

KURTMOLLA ABDULGANIYEV
Warszawa

WIZJA JEDNOSTKI I SPOŁECZEŃSTWA JEANA-CLAUDE'A KAUFMANNA

Książka Jeana-Claude'a Kaufmanna jest rzadkim fenomenem na rynku literatury socjologicznej ze względu na ambicje badawcze autora, który krytykując obecną socjologię jako naukę pozbawioną podejścia historycznego, proponuje szeroki program badawczy, formułuje całościową wizję jednostki i społeczeństwa, a także stawia zasadnicze pytania o reprodukcję kultury w społeczeństwie¹. Wielowątkowość oraz szeroki zasięg rozważań teoretycznych i empirycznych Kaufmanna sprawiają, że zwarte przedstawienie jego poglądów na różnorodne zagadnienia teoretyczne i metodologiczne staje się niezwykle trudne, a cała argumentacja może wydawać się nieprzejrzysta. Muszę przy tym zaznaczyć, że trzy czynniki utrudniają odbiór tekstu: (1) skomplikowany i nie zawsze

przejrzysty język autora, który wprowadza wiele własnych definicji, a także redefiniuje pojęcia istniejące — konstruuje więc specyficzny język i własną siatkę pojęciową; (2) nie ułatwiające czytania tłumaczenie; (3) to, że autor często odwołuje się do literatury francuskiej, mniej znanej czytelnikowi polskiemu.

Głównym postulatem proponowanej przez Kaufmanna „socjologii jednostki” jest porzucenie szkodliwego dla nauk społecznych wyobrażenia jednostki abstrakcyjnej, oderwanej od przedmiotów, oraz traktowania jednostki jako tworu zamkniętego w ciele biologicznym. Przekonanie o istocie „ja”, które ma kształt niezmienniej struktury i — jak u przywołanego przez Kaufmanna Abramowskiego (s. 82–83) — „samo dla siebie jest przyczyną wystarczającą, jest [...] niepoznawalne, [...] niezmiennie ciągłe”, sprawia, że socjologia nie może wyrwać się z substancjalizmu i stać się nauką prawdziwie relacjonalną.

Autor postuluje zerwanie z oświeceniowym holizmem, w myśl którego jednostka jest niepodzielnością całością, a gdzieś we wnętrzu człowieka

Adres do korespondencji: kurtmolla@wp.pl

¹J.-C. Kaufmann, *Ego. Socjologia jednostki. Inna wizja człowieka i konstrukcji podmiotu*, tłum. Krzysztof Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004, stron 292.

ukrywa się jego prawdziwe i niezmiennie „ja”. To wyobrażenie powoduje, jego zdaniem, przyjęcie sztywnego podziału na świat rzeczy i świat człowieka, czyli dwa różne światy, których naturalną granicą oddzielającą jest ciało biologiczne. Kaufmann proponuje dokonanie rozróżnienia na ciało biologiczne oraz ciało uspołecznione, które obejmuje także przedmioty, innych ludzi (Mead powiedziałyby, że zawiera również „siebie z boku”) — wciela w siebie otaczający świat. To właśnie uspołecznione ciało, zdaniem autora, powinno znaleźć się w centrum badań socjologicznych.

Propozycje swoje Kaufmann umieszcza w ramach ogólniejszego programu „naprawy” obecnej socjologii. Jego zdaniem, nauki społeczne nie dokończyły zasadniczego zerwania epistemologicznego, takiego, jakie odbyło się w naukach przyrodniczych. Polega ono na zerwaniu z wiedzą zdroworożską, na przejściu od analizy substancji do analizy relacji — na wzór przejścia od fizyki Newtona do fizyki Einsteina. Zerwanie epistemologiczne w dzisiejszych czasach, zdaniem Kaufmanna, jest trudniejsze ze względu na zasady funkcjonowania pola nauk społecznych, w którym ceniona jest wiedza ekspercka i specjalistyczna, a eksperci stanowią część grupy decydentów absorbujących i wykorzystujących wyniki badań naukowych. Eksperci dokonują mikrozerwań (które są potrzebne decydentom), nie potrafią natomiast stworzyć całościowej wizji człowieka społecznego. Kaufmann apeluje o podjęcie wysiłku budowy wielkiej teorii, ewolucyjnej, będącej jednocześnie teorią ugruntowaną (*grounded theory*), która formułowałaby kompleksową wizję jednostki i społeczeństwa.

Stawiając pytanie o źródła współczesnej indywidualizacji, Kaufmann powraca do początków uspołecznienia i zadaje pytanie o to, jak człowiek stał się człowiekiem. Jego zdaniem, teoria „egocefalocentryczna”, która rozwój człowieka wyjaśnia przez odwołanie do procesu powiększenia się mózgu i stopniowego przyjmowania postawy wyprostowanej (znany wszystkim obrazek przedstawiający ewolucję od małpy do człowieka), jest nie tylko błędna, ale i szkodliwa, ponieważ rozwój kultury jest w niej tłumaczony przez niewyjaśnione pojawienie się

myślenia, refleksyjności wyłaniającej się sama z siebie. Kaufmann, powołując się na badania antropologów i badaczy rozwoju narzędzi ludzkich, przyjmuje, że „uczłowieczenie” człowieka nastąpiło w akcie „założycielskiego holizmu”, polegającego na tym, iż ludzie zaczęli postrzegać świat jako znaczącą całość. Innymi słowy, jednostka stała się człowiekiem wówczas, gdy scalili świat w swoim umyśle, to znaczy zaczęła postrzegać go w kategoriach całości i związków przyczynowo-skutkowych. To właśnie refleksyjność stworzyła człowieka, a nie na odwrót.

To scalenie świata odbyło się przez połączenie języka i narzędzia, w praktyce równoznaczne z połączeniem myśli i natury — „start miałby nastąpić wskutek dołączenia słowa do technicznego gestu” (s. 32). Narzędzie odgrywa ważną rolę w rozwoju człowieka jako istoty społecznej i myślącej, dlatego że akumuluje pamięć społeczną i sprawia, iż „fakt społeczny zaczyna przymuszać sferę biologii i dyktować jej swoje dyscypliny” (s. 36), narzucać logikę swojej własnej istoty. Dalszy rozwój języka, polegający na jego wyodrębnieniu ze sfery technicznej i usamodzielnieniu, sprawia, że zaczyna on narzucać swoją wolę przyrodzie. Język nie-techniczny jest istotnym elementem pojawienia się religii, która stanowi najbardziej widoczny przejaw holizmu — wiara w kosmos, przyczynowo-skutkową zależność widzialnego i niewidzialnego, a także samo wyobrażenie bytów niewidzialnych — to cechy odróżniające człowieka od czelakształtnych. „Wiara i intencjonalność” przemieniły chaos w porządek, a stworzenie typologii stało się podstawowym sposobem uporządkowania rzeczywistości. „Idea całości stanowi podstawowy czynnik tworzący fakt społeczny” (s. 45). Uspołecznienie opiera się na wpojeniu postrzegania świata jako scalonego przez nadrzędny sens.

Ukształtowanie holistycznego postrzegania świata nie jest procesem, lecz skokiem jakościowym, rodzajem „kulturowego big bang”. W momencie „uholistycznienia” następuje proces eksternalizacji świata społecznego, który prowadzi do budowania instytucji społecznych. Czerpiąc z dokonań Mary Douglas, a także Petera Bergera i Thomasa Luckmanna, autor zwraca uwagę na taką cechę instytucji jak jej naturaliza-

cja (jak powiedziałaaby Mary Douglas, „budowanie analogii naturalnych”; u Pierre’a Bourdieu zaś naturalizacja wiąże się z „amnezją genezy” — zapominaniem pierwotnych warunków pojawienia się instytucji i traktowania jej jako części boskiego zamysłu).

Do zasadniczych pojęć operacyjnych teorii Kaufmanna należą „przyzwyczajenie”, „pamięć społeczna”, „wcielenie”, „zinterioryzowane schematy”. Zapożyczając z idei paralelizmu George’a Herberta Meada, Kaufmann stoi na stanowisku, iż każdy przedmiot spotkany przez człowieka jest przeżyty w sensie fizjologicznym, uwewnętrzniony, wcielony². Reagując na przedmiot, ciało ludzkie internalizuje go, niekonieczne świadomie, włącza do swojej osobowości cały łańcuch możliwych reakcji (np. wszystkie możliwości manipulowania młotkiem). Przedmiot staje się przez to oswojony, staje się częścią ciała człowieka. Wskaźnikiem wcielenia i opanowania przedmiotu jest płynność gestu, łatwość i oczywistość, z jaką wykonujemy daną czynność, manipulujemy przedmiotem. Działanie z przedmiotem wcielonym odbywa się na zasadzie reakcji nieświadomej, sprawia przyjemność (a przynajmniej nie sprawia przykrości).

Kaufmann przedstawia wizję człowieka, który nieustannie rejestruje miliony informacji pochodzących ze świata zewnętrznego, przeżywając i wcielając schematy postępowania. Tworzą one niejako scenariusze reakcji na dany bodziec. Najczęstsze — czy raczej najbogatsze — doświadczenia, wnikając głęboko w naszą osobowość, tworzą osad — pamięć społeczną. Wtedy gdy jest to potrzebne, nasza pamięć społeczna przywołując możliwe reakcje tworzy wytyczne naszego postępowania w życiu społecznym.

²Por. np.: „Umieszczenie rzeczy wpisuje się w część pamięci społecznej i indywidualnej. Pamięć nie jest zawarta w samych przedmiotach. Jest ona jednak bardzo zbliżona do ich materialności. Wystarczy, że przez ułamek sekundy zauważymy przedmiot, który nie znajduje się na «swoim» miejscu, aby ciało zostało «spontanicznie» wprawione w ruch i zrobiło z nim porządek. Jakby przedmioty, do których długo się przyzwyczajaliśmy, miały w sobie ukrytą pamięć i kierunkowały zachowania” (s. 172).

Jak już wspomniałem, Kaufmann uważa, że pamięć społeczna jest zawarta w narzędziach, lub szerzej — w przedmiotach, które nas otaczają. Stanowią one część naszego uspołecznionego ciała. Również obserwując innych ludzi niejako tworzymy nasze sposoby postępowania: trening (rozumiany nie jako celowe i zamierzone działanie, lecz zwyczajne powtarzanie i przyswojenie) jest ważnym elementem naszego życia. Dlatego właśnie Kaufmann dąży do przywrócenia ewolucjonizmu do nauk społecznych i dlatego też w pewnym sensie rehabilituje Lamarcka, twierdząc, że jego błąd polegał na wierze, że przyzwyczajenie jest dziedziczne, a w istocie „przekazywanie to zachodzi za pośrednictwem sfery społecznej, za pośrednictwem ukrytej pamięci osadzonej na obszarach znajomości” (s. 176), czyli ulega oswojeniu.

Te schematy myślowo-operacyjne i wyznaczane przez nie zasięg możliwej manipulacji światem — zarówno w sensie materialnym, jak i manipulacji ideami czy symbolami — są przez autora nazywane przyzwyczajaniem. Przyzwyczajenie (*d’habitude*) jest zespołem wcielonych dyspozycji — zarówno myślowych, jak i dotyczących konkretnego postępowania lub decyzji w danej sytuacji społecznej. Owa „spuściżna przyzwyczajień” stanowi jeden z ważniejszych punktów wyводу Kaufmanna jako kategoria wykorzystywana podczas prób socjologicznego wyjaśniania reprodukcji społecznej. Jednym z jego celów staje się więc wyjaśnienie logiki praktyki społecznej, odnoszącej się do zachowania i postępowania jednostki w różnorodnych sytuacjach społecznych. Przyzwyczajenia są łańcuchami schematów operacyjnych wcielonymi przez jednostkę. Kaufmann idzie tu w ślady Norberta Elias, który mówi, że w każdym żyjącym człowieku zawarta jest pamięć całej cywilizacji.

„Habitus i przyzwyczajenia należą do ogólniejszej kategorii schematów rejestrujących podświadomą pamięć społeczną. Przyzwyczajenia, znajdujące się na poziomie indywidualnym, można w bardziej szczególny sposób określić jako wcielone schematy operacyjne” (s. 150). Oswojenie przedmiotu jest w istocie procesem dwustronnym — najpierw narzędzie (przedmiot) dyktuje człowiekowi sposoby postępowania

nia, aby później ciało społeczne mogło narzucić swoje prawał ciału biologicznemu. „Przyzwyczajenie nie jest wpisane w ciało biologiczne, ale w linię jego ruchów i przesunięć, gesty” (s. 166). Płynność ruchu, oczywistość, jakiej schemat nabywa w procesie banalizacji i normalizacji, stanowią oznakę głębokiego wcielenia.

Jednak przyzwyczajenia nie są stałe — cechuje je przede wszystkim „komutatywność”, czyli możliwość przystosowania się do różnych sytuacji i zmiany kolejności poszczególnych elementów łańcuchów operacyjnych. Nade wszystko jednak wcielonemu schematowi są nieustannie konfrontowane z nową informacją napływającą ze świata społecznego. Codziennie zachodzi „zmiana siatki postrzegania i zapisywania”. Mechanizm transpozycji przyzwyczajenia jest następujący: nowa informacja, która po pewnym czasie zostaje zinterioryzowana, a jednocześnie nie jest zgodna z wcielonemu schematem, powoduje konflikt i napięcie. Właśnie w rezultacie owego napięcia między wcielonemu schematami operacyjnymi a zinterioryzowaną informacją pojawia się refleksyjność: „źródłem refleksyjności są sprzeczności w życiu społecznym” (s. 155). Z kolei refleksyjność i długotrwały trening (choć niekoniecznie powtarzalny) tworzą nowe elementy osadu przyzwyczajenia. Ujmując rzecz krócej, przyzwyczajenia podporządkowują się sygnałowi płynącemu ze społeczeństwa, przechodząc przez etap refleksji. Oznaką napięcia między schematami jest ciężałość gestu, utrata oczywistości schematu³. Refleksyjność w tym kontekście pojawia się w momencie podważenia oczywistości, zderzenia wcielonemu schematów z nową informacją. Kaufmannowska refleksyjność niekoniecznie oznacza myślenie, świadomy proces formułowania myśli, jest reakcją na rozbieżność schematów i w żaden sposób nie wiąże się z pojęciem racjonalności, co odróżnia ją na przykład od refleksyjności dyskursywnej i praktycznej Anthony’ego Giddensa.

³Kaufmann podaje przykład kobiety, która zinterioryzowała schemat „kobiety wolnej”, ma jednak wcielonemu schemat gosposi. Trudność sprawia tej kobiecie powstrzymanie się od prasowania bielizny czy natychmiastowego mycia naczyń. Przykład ten ilustruje także siłę przyzwyczajenia.

Podczas lektury dzieła Kaufmanna warto zwrócić uwagę na pewne brakujące ogniwa w jego teorii oraz na te elementy, które mogą wydawać się kontrowersyjne. Przede wszystkim dotyczy to stosunku biologii i socjologii, relacji między ciałem biologicznym a ciałem społecznym. W kilku miejscach swej pracy Kaufmann bezpośrednio apeluje o połączenie biologii i socjologii, pisząc o „uwzględnieniu sfery biologii”, bliskości „spuścizny przyzwyczajenia i spuścizny genetycznej” (por. s. 21–24, 163–164). Właściwie cała jego teoria zaczyna się od propozycji włączenia biologii i ewolucjonizmu w badania socjologiczne. Jednocześnie zaś nie proponuje on żadnego wyraźnego mechanizmu, który opisywałby sposób zespalania danych socjologicznych z biologicznymi, ani metody interpretacji danych biologicznych przez socjologię. Będąc jednocześnie przeciwnikiem socjobiologii, i nie chcąc być posądzonym o jej redukcjonistyczną wersję, nie podejmuje tego tematu nigdzie indziej poza samym początkiem swej pracy. Pytanie o relację między ciałem uspołecznionym a ciałem biologicznym w dużej części pozostaje bez odpowiedzi.

Wyraźnym brakiem w analizie Kaufmanna jest nieobecność pojęcia władzy, stosunków władzy i, ogólnie rzecz biorąc, wyjaśnienia interakcji ludzkich w kategoriach wymiany. O ile cała teoria habitusu Pierre’a Bourdieua jest włączona w ogólny schemat dystrybucji i reprodukcji stosunków władzy, o tyle w teorii Kaufmanna — który z koncepcją Bourdieua polemizuje — o istnieniu w społeczeństwie relacji władzy nie ma żadnej wzmianki. Jednostka w książce Kaufmanna znajduje się raczej pośród rzeczy niż pomiędzy innymi ludźmi — nawet plaża nie jest przedstawiana jako problem interakcji między ludźmi, głównym problemem jest tu dla Kaufmanna zagadnienie ukrytych norm, a sama plaża rozpatrywana jest jako goffmanowska scena. Jedyнным kontekstem, w którym pojawia się słowo „dominacja”⁴, jest przykład małżeństwa,

⁴Kaufmann gdzie indziej wspomina jeszcze o współczesnej „dominacji demokratycznej”, ale nie wyjaśnia tego pojęcia, ograniczając się do stwierdzenia, że w czasach dominacji demokratycznej występuje inny rodzaj dyscypliny — samodyscyplina (przyjmuje więc wizję

jednak podział ról i współdziałanie między małżonkami są opisywane w kategoriach dostrajania się partnerów, docierania się. „Ten z dwojga partnerów, który najbardziej trwale wcielił schemat [np. zmywania — K.A.], charakteryzujący się najwyższymi wymaganiami, ustala swoją dominację, kierując działaniem (i najczęściej biorąc je w swoje ręce)” (s. 195).

Czy władza polega na tym, że chcemy sami wykonywać czynności, tym samym zwiększając naszą kontrolę nad otoczeniem? Taka interpretacja jest tylko częściowo prawdziwa, ponieważ nie uwzględnia na przykład sytuacji, kiedy kobieta nie chce gotować, a mimo to jest do tego zmuszana. Nie uwzględnia także sytuacji, gdy jest co najmniej kilka osób do wykonywania tego samego zadania. Można zatem zadać pytanie o to, kto ustala „najwyższe wymagania”? Kaufmann, niestety, nie odpowiada na to pytanie, w odróżnieniu od Bourdieu, który formułuje teorię pola i definicję wejścia jako stawki w grze. Praca Kaufmanna jest ciekawa ze względu na przykłady podawane przez autora. Są one zazwyczaj zaczerpnięte z jego poprzednich książek, w których poddawał analizie obszary życia funkcjonujące bez dominacji: na plaży nikt nie może dominować, nie można dominować w stosunku do ubrania. W istocie jest to socjologia jednostki samotnej, oderwanej od społeczeństwa, a inni ludzie rozpatrywani są raczej jako rzeczy niż jako „inni”.

Stosunek między wizją Jeana-Claude’a Kaufmanna a wizją Pierre’a Bourdieu wymaga oddzielnego rozpatrzenia, gdyż różnica między habitusem a przyzwyczajaniem stanowi ważny punkt rozważań Kaufmanna i nie zawsze jest zrozumiała: nie zawsze można prześledzić, które elementy pojęcia habitusu Kaufmann przyjmuje, a które nie. Autor *Ego. Socjologia jednostki* wyraźnie dystansuje się od teorii habitusu Bourdieu, zarzucając jej sztywność i heterogeniczność — cechy uniemożliwiające stosowanie tego terminu w badaniach naukowych. Nie zgadza się on z tym aspektem pojęcia habitusu, który odpowiada za to, że jest on „pra-

widłowością obiektywną”. Kaufmann definiując przyzwyczajenie jako dyspozycje wcielone (czyli w istocie potwierdzając definicję habitusu Bourdieu) stwierdza, że habitus jest czymś innym niż przyzwyczajenie: „są to dwie różne metody zapisywania, funkcjonowania i odtwarzania schematów myślenia i działania”. Różnica między habitusem a przyzwyczajeniem, twierdzi Kaufmann, zachodzi w rzeczywistości, nie jest różnicą poglądów między nim a Bourdieu. Habitus, zdaniem Kaufmanna, nieprawomocnie i błędnie został przez Bourdieu przesunięty do sfery społecznej, to znaczy, że zapisywanie habitusu dokonuje się w sferze społecznej, podczas gdy przyzwyczajenia są bardziej indywidualną (choć również społeczną) formą zapisywania i utrwalania schematów operacyjnych.

Praca Kaufmanna niewątpliwie zasługuje na uwagę ze względu na jej rozmach i ambicje teoretyczne. Autor formułuje kompleksową wizję nauk społecznych, umieszczających jednostkę w centrum swoich rozważań. Według niego, refleksyjność zrodziła jednostkę, a nie odwrotnie — kultura ujarzmiła naturę (biologiczne ciało), dyktując jej swoje prawa. Kaufmann podejmuje zasadniczy temat socjologii — zagadnienie instytucjonalizacji. Proponuje potraktowanie tego procesu jako wcielenia, w ramach którego przyswojenie instytucji zachodzi w gestach i ruchach ciała („wcielenie i obiektywizacja to jedno i to samo” — s. 175). Rehabilituje i rewitalizuje pojęcia roli i przyzwyczajenia, przeciwstawiając się wizji „jednostki jako próżni”, to znaczy wizji istnienia „jednostki prawdziwej, gdzieś w głębi” biologicznego ciała. Na koniec zaś próbuje zastosować swoją teorię do badania procesu indywidualizacji. Właśnie wówczas najdobitniej pokazuje, w jakim stopniu przyjęty model ahistorycznej (holistycznej) jednostki wpływa w zasadniczy sposób na analizę procesu współczesnej indywidualizacji.

Współczesna indywidualizacja według Kaufmanna jest rezultatem trzech procesów: demokratyzacji życia społecznego, dążenia do przynależności („określenia granic siebie”) oraz eksterioryzacji „ja”. Dwie fundamentalne zmiany w postrzeganiu jednostki (będące właśnie wynikiem holizmu oświeceniowego) zadecydowały o formach współczesnej indywidualizacji.

Michela Foucaulta). Współczucie zaś jest jednym ze sposobów odmowy rywalizacji w czasach dominacji demokratycznej.

Są to: idea człowieka estetycznego (człowiek-artysta), który tworzy obraz siebie, tym samym potwierdzając namacalność swojego istnienia, oraz idea jednostki autonomicznej, poszukującej autentyczności, która ma wolność dokonywania wyboru samej siebie. Wolność wyboru, połączona z redukcją siebie na użytek zewnętrzny (prezentując siebie innym jednostka musi dokonać uproszczenia siebie i zredukować „ja” do kilku podstawowych cech), rodzi jednak potrzebę określenia granic siebie. Współcześnie znajduje to odzwierciedlenie w ucieczce do ciała, które stanowi naturalną granicę między jednostką a innymi ludźmi.

Książka Kaufmanna jest niewątpliwie godna polecenia wszystkim tym, którzy zajmują się problematyką reprodukcji społecznej, instytu-

cjonalizacji i indywidualizacji. Jednak nie tylko oni powinni się nią zainteresować — stanowi bowiem ważny element ogólnej debaty nad kształtem teorii socjologicznej oraz miejsca w niej biologii, ewolucjonizmu, wcielenia, instytucjonalizacji i przyzwyczajenia. Autor wysuwa wiele kontrowersyjnych propozycji i choć często obiecuje więcej niż daje, warto jego książkę przeczytać, mimo gąszczu nowych pojęć i nie zawsze przejrzystej struktury. *Ego. Socjologia jednostki* na polskim rynku książki socjologicznej jest ważna jeszcze z innego powodu — otwiera okno na świat francuskiej literatury naukowej, która w ostatnich latach, jak się wydaje, przeżywa renesans, co przejawia się w bogactwie idei i podejść badawczych.