

Wstęp

Norbert Elias – autor jednego z najambitniejszych projektów socjologii historycznej, jakie zrodził XX wiek, twórca teorii procesu cywilizacji, która miała wyjaśnić przemiany europejskich instytucji władzy, obyczajów i mentalności od średniowiecza po czasy współczesne, dając zarazem klucz do analizy procesów transformacyjnych w innych społeczeństwach – zasługuje na podziw z co najmniej jednego względu. Otóż zdołał on stworzyć swoje dzieło, pomijając niemal zupełnie dwie sfery życia, które we wszystkich znanych mi analogicznych projektach – w tym i w tych stanowiących inspirację dla Eliasowskich rozważań, a powstałych w Niemczech na przełomie XIX i XX wieku – odgrywały nieodmiennie rolę pierwszoplanową: prawo i religię. Również po drugiej wojnie światowej, choć konkurencja wielkich narracji historyczno-socjologicznych była nierównie mniejsza, nikt nie zdołał tak konsekwentnie jak Elias wyeliminować prawa i religii z opowieści o zmianie społecznej. W porównaniu z pracami autorów tak rozmaitych jak Pitirim Sorokin, Arnold Toynbee czy Shmuel N. Eisenstadt Elias wydaje się wręcz ekstrawagancki przez swój upór w nieuwzględnianiu tej problematyki.

Nieobecność religii w refleksji Eliasza można po części wyjaśnić jego zdecydowanie antyreligijną postawą i przekonaniem, że religie są zaledwie źródłem mitów i fantazmatów, nieskutecznych jako egzystencjalny paliatyw nawet na krótką metę, na dłuższą zaś – zdecydowanie szkodliwych (zob. Goudsblom 2004; Elias 2010d, s. 13). Nieobecność prawa wy-

daje się zagadką o wiele bardziej złożoną. Próbę jej rozwiązania podjęłam w 2015 roku w książce zatytułowanej *A Global Community of Self-Defense*, poświęconej genezie normatywności według Elias. Zwłaszcza w rozdziałach czwartym i piątym wracam do problematyki i przykładów omawianych w tamtej pracy, lecz posługuję się nimi w innym celu. Postawiłam wówczas hipotezę, że Eliasowskie rozumienie prawa było całkowicie wtórne wobec jego poglądu na normatywność w ogólności, przez co nie widział on żadnego powodu, by wyodrębnić akurat prawo jako swoisty system normatywny i czynić je przedmiotem osobnego namysłu. To samo rozumowanie stosuje się zresztą do religii: normy ani prawne, ani religijne nie były zdaniem Elias na tyle odmienne od innych, dajmy na to obyczajowych czy estetycznych, by traktować cały ich korpus jako odrębną dziedzinę badań. Różnice między normami należącymi do rozmaitych porządków normatywnych, wskazywane przez socjologów, prawników i teologów, Elias uważał za iluzoryczne. Źródłem wszystkich norm była w jego ujęciu władza człowieka nad człowiekiem, różnice zaś między różnymi rodzajami sankcji (to kryterium jest bowiem często stosowane w celu rozróżniania porządków normatywnych) uznawał za drugorzędne wobec zasadniczej jedności celu sankcjonowania, jakim było podtrzymanie lub zmiana różnicy posiadanej siły społecznej między aktorami w społecznej konfiguracji.

Pogląd taki nosi wyraźne znamiona Marksowskich inspiracji. Nie brak ich we wczesnych pracach Elias (zob. Kilminster 2007), na które niemały wpływ wywarły także – równie silnie zakorzenione w marksizmie – koncepcje Karla Mannheima. Co jednak charakterystyczne, podejście takie cechowało Elias aż do śmierci. W pracach z lat 70. XX wieku, dotyczących socjologii sportu i rozrywki (zob. Elias, Dunning 2008b), powracał niczym echo pogląd, że wszystkie normy są zasadniczo homogeniczne i tak też należy je rozpatrywać: jako produkt konkretnego układu społecznego, który jest konfiguracją współzależności określanych przez różnice stopnia posiadanej przez

poszczególne jednostki siły społecznej, a zatem – władzy nad innymi jednostkami. Co więcej, w latach 70. XX wieku Elias wciąż jeszcze utrzymywał, że socjologiczne badania nad pochodzeniem norm znajdują się w stanie godnym pożałowania:

Nawet w socjologii poświęcanie uwagi procesom tworzenia reguł lub norm pozostaje dziś raczej nieczęste. [...] A przecież nie badając tych procesów, pozbawiamy się dostępu do całego wymiaru rzeczywistości społecznej. [...] Problem tego, jak i dlaczego powstają normy, to tylko jeden z przykładów. Statyczne badanie reguł czy norm jako czegoś danego raz na zawsze prowadziło w przeszłości, i prowadzi po dziś dzień, do dwuznacznych i w jakiś sposób nierealistycznych obrazów społeczeństwa (Elias 2008a, s. 153)¹.

Uwaga ta – o której trafności długo można by dyskutować – wydaje się o tyle zaskakująca, że w XX wieku na pierwszy plan w socjologii wysunęła się co najmniej jedna dziedzina badań, w której geneza norm i ich funkcjonowanie są analizowane w sposób inny niż w tradycyjnych dziedzinach socjologicznych, takich jak socjologia religii, prawa czy sztuki. Mam tu na myśli socjologię kultury.

Napisałam kiedyś, że Elias był w istocie człowiekiem XIX wieku (zob. Bucholc 2013a). Nie zmienia to faktu, że ramy jego życia intelektualnego wyznaczał z jednej strony heidelberski salon Marianne Weber z połowy lat 20., a z drugiej – Amsterdam końca lat 80. XX wieku. Kiedy Elias postanowił zostać socjologiem w 1924 roku, w Heidelbergu wciąż nie było nawet katedry poświęconej tej dyscyplinie. Kiedy umierał, socjologia była nauką w rozkwicie, nie słyszało się jeszcze o kryzysie socjologicznych powołań, o którym tak wiele czytamy dzisiaj, zwłaszcza w Polsce, ale była to oczywiście zupełnie inna socjologia. Wówczas odpowiedzią na Wielką

¹ Zdecydowałam się wszystkie cytaty z prac Eliasa nieprzetłumaczonych na język polski podawać za najnowszą krytyczną edycją jego dzieł w języku angielskim, w ramach której ukazało się osiemnaście tomów w latach 2006–2014 nakładem University College Dublin Press. O ile nie zaznaczono inaczej, wszystkie przekłady – nie tylko z prac Eliasa – są mojego autorstwa.

Teorię, abstrakcyjny empiryzm, przesyt badaniami ilościowymi i wszechobecny żargon, a także fascynację akuratnością metodologiczną nauk ścisłych i przyrodniczych był zwrot ku językowi i kulturze, których badanie miało się stać podwaliną rozumienia społeczeństwa. Zwrot ten zaowocował powolną emancypacją problematyki badania kultury jako zjawiska społecznego, powstały osobne dziedziny wiedzy wszechstronnie rozpatrujące ten właśnie wymiar ludzkiej egzystencji, w ramach zaś tych dziedzin zdążyły się już zrodzić debaty i spory tożsamościowe analogiczne do tych, jakie niegdyś dręczyły socjologię (zob. Bal 2012, s. 25 i nast.).

Dzięki niezwyklej ścieżce rozwoju teoretycznego i kariery zawodowej Elias uniknął dziecięcej choroby kwantyfikatywizmu. Swój stosunek do niej opisywał w 1984 roku następująco:

Zacząłem pracę nad książką *O procesie cywilizacji* z pełną świadomością, że będzie to rozumiane jako atak na falę prowadzonych wówczas przez psychologów badań postaw i zachowań. [...] Byłem całkowicie przekonany, że próbowali oni po prostu zastosować procedury fizyczne lub biologiczne do istot ludzkich. Usuwało to z pola widzenia cały proces transformacji ludzi (Heerma van Voss, Stolk 2014, s. 118).

Elias – podobnie jak wielu innych na czele z Sorokinem, którego zajadłej krytyki wymierzonej w amerykańską socjologię powojenną (zob. Sorokin 1958) Elias, jak się zdaje, nie znał – kojarzył chorobę socjologii z rozwojem badań ilościowych, któremu początek dała psychologia. Szybko jednak rozeszły się drogi tych dwóch nauk i socjologiczny kwantyfikacjonizm zaczął podążać własnym torem. Elias nie poszedł za tłumem i konsekwentnie zajmował się społeczeństwem w sposób, do jakiego był przekonany od lat 30.: ujmował je historycznie i procesualnie, wystrzegając się nadprodukcji pojęć i nienaturalnego języka (zob. Kilminster 2007).

Można by oczekiwać, że zwrot lingwistyczny i kulturalistyczny, który przyniosły lata 60. i 70., a którego wpływ jest odczuwalny do dziś w socjologii i poza nią, powinien się spo-

tkać z uznaniem Eliasa. Niestety, zaklasyfikował on ten zwrot zaledwie jako modę intelektualną, a zatem zjawisko miałkie i niegodne uwagi. Być może, nie cierpiąc nigdy na chorobę, na którą zwrot ów miał być lekarstwem, nie docenił jego leczniczych właściwości. Być może zaś przeczuwał, że tak radykalne przestawienie się nauk społecznych na problematykę kultury zapowiada kłopoty z zachowaniem standardów jakości metodologicznej (zob. Bal 2012) i kolejną falę sporów o akademicki rząd dusz, z których instytucjonalna socjologia może nie wyjść obronną ręką, przegrywając z *cultural studies*, *ethnic studies*, *gender studies* i innymi odmianami badań zdominowanych przez perspektywę kulturową, socjologię traktujących ewentualnie jako naukę pomocniczą.

Obojętny na dziewiętnastowieczne zainteresowanie normami i normatywnością w formie, w jakiej przejawiało się ono – zwłaszcza w Niemczech – w historii i filozofii prawa, prawoznawstwie, teologii oraz filozofii religii, a także w socjologii prawa i socjologii religii, Elias pozostał równie nieczuły na pokusę refleksji nad kulturą. Tymczasem w ten właśnie obszar przesunął się w drugiej połowie XX wieku socjologiczny namysł nad normatywnością.

Z początku miał on charakter tradycyjny, zgodny z tym, jak w socjologii od zawsze myślano o kulturze. Jeffrey C. Alexander nazywa to podejście „socjologią-czegoś” (*sociology-of-approach*) i opisuje je następująco:

W historii nauk społecznych istniała zawsze socjologia **kultury**. Niezależnie od tego, czy nazywana była socjologią wiedzy, socjologią sztuki, socjologią religii czy socjologią ideologii, wielu socjologów okazywało szacunek ważnym **rezultat**om znaczeń zbiorowych. Jednak owi socjologowie kultury nie zajmują się w pierwszym rzędzie interpretacją zbiorowych znaczeń, a jeszcze mniej śledzeniem moralnych struktur oraz subtelnych i emocjonalnych dróg, którymi wywierają one wpływ na jednostki i grupy. Zamiast tego podejście „socjologii-czegoś” (*sociology-of approach*) starało się wyjaśnić to, co **wytwarzało** znaczenia; dążyło do odsłonięcia tego, jak idealne struktury kultury tworzone są przez **inne** struktury – bardziej materialne, a mniej efemeryczne (Alexander 2010, s. 93; podkr. oryg.).

Głównie z tego okresu – z drugiej połowy XX wieku – pochodzą definicje kultury, które przywykło się określać jako współczesne, w odróżnieniu od tzw. klasycznych. Margaret S. Archer, podsumowując losy pojęcia kultury w dwudziestowiecznej socjologii, zwróciła uwagę na pewną zdumiewającą jego własność: „[...] wykazywało ono najślabszy rozwój analityczny ze wszystkich kluczowych pojęć socjologii i odegrało najbardziej chwiejną rolę w teorii socjologicznej” (Archer 1988, s. 1). Skądinąd w teoriach tych, jej zdaniem, kultura była pod każdym względem ubogą krewną struktury (Archer 1988, s. 1).

Od lat 80. podejście do kultury zaczęło jednak ewoluować. Projekt Alexandra jest dobrym przykładem propozycji mającej zastąpić tradycyjną socjologię kultury, która zajmowała się skutkami wyobrażeń zbiorowych i determinacją struktur kultury przez struktury mniej ulotne, w tym te, które zwykło się nazywać po prostu strukturą społeczną. Tradycyjna socjologia odróżniała przy tym często – za cenę dużego uproszczenia – kulturę jako zbiór abstraktów od struktury jako rzekomego konkretnego. Alexander, wywodząc się z tradycji funkcjonalistycznej, czerpie z wielu stanowisk filozoficznych i badawczych, lecz z pewnymi znaczącymi pominięciami – nie bierze pod uwagę dorobku takich autorów jak Sorokin czy Florian Znaniecki, o czym pisze Elżbieta Hałas (Hałas 2010, s. 25). Jako czołowa postać zwrotu kulturalistycznego w socjologii Alexander postuluje niejako teoretyczny *empowerment* kultury, przywrócenie należnych jej praw:

Rozpoznanie ogromnego wpływu poglądów, sądów oraz emocji nie oznacza poddania się (niesocjologicznemu) woluntaryzmowi. Nie oznacza wiary w to, że ludzie są wolni, by czynić, co chcą. Nie oznacza popadnięcia w idealizm, przeciw któremu socjologia powinna faktycznie się określić, ani w życzeniowy moralizm, na który stanowi ona pożądane antidotum. Socjologia kulturowa może być równie praktyczna i krytyczna, co socjologia materialistyczna. Socjologia kulturowa czyni zbiorowe emocje i idee centralnym względem jej metod i teorii dokładnie dlatego, że te subiektywne i wewnętrzne uczucia tak często zdają się rządzić światem. Spo-

łecznie skonstruowana subiektywność tworzy wolę wspólnotową, kształtuje reguły organizacji, określa moralną istotę prawa oraz dostarcza znaczenia i motywacji dla technologii, gospodarek i machin wojennych (Alexander 2010, s. 93).

Elias prawdopodobnie zgodziłby się bez zastrzeżeń z poglądami wyrażonymi w tym cytacie. Jego teoria figuracji, czyli społecznych układów współzależnych jednostek, między którymi zachodzą różnice siły społecznej, miała stanowić przeciwwagę zarówno dla woluntaryzmu i idealizmu, jak i materializmu. Przeprowadzona przez niego analiza procesu cywilizacji miała pokazać to właśnie, na co nacisk kładzie Alexander: „społecznie skonstruowana subiektywność” stanowi siłę napędową wszystkich procesów społecznych, przy czym w równym stopniu uwzględnia się tu „społeczne konstruowanie” i „subiektywność”, czyli podmiotowość.

Różnica między Eliaszem a Alexandrem polega na tym, że katalog skutków owej społecznie konstruowanej subiektywności vel podmiotowości, które przytacza ten ostatni, Elias uznałby za trafny, lecz staromodnie ograniczony. „Wola wspólnotowa” (czykolwiek by była)? „Reguły organizacji”? „Moralna istota prawa”? „Znaczenie i motywacja dla technologii, gospodarki i machin wojennych”? Z pewnością tak, lecz ważniejsze jest to, że wszystkie one mają jedną wspólną cechę: powodują, że jednostki zachowują się w ten, a nie inny sposób, określony i zgodny z pewnym ustalonym z góry, możliwym do przewidzenia wzorcem. Według Eliasa prawdziwy sekret tkwił w tym, co sprawia, że tak właśnie jest. To w istocie prawdziwa socjologiczna tajemnica koordynacji. Fascynacja feerią skutków koordynacji w postaci wielości języków, religii, ustrojów politycznych, modeli rodziny, typów obyczajowości itp. może nam jedynie zaciemnić istotę zjawiska. Sednem jest bowiem odpowiedź na pytanie: dlaczego ludzie zachowują się tak, a nie inaczej?

Jedną (bo nie jedyną) z odpowiedzi, jakich udzielano w socjologii, jest wskazanie na normatywność. Ludzie zachowują się w sposób przewidywalny, ponieważ w swoim

działaniu orientują się na normy. Nie oznacza to, jak poucza nas Max Weber w słynnym przykładzie ze złodziejem (Weber 2002, s. 24), że chcą norm przestrzegać, ani nawet, że faktycznie ich przestrzegają – orientują się jednak na nie, czyli uznają ich istnienie, zastosowanie do siebie i moc obowiązującą. Otóż pytanie brzmi: jak powstaje owo poczucie bycia związanym normą, które każe nadawać określoną wartość zgodnemu z normą zachowaniu? To kluczowe pytanie socjologii, która pragnie w centrum swojej refleksji postawić kulturę.

To pytanie – jak sądzę – miał na myśli Elias, gdy mówił, że w socjologii nie ma wciąż zadowalającego opisu społecznej genezy norm. Kultura stanowi zatem odpowiedź na jego problem, bo jest tą właśnie sferą, w której pojawiają się sensy porządkujące elementy rzeczywistości wedle klucza pozwalającego formułować maksymy i orientować się na nie. Sam Elias nie uważał pojęcia kultury za kolejny nieodzowny termin, bez którego jego socjologia nie mogłaby się obyć. Uznawał jednak za konieczne zgłębianie społecznych źródeł normatywności, a to oznacza, że zastanawiał się nad kulturą jako źródłem – by użyć wyjątkowo fortunnego określenia Johna Searle’a – „niezależnych od pragnienia powodów do działania” (*desire-independent reasons for action*) (Searle 2010, s. 9).

W *Making the Social World* Searle pisze:

[...] funkcje statusu są nośnikiem tego, co nazywam „mocami deontycznymi”. Oznacza to, że są one nośnikiem praw, obowiązków, zobowiązań, wymagań, pozwoleń, upoważnień, umocowań i tym podobnych. [...]

Funkcje statusu stanowią spoiwo, które utrzymuje w całości ludzką cywilizację, właśnie dlatego, że są one nośnikiem mocy deontycznych. Jak się to dzieje? Moce deontyczne mają pewną wyjątkową właściwość [...]: gdy je raz uznamy, dostarczają nam powodów do działania, które są niezależne od naszych skłonności i pragnień. Jeśli na przykład uznają dany przedmiot za „twoją własność”, uznają też, że jestem zobowiązany nie zabierać go ani nie używać bez twojego pozwolenia. Nawet jeśli jestem złodziejem, uznają, że naruszam twoje prawo, gdy przywłaszczam sobie twoją własność (Searle 2010, s. 8–9).

Searle używa tego samego przykładu co Weber, ale przyznać należy, że mimo żargonowych wtężyć charakterystycznych dla uprawianej przez siebie odmiany filozofii wypowiada się o wiele prościej. Warto jednak zauważyć, że jego przykład – jak i cały wywód w *Making the Social World* – opiera się na założeniu stabilności normatywnego porządku przeżywanego i podzielanego zarówno przez złodzieja, jak i przez ofiarę kradzieży. Rozumowanie Searle’a ma w istocie podobne wady jak rozumowanie Talcotta Parsonsa, krytykowane przez Millsa w *Wyobraźni socjologicznej* (zob. Mills 2007, rozdz. 2), a przez Eliasa w nowej przedmowie do drugiego wydania *O procesie cywilizacji* z 1969 roku: Searle opisuje społeczeństwo o ustalonej i zasadniczo niezmienniej strukturze władzy, w którym przesłanki jej legitymizacji nie są kwestionowane. To w istocie filozoficzna apoteoza konserwatyzmu.

Searle dostrzega jednak, że powody do działania niezależnie od własnego pragnienia, a zwłaszcza wbrew niemu, mogą być rozmaite, jednym z nich zaś jest władza, czyli możliwość zmuszania innych do działania wbrew ich woli², przy czym dla zajścia relacji władzy między dwiema jednostkami nie jest konieczne przekonanie podwładnego (czy też poddanego) o legitymizacji przewagi zwierzchnika (władcy). Kluczowe pytanie brzmiałoby więc: jak ma się władza do normatywności? Czy nagi, nielegitymizowany przymus wymiaru sprawiedliwości, który może zostać zastosowany wobec przestępcy, należy do tej samej klasy zjawisk co orientacja złodzieja na maksymę moralną, o której pisze Weber?

Według Searle’a spoiwem świata społecznego nie jest władza rozumiana jako nagi przymus, lecz **moc deontyczna**, czyli taka władza, która sprawia, że człowiek niezależnie od własnego pragnienia orientuje się na normę i uznaje jej istnienie, a za-

² Searle, sięgając po poetykę charakterystyczną dla filozofii analitycznej, ujmuje to następująco: „A ma władzę nad S względem działania B wtedy i tylko wtedy, gdy A intencjonalnie doprowadza do tego, że S robi to, czego chce A w odniesieniu do B, niezależnie od tego, czy S tego pragnie, czy nie” (Searle 2010, s. 151).

tem uznaje pewien rozkład praw i obowiązków za fakt. Elias zgodziłby się z tym sądem o tyle, o ile twierdził, że kluczowy dla istnienia jakiegokolwiek formy organizacji społecznej, nawet najmniej złożonej, jest pewien poziom powściągliwości w stosowaniu przemocy fizycznej wynikający z obowiązywania uznawanych za zasadne standardów zachowania. Tam, gdzie ogranicza się w jakikolwiek sposób przemoc fizyczną, istnieje bariera dla stosowania przymusu (przemoc fizyczna silniejszego wobec słabszego jest wszak najprostszą formą przymusu), a zatem istnieją reguły określające dopuszczalny sposób sprawowania władzy, która jest niczym innym niż możliwością przymuszenia jednego człowieka przez drugiego do określonego działania. Reguły te jednak istnieją o tyle, o ile jednostki orientują się na nie jako na faktycznie obowiązujące. Dopiero taka orientacja nadaje regułom stosowania przymusu walor normatywności. Searle ujmuje to bardzo prosto i trafnie: fakt społeczny pojawia się tam, gdzie ktoś, kto chce dokonać jakiejś operacji deontycznej, „gets away with it” (Searle 2010, s. 106).

W ten sposób władza, cywilizacja, normatywność i kultura wiążą się ze sobą w modelu teoretycznym, który w całości mieści się w polu socjologii wiedzy. Władza jako relacja społeczna istnieje tam, gdzie istnieją reguły ograniczające stosowanie przymusu. Podstawową formą przymusu jest przemoc fizyczna. Cywilizacja to proces eliminowania przemocy fizycznej z życia społecznego, przekształcania jej w bardziej subtelne formy przymusu, opatrywania jej negatywnymi etykietami i treningu do reagowania na nią obrzydzeniem, zażenowaniem i wstydem (zob. Elias 2008e). Te reakcje emocjonalne i związane z nimi wzorce zachowań, w których powściągliwość w miarę postępów procesu cywilizacji odgrywa coraz większą rolę, są podyktowane normatywnymi standardami zachowań; ich normatywność wynika z wyobrażeń na temat tego, co wypada i nie wypada, co słuszne i niesłuszne, piękne i szpetne, dobre i złe. Między towarzyską nieodpowiednością, estetyczną brzydotą i złem moralnym jest różnica skali i pól zastosowania, ale nie ma jakościowej różnicy wynikającej

z odmiennej genezy. Wszelkie normy pochodzą z tego samego źródła i składają się na klucz służący do sensownego uporządkowania rzeczywistości społecznej, który nazywamy kulturą.

Dlaczego tak rozumiana kultura należy do domeny socjologii wiedzy? Najprościej mówiąc: ponieważ owe kulturowe wyobrażenia należą do podzielanych, uznawanych za uzasadnione, przekazywanych z pokolenia na pokolenie przekonań na temat rzeczywistości, a zatem są formą wiedzy (Sojak 2004, s. 71). Zdaję sobie sprawę, że tak szerokie ujęcie wiedzy może być kontrowersyjne i prowadzić do trudności praktycznych, bowiem wiedzą staje się w takim razie niemal każdy pogląd na rzeczywistość. Ograniczenie zastosowania pojęcia wiedzy do poglądów uznawanych za prawdziwe lub przynajmniej takich, co do których zakłada się, że możliwe byłoby sprawdzenie ich prawdziwości, ma niewątpliwie wiele zalet metodologicznych, co więcej zaś, przemawiałyby za nim znaczna część tradycji socjologii wiedzy. Postanowiłam jednak rozszerzyć to pojęcie, ponieważ interesować mnie będzie nie tyle charakter przekonań składających się na kulturę, ile to, że są one wyrażane i przekazywane za pomocą symboli, których socjologiczne badanie stanowi kwintesencję tej odmiany socjologii wiedzy, w jaką chciałabym, by wpisały się moje badania. Odmiana ta mieści się z pewnością w paradygmacie socjologii wiedzy, który Robert Merton opisał w 1968 roku (zob. Merton 2002). Ten paradygmat, przewidujący badanie przez socjologów najogólniej rozumianych powiązań między twórcami ducha a warunkami bytu społecznego, przez ostatnie pół wieku rozrósł się oczywiście niepomiaralnie, ponieważ teorii zgłaszających akces do socjologii wiedzy lub do niej przypisywanych przybyło, a nie ubyło. Nadal jednak jest to paradygmat otwarty i pozostawiający tak badaczom, jak teoretykom wiele swobody interpretacyjnej.

Jest jednak także inny powód, dla którego ta książka nosi podtytuł *Kulturowa socjologia wiedzy Norberta Eliasa*. Pogląd, że kultura należy do domeny wiedzy, nie wydaje się kontrowersyjny. Daleko bardziej problematyczne mogłoby się

wydawać, że socjologia wiedzy – zamiast być socjologią kultury jako podzbioru wiedzy – mogłaby być kulturową socjologią wiedzy. Podążam tu śladem Alexandra, który propozycję socjologii kulturowej jako „mocnego programu” badania kultury opisuje następująco:

Pojęciem, które wyłoniło się z niezwyklej nowej dziedziny badań nad nauką, jest inspirowana socjologicznie idea „mocnego programu”. Twierdzi się tu, że idee naukowe są w takim samym stopniu konwencjami kulturowymi i językowymi, jak po prostu rezultatami innych, bardziej „obiektywnych”, działań i procedur. Naukę rozumie się nie jako „odkrycia”, odzwierciedlające naturę jak w lustrze, lecz jako przedstawienie zbiorowe, grę językową, ukazującą aprioryczny wzór działań tworzących sens. W kontekście socjologii nauki pojęcie mocnego programu sugeruje, innymi słowy, radykalne oderwanie zawartości poznawczej od naturalnej determinacji. Chcielibyśmy zasugerować, że mocny program może powstać również w socjologicznym badaniu kultury. Taka inicjatywa postuluje radykalne analityczne oderwanie kultury od struktury społecznej – czyli to, co określamy jako autonomię kulturową. W porównaniu z socjologią kultury socjologia kulturowa zależy od ustanowienia tej autonomii i tylko poprzez taki mocny program socjologowie mogą naświetlić potężną rolę, jaką kultura odgrywa w kształtowaniu życia społecznego. Natomiast „socjologia kultury” proponuje „słaby program”, w którym kultura jest zmienną słabą i ambiwalentną. Zapożyczając od Basila Bernsteina, możemy powiedzieć, że mocny program zasilany jest poprzez rozwinięty kod teoretyczny, podczas gdy słaby program określony jest przez kod ograniczony, odzwierciedlający zahamowania i habitus tradycyjnych, instytucjonalnie ukierunkowanych nauk społecznych (Alexander, Smith 2010, s. 101).

Uważam za trafny postulat, by nie traktować kultury jako pochodnej i wtórnej wobec struktur społecznych. Kultura nie jest „słabą i ambiwalentną” zmienną, lecz pozostaje integralnie związana ze strukturą społeczną, zależna od niej; jednocześnie jest analitycznie rozróżnialna, choć w istocie nierozłączna. Takie wnioski wyciągam z socjologii Eliasa i w tym sensie każdy wysiłek intelektualny polegający na powiązaniu „tworów umysłu”, w tym kulturowych sensów, z „podstawą egzysten-

cialną” – by użyć wyrażenia Mertona (zob. Merton 2002) – na gruncie teorii Eliasa będzie odpowiadał powyższemu opisowi socjologii kulturowej.

Twierdząc zatem, że socjologia Eliasa jest socjologią wiedzy opierającą się na dwóch filarach: władzy i kulturze. W tej książce chcę dokładnie prześledzić związki między nimi, by ukazać, jak z bliska wygląda współzależność władzy i kultury, czyli jak powstaje i jest wykorzystywana władza w procesie wytwarzania i podtrzymywania normatywności. Pokażę to na poziomie figuracji i na poziomie interakcji, w pięciu kolejnych rozdziałach, których problematyka postępuje od najogólniejszych problemów ontologii społecznej ku szczegółowym pytaniom o mechanizmy powstawania kanonów zachowań i interakcyjne źródła społecznej siły symboli, za pomocą których kanony te są wyrażane, by pod koniec powrócić do ogólnych zagadnień epistemologicznych: piątego wymiaru ludzkiego doświadczenia i zaangażowania w kulturę.

Zaczynam od problematyki spójności i w rozdziale pierwszym ujmuję ją w perspektywie integracji społecznej. To zagadnienie podstawowe w socjologii Eliasa. Już w latach 30. XX wieku, podczas pracy nad *O procesie cywilizacji*³, dziełem, w którym problemy ontologii społecznej nie są omawiane systematycznie, podjął zagadnienie relacji między jednostką a zbiorowością, stawiając pytanie o zasadę istnienia ponadjednostkowego poziomu integracji. W swoim opus magnum Elias opisywał proces cywilizacji jako między innymi proces wzrostu złożoności społecznej wskutek nadbudowywania ponad istniejącymi formami organizacji społecznej – takimi jak

³ Tytuły prac Eliasa podaję albo po polsku – jeśli, rzecz jasna, zostały przetłumaczone – albo po angielsku, nie zważając na to, że niektóre z nich ukazały się oryginalnie po niemiecku. Wybrałam takie rozwiązanie z dwóch powodów: po pierwsze, niektóre teksty Eliasa mają tak zawiłą historię, że w zasadzie nie sposób stwierdzić, jaki jest właściwie język oryginału (np. *An Essay on Time*), po drugie, bazowym dla mnie wydaniem dzieł Eliasa jest wspomniana w przypisie pierwszym najnowsza anglojęzyczna edycja krytyczna.

rodziny, plemiona, domeny panów feudalnych – wyższych poziomów obejmujących z zasady większe terytoria, zrzeszających większą liczbę jednostek i wymagających ściślejszej oraz skuteczniejszej koordynacji działań poszczególnych aktorów, a zatem podporządkowania zachowań normom regulującym współżycie międzyludzkie. Poziomy złożoności społecznej są rzeczywiście warstwami rzeczywistości i to – według teorii, którą Elias wyłożył w *Zaangażowaniu i neutralności* – równie realnymi, jak warstwy wyróżnione w rzeczywistości przyrodniczej. Rozdział pierwszy poświęcam przede wszystkim uporządkowaniu kwestii relacji między światem przyrody a światem społecznym, następnie zaś zależności między różnymi poziomami integracji w ramach tego ostatniego. Wymaga to wyjaśnienia pojęcia figuracji i sposobu, w jaki można je stosować po to, by uchwycić dynamikę życia społecznego – ta możliwość odróżnia figurację od struktury społecznej. Figuracje i układy figuracji zmieniają się, a ich ruch decyduje o wzroście lub spadku integracji i złożoności społecznej. Procesom tym towarzyszą zjawiska psychiczne i kulturowe, które przedstawiam jako koszty integracji, przypisując im potencjał dezintegracyjny, którego Elias był w pełni świadomy, przewidywał bowiem, że procesowi cywilizacji może towarzyszyć proces decywilizacji.

W rozdziale drugim zbliżam się do rozpoznania mechanizmów integracji: opisuję powstawanie normatywnych wzorców postępowania jako kanonów. Zbiory kanonów składają się na instruktaż funkcjonowania w życiu społecznym, który nazywamy **habitusem**. Eliasowska antropologia, w której wolność i sprawczość człowieka były równie ważne, jak społeczne warunkowanie ludzkich myśli, uczuć i zachowań, nie mogłaby się obyć bez tego pojęcia: habitus łączy rozproszone kanony w egzystencjalną całość. Wyuczenie habitusu jest możliwe właśnie dzięki temu, że kanony nie są przekazywane jako odseparowane zestawy norm, lecz powielane przez korektę i naśladownictwo. Pojęcie korekty, które pojawia się w rozdziale drugim, jest kluczowe dla mojego rozumienia

Eliasowskiej koncepcji socjalizacji. Korekta, której zastosowanie wytwarza w korygowanym uznaniu normatywności, ma jednak i tę właściwość, że może być stosowana w celu projektowania habitusu tak, by zawrzeć w nim nowy materiał normatywny. Zajmuję się szczegółowo jednym projektem habitusu, który dla Eliasa – jako socjologa urodzonego w XIX wieku – miał szczególne znaczenie, a który pojawił się na Zachodzie wraz z nastaniem nowoczesności. Abstrakcyjny opis tego projektu „myślącego posągu” zostaje zilustrowany losem nieszczęsnego Wolfganga Amadeusza Mozarta, którego biografię można odczytywać jako niewczesną próbę stworzenia projektu jednostki nieadekwatnego do stanu figuracji, w jakiej przyszło jej żyć.

W kolejnym rozdziale przyglądam się jeszcze bliżej procesowi wytwarzania normatywności, projektowania i przekazywania habitusu oraz konstruowania kanonów. W *The Symbol Theory* Elias przedstawił (niestety niedokończoną i niedopracowaną) koncepcję komunikacji symbolicznej, tym samym uzupełniając brakujące ogniwo w swoim opisie mechanizmów integracji społecznej. Przedstawiam moją interpretację tej koncepcji, której centrum stanowią czynności symboliczne: myślenie, mówienie, pamiętanie. Węzłowym problemem tego rozdziału jest zgodność wiedzy z rzeczywistością.

To kwestia kluczowa dla socjologii wiedzy od jej narodzin: kwestia prawdy. Elias nie posługiwał się wprawdzie zbyt często tym terminem – wolał mówić o zbieżności czy zgodności (*congruence*) przekonań z rzeczywistością – w istocie jednak dotknął problemu, który doprowadził do uznania socjologii wiedzy za ostoję relatywizmu. W jakim stopniu nauka społeczna jest powołana do dzielenia ludzkich przekonań na prawdziwe i fałszywe? Czy ważniejsze jest to, co ludzie sądzą, czy też dlaczego sądzą to, a nie co innego w tych, a nie innych okolicznościach? Wreszcie zaś czy wielość przekonań na temat rzeczywistości – równie silnych i uznawanych za równie uzasadnione, ale ze sobą niezgodnych – powinna wpłynąć na rozumienie prawdy przez badaczy społecznych?

Odpowiedź Eliasa na te pytania była połączeniem pozytywistycznego obiektywizmu i konstruktywizmu. Z jednej strony, uznał on wielość wyobrażeń na temat rzeczywistości za skutek zróżnicowania warunków, w jakich wyobrażenia te powstają, co zbliża go do klasycznej socjologii wiedzy. Siła przekonania, z jaką ludzie są gotowi trzymać się swoich wyobrażeń, wiąże się z siłą zaangażowania w te wyobrażenia wynikającą z kolei tyleż ze stanu figuracji, w której ludzie żyją, ile z relacji między zasobami wiedzy fantastycznej a wiedzy zgodnej z rzeczywistością. W tym punkcie Elias przyjął, jak się zdaje, stanowisko obiektywistyczne. Twierdził mianowicie, że wiedzę (oraz symbole używane do jej wyrażenia) można opisywać z punktu widzenia zawartego w niej pierwiastka fantastycznego. Wyobrażenia fantastyczne to te, które nie mają pokrycia w wiedzy na temat świata takiego, jakim jest, lecz sprawdzają się w praktyce społecznej ludzi, którzy luki w swojej wiedzy zbieżnej z rzeczywistością muszą uzupełnić zmyśleniem. W tym punkcie Elias staje się pragmatystą: fantazja może działać i dlatego jest podtrzymywana i przekazywana z pokolenia na pokolenie, jednak wiedza zgodna z rzeczywistością zawsze działa – na dłuższą metę – lepiej. Dlatego też Elias uważał za najpewniejsze źródło informacji o świecie naukę, która rozwija się wprawdzie w toku historii podobnie jak każdy inny rodzaj wiedzy i na kolejnych etapach swojego rozwoju w różnym stopniu jest tworzona przez pierwiastek fantastyczny, ale kieruje się ku poznaniu świata takiego, jakim jest, i dąży do ideału neutralności.

Refleksja nad neutralnością i zaangażowaniem kończy rozdział trzeci książki. W rozdziale czwartym docieram wreszcie, drogą może nie okrężną, lecz biegnącą po torze sinusoidalnym, do tytułowego piątego wymiaru ludzkiej egzystencji. Rozdział ten ma dwóch bohaterów: Eliasowi towarzyszy Znaniecki. Oczywiście, nie ja pierwsza zwróciłam uwagę na podobieństwa między tymi autorami: Elżbieta Hałas, najwybitniejsza badaczka myśli Znanieckiego, opisywała analogie między ich analizami kultury czy diagnozami słabości europejskiej filo-

zofii podmiotu (Hałas 2010, s. 209, 230). Mimo zasadniczych różnic między tymi dwoma wielkimi socjologami, zwłaszcza jeśli chodzi o wykorzystanie osobistego doświadczenia w pracy badawczej i o stosunek do filozofii jako inspiracji socjologicznego poznania, trudno nie dostrzec wspólnego mianownika ich teorii. Jest nim nacisk na konieczność uwzględnienia w badaniu społeczeństwa doświadczenia ludzkiego jako jego konstytutywnego składnika.

Piąty wymiar to wymiar doświadczenia, który jest związany zarówno z trzema wymiarami przestrzennymi, jak i z czasem. Ta teza Eliasa dawała wyraz jego przekonaniu, że człowiek jest jednocześnie istotą fizyczną, materialną i biologiczną oraz podmiotem kulturotwórczej działalności, której produkt to swoisty sposób bycia w świecie, w tym doświadczania wpływu czasu (zob. Elias 2007), przestrzeni oraz umiejscowionych w niej obiektów materialnych, zatem także innych ludzi. Filozoficzne korzenie myśli Eliasa (podobnie zresztą jak w wypadku Znanieckiego) niewątpliwie zaważyły na takiej wizji społecznej ontologii i epistemologii. Jednak bardziej niż to tło filozoficzne interesuje mnie aspekt pomijany w zasadzie w pismach kulturalistycznych Znanieckiego⁴, a dla Eliasa kluczowy właśnie dlatego, że jego kulturowa socjologia wiedzy jest zarazem kulturową socjologią władzy. Ludzie doświadczają rzeczywistości na różne sposoby, ale jak dokonuje się selekcja doświadczeń? Kto lub co i w jaki sposób ogranicza pulę możliwych sposobów doświadczania świata?

Przede wszystkim znów – zgodnie z kantowską tradycją – Elias przyjął, że ograniczenia nakłada na nas nasze wyposażenie poznawcze, którego biologiczna podstawa pozostaje stała w dziejach ludzkiego gatunku. Ponieważ jednak odrzucał model człowieka jako *homo clausus*, nacisk kładł nie na zasadniczą identyczność i niezmienność wyposażenia poznawczego wszystkich ludzi jako reprezentantów gatunku biologicznego,

⁴ Choć obecny oczywiście w jego pracach badawczych, tych jednak tutaj nie analizuję.

lecz na kształtowanie się i zmiany sposobu funkcjonowania ich aparatu poznawczego w historycznym i społecznym tu i teraz. Taki otwarty poznawczo człowiek doświadcza świata na sposoby możliwe w owym historycznym tu i teraz. Zakres sposobów dostępnych poszczególnym jednostkom nie jest wszakże jakąś metafizyczną emanacją figuracji i momentu historycznego: metafizykę zastępuje działanie społeczne. Ograniczanie możliwości doświadczenia świata – podobnie jak ich stwarzanie – także dokonuje się poprzez działanie konkretnych jednostek w określonym układzie społecznym.

Ta banalna prawda często uchodzi uwadze socjologów, zafascynowanych konstrukcjami teoretycznymi, w których między pozorną przyczyną w postaci stanu społeczeństwa a skutkiem w postaci stanu jednostek w nim żyjących otwiera się otchłań. Jeśli jednak w teorii znajdzie się miejsce także dla sprawcy jako konkretnej jednostki, socjolog staje przed fascynującą możliwością rozpatrywania procesów społecznych przez pryzmat relacji między poszczególnymi ludźmi, których doświadczenie mieści się w ramach również przez ludzi wytworzonych.

Zatem rozdział czwarty poświęcam wyrażeniu za pomocą sztafażu teoretycznego Eliasowskiej socjologii prostej prawdy, którą Marks ujął niegdyś następująco: „Ludzie sami tworzą swoją historię, ale nie tworzą jej dowolnie, nie w wybranych przez siebie okolicznościach” (Marks 1949, s. 13). Współzależność jednostek w figuracji sprawia bowiem, że nikt nie tworzy sam okoliczności swojego życia – w tym standardów działania, na które się orientuje. Niektórzy jednak tworzą je bardziej niż inni: ci, którzy mają więcej władzy, bardziej niż ci, którzy posiadają jej niewiele. Ci, którzy mają władzę, tworzą okoliczności, w jakich doświadczają świata inni. W rozdziale czwartym rozpatruję mechanizm tego zjawiska, skupiając się szczególnie na tym, co nazywam „prawem korekty”. Twierdzę, że możliwość wytykania innym błędów w zachowaniu to sposób na to, by „get away with it”:

korygowanie jest podstawową formą władzy, ale też źródłem wszelkiej normatywności.

Rozdział piąty to znowu próba spojrzenia z dużego dystansu na kulturę i wiedzę. Tym razem zadają sobie pytanie o relacje między zaangażowaniem i neutralnością jako cechami wiedzy i jej symbolicznych reprezentacji a zaangażowaniem jako cechą kultury. Zastanawiam się zwłaszcza nad tym, czy teoria Eliasza nie zawiera błędu w tym dokładnie punkcie, w którym twierdził on, że w miarę docierania do wiedzy zgodnej z rzeczywistością ludzkość wspina się zarazem na coraz wyższe poziomy neutralności. Z takiej przesłanki można by bowiem wyciągnąć następujący wniosek: z czasem, o ile oczywiście nie dojdzie do żadnego załamania i regresu w procesie cywilizacji, ludzie powinni przestać się różnić przekonaniami odnośnie do rzeczywistości, ponieważ wszyscy będą posiadać równie poprawną i skuteczną wiedzę na jej temat, a warunkiem skuteczności tej wiedzy będzie wyzbycie się zaangażowania. Czy można być zaangażowanym w wiedzę neutralną? To nie tylko pytanie o etykę nauki i o powołanie uczonego jako kapłana i piastuna wiedzy zorientowanej na ideał neutralności. To także pytanie polityczne: o możliwość zastosowania Eliasowskiej socjologii wiedzy do współczesnych społeczeństw wielokulturowych.

Kultura i zaangażowanie są nierozdzielnie ze sobą związane. Z jednej strony, kultura zawiera ogół sądów wartościujących, te zaś w Eliasowskiej epistemologii sytuują się po stronie zaangażowania. Z drugiej jednak strony, projekty współżycia międzyludzkiego powstałe w niektórych krajach po drugiej wojnie światowej opierały się na założeniu, że ludzie zaangażowani w różne kultury mogą zaangażować się w coś jeszcze – w ideę pokojowego i w miarę spokojnego funkcjonowania w sposób, który od wszystkich uczestników wymaga odpowiedniej dozy neutralności. Przejawia się ona w uznaniu prawa innych do żywienia odmiennych przekonań, ale i w czymś więcej – w akceptowaniu (czy co najmniej znoszeniu) faktu, że zasady wspólnego życia nie odpowiadają

w pełni pragnieniom wynikającym z kulturowego zaangażowania.

Czy może zaistnieć kultura, której aksjologiczną dominantą będzie neutralność? Brzmi to jak mrzonka oświeceniowego utopisty, w dodatku mrzonka niebezpieczna, skoro zaangażowanie w ujęciu Eliasza łączy się z emocjonalnością, z orientacją na wytworzony przez grupę obraz świata i system wartości oraz ze spontanicznym (czyli względnie mało powściąganym) dawaniem wyrazu uczuciom. Jednak orientacja na neutralność może być cenna tam, gdzie życie społeczne osiąga poziom integracji, który prowadzi do wewnętrznego, kulturowego zróżnicowania grup jednostek w figuracji bez wyraźnej dominacji jednej z nich. W rozdziale piątym przyglądam się Eliasowskiej wizji demokracji jako formy ustroju wymagającej bardzo wysokiego poziomu cywilizacji i neutralności oraz wskazuję sposób zaadaptowania tejże formy do realiów społeczeństwa wielu zaangażowań.

Sam Elias, mimo że stykał się z problematyką koegzystencji odmiennych kulturowo grup wielokrotnie w ciągu swojego długiego życia, na ogół wybierał jako przedmiot analizy przypadki jednokulturowe. Dla nas jednak, we współczesnym świecie, zagadnienie wielości kultur i metod zapewnienia ich pokojowej koegzystencji stało się kluczowe. Sądzę, że socjologia Eliasza może dostarczyć nam odpowiedzi także na pytania, jakich jej twórca nigdy sobie nie zadawał. Jedno z nich dotyczy związków między kulturą, wiedzą i władzą w świecie, w którym zaangażowanie we własną kulturę musi z konieczności uwzględniać fakt, że bliźni żyjący tuż obok mogą być równie zaangażowani w swoją. Odmowa zdobycia się na neutralność wystarczającą do uznania cudzego zaangażowania może być pierwszym etapem cyklu przemocy: narastającego spiętrzenia wrogości, podejrzliwości i niechęci, które owocuje kumulacją energii i często, w dalszej perspektywie, jej rozładowaniem w postaci otwartego konfliktu z użyciem przemocy. Elias analizował takie wypadki w *Rozważaniach o Niemcach* i *Humana Conditio*, dochodząc do wniosku, że cykle przemocy

rozwijają się niepowstrzymanie, gdy wprężone w nie zostaną procesy budowania tożsamości własnej grupy i konstruowania negatywnego obrazu grup innych. Preludium do takich procesów stanowią zaś na pozór zupełnie zwyczajne i względnie niegroźne procesy wykluczenia symbolicznego, podobne do tych, jakie opisał Elias wraz z Johnem L. Scotsonem w *The Established and the Outsiders*.

Socjologia Eliasa wyjaśnia zarówno pełzające wykluczenie, które zaczyna się od drobiazgów w rodzaju wyśmiewania odmiennego, regionalnego akcentu, a kończy się na segregacji, jak i wielkie, międzynarodowe konflikty kulturowe, etniczne i religijne, w cieniu których żyje dziś ludzkość. Klucz do zrozumienia tych procesów leży w splocie kultury, wiedzy i władzy, w ich mocy tworzenia normatywności i wiązania ludzi siecią standardów, kanonów i reguł. Schodząc na poziom reguł i poszukując prawa korekty jako podstawowego mechanizmu regulowania zachowania jednych ludzi przez drugich, zmierzamy zatem ku źródłom tego, co w naszym świecie najbardziej niepokojące i najmniej zrozumiałe. Splot kultury, wiedzy i władzy, który w tej książce pragnę rozłożyć na czynniki pierwsze, nie jest jednak tylko klatką, w jakiej zamykają nas socjalizacja, nawyk i ograniczenie puli doświadczeń. Kultura i wiedza to także nasza skrzynka z narzędziami, a władza – której nikt zupełnie nie jest pozbawiony na mocy ogólnej współzależności między ludźmi – to słowo opisujące zakres naszych możliwości działania w relacjach społecznych. Ambivalencja sprawczości i determinacji, które wypływają z tego samego źródła, nieustannie od zarania dziejów socjologii stanowią powód zdumienia jej przedstawicieli. Moja książka wyrosła z takich właśnie pobudek wpisuje się tym samym w długą tradycję zdziwienia człowiekiem jako istotą społeczną.