

F A K T Y I P R O B L E M Y

MARIA ROGACZEWSKA
Uniwersytet Warszawski

**W STRONĘ SOCJOLOGII DOŚWIADCZENIA
SPRAWOZDANIE Z FRANCUSKICH LEKTUR**

Tekst ten jest owocem lektury kilku prac powstałych w ciągu ostatniej dekady w kręgu uczniów Alaina Touraine'a. Sięgnięcie do tych autorów wynikało z chęci przyjrzenia się podejściu relatywnie słabo rozpoznanemu przez polskich badaczy jako potencjalna inspiracja teoretyczna (ten niedosyt dotyczy zresztą całego obszaru socjologii francuskiej, rozwijającej się po „epoce” Pierre'a Bourdieu). Socjologowie należący do szkoły Touraine'owskiej wydają się godni zainteresowania nie tylko dlatego, że jako młodzi jeszcze badacze odwiedzili nasz kraj, by zajmować się „Solidarnością” i że zawdzięczamy im jedną z pierwszych całościowych analiz tego ruchu. Po z górą dwudziestu latami są nadal interesujący ze względów czysto teoretycznych: godna uwagi jest ich umiejętność rewidowania własnych założeń i kategorii, wysoko cenionych w początkowej fazie twórczości, ale później podanych w wątpliwość jako narzędzia nieprzydatne do diagnozowania historycznego stanu, w jakim znalazło się społeczeństwo.

Poszukiwanie przez nich nowych kategorii jest w tym układzie nie tylko przedsięwzięciem spekulatywnym, lecz nade wszystko wyzwaniem etycznym. Podążając śladami Touraine'a, badacze ci wyznają swoistą zasadę, która ma się sprowadzić do hasła, by „stanąć po stronie samego przedmiotu badań”. Chodzi im o zapobieganie sytuacji, w której aktorzy społeczni stają się coraz bardziej bezbronni wobec przewagi (symbolicznej i artykulacyjnej) socjologów, zmieniających stopniowo swoją dziedzinę w kolejne, pośród tylu innych, pasmo dyskursu eksperckiego, hermetyczne i odizolowane od kontekstu codziennych doświadczeń ludzi. Produkty tego dyskursu powinny, ich zdaniem, przeciwnie — służyć wzbogaceniu samowiedzy aktorów i powiększeniu ich własnych artykulacyjnych zasobów, jakich potrzebują w radzeniu sobie z codziennymi decyzjami, dylematami, konfliktami. Świat życia codziennego traci

Adres do korespondencji: m.rogaczewska@uw.edu.pl

bowiem swój status najważniejszego i stabilnego systemu odniesienia, w coraz większym stopniu charakteryzuje go cecha, którą można określić jako nieoznaczoność, a którą Ulrich Beck (2002) nazywa w swej klasycznej już diagnozie *ryzykiem*, wynikającym z niemożności sterowania zmianą i zapanowania nad jej skutkami.

Najważniejszy z kierunków transformacji społeczeństwa w naszych czasach określa się zbiorczo mianem *procesu indywidualizacji*. Tacy badacze opisujący nieuchronne postępy tego procesu, jak Anthony Giddens (2002) czy wspomniany Ulrich Beck (Beck-Gernsheim, Beck 2002), nie są do końca świadomi własnych filozoficznych przesądów (skoncentrowanych wokół idei autonomicznego podmiotu, przejrzystego dla siebie samego dzięki nieograniczonej refleksyjności) i zarazem są skłonni do nadmiernego absolutyzowania terażniejszości i niedostrzegania tego, iż jest ona tylko pewnym etapem nieprzerwanego procesu historycznego. Te dwie właściwości sprawiają, że wielu z nich bliskich jest ogłoszeniu samolikwidacji tradycyjnie rozumianej socjologii, ponieważ nieunikniony, ich zdaniem, jest zmierzch klasycznie pojętego „społeczeństwa” jako obiektu badań. Tego typu katastroficznym diagnozom kres może położyć tylko zaprowadzenie ładu pojęciowego, w szczególności poszukiwanie kategorii dialektycznych, *mediujących* między poziomem jednostkowym a poziomem społecznym. Zdaniem powoływanych tu francuskich badaczy, najczęściej stosowana w literaturze kategoria pośrednicząca między tymi dwoma poziomami rzeczywistości społecznej — czyli tożsamość — niekoniecznie spełnia tak postawione zadanie. Między innymi dlatego, że badacz społeczny zawsze jest zmuszony przyjmować to pojęcie z dobrodziejstwem inwentarza, to znaczy z wieloma (niewyartykułowanymi!) filozoficznymi bądź psychologicznymi kontekstami, a to może oznaczać odstępianie od specyficznego socjologicznego modelowania rzeczywistości.

OD RUCHU SPOŁECZNEGO DO DOŚWIADCZENIA SPOŁECZNEGO

Propozycja teoretyczna François Dubeta skupiona jest wokół kategorii *doświadczenia społecznego*. Uzasadnieniem posługiwania się tą kategorią jest, po pierwsze, przekonanie, że podmiot działający nie jest totalnością, przeciwnie, jest wewnątrznie spluralizowany, wielowymiarowy, heterogeniczny i zmienny; po drugie, kategoria *doświadczenia społecznego* pozwala zaprojektować badania kontekstowe, historycznie „uświadomione”, podkreślające mnogość (konkurujących ze sobą) logik społecznego działania i pozycji zajmowanych przez jednostkę w świecie społecznym; po trzecie, wskazuje na ograniczenia refleksyjności podmiotu, jego przejrzystości dla siebie samego¹. Ta ostatnia teza oznacza, że jednostka (a także zbiorowość) czerpie

¹ Ograniczony zasięg refleksyjności opisuje również Hannah Arendt (2000) w *Kondycji ludzkiej*, w którym to dziele kategoria *doświadczenia politycznego* pełni rolę fundamentalną.

samowiedzę nie *a priori*, tylko zawsze *ex post*, z przyglądania się własnym czynom i z refleksji na temat wydarzeń, w jakie została uwikłana. Innymi słowy, nie staje się przejrzysta dla samej siebie inaczej jak w toku działania, zwłaszcza działania podejmowanego w chwilach gwałtownych zwrotów, przełomów biograficznych czy historycznych.

Ta teza pojawiła się już w obrębie socjologii działania Alaina Touraine'a, którego poglądy przypomnimy teraz skrótowo, ponieważ socjologia doświadczenia społecznego w zamyśle jej autorów ma zastąpić wcześniejszy projekt oparty na Touraine'owskiej koncepcji *ruchu społecznego*². W szczególnym momencie historycznym kategoria ruchu społecznego była bardzo owocna, pozwalała bowiem na spójną interpretację złożonych zjawisk społecznych, dzięki temu, że mieściła w sobie więcej treści niż kategorie kontestacji, obrony wspólnoty lub walki o interes grupowy. Zgodnie z opisem Touraine'a (por. Touraine, Dubet, Wiewiorka, Strzelecki 1982), w obrębie modelowego ruchu społecznego toczy się walka o podmiotowość przeciwko dominacji, przeciwko przeszkodom, które stają na drodze (zbiorowego) podmiotu do *historyczności*, czyli do przejęcia kontroli nad ogólną orientacją kulturową społeczeństwa. Dla charakterystyki ruchu społecznego niezmiernie ważny był aspekt nowości, *inicjowania* nowego typu doświadczeń zbiorowych, a także aspekt profetyczny: aktorzy modelowego ruchu społecznego powinni być w stanie wyłonić spójną interpretację swojego położenia i nazwać swojego adwersarza.

Touraine uważał, że zarówno grupy, jak i pojedynczy aktorzy mają szansę odkryć swoją prawdziwą tożsamość za pośrednictwem szczególnych chwil, zwrotów historycznych, *wydarzeń*. Szansę tę wzmacnia uporządkowana refleksja nad własnym położeniem historycznym. Stąd potrzeba posługiwania się interwencją socjologiczną, podniesioną do rangi metody. Badacz stosujący tę metodę miał pełnić rolę akuszerza, który pomaga w artykułowaniu właściwych i znaczących interpretacji położenia aktorów w kontekście historycznym. Touraine poszukiwał empirycznego potwierdzenia swojej idei „ruchu totalnego” i przez jakiś czas wierzył, że „Solidarność” w Polsce spełnia wszelkie kryteria takiego zjawiska. W ruchu totalnym, jego zdaniem, w wyjątkowy sposób udaje się rozwiązać problem integracji poziomu jednostkowego z poziomem zbiorowym: w ramach ruchu społecznego dążenia jednostek zlewają się z najogólniejszą orientacją kulturową. Uczestnictwo w ruchu totalnym u wszystkich zaangażowanych

Doświadczenie polityczne (na przykład debata publiczna, składanie i dotrzymywanie obietnic) jest intersubiektywne, ma wymiar komunikacyjny i jest nieodzowne w drodze ku samopoznaniu — bo aktor dowiadyuje się, kim jest, dopiero *ex post*, przyglądając się własnym czynom w sferze publicznej.

² Należy pamiętać, że kategorie zarówno ruchu społecznego, jak i doświadczenia społecznego traktowane są wyłącznie jako metody konstruowania świata społecznego, nie zaś jako nazwy pewnych obiektów, które da się wskazać.

zowanych wywołuje stan wyostrejzonej samorefleksji i pozwala przejąć większą kontrolę nad kierunkiem zmian kulturowych.

Jednak na początku lat osiemdziesiątych, kiedy ruch robotniczy zaczął tracić swoje znaczenie, dezaktualizował się także podstawowy problem, który dotąd był wehikułem mobilizacji i ujednotaczał doświadczenie bardzo dużej kategorii osób. Czy w późnokapitalistycznym, zindywidualizowanym, w coraz większym stopniu opartym na konsumpcji społeczeństwie w ogóle istnieją takie problemy, które dotyczą wszystkich, które są w stanie ujednotaczać doświadczenia jednostek, a co ważniejsze — mobilizować je do działania? Uczniowie Touraine'a (mam tu na myśli przede wszystkim Michela Wiewiorkę, François Dubeta, Daniela Lapeyronnie) uznali, że mimo stopniowego zanikania zjawisk, które podpadałyby pod pojęcie ruchu społecznego, rola interwencji socjologicznej — jako specyficznej metody badania działań zbiorowych — nie zmniejszyła się. Raczej na odwrót: w sytuacji wzrastającej bierności i demobilizacji społeczeństw zachodnich socjologowie nie powinni unikać zaangażowania w kwestie publiczne, dotyczące całej społeczności, nawet jeśli oznacza to, że spocznie na nich częściowa odpowiedzialność za panowanie nad zachodzącymi zmianami. Przywoływani badacze mieli przy tym nadzieję, że znajdą miejsca, w których aktorzy zbiorowi organizują się na rzecz aktywnej walki z niesprawiedliwością i dominacją: walki tym trudniejszej, że konflikt nie koncentruje się już w jednej sferze — produkcji, ale jest rozproszony pomiędzy wiele zróżnicowanych sfer, jak edukacja, informacja czy konsumpcja.

W ramach tego projektu, który dotyczył już nie tyle badania, ile raczej poszukiwania ruchu społecznego rozpoczętego w końcu lat siedemdziesiątych, powstały prace o ruchu studenckim, antynuklearnym, prace dotyczące gett miejskich i licealistów. Z czasem zrezygnowano w nich z kategorii ruchu społecznego, ponieważ badacze przekonali się o niemożności zidentyfikowania takich podmiotów zbiorowych, które pasowałyby do wyjściowego projektu. Należało zatem przeformułować cel badań i postarać się o jak najbardziej adekwatny sposób przedstawiania podmiotu indywidualnego. Zdaniem Wiewiorki, to właśnie jest droga, która doprowadzi badania socjologiczne do odzyskania spójności i sensu, uratuje je przed groźbą coraz większego rozproszenia i chaotyczności. Skoro bowiem nie można odpowiedzieć na klasyczne już pytanie socjologii, sformułowane przez C. Wrighta Millsa (1959) w *Wyobraźni socjologicznej*, pytanie o charakterystyczne dla danego społeczeństwa sposoby tworzenia historii, należy być może zapytać: jakie są, charakterystyczne dla jednostek żyjących współcześnie z badaczem sposoby tworzenia historii w znacznym stopniu sprywatyzowanej, historii ich życia? Ze społeczeństwa nie znikły przecież zupełnie dążenia historyczne, zwielokrotniły się jedynie, uległy rozproszeniu i rozbiciu, stały się dążeniami małych grup i jednostek, poszukujących na własną rękę znaczeń nadających spójność ich własnemu doświadczeniu.

Jak deklaruje François Dubet, podstawowe formuły i architektura pojęciowa socjologii doświadczenia zostały wypracowane w toku badań terenowych; we

wszystkich książkach, nawet w teoretycznej pracy *Sociologie de l'expérience* tego autora, nieustannie znajdujemy odnośniki do konkretnych badań i obserwacji. Wszystkich omawianych tu badaczy interesuje doświadczenie każdorazowo usytuowane w konkretnej czasoprzestrzeni. Koncentrują się na problemach charakterystycznych dla społeczeństwa francuskiego, prowadząc badania dotyczące kryzysu instytucji edukacyjnych, młodzieży mieszkającej w miejskich gettach, integracji społecznej imigrantów, przemocy, rasizmu.

Michel Wieviorka zajmował się zwłaszcza *white poor*, białymi mieszkańcami gorszych dzielnic, szczególnie podatnymi na ideologię rasistowską. Z jego wieloletnich badań nad rasizmem wynika mocno ugruntowana hipoteza, że jest to forma antyruchu społecznego. Jeśli Touraine'owski ruch społeczny jest obietnicą totalności, to rasizm, zdaniem Wieviorki, można rozumieć jako totalność iluzyjną, fałszywą. Kiedy aktorzy nie są w stanie uporządkować swojego rozproszonego doświadczenia, ustrukturyzować swego działania, połączyć rozproszonych dążeń w jednolitą strategię walki, osiągają w końcu zbyt przyspieszoną, a tym samym fałszywą integrację — przez zdefiniowanie obcego, wroga. Tę logikę prowadzącą do odzyskania (fałszywej) integracji Wieviorka nazwał różnicowaniem. Źródłem znaczenia staje się wówczas, podzielana przez wszystkich, nienawiść wobec kozła ofiarnego.

Wieviorka nazywa rasizm antyruchem społecznym także dlatego, że jego uczestnicy nie są w stanie zdefiniować właściwego przeciwnika. Nie artykułują interesów określonej społecznie grupy, a nade wszystko — nie są w stanie zdać sobie sprawy z wewnętrznych sprzeczności występujących w łonie samego ruchu. Nie mogąc zaakceptować napięć wewnętrznych, likwidują je od razu, dokonują projekcji własnych deficytów na zewnątrz, na grupę definiowaną jako wroga. Nie mamy tu do czynienia z autentycznym działaniem zbiorowym, ale z działaniem pozorowanym, fikcyjnym, które próbuje wypełnić próżnię powstałą po załamaniu się dotychczasowych sposobów artykułowania konfliktu i form mobilizacji.

Wniosek, jaki wylania się w toku lektury prac Wieviorki, jest następujący: ruch społeczny najlepiej pasował do takiej (historycznej już) formy rzeczywistości społecznej, która była legitymizowana przez idee nowoczesności: idee postępu, rozumu przejrzystego dla samego siebie, uniwersalizmu. Te nowoczesne cele-wartości ulegają jednak postępującej deprecjacji w społeczeństwie późnokapitalistycznym, równoległe z kurczeniem się przestrzeni publicznej i prywatyzacją wszelkich — niegdyś dzielonych z innymi — namiętności oraz ideałów. Wieviorka opisuje efekty tego procesu na przykładzie grup, które cechuje skrajnie rozbite doświadczenie społeczne oraz frustracja spowodowana niemożnością jego uspołecznienia na poziomie jednostkowym i grupowym. Przemoc i nienawiść, które są rezultatem uruchomienia logiki różnicowania, służą, jego zdaniem, sztucznie przyspieszonej, a przez to fikcyjnej integracji.

François Dubet, podobnie jak Michel Wieviorka, poświęcił się badaniu sposobów, jakie stosują aktorzy społeczni w celu odzyskania jedności doświadcze-

nia. Badane przez niego strategie nie sprowadzają się wyłącznie do neurotycznego unikania sprzeczności, jak w przypadku postawy rasistowskiej czy fundamentalistycznej. Dubet zrezygnował z kategorii ruchu społecznego, w zamian formułując hipotezę, że jest możliwe odzyskiwanie spójności doświadczenia i nadawanie działaniu znaczącej struktury — na innym poziomie niż poziom grupowej mobilizacji, a mianowicie na poziomie własnego życia i praktyki jednostki. Doświadczenie społeczne³, rozumiane tak jak używa tego terminu Dubet, jest kategorią skonstruowaną na użytek problemów właściwych dla „ery jednostki”, kiedy coraz ważniejszym celem staje się potwierdzanie siebie, samoregulacja, samowiedza. Badanie doświadczenia społecznego wymaga specjalnej metodologii, opartej na osobistym zaangażowaniu badacza, przede wszystkim zejścia na poziom mikroświata: to projekt socjologii klinicznej, pojmowanej także jako laboratorium.

Dubet powiada stanowczo, że „działanie” musi zostać na nowo sproblematyzowane jako kategoria socjologiczna, ponieważ obecnie przestaje być jasne, co właściwie oznacza to klasyczne dla socjologii pojęcie. Działanie jednostek i grup w coraz większym stopniu zawiera wiele celów naraz, rządzą nim wykluczające się logiki: integracji, strategii i subiektywizacji. To, w jaki sposób zachodzi dynamiczne równoważenie tych trzech logik działania, Dubet testował w czasochłonnych badaniach prowadzonych w kilku środowiskach. Pierwsze z nich to szkoła, a zwłaszcza grupa uczniów, których dotyczy problem niepowodzeń szkolnych (tzw. odpad szkolny); kolejnym jest środowisko imigrantów; wreszcie młodzież z miejskich gett. Co łączy te przypadki?

W każdym z nich mamy do czynienia z rozdźwiękiem między subiektywnością jednostki i obiektywnymi warunkami (czyli wyznaczoną jej rolą), między jednostkowym doświadczeniem i dostępną ofertą znaczeń, jakie można nadać temu doświadczeniu: „Doświadczenie społeczne cechuje coś niedokończonego, nieprzejrzystego, nie ma bowiem zgodności między subiektywnością aktora

³ Kiedy już mowa o doświadczeniu, przychodzi na myśl potoczna konotacja tego terminu, która niekoniecznie kojarzy się ze zjawiskami społecznymi. Mówimy zazwyczaj o subiektywnym doświadczeniu (miłosnym, mistycznym). Mamy przy tym na myśli coś, co zamknięte jest dla wpływu społecznego, coś intymnego, jednostkowego, gdzie społeczne kategorie nie mają wstępu. Taki *usus* wywodzi się z romantycznej koncepcji jednostki, przeciwstawiającej swoje przebogate i pulsujące doznania wewnątrz martwej „skorupie” społeczeństwa. Ten romantyczny pogląd kłóci się jednak z faktem, że żyjemy w czasach, w których wszystkie ciężące jednostce społeczne ramy i regulacje bądź zostały rozbite — Richard Sennett (1977) nazywa to „upadkiem człowieka publicznego” — bądź stały się niewidzialne, nieodczuwalne bezpośrednio, a w cenie jest nieskrępowana ekspresja, upublicznianie tego, co kiedyś zarezerwowane było dla prywatności, ekspozycja „wnętrza”. Najlepiej widać to na przykładzie rodziny: to, co kiedyś należało do dziedziny subiektywności, na przykład uczucia miłosne, zostało zbanalizowane, namiętność należąca niegdyś do sanktuarium intymnych przeżyć została upubliczniona i poddana manipulacji. Jeśli nawet wierzymy w istnienie takich zarezerwowanych dla świata „wewnętrznych” jednostki doświadczeń granicznych, to zaczynają być one artykułowane w sferze publicznej, zaczynają być także konstruowane społecznie. Jednostka może myśleć, że przeżywa coś niepowtarzalnego, jednak gdy próbuje to zakomunikować, musi dopasować się do dostępnych w społecznej ofercie znaczeń i interpretacji.

i obiektywnością systemu” (Dubet 1994, s. 94). Aktorzy działający w wymienionych sytuacjach zmagają się z silnym poczuciem dystansu, obcości i napięciem, jakie wytwarza się między konkurencyjnymi logikami działania: na przykład między logiką integracji a logiką strategii, które każą im wybierać między imperatywem budowania więzi i przetrwania. Jednak jednostki zaliczane do grup poddanych nawet najostrzejszym formom wykluczenia, zdaniem Dubeta, starają się jakoś uporać z tym napięciem, zbudować sobie pewien margines swobody, autonomii, własnej interpretacji swoich przeżyć. Dążą do tego, by być autorami swojego życia i starają się o upodmiotowienie.

Przestępczości nieletnich z getta miejskiego nie wystarczy zatem interpretować wyłącznie w ramach paradygmatu anomii (braku integracji) czy dewiacji (dostosowanie do grupy dewiacyjnej); oni starają się także stworzyć, mimo niesprzyjających warunków i ubóstwa kapitału symbolicznego, własną przestrzeń znaczenia (czemu służy na przykład subkultura konstruowana w opozycji do mainstreamu). Jest to utrudnione z powodu panującej w grupach tego typu minimalnej towarzyskości — takiej formy uspołecznienia, którą Dubet określa jako „wspólne wycofanie się ze sceny”. Nie łączą ich silne i trwałe więzi, oparte na wzajemnych zobowiązaniach, lecz stan świadomości nieszczęśliwej. Polega on na tym, że jednostki postrzegają same siebie jako odpowiedzialne za swoje położenie i za swoje porażki, a ponieważ ich więź wewnątrz grupy jest słaba, nie są w stanie generować żadnej trwałej wspólnoty, żadnego ruchu, który byłby w stanie jakoś zinterpretować ich porażkę w kategoriach historycznych, w terminach klasy czy dominacji. Pozostawanie w stanie świadomości nieszczęśliwej zagraża spójności psychicznej jednostek: czują się one zmuszone podejmować ciągłą walkę o zachowanie twarzy, o honor, o uznanie ze strony bardzo przecież efemerycznej grupy. W skrajnych przypadkach sposobem na ucieczkę od świadomości nieszczęśliwej może być opisywany przez Wieviorkę rasizm.

Dla Françoisisa Dubeta praktyczną jednostką badania jest problem społeczny, definiowany jako taki rodzaj doświadczenia społecznego, w którym jednostki tracą podmiotową sprawczość, poczucie autonomii i panowania nad swoim losem, oraz odczuwają bolesny dystans między tym, jak żyją, a kategoriami, którymi dysponują do opisu swojego życia. Koncept roli socjologa jako klinicysty polega na tym, że bezpośrednia i angażująca obie strony wymiana między badaczem i aktorami ma prowadzić do zmniejszenia gnębiącego tych ostatnich poczucia nieadekwatności, wzmocnienia refleksyjności, zdania sprawy ze złożoności ich doświadczenia i z tego, że ich działaniem nie musi kierować wyłącznie jedna logika. Działanie to, prócz dominującej logiki przetrwania, zawiera przecież także komponent integracyjny (wzmacnianie łączącej ich więzi), który powinni sobie uświadomić i wzmocnić. Innymi słowy, rola badacza polega na rozbiciu fałszywej, przyspieszonej, neurotycznej totalności, która wynika z samookreślenia w kategoriach tożsamości negatywnej, oraz na ukazaniu wielowymiarowości położenia

jednostki i dostępnych jej szans działania wedle innej logiki niż dotychczasowa.

Kolejnym przykładem stosowania metody klinicznej są badania nad nauczycielami i uczniami. Dubet ponownie stara się tu zidentyfikować równorzędne logiki działania, także takie, które dla samych aktorów nie są dostępne bezpośrednio, na drodze autorefleksji. W przypadku środowiska szkolnego są to: logika rynku, logika więzi i logika autentyczności. Dubet definiuje doświadczenie społeczne w tym środowisku jako niepowtarzalną, subiektywną kombinację tych trzech obiektywnie obserwowalnych strategii, przy czym jednostka nie jest w stanie przewidzieć do końca, co będzie efektem takiej kombinacji: czy jej doświadczenie będzie na przykład bardziej strategiczne, a mniej integracyjne, czy też odwrotnie. Zmuszony do poruszania się między konkurencyjnymi logikami czy porządkami działania, aktor społeczny nigdy nie może stać się przejrzysty dla siebie. Jednocześnie jest także nie do końca przejrzysty dla oddziaływań społecznych: Dubet stawia tezę, że socjalizacja jednostki nigdy nie może być totalna. Na przykład przystosowanie się aktora do konkurencyjnego rynku dóbr i symboli jest rodzajem nieustannej gry, wymaga kunsztu, jakim jest balansowanie między dostępną ofertą kulturową a wymogami ekspresji i autentyczności.

Badacz ten postuluje rezygnację z koncepcji roli, czy też zestawu ról. Doświadczenie społeczne, odwrotnie niż rola społeczna, sugeruje heterogeniczność kulturową i społeczną logik, wedle jakich działają ludzie. Proces ujednoczenia tego doświadczenia nie ma końca, a tożsamość jest tylko jednym z narzędzi w ciągłym wysiłku poszukiwania jedności. Gdy działanie jednostki przebiega zgodnie z logiką integracji, tożsamość traktowana jest jako zasób na rynku, jako metoda walki o uznanie w sferze publicznej. Gdy natomiast jednostka w działaniu kieruje się logiką autentyczności, tożsamość staje się sposobem zaangażowania w pewne modele kulturowe.

Doświadczenie społeczne nie jest sumą, agregatem doświadczeń jednostkowych. Dubet powiada niekiedy, że jest ono nową formą uspołecznienia, charakterystyczną dla wielu grup współczesnego społeczeństwa, doświadczających tego samego problemu społecznego: młodych ludzi z przedmieść, licealistów bez kapitału kulturowego w prestiżowym liceum, którzy zmagają się z poczuciem nieadekwatności i brakiem języka do artykulacji swego położenia.

Inaczej niż w teoriach, w których punktem ciężkości jest tożsamość, w teorii doświadczenia społecznego mamy do czynienia z wielowymiarowością podmiotu, z wielością logik działania, ze znacznym ograniczeniem suwerenności jednostki i dynamicznym ujęciem przenikania się subiektywności i obiektywnych warunków społecznych. Mamy do czynienia z prawdziwą wielością, choć trzeba przyznać, że pewnym deficytem tego modelu jest zaniedbywanie problemu komunikacji. Pojęcie komunikacji stosuje się tu właściwie tylko do sytuacji badawczej, a przecież nie jest prawdą, że to dopiero interwencja socjologiczna wyzwala w danej grupie proces komunikacyjnego tworzenia tożsamości i znaczenia.

Jest to odrębny, niezmiernie doniosły problem, zauważony na przykład przez Michela Croziera (1996), który diagnozował złą kondycję społeczeństwa francuskiego (a także odpowiadający jej kryzys nauk społecznych, niezdolnych do poznawczego opanowania narastających problemów) właśnie w kategoriach kryzysu czy nieobecności bezinteresownej komunikacji. Zjawisko to określił za pomocą metafory kryzysu słuchania, który dotyczy nie tylko szefów wielkich organizacji, ale także menedżerów, ekspertów, elit społeczeństwa i jego pospolitych członków, pozostających w różnych grupach, począwszy od grupy rodzinnej. Kryzys słuchania i towarzysząca mu prywatyzacja wszelkich problemów społecznych sprawia, że aktorzy społeczni stają się coraz bardziej niepewni znaczenia swoich działań i decyzji, ponieważ cierpią z powodu deficytu wspólnych, niekwestionowanych języków artykulacji (kiedyś taką rolę pełniła religia) oraz publicznych przestrzeni służących tej artykulacji. Należy podkreślić, że wbrew nadziejom badaczy takich jak Giddens podsycana przez kulturę masową psychologizacja wszystkich doświadczeń międzyludzkich i dyskurs terapeutyczny nie rozwiązują problemu, jakim jest kryzys komunikacji.

Ma bowiem ów kryzys głębszą przyczynę: zanik równowagi między „Ja” i „My”, o którym pisał Norbert Elias (1997), na rzecz umocnienia „Ja”, otoczonego swoistymi rytuałami „świętego obiektu” współczesnego społeczeństwa.

Równowaga między „Ja” i „My” oznacza, że jednostka sama w sobie jest terminem pustym, brakiem, nie pojmuje siebie bez społecznych ram interpretacji, jej gesty stają się dla niej samej zrozumiałe dopiero wtedy, gdy zobaczy siebie jako tancerza w skomplikowanym układzie. Mówienie o postępującej indywidualizacji jest tylko sposobem na opisanie tej fałszywej immanencji, tego pozahistorycznego stanu, w jaki jednostka została wrzucona. Jakby świat zaczynał się od „ja”, jakby to od „ja” zależało konfigurowanie całego chaotycznego materiału zdarzeń, nadawanie znaczenia przez ciągle tłumaczenie, że wszystko w owym „ja” ma swój jedyny punkt ciężkości. Kiedy zanika równowaga „Ja” i „My”, związki między ludźmi zaczynają być interpretowane jako kontrakty zawierane „do odwołania”, stają się przedmiotem negocjacji, w których każda strona walczy o swoje interesy, a jednocześnie coraz bardziej potrzebuje emocjonalnych nagród związanych z poczuciem „bycia razem”. Pojawia się nierozwiązywalna i dramatyczna sprzeczność między naciskiem indywidualizacyjnym a potrzebą wspólnoty.

Norbert Elias pokazuje, że kariera indywidualizmu metodologicznego w socjologii oraz skupienie uwagi badaczy na refleksyjnym kształtowaniu tożsamości przez aktora społecznego wynikają z wielu nie do końca uświadomianych przesądów oraz niemożności nabrania dystansu do rzeczywistości nasiąkniętej retoryką i rytuałami indywidualistycznej kultury. „Metoda kliniczna” wypracowana przez Dubeta i Wieviorkę jest próbą wyzwolenia się od tego typu obciążeń, by nie utrudniały one badania rzeczywistości zbiorowej (na przykład stowarzyszenia, ruchu społecznego, grupy pierwotnej itd.).

Kategoria „doświadczenia społecznego” zawiera zatem potencjał krytyczny. Jej konsekwentne użycie sugeruje, że swoboda wyboru jednostki między alternatywnymi opcjami działania, zakładana *implicite* zarówno przez ideologię liberalną, jak i przez indywidualistów metodologicznych jako oczywista dyspozycja jednostki, a także przypisywana jednostce zdolność do znaczącej interpretacji tych wyborów, jednym słowem, urefleksyjnienie działań jednostki — są w znacznym stopniu ograniczone. Dopiero te ograniczenia, a także mniej lub bardziej udane sposoby radzenia sobie z nimi, w celu odzyskiwania przez aktora spójności doświadczenia, stanowią najciekawszy przedmiot badań. Z drugiej strony zwolennicy „metody klinicznej” zgadzają się z wnioskiem, że na pewno nie da się już traktować rzeczywistości zbiorowej w klasyczny sposób, czyli esencjalnie i obiektywistycznie, tak jak to jeszcze czynił Touraine w swoich wczesnych pracach, gdy pisał o ruchach społecznych jako o silnie zintegrowanych podmiotach, zmagających się ze sobą o panowanie nad biegiem historii. Podejście esencjalne (podobnie jak drugi biegun, czyli skrajny nominalizm) grozi tym, że poza horyzontem badacza znajdują się najbardziej fascynujące problemy. Chodzi o kwestie związane z przeplataniem się kariery jednostki i kariery grupy; napięcie między troską jednostki o siebie, czyli wysiłkiem potwierdzania własnej autonomii, oryginalności, a dobrem danej grupy. Jak wynika z badań Wiewiórki i Dubeta, wszelkie „My” w doświadczeniu społecznym jednostek składających się na nie jest raczej rodzajem *zmiennego, dynamicznego pola*, które rekonstruowane jest nieustannie pod wpływem wydarzeń, decyzji jednostkowych, negocjacji między aktorami, najrozmaitszych praktyk dyskursywnych. Jedynie badanie *in vivo*, czyli badanie kliniczne, daje nadzieję na uchwycenie i wiarygodny opis najważniejszych konturów tego pola.

*

Poszukując kategorii mediujących między poziomem jednostkowym a poziomem społecznym, służących opisowi działań aktorów, których dotyczy problem indywidualizacji i denormalizacji ról społecznych, badacze francuscy powołują się na kilku myślicieli stanowiących dla nich żywą inspirację. Przede wszystkim na Georga Simmla z jego wizją jednostki balansującej między żywiołem subiektywności a ramami obiektywności społecznej, jednostki, którą nurtuje pragnienie przejrzystości i której społeczeństwo jawi się raz jako gładkie zwierciadło, innym razem jako gąszcz przeszkód. Najważniejszą figurą nowoczesności jest u Simmla Obcy: jednostkę nowoczesną prześladuje poczucie obcości, zadaje ona sobie wciąż pytanie: czy ja naprawdę jestem — tutaj i teraz — na swoim miejscu? Simmel (który nad wyraz zręcznie uniwersalizuje w ten sposób własne przeżycia) opisuje poczucie zdystansowania w stosunku do swojej roli, do relacji społecznej, do otoczenia, jako dominujący nastrój człowieka nowoczesnego.

Omawiani autorzy nawiązują także do Maxa Webera, który do problemu poczucia separacji dodaje poczucie utraty jedności świata czy też — co jest

w gruncie rzeczy tym samym — utraty jedności doświadczenia. Symbolem tego stanu jest metafora „wojny bogów” — różni bogowie, przypisani odmiennym sferom społecznym i typom działania, stawiają nam sprzeczne wymagania; naczelnym przykładem takiej antynomii staje się zderzenie charyzmy i instytucji. Dla Webera niespójność jednostkowego doświadczenia jest odbiciem niespójności świata odczarowanego. Owa niespójność i wynikająca z niej konieczność nieustannego negocjowania między wymogami różnych sfer i typów działania sprawiają, że życie staje się wysiłkiem, zaczyna powszechnie panować dość nieokreślony nastrój „zmęczenia życiem” i wycofania się ze sceny dramatu ludzkiego, rezygnacji z działania w ogóle.

Klasyczny Weberowski motyw to konflikt wartości związanych z różnymi rodzajami działania (charyzmy i biurokracji, działania spontanicznego i działania racjonalnego). Dziś, w dobie dominacji racjonalności instrumentalnej i rozmnożenia instytucji kontroli, zastępują ten motyw rezygnacja z podejmowania działania i kryzys motywacji, pojawia się dylemat rozstrzygania między wartością działania jakiegokolwiek a niedziałaniem. Sprzeczności instytucjonalne należące do sfery społecznej zostały w znacznej mierze sprywatyzowane czy wręcz zinterioryzowane, przemieszczone do wnętrza jednostki. Teatrem najbardziej wyczerpujących zmagających nie jest już sfera publiczna, arena historii, na której konfrontują się zbiorowe podmioty o sprzecznych interesach i preferencjach (jak partie, klasy, narody): jest nim obecnie teatr zmagających wewnętrznych.

Postulowany *explicitie* przez Dubeta w *Sociologie de l'expérience* powrót do lektury Simmla i Webera (autorów wzorcowych, jeśli chodzi o myślenie w kategoriach dynamicznych, nie wprowadzających sztywnego rozdziału faktów i wartości, wirtuozów w chwytności paradoksów i sprzeczności) ma być receptą na dominujący model opisywania społeczeństwa: często nadmiernie uproszczony, zideologizowany i wyzbyty pokory względem rzeczywistości doświadczanej przez aktorów.

Albowiem współcześni socjologowie, próbujący uchwycić zmiany związane z indywidualizacją, idą często drogą na skróty ryzykując, że specyficzne dla socjologii modelowanie świata i człowieka (jako społecznego świata i społecznego człowieka) zostanie ostatecznie rozmyte i w końcu porzucone. Operacjom językowym tego typu przyznają na dodatek moc kreowania rzeczywistości społecznej. Wystarczy inna nazwa, by zniknął problem — taki wniosek narzuca się uważnemu czytelnikowi prac Anthony'ego Giddensa i Ulricha Becka. Porzucenie klasycznych teorii, skoncentrowanych na funkcjach i strukturach czy na systemowych mechanizmach integracji społecznej, wynika, zdaniem tych autorów, z postępującej dezinstytucjonalizacji — wielostronnego kryzysu instytucji będących najważniejszym źródłem norm. Kryzys instytucji ma stanowić uzasadnienie dla przemieszczenia znacznego obszaru problemów badawczych na poziom mikrosocjologiczny, poziom jednostki. Samowiedza jednostki, ład tożsamościowy (ciągłość lub jedność tożsamości) jako przedmiot badawczy i jako cel praktyczny mają zastąpić ład społeczny, samowiedzę

społeczeństwa. Tylko, czy nadużywanie kategorii „tożsamości”, jej promowanie w wielu różnych obszarach badań, w sytuacji, gdy nie da się jej uwolnić od obciążenia filozoficznymi przesądami, nie usuwa czasem sprzed wzroku socjologów ważniejszych problemów?

Tożsamość to nie tylko jedna z najważniejszych współcześnie kategorii projektujących i porządkujących świat społeczny. Jest to jedno z pojęć najbardziej uwikłanych aksjologicznie, by nie powiedzieć wręcz — ideologicznych. Dlatego też w żadnej poważnej próbie analizy tej kategorii, czy teorii do niej się odwołującej, nie da się pozostać na poziomie ściśle formalnym i uniknąć rozstrzygnięć normatywnych. Odwołując się do Weberowskiego poglądu, że socjologia jest nie tylko konstrukcją typów idealnych, ale także ich krytyką, można zatem na zakończenie zapytać o to, jakie skutki w sferze normatywnej ma promowanie w socjologii pojęcia tożsamości.

Swoista kariera tego pojęcia, które trafiło także „pod strzechy”, do kultury masowej, strategii marketingowych, i zasila w poważnym stopniu wyobraźnię przeciętnych czytelników gazet, ma nie tylko znaczenie pewnego paradygmatu poznawczego, ale też ukryte znaczenie perswazyjne. Uzyskanie (czy ukształtowanie) tożsamości oznacza, po pierwsze, wejście w posiadanie cudownego narzędzia redukcji nadmiernie rozmnożonych opcji i możliwości, narzędzia automatycznie zwiększającego naszą konkurencyjność (jako jednostki i grupy) na lokalnym lub globalnym rynku dóbr materialnych i symbolicznych. Po drugie, ukształtowana tożsamość, którą posiada się „dla siebie”, zawiera obietnicę totalności, ujednolicenia, zniesienia wewnętrznej wielości, konkurujących w jednostce sprzecznych zasad, logik działania, uciszenia polifonii głosów.

To może znaczyć, że tożsamość (której synonimem w nieco innej grze językowej jest „marka”) jest po prostu najważniejszym z a s o b e m w naszych czasach — jak utrzymuje Manuel Castells (2000) — zasobem, którego zdobycie jednostki gotowe są okupić bardzo wysoką ceną. Owszem, jest tak, ale dopiero wtedy, gdy przyjmiemy na wiarę, że prawdziwy jest Hobbesowski (czyli również liberalny) obraz społeczeństwa, jako rywalizujących, odseparowanych od siebie monad, które same w sobie muszą umocować źródło znaczenia i motywację do działania. Inflacja kategorii tożsamości jest zapewne w jakimś stopniu uwarunkowana ideologią liberalnego indywidualizmu (iluzją autonomicznej jednostki), ale czy z tego powodu mamy zupełnie zrezygnować z pola badań, które określa się jako „kształtowanie tożsamości”? Oczywiście nie, należałoby tylko odideologizować i zmienić teoretyczne przesłanki tych badań, co Jean-Claude Kaufmann (2004) z pewną emfazą nazywa „rewolucją kopernikańską w naukach humanistycznych”, i uznać że jednostka nie jest substancją (centrum moralnym, „twardym jądrem”), ale p r o c e s e m, a podstawową modalnością podmiotu nie jest autonomia i samoutwierdzenie, ale intersubiektywność i tworzenie „My”. Teza ta przypomina konkluzję rozważań Norberta Eliasa, który twierdzi dobitnie, iż dychotomia jednostki i społeczeństwa jest fałszywa,

ponieważ tak zwana „jednostka” jest efektem historycznego procesu cywilizacji. Społecznie negatywne konsekwencje indywidualizmu zaś nie są nieuchronnym „losem” ponowoczesnym, nie wynikają z zemsty bogów plemiennych, lecz z konfiguracji społecznych uwarunkowań, która powstała w toku tegoż procesu cywilizacji.

Propozycje socjologów ze szkoły Touraine’a, które powstały dzięki zastosowaniu „metody klinicznej”: cierpliwego słuchania i bezpośredniego dzielenia codzienności z badanymi przez nich aktorami społecznymi — mogą, moim zdaniem, przyczynić się do wzbogacenia dyskusji na temat pożądanego kierunku zmian w naukach społecznych, zgodnie z tym, co postuluje między innymi Kaufmann. Mogłyby one doprowadzić ostatecznie do lepszej realizacji powołania socjologii jako „historii współczesności”, jako bodaj jedynej dziedziny zdolnej pomagać społeczeństwu w panowaniu nad samym sobą i zdobywaniu zbawiennego dystansu względem wstrząsających nim przemian.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt H., 2000, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Aletheia, Warszawa.
- Beck U., 2002, *Społeczeństwo ryzyka*, tłum. S. Cieśla, Scholar, Warszawa.
- Beck-Gernsheim E., Beck U., 2002, *Individualization*, Sage, London.
- Castells M., 2000, *The Power of Identity*, Blackwell, Oxford, UK–Cambridge, MA.
- Crozier M., 1996, *Kryzys inteligencji: szkic o niezdolności elit do zmian*, tłum. M. Egeman, Poltext, Warszawa.
- Dubet F., 1994, *Sociologie de l'expérience*, Seuil, Paris.
- Elias N., 1997, *La société des individus*, tłum. J. Étoré, Pochet, Paris.
- Giddens A., 2002, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, PWN, Warszawa.
- Kaufmann J.-C., 2004, *Ego. Socjologia jednostki*, tłum. K. Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Mills C. W., 1959, *The Sociological Imagination*, Oxford University Press, New York.
- Sennett R., 1977, *The Fall of Public Man*, Knopf, New York.
- Touraine A., Dubet F., Wieviorka M., Strzelecki J., 1982, *Solidarité. Analyse d'un mouvement social*, Fayard, Paris.
- Wieviorka M., 1995, *The Arena of Racism*, Sage, London (wyd. oryg. *L'espace du racisme*, Seuil, Paris 1991).