczas nie wyraziły efektywnej zgody (Alexander 1987, s. 314–315).

Wspomniana zasada wielowymiarowości była trzonem postulatu pierwszego, wyzwolenia socjologii z dychotomicznych dylematów klasycznych teorii. Jak wiadomo, ta inicjatywa socjologiczna, sformułowana po raz pierwszy przez Alexandra w *Theoretical Logic in Sociology*, zbiegła się z podobnymi próbami teoretycznymi Anthony’ego Giddensa (1984). Choć różniły się w szczegółach, prace te zainspirowały wielu wybitnych teoretyków, którzy osiągnęli znaczące sukcesy w przekraczaniu tradycyjnych ograniczeń socjologii (np. Archer 1988; Sztompka 1991). Z kolei trzonem postulatu drugiego szybko stała się u Alexandra definicja kultury symbolicznej z jej centralnym kryterium semiotycznym i odniesieniem do pragmatyki dnia codziennego. To tak rozumiana sfera kulturowa miała dostarczyć wspólnej płaszczyzny konceptualnej, wiążącej elementy tego, co określamy mianem psychologii społecznej, z naciskami makrostrukturalnymi, najdrobniejszy rytuał ze światopoglądem epoki. Zadanie takie, o ile jest w ogóle wykonalne na gruncie debat humanistycznych, może być uznane za wypełnione w rezultacie niezaprzeczalnych przemian w polityce i nauce ostatniego ćwierćwiecza. Od pojawienia się i rozkwitu *cultural studies* aż po rewizję materialistycznych założeń oraz od rewolucji społecznej lat sześćdziesiątych XX wieku do upadku komunizmu i problemów transformacji ustrojowej poję-

cie kultury jako odrębnego wymiaru życia społecznego na dobre zdomowało się w najróżniejszych dyskusjach, przenikając nie tylko świadomość akademicką, ale i polityczną oraz potoczną. Poważny spór dotyczy jednak kierunku przyczynowości i rozmiarów sił sprawczych kultury. Tarć teoretycznych niesposób uniknąć. Co więcej, jeśli założenia socjologii kulturowej są prawdziwe, to jest jeśli elementów kultury nie da się łatwo operacjonalizować i kwantyfikować w klasyczny sposób, a główną metodą pozostaje gęsta interpretacja, to kąt rozbieżności intelektualnych będzie na tyle szeroki, by udaremnić szerszy paradygmataczny konsens obserwowany w naukach ścisłych. Tego ostatniego nie należy jednak przeceniać, podobnie jak błędem byłoby sądzić, iż pole niezgody w naukach społecznych jest tak wielkie, iż uniemożliwia jakąkolwiek akumulację wiedzy. Z pewnością jednak trudno wyobrazić sobie teraz, aby stanowcza wersja kulturalizmu mogła łatwo pokonać intelektualny opór względnie pozytywistycznie nastawionych badaczy, dla których wnioski hermeneutycznej analizy, choćby najlepiej ugruntowane logicznie, pozostają raczej osiągnięciami w sferze *doxa*, a nie *episteme* (np. McLennan 2005, s. 9).

Wróćmy jednak do tekstów programowych Alexandra, by właściwie ocenić potencjał porozumienia w naukach społecznych i lepiej zrozumieć problemy socjologii kulturowej. Główne twierdzenie, które Alexander sformułował już w latach osiemdziesiątych, głosiło, iż konstruktywizm socjologiczny nie jest jedynie prostą korektą błędu naturalistycznego i negacją wszelkich prób esencjalizowania doświadczeń społecznych. Idea ta wyrastała z argumentu, iż symbole i kody kulturowe, na których opierają się wszystkie zjawiska społeczne, nie tyle korespondują z obiektywnymi uwarunkowaniami życia, ile są aktywnie tworzone w ciągu powtarzanych interakcji społecznych i same wywierają przemożny, choć niekoniecznie natychmiastowy wpływ na rozwój wydarzeń. Teoria kultury Alexandra nigdy jednak nie zamknęła się zupełnie w granicach konstruktywizmu. Funkcjonowanie systemów kulturowych to nie tylko społeczne tworzenie rzeczywistości w czystym sensie, to także nieustannie ponawiane jej ocenianie. Proces ten nigdy nie jest zawieszony w próżni, nie jest też przypadkowy czy czysto arbitralny, chociaż przypadkowe wydarzenia mogą go zaburzyć. Rzeczywistość społeczna ma, według Alexandra, swoje centra grawitacji kulturowej czy, mówiąc precyzyjniej, Durkheimowskie obszary „świętości” i szczególnego znaczenia, wyraźnie zaznaczone na społeczno-kulturowej mapie danego czasu i regionu. Nawet współczesny członek zachodniego społeczeństwa orientuje się w rzeczywistości określając swoje relacje do jej podstawowych „świętości” i grupowo sankcjonowanych idei regulatywnych. W tym sensie przypomina on, według Alexandra (1987, s. 307), „człowieka religijnego” z koncepcji Mircei Eliadego, który bez tego typu orientacji nie jest w stanie utrzymać egzystencjalnego porządku. Rozpoznanie to w interesujący sposób potwierdza Emil Cioran (1998, s. 93), który zauważył, iż „wszyscy z Eliadem na czele jesteśmy niegdyśniejszymi wierzącymi, jesteśmy umysłami religijnymi pozbawionymi wiary”. Systemy symboliczne danej kultury nie są

zatem jedynie kognitywnymi klasyfikacjami; wyznaczają one także kluczowe emocjonalne i moralne formy doświadczania świata (Alexander 1987, s. 308). Większości ludzi objawiają się one, czy wręcz narzucają, w postaci społecznie ugruntowanych narracji, wzorów interpretacyjnych i instytucjonalnych rytualizacji. To wszystko składa się na „mitologię” danego społeczeństwa, „obecność mitu” czy — mówiąc mniej antropologicznym językiem — jego wzory aksjonormatywne⁶.

Kolejne twierdzenie dotyczyło rehabilitacji znaczenia ludzkich emocji zarówno w życiu codziennym, jak i przy konstruowaniu jego akademickich interpretacji. Emocje jako kompleksowa odpowiedź na bodźce świata zewnętrznego ujmowane są w ramy kultury i same zwrótnie ją kształtują. Alexander (2003, s. 12) jest jednym z niewielu socjologów, którzy otwarcie wskazują na konieczność brania pod uwagę „horyzontu emocjonalnego” w socjologicznych konceptualizacjach kultury. Zwrot ku epistemologii kulturowej jest więc także wezwaniem do transformacji klasycznego dyskursu socjologicznego opartego na ideale chłodnej obiektywności, lecz nie przez postmodernistyczną rewolucję w stylu Paula Feyerabenda lub François Lyotarda, ale przez przyznanie się do tego, że większość procesów naukowej interpretacji niesie ze sobą nieredukowalny bagaż afektywny, który domaga się systematycznej autorefleksji (Alexander, Smith 1993, s. 12–13).

Z dwóch zaprezentowanych twierdzeń wypływa argument dotyczący zjawisk zmiany społecznej. Analiza kulturowa, według Alexandra, nie powinna bowiem, o czym już wspomniano, poprzestać na statycznym wglądzie w obraz kultury danego czasu i miejsca; musi ona czynić próby wyjaśnienia dynamiki kulturowej, która swe źródła ma z jednej strony w głębokich sentymentach i pożądaniami, z drugiej zaś w generalnych sposobach odnoszenia się przez ludzi do zastanych sfer *sacrum* i *profanum* ich społeczności. Dlatego wskazuje na konieczność łączenia wydarzeń w kategoriach temporalnych i emocjonalnych, przy czym wiedza teoretyczna nie może być w ostatecznym rozrachunku niczym innym, jak tylko społecznie określonymi, systematycznymi wysiłkami jednostek zanurzonych w historii (Alexander 1995, s. 91). Teoria społeczna,

⁶ Interesujący jest fakt, że język socjologii kulturowej i *cultural studies* niejako bezwiednie przejął żargon typowy dla etnologii, z rytuałem i mitem na czele. Nastęrcząc to jednak może problemy w recepcji niektórych idei i odzwierciedla ogólne przekonanie, iż współczesne rytuały i mity nie są dokładnie tym, czym były kiedyś (Alexander 2004, s. 528). Jeden z nauczycieli Alexandra, Robert Bellah, próbował wprowadzić do słownika socjologicznego termin „religii obywatelskiej” (*civil religion*), aby dać wyraz przekonaniu, że nawet zsekularyzowane społeczeństwa Zachodu potrzebują jakiejś formy transcendencji, która utrzyma ład społeczny dzięki dominującemu systemowi „ostatecznych” znaczeń społecznych. Jak jednak zauważa Alexander (1988a, s. 8), pojęcie to nie przyjęło się tak szeroko, jak życzyłby sobie tego autor, prawdopodobnie z powodu „wewnętrznych dwuznaczności”. Fakt ten sam w sobie jest ciekawą ilustracją siły symboliki i działania kulturowych konotacji. Podobnie traktat Leszka Kołakowskiego *Obecność mitu* (2003) nie spowodował takiego rezonansu w środowiskach socjologicznych na Zachodzie, na jakie zasługuje, choć w tym przypadku przyczyn było zapewne więcej.

podobnie jak mniej systematyczne, lecz brzemienne w skutki interpretacje potoczne, jest „mentalną rekonstrukcją swojego czasu” i przy bliższym oglądzie okazuje się nie tyle zobiektywizowaną refleksją, co czasowo i psychologicznie motywowaną intersubiektywną autorefleksją, gdyż w istocie odsyła nas do tego, jak dany krąg kulturowy rozumie i odczuwa sam siebie (Alexander 1995, s. 65). Sztuka na przykład jest w tym sensie obrazową i ekspresywną autorefleksją, podczas gdy teoria socjologiczna to samoświadomość o abstrakcyjnym, intelektualnym charakterze. Myliłby się jednak ten, kto tej drugiej odmówiłby owych emocjonalnych motywacji. Zażartość sporów merytorycznych w nauce, jak i napięcia między jej poszczególnymi przedstawicielami nie dadzą się efektywnie wytłumaczyć samymi tylko rozbieżnościami rozumienia badanych zjawisk.

Na tak artykułowanych ogólnych koncepcjach Alexander buduje swoje teorie średniego zasięgu, których centralnym punktem jest pragmatyka kulturowa. Jej osią jest rozwinięcie ogólnej Goffmanowskiej koncepcji dramaturgicznej w połączeniu z założeniami strukturalizmu. Posługując się pojęciami występu społecznego czy socjodramy, Alexander zmierza do ukazania kodów kulturowych w działaniu i ich implikacji dla mocno zróżnicowanych społeczeństw współczesnych. Zasadniczą tezę da się ująć w kilku zdaniach. W przeciwieństwie do antropologów, takich jak Victor Turner (1982), Alexander uważa, iż rytuał jako taki nie jest centralną kategorią socjologiczną. To raczej „występ” czy „przedstawienie” są kluczowe, gdyż mają większy ładunek uniwersalności; „rytuał” mimo znaczenia dla symbolicznej definicji kultury nie jest pojęciem w pełni precyzyjnym podczas analizy społeczeństw, których skala i poziom skomplikowania wykraczają daleko poza standardy lokalnych społeczności w rozumieniu Ferdinanda Toenniesa. Alexander twierdzi więc, że współczesne procesy kulturowe strukturalnie skomplikowanych społeczeństw mają cechy klasycznego rytuału, ponieważ wciąż pozostają przedstawieniami społecznymi (Alexander 2004, s. 550). Warunki efektywności poszczególnych socjodram są jednak różne w zależności od złożoności wzorów kultury i skomplikowania struktury społecznej. Im mniej złożona jest organizacja społeczna, tym mniejsze prawdopodobieństwo rozproszenia i zróżnicowania kodów kulturowych i w rezultacie łatwiej o kluczową dla spójności i atrakcyjności socjodramy „fuzję” kluczowych elementów kultury. Im bardziej złożona jest organizacja społeczna, tym trudniej dokonać zjednoczenia tych elementów; najczęściej są one tak rozproszone i heterogeniczne, iż pełna „symboliczna fuzja” staje się bardzo trudna do osiągnięcia. Im bliższe tego ideału są prezentacje aktorów społecznych, tym bardziej przypominają one rytuały, które w prostszych społeczeństwach gwarantowały kulturowe samoutwierdzenie się ich członków i potwierdzały autentyczność kulturowych intencji stojących za głównymi instytucjami. Im dalsze natomiast są od tego ideału, tym bardziej stają się „przedstawieniami” w pejoratywnym sensie tego słowa (Alexander 2004, s. 529). Atrakcyjność teorii performatywnej polega na tym, iż pomaga ona wykroczyć poza tradycyjny podział między strukturalistyczne i pragmaty-

styczne teorie znaczenia (zob. Eyerman, McCormick 2006, s. 122). Ten rodzaj performatywizmu, pozwalający wyróżniać sześć głównych elementów analizy, mianowicie kolektywne reprezentacje, aktorów, publiczność, środki produkcji symbolicznej, *mis-en-scène* (czyli aspekt stylistyczny) oraz władzę społeczną, jest wielowymiarową i zrównoważoną teoretyczną alternatywą wobec tych ujęć.

Dramaturgiczne formy mobilizacji zasobów i strategii symbolicznych, obserwowane począwszy od przemysłu reklamowego aż po marketing wyborczy, dostarczają wielu przykładów tego typu procesów dążenia do „fuzji symbolicznej”. Bez względu na skalę poszczególnych dyskursów podstawowe uwarunkowania kulturowe i schematy operowania pozostają w nich te same. Z jednej strony skupiają one w sobie troskę o włączenie się w obręb społecznie usankcjonowanej symboliki, co gwarantuje zdobycie jak największej „widowni”. Z drugiej strony są wyrazem określonych emocji o etycznej lub estetycznej proweniencji, które szukają ujścia w sferze publicznej, stanowiąc jeden z głównych motywów komunikacji międzyludzkiej. Widać to zwłaszcza w strategiach i zdarzeniach związanych z walką polityczną. Teoretyczną intencją Alexandra nie jest jednak prosta demystyfikacja obserwowanych działań społecznych, odarcie ich z pozorów i masek zwykłego oraz odświętnego dnia. Zdaje sobie on bowiem doskonale sprawę z tego, że „maski” życia społecznego są wymogami antropologicznymi i to nie tylko w sensie autokreacji jednostkowej, ale i silnego poczucia kolektywnych zobowiązań (Alexander 2001, s. 239)⁷. Nie jest to zresztą idea nieznaną w naukach społecznych i filozofii. Jednym z ciekawszych, bo mało znanych i wczesnych prekursorów myślenia w tych kategoriach był profesor prawa z Yale University Thurman Arnold. Stworzył on zarys tego, co dziś skłonni byłibyśmy określić mianem politologii dramaturgicznej (Arnold 1935). Czterdzieści lat przed Sahlinsem, Harréem i Geertzem stwierdzał, iż „społeczeństwo o wiele bardziej niż czysto praktycznymi celami zainteresowane jest przyglądaniem się sobie w serii publicznych pochodów w różnych uniformach” (Arnold 1935, s. 17)⁸. Jednocześnie był świadomy faktu, że „nie znalazłoby się w jego książce nic, czego nie znalazłby Rabelais” (Arnold 1935, s. 257)⁹.

Ogólna teoria społecznego przedstawienia nie jest jednak jedynie przypomnieniem w nowym języku zdobyczy teoretycznych Goffmana i wcześniejszych teoretyków społecznych. Alexander (2001, s. 244) zwraca uwagę, iż Goffman nie uhistorycznił w wystarczającym stopniu warunków socjodramy. Warto pod-

⁷ Podobny pogląd w polskiej nauce reprezentuje Stanisław Filipowicz (1998, s. 55). W jego książce *Twarz i maska* czytamy: „Jako znak tożsamości maska jest w istocie antropologicznym imperatywem — określa sposób istnienia”.

⁸ Analiz politologicznych w tym duchu dokonywał między innymi Gerard Delanty (zob. Delanty 1999, s. 192; Bartmański 2004, s. 30–34).

⁹ Świadomość dramaturgiczna została też dosadnie wyrażona w *Mysłach* Pascala (1989, s. 149): „Kancleż jest poważny i przybrany ozdobami, gdyż władza jego jest rzekoma. Król zasię nie: ma siłę, nic mu po urojeniu. Sędziowie, lekarze itd. mają jeno urojenie”.

kreślić też wyraźne artykułowanie performatywizmu jako teorii socjologicznej. Główni przedstawiciele tego nurtu byli przeważnie antropologami, co tylko przyczyniało się do dalszego pogłębiania pozornych i rzeczywistych różnic między tymi sąsiadującymi dyscyplinami nauk społecznych. Pogłębione rozwinięcie siatki pojęciowej tego podejścia usytuowało Alexandra w centrum współczesnej debaty kulturalistycznej. Jednak pomimo tych zasług jego socjologia kulturowa stwarza badaczom konkretne trudności, zwłaszcza jeśli chodzi o łączenie ogólnej analizy synchronicznej z diachroniczną oraz ze względu na pewne teoretyczne implikacje konstruktywizmu.

Jednym z najbardziej wyrazistych przykładów jest teoretyczna kontrowersja dotycząca kwestii traumy społecznej. Pozostający na gruncie względnie radykalnego konstruktywizmu Alexander uważa, iż w samych faktach nie ma jeszcze nic, co zapewniałoby im status sukcesu lub traumy. Ponieważ nie ma rozumienia poza tekstem i kontekstem kultury, doświadczenia ludzkie muszą być zapośredniczone przez społeczne symbole i odpowiednio przedstawione w aktach komunikacji publicznej, by zyskać status tragicznych lub szczęśliwych. Wydaje się, iż z jednej strony grozi to banalizacją cierpienia, a z drugiej niedocenianiem znaczenia pewnych fundamentalnych faktów fizycznych w określonych okolicznościach. Alexander zastrzega, iż jego teza jest tezą socjologiczną, gdyż dotyczy procesów kolektywnych, a nie doświadczeń indywidualnych. Argumentuje, że „tragiczne” bądź „szczęśliwe” fakty społeczne „powoływane są do życia” przez zdarzenie symbolicznej reprezentacji; prawdziwość zdarzeń jako takich nie jest negowana, ale ich sposób wchodzenia do świadomości nie jest, według Alexandra, determinowany przez nie same.

Jednak określone przykłady, jak 11 września 2001 r. i społeczne reakcje na to wydarzenie, sugerują, iż uwiarygodnienie konstruktywistycznego argumentu przez odniesienie go do poziomu kolektywnego (socjologicznego) jest tylko swoistym zawieszeniem głębszego problemu. Neil Smelser w epilogu do książki *Cultural Trauma and Collective Identity* (Alexander i in. 2004, s. 264), poświęconym temu wydarzeniu, nie jest konsekwentnym konstruktywistą, gdy twierdzi, że było ono „kwintesencją traumy kulturowej”. Sformułowanie to pokazuje, iż ów głębszy problem teoretyczny istnieje, gdyż w konstruktywistycznym dyskursie nie powinno być miejsca na „stereotypowe” czy „czyste” przykłady traumy, skoro — jak twierdzi Alexander — konstruktywizm socjologiczny zakłada, iż społeczne interpretacje mogłyby być inne niż są i że nie ma jednoznacznie traumatycznych faktów. Być może w eseju Smelsera częściowym rozwiązaniem problemu byłoby wyraźniejsze włączenie czynnika temporalnego do analizy i stwierdzenie, iż interpretacje różnią się w zależności od społecznego uwikłania aktorów wynikającego z dystansu czasowego wobec wydarzenia. Można zapytać, czy nazwanie wydarzeń 11 września 2001 r. „kwintesencją traumy” nie jest funkcją tego właśnie czynnika?¹⁰ Dla świadków i współcze-

¹⁰ Piszę o tym w recenzji książki *Cultural Trauma and Collective Identity* (Bartmański 2007).

snych „naturalność” tej traumy jest trudna do zakwestionowania i wymowa tego faktu społecznego nie może być zignorowana przez teorię.

Przypadki takie jak ten uwypuklają problem związany z kluczowym kulturalistycznym twierdzeniem, że interpretacje społeczne, a zatem całościowy kształt życia społecznego w określonej dziedzinie, mogłyby być inne niż są. Ta konstruktywistyczna teza wymaga dokładnego sprecyzowania i otwiera pole przyszłych badań w obrębie socjologii kulturowej. Sprecyzowania wymaga zwłaszcza kwestia, w jakiej mierze i w jakich warunkach nasze interpretacje pewnych faktów społecznych mogą istotnie przybrać inną formę niż ta, którą obserwujemy. Krytycy konstruktywizmu mogliby podnieść argument, iż tortury są przedstawiane i stosowane jako tortury, gdyż bezwzględnie wykorzystują nieodwołalne fakty ludzkiej cielesności, równie uniwersalne jak fundamentalne dystynkcje binarne, których powszechność postuluje socjologia kulturowa. Najprawdopodobniej pojęcie „czyste doświadczenie” jest fikcją teoretyczną, lecz nie jest też przypadkiem, że bardzo wiele faktycznych kluczowych rytuałów wymagało na przykład samospalenia (jak sati w Indiach) lub poważnego cielesnego okaleczenia, a nie aktów banalnych, takich jak spoliczkowanie. Innymi słowy, powszechność korelacji między wydarzeniami uznawanymi za społecznie istotne (jak liminalność Turnera) a fizyczną radykalnością wielu symbolicznych praktyk związanych z nimi nie wydaje się całkowicie arbitralna. Podstawowe intuicje ludzkie spotykane w większości kultur dotyczące doświadczalnej „rangi” faktów fizjologicznych nie powinny być zawieszane socjologicznym werdyktem. Co więcej, należałoby zadać pytanie, czy intuicje te przynależą do tego samego poziomu epistemologicznego co symboliczne kategoryzowanie takich zjawisk jak zaćmienie księżyca. Alexander ma rację, gdy podkreśla specjalną rolę i nieodzowność sfery kulturowej w tworzeniu ludzkiej rzeczywistości, ale wyraźniejszego zaakcentowania wymaga być może fakt, że korespondencja między określoną symboliką i jej strukturami binarnymi a pewnymi podstawowymi rodzajami zdarzeń społecznych nie jest przypadkowa lub arbitralna w sensie semiotycznej arbitralności de Saussure’a, a więc — wbrew temu, co utrzymują radykalni konstruktywiści — że nie mogłaby być zupełnie inna, niż jest, przynajmniej w pewnych fundamentalnych przypadkach. To stwarza jednak problem — jak ustalić katalog takich „podstawowych zdarzeń” i skorelowanych z nimi praktyk symbolicznych? Z pewnością każda próba w tym kierunku jest sama w sobie obciążona konkretnymi znaczeniami społecznymi i nie może być dokonana w oderwaniu od już istniejących form kulturowych. Widać więc, iż argumenty socjologii kulturowej nie mogą być łatwo odrzucone w tym względzie.

Kontrowersje wokół konstruktywistycznego statusu zdarzeń będą trwać zapewne tak długo, jak długo nasza wiedza neurofizjologiczna pozostanie niekompletna. Brak takiej szczegółowej wiedzy w zasadzie wyklucza użycie argumentów psychologicznych, na przykład do obrony radykalnej wersji konstruktywizmu (zob. Shklar 2004, s. 672). Nie ma wątpliwości, iż bez systemów

znaczeń i opartych na nich dyskursów społecznych niemożliwe jest ugruntowanie doświadczeń społecznych w formie oficjalnych narracji czy nawet zwykłe nadanie sensu potokowi zdarzeń. Lecz szczegółowe argumenty, dotyczące zwłaszcza tych aspektów życia, które budzą duże emocje, muszą być formułowane w bardzo precyzyjny sposób; być może wymagają nawet wypracowania nowej subtelniejszej terminologii pozwalającej na adekwatne uchwycenie natury egzystencjalnych doświadczeń i ich statusu. Nawet jeśli wzbogacona wiedza psychologiczna/neurofizjologiczna rozwiąże niektóre ze wspomnianych tu dylematów, problemem może pozostać uchwycenie wszystkich parametrów w pojedynczym badaniu, jak domaga się tego nasza percepcja. Studia kulturowe cierpią na to, co z inspiracji Heisenberga Alexander nazywa „humanistyczną zasadą nieoznaczoności”. Elementy kultury, które socjologowie i antropologowie chcą badać, to albo stany mentalne, albo warunki, w jakich te stany mentalne są realizowane. Te pierwsze przyczyniają się do tworzenia drugich, tak iż „endemiczną trudnością” nauk społecznych staje się mieszanie stanów mentalnych naukowego obserwatora żyjącego w danym społeczeństwie ze stanami mentalnymi tych, których się bada (Alexander 1998, s. 168). Innymi słowy, sfera kultury ma Janusowe oblicze: z jednej strony wiemy, że warunkowana jest procesami mentalnymi i sposobem, w jaki ludzie myślą (zob. Zerubavel 1999), z drugiej zaś procesy te są społecznie uogólniane, a następnie transformowane w procesach typizacji i zwrotnie oddziałują na sposób myślenia tak, iż na co dzień doświadczamy siły ich ponadjednostkowego charakteru. Kultura wydaje się jednym z tych zjawisk, które są wszędzie i jednocześnie nigdzie, w umysłach konkretnych członków społeczeństwa i jednocześnie w abstrakcyjnej (Durkheimowskiej) przestrzeni poza nimi.

Problem ten został opisany dokładniej na gruncie rozległego sporu o charakter kultury jako zmiennej niezależnej, w którym Alexander brał udział. Sprowadza się on do tego, że nawet jeśli uznamy, iż kultura zachowuje relatywną autonomię jako specyficzna sfera rzeczywistości ludzkiej, to wciąż sporna pozostaje kwestia szczegółowego opisanie „nieoznaczoności” kultury, tego, jak grupy ludzkie oscylują między jej uogólnionymi determinacjami a deliberatywnym wykorzystywaniem jej zasobów i mechanizmów w konkretnych sytuacjach (zob. DiMaggio 1997). Do szczegółowego rozstrzygnięcia pozostaje zatem pytanie, czy kultura jest wszechobecną „ukrytą” zmienną, rezydującą w znacznym stopniu w podświadomości członków społeczeństwa, czy też jest ona sfragmentaryzowanym, „otwartym” repertuarem symboli, który określa zasoby intelektualne i wyznacza zasięg działania ludzi, ale już niekoniecznie to, jak i kiedy zostanie użyty. Oczywiście każda z tych teoretycznych opcji ma swe dalsze rozgałęzienia i nie daje możliwości totalnego odcięcia się od opcji przeciwnej. Ann Swidler, która rozwinęła teorię *tool kit*, a więc publicznego repertuaru dostępnych narzędzi symbolicznych, starała się dowodzić, iż ludzie nie „dobierają sobie tych narzędzi kulturowych” w zupełnie dowolny, dopasowany do konkretnej sytuacji sposób; ich działania zawsze są bowiem częścią „szerszych

strategii kulturowych”. Nie jest też tak, że idee regulatywne i wartości kultury bezpośrednio kierują postępowaniem ludzi, jak sugerował w swej teorii funkcjonalistycznej Parsons; ludzie są związani znacznie bardziej skomplikowaną siecią wpływów i oddziaływań społecznych (Swidler 1986, s. 276–277). W związku z przedstawionymi wyżej założeniami socjologii kulturowej, Alexander zgadza się z tym drugim twierdzeniem, lecz odrzuca ideę „strategizacji” działań jako definicyjnej cechy życia symbolicznego.

Rezultatem powyższych kontrowersji i trudności teoretycznych są kłopoty z jednoznacznym wyartykułowaniem pojęcia kultury w poszczególnych badaniach, co poniekąd wyjaśnia relatywny brak wpływu socjologii kulturowej na pozytywistycznie zorientowane kierunki nauk społecznych. Przedstawiciele tych nauk nie są przekonani, że interpretacyjne wyjaśnienie promowane przez Geertza i uszczegółowione przez Alexandra ma wartość poznawczą wystarczającą do zdecydowanej obrony postawionych w badaniach hipotez, gdyż nie jest ono kontrolowane przez zunifikowaną ogólną teorię kultury. Większość z nich nie przyjmuje też krytycznego argumentu, iż klasycznie rozumiane wyjaśnienie, a więc odsłanianie mechanizmów przyczynowo-skutkowych, napotyka nieusuwalne problemy w humanistyce. Socjologia kulturowa kontynuuje tradycję podkreślania tych nieredukowalnych różnic w porównaniu z naukami fizycznymi i wszystkimi dyscyplinami, które opierają się na wykorzystywaniu technik ilościowych, nie jakościowych. Po pierwsze, w kompleksowych procesach społecznych, zapośredniczanych przez równie kompleksowe dyskursy i hierarchie wartości, bezdyskusyjne określenie poszczególnych przyczyn, ich siły, znaczenia oraz wpływu na aktorów jest niezwykle skomplikowane, co pokazuje choćby historia klasycznej „kulturalistycznej” tezy Maxa Webera dotyczącej etyki protestanckiej i ducha kapitalizmu. Po drugie, klasyczne wyjaśnienie poszukujące związków przyczynowych i rekonstruujące łańcuch zdarzeń staje przed praktycznym problemem regresu *ad infinitum*. Decyzja, w którym miejscu eksplikację uznaje się za satysfakcjonującą, nie podlega ewidentnym kryteriom logicznym, lecz musi być zakładany pewien próg użyteczności, zwykle elastyczny i definiowany przez dostępne znaczenia kulturowe. Po trzecie, z lingwistycznego punktu widzenia wyjaśnienie może być postrzegane jako opis na wyższym poziomie. Przy bliższym oglądzie okazuje się, iż w wielu przypadkach dyskurs naukowy nie może uwolnić się od metaforyki znanej z potocznych intuicji społecznych. Ponadto, jak dowodził Alfred Ayer (1963, s. 476–478), wyjaśnienie może być postrzegane jako zgeneralizowany opis, gdyż częściej odpowiada ono metaforycznie na mocno uogólnione pytanie „jak”, a nie pytanie „dlaczego” *sensu stricto*. Po tym jak w nauce upowszechniła się wiedza, że zjawiska przyczynowe mają raczej probabilistyczny, a nie czysto deterministyczny charakter, trudno utrzymać klasyczną wizję wyjaśniania. Wnioski te odnoszą się także do podejścia lingwistycznego. Ludwig Wittgenstein podkreślał w swej późnej filozofii, że „niebezpiecznym momentem myślenia w kategoriach przyczynowych jest to, iż zmusza nas ono do mówienia: «oczywiście, że tak musiało być»; podczas gdy

powinniśmy raczej myśleć: «mogło się zdarzyć tak, jak również na wiele innych sposobów»» (Wittgenstein 1980, s. 37e). Socjologia kulturowa bezpośrednio czerpie z tych inspiracji filozoficznych i na nich opiera swą opozycję względem pozytywistycznych kierunków nauk społecznych. Jednak to właśnie ta genealogia intelektualna prowadzi także do wspomnianych problemów konstruktywizmu. Zasługą tradycji, której najnowszą formą jest socjologia kulturowa, jest podkreślanie, iż klasyczne procedury wyjaśniania zawsze bazują na określonych presupozycjach: założeniach kulturowych i niewyjaśnialnych kategoriach, stanowiących rodzaj *qualitas occulta* życia społecznego. Wysiłek poznawczy powinien być więc też skierowany na badanie i problematyzowanie tych kategorii, a nie wychodzić od brania ich za pewnik, by ułatwić i tak skomplikowany proces badawczy. Socjologia kulturowa ukazuje je jako relatywnie autonomiczne konstrukty symboliczne, które uchwycić można tylko dzięki jakościowym technikom interpretacyjnym, gdyż same są swoistymi interpretacjami.

Ostatecznie warunkiem powodzenia jest tu ponownie wielowymiarowość kulturowego ujęcia. Alexander (zob. Alexander, Seidman 1990) proponuje więc rozumienie socjologiczne, które łączy kluczowe późne idee Durkheima ze skorygowaną ogólną teorią środowisk działania ludzkiego (Parsons), hermeneutyką społeczną (Dilthey, Ricoeur), wrażliwością strukturalizmu (Barthes, Lévi-Strauss) i ideami poststrukturalizmu, który uwypukla relacje symboliki kulturowej i władzy społecznej oraz próbuje określić warunki i zakres potencjalnej odmienności systemów interpretacyjnych (zob. Foucault 1998, s. 450). Wkomponowanie tych prądów humanistycznych w główny nurt socjologii kulturowej nie jest wyrazem zwykłego eklektyzmu, lecz próbą poważnego potraktowania i zharmonizowania wpływowych perspektyw nauk społecznych w ramach zwartej wizji teoretycznej. Alexander podkreśla (Alexander, Seidman 1990, s. 26), że „różnice między podejściami do kultury muszą być szanowane choćby tylko w konsekwencji faktu, iż kultura i społeczeństwo to byty skomplikowane. Jeżeli poszczególne odmienności między perspektywami odnoszą nas do różnych wymiarów życia, to razem wzięte wymagają od nas wypracowania ogólniejszego spojrzenia na to, w jakich relacjach do siebie owe wymiary pozostają”.

Ten postulat ekumenizmu poznawczego może wydawać się nieco paradoksalny w świetle dających się odczuć aspiracji socjologii kulturowej do stania się nowym głównym prądem badań kulturowych. Paradoks ten, jeśli realny, nie musi być jednak załączkiem nowych sporów, gdyż wysiłek socjologów kulturowych sprowadza się do wypracowania raczej wspólnej platformy epistemologicznej, niż obowiązujących wzorów interpretacyjnych. Wspólna płaszczyzna odniesienia — z semiotycznym pojęciem kultury symbolicznej¹¹ — jest pomyślana jako konceptualne spoiwo, układ odniesienia, a nie determinująca wszystko dyrektywa metodologiczna i jako taka jest respektowana przez wielu

¹¹ Intelektualna genealogia i znaczenie tego pojęcia są przedstawione interesująco w artykule Marioli Flis *W poszukiwaniu kryterium kultury symbolicznej* (2001).

wspomnianych tutaj badaczy kultury, pomimo iż różnią się oni między sobą, czasem znacznie, w formułowaniu poszczególnych tez i wyciąganiu teoretycznych wniosków. Mimo wyraźnie polemicznego tonu wielu tekstów Alexandra jego krytyka socjologiczna skupia się głównie na problematyzowaniu kluczowych presupozycji socjologicznych (jak w przypadku krytyki Bourdieu), a nie techniki interpretacyjnej. Podobnie jako komentator społeczny Alexander dystansuje się, o czym już wspomniałem, od sprowadzania socjologii kulturowej do roli demaskatora czy reformatora społecznych tendencji, co mogłoby sugerować jego konstruktywizm. Jako teoretyk zmiany społecznej uważa on, iż zamiast podejmowania naiwnych prób krytykowania określonych form społecznych czy sposobów myślenia należy raczej dokonywać transformacji kulturowych odniesień dostępnej symboliki, a także przedstawiać alternatywy interpretacyjne i ich konsekwencje w określonych warunkach. Temu między innymi może służyć jego najnowsza teoria „świadomości ikonicznej”, która ukazuje zjawiska wyłaniania się i recepcji ikon kulturowych jako późnonowoczesne praktyki totemiczne (Alexander 2007).

Ta z konieczności skrócona prezentacja głównych wątków teorii kulturowej Jeffreya Alexandra nie pozwala na oddanie w pełni atmosfery, jaka się wokół niej wytworzyła w ciągu ostatnich dziesięciu lat, ani na rozwinięcie szczegółowych implikacji konkretnych tez. Nie byłem też, oczywiście, w stanie zrelacjonować wszystkich debat i sporów teoretycznych, jakie narosły od czasu sformułowania pierwszych twierdzeń kulturowych prądów socjologii i psychologii w Stanach Zjednoczonych (zob. np. Swidler 1986; Bruner 1986; Seidman 2001; Smelser 2004; Reed 2004). Celem moim było raczej zwrócenie uwagi na specyfikę głównych argumentów i pojęć, naszkicowanie najważniejszych odniesień intelektualnych i podniesienie pewnych trudności tego nurtu, który na naszych oczach definiuje dzisiejsze rozumienie kultury i badań kulturowych, a nie był dotychczas powszechnie dyskutowany w polskich kręgach humanistycznych.

BIBLIOGRAFIA

- Alexander Jeffrey C., 1982, *Theoretical Logic in Sociology*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Alexander Jeffrey C., 1987, *Action and Its Environments*, w: Jeffrey C. Alexander (red.), *The Micro-Macro Link*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.
- Alexander Jeffrey C. (red.), 1988a, *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Alexander Jeffrey C., 1988b, *Action and Its Environments: Towards a New Synthesis*, Columbia University Press, New York.
- Alexander Jeffrey C., 1995, *Fin-de-siècle Social Theory: Relativism, Reduction, and the Problem of Reason*, Verso, London-New York.
- Alexander Jeffrey C., 1998, *Neofunctionalism and After*, Blackwell, Malden, Massachusetts.
- Alexander Jeffrey C., 2001, *Theorizing the „Modes of Incorporation”: Assimilation, Hyphenation, and Multiculturalism as Varieties of Civil Participation*, „Sociological Theory”, t. 19, nr 3.

- Alexander Jeffrey C., 2003, *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*, Oxford University Press, Oxford.
- Alexander Jeffrey C., 2004, *Cultural Pragmatics: Social Performance between Ritual and Strategy*, „Sociological Theory”, t. 22, nr 4.
- Alexander Jeffrey C., 2005, *Why Cultural Sociology Is Not „Idealist”: A Reply to McLennon*, „Theory, Culture, and Society”, t. 22, nr 6.
- Alexander Jeffrey C., 2007, *Iconic Experience in Art and Life: Standing Before Giacometti's „Standing Woman”*, „Theory, Culture and Society” (w druku).
- Alexander Jeffrey C., Seidman Steven (red.), 1990, *Culture and Society: Contemporary Debates*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Alexander Jeffrey C., Sherwood Steven, Smith Phil, 1993, *Risking Enchantment. Theory and Methodology in Cultural Analysis*, „Culture: Newsletter of the Culture Section of the American Sociological Association”, t. 8, nr 1.
- Alexander Jeffrey C., Smith Phil, 1993, *The Discourse of American Civil Society. A New Proposal for Cultural Studies*, „Theory and Society”, t. 22, s. 157–207.
- Alexander Jeffrey C., Smith Phil (red.), 2005, *The Cambridge Companion to Durkheim*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Alexander Jeffrey C. i in., 2004, *Cultural Trauma and Collective Identity*, University of California Press, Berkeley.
- Archer Margaret, 1988, *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Arnold Thurman W., 1935, *The Symbols of Government*, Yale University Press, New Haven.
- Ayer Alfred J., 1963 [1947], *The Claims of Philosophy*, w: Maurice Natanson (red.), *Philosophy of The Social Sciences. A Reader*, Random House, New York.
- Bachtin Michaił, 1981, *The Dialogic Imagination*, University of Texas Press, Austin.
- Bartmański Dominik, 2004, *Unia Europejska jako inscenizacja nowego ładu czasów kryzysu — szkic z antropologii politycznej*, „Forum Europejskie”, Kraków.
- Bartmański Dominik, 2005, *Douglas C. North: od neoliberalnej racjonalności do świadomości historycznej*, w: Marcin Milczarski, Kamil Szymański (red.), *Teorie zmiany społecznej. Możliwości i ograniczenia*, Plus, Kraków.
- Bartmański Dominik, 2007, *Review of „Cultural Trauma and Collective Identity” by Alexander Eyerman, Giesen, Smelser, Sztompka*, „The Journal of Political and Military Sociology”, t. 35, nr 1 (zeszyt poświęcony traumie społecznej).
- Berger, Peter L., 1997 [1969], *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. Włodzimierz Kurdziel, Nomos, Kraków.
- Berger Peter L., Luckmann Thomas, 1983 [1966], *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. Józef Niżnik, PIW, Warszawa.
- Bruner Jerome, 1986, *Actual Minds, Possible Worlds*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Carr David, 1986, *Time, Narrative and History*, Indiana University Press, Bloomington.
- Cioran Emil, 1998, *Ćwiczenia z zachwyty*, tłum. Jan Maria Kłoczowski, Czytelnik, Warszawa.
- Cooley Charles H., 1964 [1902], *Human Nature and the Social Order*, Schocken, New York.
- Debray Regis, 2000, *Transmitting Culture*, Columbia University Press, New York.
- Delanty Gerard, 1999, *Odkrywanie Europy. Idea, tożsamość, rzeczywistość*, tłum. Renata Włodek, PWN, Warszawa–Kraków.
- DiMaggio Paul, 1997, *Culture and Cognition*, „Annual Review of Sociology”, t. 23, s. 263–287.

- Dubiński Marek (red.), 2004, *Sentencje japońskie*, Astrum, Wrocław.
- Eyerman Ronald, McCormick Lisa (red.), 2006, *Myth, Meaning, and Performance: Toward a New Cultural Sociology of the Arts*, Paradigm Publishers, Boulder, Colo.
- Filipowicz Stanisław, 1998, *Twarz i maska*, Znak, Kraków.
- Flis Mariola, 2001, *W poszukiwaniu kryterium kultury symbolicznej*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. 24, z. 3.
- Foucault Michel, 1998, *Structuralism and Post-Structuralism: An Interview with Gerard Raulet*, w: *Aesthetics, Method, and Epistemology. Essential Works of Foucault 1954–1984*, t. 2, The New Press, New York.
- Geertz Clifford, 2005, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, tłum. Dorota Wolska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Giddens Anthony, 1984, *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, tłum. Stefan Amsterdamski, Zysk i S-ka, Poznań.
- Harré Rom, 2002, *Material Objects in Social Worlds*, „Theory, Culture, and Society”, t. 19, nr 5–6.
- Harries Karsten, 1970, *In Search of Social Science*, „The Journal of Value Inquiry”, t. 4, nr 1.
- Jervolino Domenico, 1996, *Gadamer and Ricoeur on the Hermeneutics of Praxis*, w: Richard Kearney (red.), *Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action*, Sage, London.
- Kane Anne, 1991, *Cultural Analysis in Historical Sociology: The Analytic and Concrete Forms of the Autonomy of Culture*, „Sociological Theory”, t. 9, nr 1.
- Kołakowski Leszek, 2003, *Obecność mitu*, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- McLennan Gregor, 2005, *The „New American Cultural Sociology”: An Appraisal*, „Theory, Culture, and Society”, t. 22, nr 6.
- Pascal Blaise, 1989, *Myśli*, tłum. Tadeusz Żeleński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Reed Isaac, 2004, *The Beginning of an Era: Sociological Theory a Generation after a Cultural Turn (A Response to Seidman)*, „Perspectives. Newsletter of the ASA Theory Section”, t. 27, nr 1.
- Ricoeur Paul, 1988, *Time and Narrative*, t. 3, University of Chicago Press, Chicago.
- Ricoeur Paul, 1992, *Phenomenology and Hermeneutics*, w: John B. Thompson (red.), *Paul Ricoeur: Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Sahlins, Marshall, 1976, *Culture and Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago–London.
- Seidman Steven, 2001, *Contested Knowledge: Social Theory in the Postmodern Era*, Blackwell Publishers, Malden, Mass.
- Shklar Judith N., 2004, *Squaring the Hermeneutic Circle*, „Social Research”, t. 71, nr 3.
- Smelser Neil J., 2004, *Psychological Trauma and Cultural Trauma*, w: Jeffrey C. Alexander i in., *Cultural Trauma and Collective Identity*, University of California Press, Berkeley.
- Swidler Ann, 1986, *Culture in Action: Symbols and Strategies*, „American Sociological Review”, t. 51, nr 2.
- Szacki Jerzy, 2002, *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*, PWN, Warszawa.
- Sztompka Piotr, 1991, *Society in Action: The Theory of Social Becoming*, University of Chicago Press, Chicago.
- Turner Bryan S. (red.), 2006, *The Cambridge Dictionary of Sociology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Turner Jonathan H., 2004, *Struktura teorii socjologicznej*, tłum. różni, PWN, Warszawa.

- Turner Victor, 1982, *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*, PAJ Press, Baltimore.
- Wittgenstein Ludwig, 1980, *Culture and Value*, University of Chicago Press, Chicago.
- Zerubavel Eviatar, 1999, *Social Mindscapes: An Invitation to Cognitive Sociology*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

A NEW PERSPECTIVE OF SOCIAL THEORY. CONCERNING THE ASSUMPTIONS
BEHIND JEFFREY ALEXANDER'S CULTURAL SOCIOLOGY

Summary

This paper is devoted to the cultural theory of an American sociologist, Jeffrey Alexander, who is currently regarded to be one of the most influential social theorists of our time. Educated at Harvard and Berkeley, he remained for some time under the influence of these institutions' intellectual authorities. Moreover, according to his own words, he is a child of the 1960s, a historical period which inspired his sociological sensibility. Alexander has nevertheless transgressed the intellectual atmosphere of that time. Although initially described by some sociologists as an exponent of so called neofunctionalism, he has consequently been strengthening his reputation of a versatile social theorist committed especially to building, as he calls it himself, "a strong program in *cultural sociology*." This approach has been developed by him in opposition to the traditional ideas of the *sociology of culture* and underscores the crucial importance and analytical autonomy of culture. It has become a prominent, even if off-beat, intellectual perspective which promises to provide the contemporary social sciences with a new impetus and put sociology itself right in the middle of the most compelling interdisciplinary debates of contemporary humanities.

Key words/słowa kluczowe

culture / kultura; cultural sociology / socjologia kulturowa; symbol / symbol; narrative / narracja; constructivism / konstruktywizm; myth / mit; ritual / rytuał; performance / przedstawienie