

Piotr Pawliszak

Kultura jako zasoby i ograniczenia działań społecznych. Zwrot kulturowy w socjologii kultury

Kulturowe wyjaśnianie działań jako kluczowy problem teorii socjologicznej

Jednym z kluczowych problemów badawczych, które przewijają się w historii socjologii jest pytanie o naturę i czynniki sprawcze działania czy też interakcji społecznych¹. Jego pojawienie się wiąże się z dążeniem socjologii do zajęcia prestiżowej pozycji w polu nauki². W obecnej sytuacji rozwijającego się zróżnicowania paradygmatycznego, konfliktu metodologicznego i teoretycznej rywalizacji panującej permanentnie w polu socjologicznym to pytanie jest jednym z nielicznych czynników podtrzymujących tożsamość dyscypliny. Według Marka Kurowskiego należy ono („co ludzie robią?”) do rdzenia tożsamościowego socjologii wraz z pytaniami o zróżnicowanie społeczne („czym ludzie różnią się?”) i o wiedzę społeczną („co ludzie wiedzą?”)³. Rozwijając swoje koncepcje, socjologowie z reguły koncentrują się na jednym z tych problemów, a jego rozwiązanie wpływa w istotny sposób na odpowiedzi przyjmowane w odniesieniu do pozostałych pytań. Wynika to z tego, że „ludzie robią, to co robią, biorąc pod uwagę swoją wiedzę o sobie i innych, w tym także występujące pomiędzy nimi różnice”⁴.

Odpowiedzi na pytanie „co ludzie robią?” przyjmują z reguły formę teorii działania (zachowania). Teoria nie tylko opisuje, jak przebiega działanie, ale i je wyjaśnia, odwołując się do różnorodnych społecznych i pozaspołecznych

¹ P. Sztompka, *Socjologia*, Kraków 2002, s. 32.

² Por. Z. Bauman, *Działanie społeczne...*, [w:] *Encyklopedia Socjologii*, t. 1, red. K.W. Frieske i in., Warszawa 2002, s. 158–164; J. Szacki, *Historia socjologii*, Warszawa 2003, s. 469.

³ M. Kurowski, *Tożsamość socjologii*, http://www.is.uw.edu.pl/wp-content/uploads/tozsamosc_socjologii.doc z dn. 17.10.2010.

⁴ *Ibidem*.



(psychologicznych, demograficznych, biologicznych, technologicznych) czynników. Jednym z istotnych grup czynników są czynniki kulturowe. Wyjaśnianie kulturowe w ostatnich pięćdziesięciu latach stało się coraz bardziej popularne. Dzieje się tak między innymi za sprawą rozwijającego się od lat 60. XX wieku umysłowego prądu, tzw. zwrotu lingwistycznego w humanistyce, zwanego też zwrotem kulturowym⁵. Można także dopatrywać się czynników zwrotu kulturowego w powszechnie dostrzeganych przemianach ponowoczesnych, post-materialnych społeczeństw, które sprawiają, że zmalało znaczenie czynników ekonomicznych, a coraz silniej orientacje jednostek i zbiorowości wyznaczone są przez style życia i tożsamości zbiorowe⁶.

Następstwem zwrotu kulturowego jest także i to, że teorie działania napytkają coraz większą konkurencję ze strony teorii komunikacji czy interakcji. Tu także działania wyjaśniane są, a raczej interpretowane w odniesieniu do struktur znaczeń. Dochodzi do prób podporządkowania i/lub łączenia jednego oglądu z drugim, co między innymi przyczynia się do różnorodnych konceptualizacji sfery kultury i powiązania jej z sferą działań społecznych.

Niniejszy tekst jest próbą pokazania, że wyjaśnianie kulturowe w socjologii ulegającej wpływom zwrotu kulturowego zmierza do uwzględnienia relacyjnego wymiaru kultury, a więc jej wewnętrznej struktury i interakcji pomiędzy jej elementami, a także przyjęcia względnej autonomiczności kultury od struktury społecznej i innych zewnętrznych uwarunkowań.

Weber i Durkheim jako przeciwstawne odniesienia w polu kulturowych wyjaśnień działania

Współcześni socjologowie, usiłujący wyjaśnić działania społeczne za pomocą autonomicznych czynników kulturowych, odwołują się w swych koncepcjach kultury do dwóch głównych przeciwstawnych nurtów myślenia wywodzących się od Maxa Webera i od Emila Durkheima⁷.

Elementy kulturowe w socjologii Webera pojawiają się przede wszystkim w kontekście analiz działań jednostek, które były głównym przedmiotem jego zainteresowania⁸. Działania społeczne, które w odróżnieniu od zachowań czysto odruchowych, są przedmiotem opisu i wyjaśniania socjologicznego, mają charakter znaczący, który wyraża się w różnym stopniu uświadomienia przez

⁵ *Beyond the Cultural Turn, New Directions in the Study of Society and Culture*, red. V. E. Bonnell, L. Hunt, Berkeley 1999.

⁶ H. Domański, *Struktura społeczna*, Warszawa 2005, s. 92-94.

⁷ A. Swidler, *Cultural Power and Social Movement*, [w:] *Social Movements and Culture*, red. H. Johnston, B. Klandermans, Minneapolis 1995, s. 25; Z. Bauman, *op. cit.*, s. 158-159.

⁸ J. Szacki, *op. cit.*, s. 466 n.

aktora społecznego celów i środków działania. Cele i środki działania nie są jednak dowolnie wybierane przez jednostki. Podlegają one ograniczeniom i przyczynowym uwarunkowaniom właśnie o charakterze kulturowym. Weber, przedstawiając typologię działań, która odzwierciedla wzrastający stopień modernizacji społeczeństw, zarysowuje odrębne modusy działania kultury w społeczeństwach tradycyjnych i zmodernizowanych⁹. W działaniach afektywnych kultura występuje jako głęboko zinternalizowane, niemalże nieświadome wcielone orientacje w odniesieniu do określonych obiektów czy sytuacji. W działaniach tradycyjnych kultura działa jako utrwalone nawyki, które jawią się aktorom jako pożądane, a więc mające normatywną sankcję. W jednym i drugim przypadku zinternalizowana kultura wyznacza działania jednostek, choć w drugim przypadku oddziaływanie wzorów kulturowych jest w większym stopniu moderowane przez namysł jednostki, która może choćby „kolejkować” cele. Działania zbiorowe w takiej sytuacji są pre-ustanowione. Jednostki realizują wewnętrzne „zaprogramowanie” kulturowe, działając „obok siebie”. Potrafią współdziałać tylko dlatego, że zinternalizowana kultura wyznacza im wspólne cele i odpowiednie wzory działania oraz określa, które jednostki mają uprawnienie do wskazywania aktualnych celów.

W charakterystycznych dla nowoczesności działaniach wartościowo-racjonalnych i celowo-racjonalnych sytuacja zmienia się w sposób istotny. Jednostki zaczynają selekcjonować racjonalnie odpowiednio środki oraz cele i środki działania. Wybierają je z zinternalizowanego repertuaru czy raczej heterogenicznych repertuarów, które zinternalizowali, żyjąc w zróżnicowanym społeczeństwie. W takiej sytuacji powstaje problem z koordynacją działań. Działanie skierowane do innych może spotkać się z oczekiwaną odpowiedzią tylko z pewnym prawdopodobieństwem¹⁰. W sytuacji utrwalonych i uprawnionych stosunków społecznych działanie przestaje być problematyczne. Jak jednak może dokonać się zapoczątkowanie współdziałania społecznego w kierunku nielegitymizowanych społecznie celów? Kluczową rolę w tym procesie Weber przypisuje nowym ideom stworzonym przez wybitne jednostki. Idee te, jeśli zostają przejęte przez uczestników jakiegoś społecznego świata, kształtują ich światopogląd i ten pozwala wspólnie doświadczać, tego co godne pożądania i wyobrażać sobie środki do jego osiągnięcia¹¹. Weber pisał: „Nie idee, lecz materialne i symboliczne interesy bezpośrednio kierują działaniami jednostek. Jednakże bardzo często »światopoglądy«, które zostały stworzone przez idee, jak zwrotniczy, wyznaczają

⁹ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, Warszawa 2002, s. 17-18.

¹⁰ J. Szacki, *op. cit.*, s. 473.

¹¹ W. Griswold, *Cultures and societies in changing World*, Los Angeles 2008, s. 40.

trasy, wzdłuż których działanie popychane jest przez dynamikę interesów¹². Światopogląd, jeśli jest podzielany grupowo, wyznacza w grupie wspólne cele i środki. I tym samym staje się podstawą dla zestrojenia działań indywidualnych w działania zbiorowe. Weberowska analiza wyjaśniająca działania polega na ukazaniu, jak światopogląd zaangażowanych w nie jednostek określa ich motywę, a poprzez nie kierunki i sposoby działania¹³.

Weber konstruował swą myśl w opozycji do Marksa, stąd mocno zarysowana teza o prymacie kulturowej determinacji działań. W późniejszych pracach uznał czynniki kulturowe za współdziałające z innymi czynnikami społecznymi politycznymi czy organizacyjnymi¹⁴.

U Durkheima¹⁵, inaczej niż u Webera, kultura wobec praktyk społecznych nie jest odrębną, co do genezy, rzeczywistością. Kultura i społeczne działania są wzajemnie sprzężone. Kultura rodzi się ze wspólnotowych działań i dzielanych przeżyć, a działania stają się zbiorowe i generują wspólne doświadczenia w oparciu o zbiorowe kulturowe wytwory. Kultura w analizach Durkheima składa się ze zbiorowych reprezentacji uwikłanych w zbiorowe działania. Zbiorowe reprezentacje są zbiorowe w podwójnym sensie¹⁶. Nie są one tworzone przez wybitne jednostki, lecz zbiorowo przez zjednoczoną we wspólnych przedsięwzięciach i doświadczeniach moralną wspólnotę. Po drugie, są one reprezentacjami wspólnych doświadczeń egzystencjalnych ludzi: cierpienia, miłości, pracy. Tym sposobem reprezentacja jest wytworem jednostek, który jednak powstaje i znajduje się poza każdą z nich.

Kluczowe znaczenie w analizie reprezentacji ma zwrócenie uwagi na znaczące działania, w których grupa przedstawia siebie sobie, a także siebie innym (choć ten rodzaj działań ma drugorzędne znaczenie)¹⁷.

Szczególnie istotnym elementem kultury grupowej są symbole. One, użyte w procesie grupowym, generują wspólną świadomość i zbiorowe uczucia. Są elementem zbiorowych uczuć w tym sensie, że uczucia te (o określonej treści) nie mogą zaistnieć bez nich. Pozwalają jednostkom na dostęp do grupowej siły moralnej¹⁸. Symbole nie są czymś, co odzwierciedla życie grupowe, one w procesie grupowym to życie aktualizują i konstytuują¹⁹.

¹² M. Weber, *Essays in Sociology*, [w:] *From Max Weber. Essays in Sociology*, red. H.H. Gerth, C.W. Mills, New York 1946, s. 280.

¹³ A. Swidler, *Cultural Power...*, s. 26.

¹⁴ P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, Kraków 2005, s. 224.

¹⁵ E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, Warszawa 1990.

¹⁶ W. Griswold, *op. cit.*, s. 55.

¹⁷ *Ibidem*, s. 56.

¹⁸ E. Durkheim, *op. cit.*, s. 223 n.

¹⁹ R.N. Bellah, *Emile Durkheim on Morality and Society. Selected Writings*, Chicago 1973.

Durkheimowi niekiedy przypisywano dążenie do determinacji treści kulturowych reprezentacji przez „zjawiska morfologiczne”. Jednakże nawet w pracach wcześniejszych twierdził on, że wyobrażenia zbiorowe stają się rzeczywistością częściowo autonomiczną, zależną bezpośrednio od innych wyobrażeń zbiorowych, a nie struktury społecznej²⁰. Durkheima interesowało raczej wzajemne powiązanie różnych elementów systemu społecznego niż znalezienie elementu warunkującego zmiany pozostałych²¹.

Koncepcje Webera i Durkheima reprezentują przeciwstawne paradygmatyczne dychotomiczne tendencje powszechnie spotykane w socjologii i które teoria usiłuje przekroczyć: indywidualizm – holizm, podmiotowość – struktura, subiektywność (psychologizm) – obiektywność (kulturalizm)²². Marek Kurowski zauważa, że: „Te dychotomie mają źródło w sposobie organizacji wiedzy nauk społecznych: z jednej strony poszukujących obiektywnych, kolektywnych i strukturalnych wymiarów badanej przez siebie rzeczywistości, z drugiej zaś odkrywających swoje uwikłanie w ową rzeczywistość powodujące, że jest ona sama, jak i jej poznanie, subiektywna, odniesiona do wartości oraz praktycystyczna”²³. Idee klasyków wyznaczają wielowymiarowe kontinuum, na którym można umieścić różnorodne koncepcje kultury tworzone w ramach teorii działania czy teorii komunikacji (interakcji). Wyznaczają one jednak także ograniczenia teorii. Koncepcja Webera pozwala wyjaśnić różnice w stylach działania jednostek poprzez odwołanie się do ich światopoglądów. Ze względu na nadmierną koncentrację na poziomie mikrosocjologicznym nie potrafi jednak wyjaśnić wewnętrznej dynamiki procesu przetwarzania i różnicowania wspólnych idei i światopoglądów w toku złożonych działań społecznych. Koncepcja Durkheima wyjaśnia przebieg i skutki wspólnych praktyk grupowych, odwołując się do zbiorowych reprezentacji i symboli. Wyjaśniając istnienie reprezentacji odwołuje się do zaspokajania potrzeb zbiorowości przez ustrukturyzowane praktyki. Poprzez nadmierne eksponowanie wymiaru makrostrukturalnego nie potrafi jednak wyjaśnić procesu tworzenia się złożonych wspólnych praktyk oraz sprzężonych z nimi wyobrażeń i symboli²⁴.

Mimo konceptualnej opozycji w socjologicznych analizach Webera i Durkheima występuje istotne powinowactwo analityczne. Jeden i drugi nie koncentrują się na fenomenie kultury jako przedmiotu opisu i wyjaśniania, lecz kultura służy im jako czynnik wyjaśniający działanie jednostek i ich konsekwencje dla

²⁰ J. Szacki, *op. cit.* s. 387.

²¹ *Ibidem*.

²² Por. A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa*, Poznań 2003, s. 11-35.

²³ M. Kurowski, *op. cit.*, s. 2.

²⁴ G. Ritzer, *Explorations in Social Theory. From metatheorizing to Rationalization*, London 2001, s. 107. Koncepcja „eferwescencji”, której efektem może być powstawanie nowych reprezentacji nie została przez Durkheima dostatecznie rozwinięta.

szerszego systemu społecznego. Weber wyjaśnia kulturowo działania prekapita-listycznych przedsiębiorców oraz ich dalsze następstwa. Durkheim zaś pokazuje jak wspólne reprezentacje zbiorowe skutkują zbiorową aktywnością rytualną i ukazuje ich funkcjonalne skutki dla życia grupowego. Analiza Durkheima pomija znaczenia pojawiające się w świadomości jednostek, nawet te wspólne, i zmierza do odsłonięcia sensu obiektywnego, który często niedostępny dla uczestników życia społecznego odnosi się do obiektywnych skutków działań dla funkcjonowania grupy²⁵. Kultura postrzegana jest jako zależna od społecznych praktyk i struktur grupowych, jednakże obiektywizując się w formie wiedzy społecznej zdobywa strukturalne właściwości, dzięki którym może dostarczać ograniczeń i ułatwień dla społecznych działań.

W tym aspekcie koncepcje kulturalistycznej analizy Webera i Durkheima spełniają podstawowy postulat *socjologii kulturowej* Alexandra i Smitha²⁶. Autorzy ci podkreślają, że socjologia w analizach kulturowych skoncentrowała się (zbyt) na opisie kultury jako systemów znaczeń i procesów i/lub warunków ich powstawania. Przyjęła ona zatem formę *socjologii kultury*. Chodzi o to, by socjologia zajęła się analizą procesów sprawczości znaczeń i układów kultury w formowaniu społecznych działań i społecznych struktur. Do tego celu koncepcja Durkheima i Webera nie nadaje się w formie przez nich zaproponowanej. Skonstruowane są one odpowiednio na poziomie mikro i makro i nie potrafią uchwycić istniejącej w doświadczeniu jednostek i w układach instytucjonalnych sprzeczności oraz niejasności celów i wzorów działania. Mają także problemy z wyjaśnieniem procesu powstawania nowych układów kulturowych. Weber musi odwoływać się do ujmowanych jako pozaspołeczne psychologicznych źródeł nowych celów, Durkheim zaś do społecznych, strukturalnych przemian generowanych przez praktyki społeczne. U jednego i drugiego brak analiz procesu przenikania się i współdziałania starych i nowych układów znaczeń.

Dylematy socjologii kultury: kultura jako system czy praktyka

Obserwowane w socjologii próby nowego ujęcia kultury, które nazwano „zwrotem kulturowym” można ująć w pewnym aspekcie jako próbę przewyższenia obserwowanych u klasyków dychotomii właściwych klasycznym teoriom działania. Paradoksalnie do zwrotu kulturowego przyczynił się T. Parsons,

²⁵ Np. E. Durkheim, *op. cit.*, s. 385 n. Znaczeniem żałoby nie jest posłuszeństwo zasadom religii lecz przeciwdziałanie osłabieniu grupy przez śmierć jego członków i generowanie spajających sentymentów.

²⁶ J. Alexander, P. Smith, *The Strong Program in Cultural Theory. Elements of Structural Hermeneutics*, [w:] J. H. Turner, *Handbook of Sociological Theory*, New York 2001, s. 135-150.

a właściwie dokonana przez niego próba połączenia koncepcji Webera i Durkheima w jego koncepcji systemu działania²⁷, która okazała się jednak ostatecznie nieużyteczna do kulturowych wyjaśnień działań społecznych²⁸. Parsons zapożyczył od Webera koncepcję jednostkowych potrzeb-motywacji oraz grupowo podzielanych ostatecznych celów działania i nazwał je wartościami, które z kolei ukierunkowują sposoby realizacji orientacji motywacyjnych²⁹. Od Durkheima zaś przyjął koncepcję systemu symbolicznego złożonego z norm i wartości, która ma moralną moc wiążącą wobec uczestniczących w niej jednostek³⁰. Wartości jednak, w porównaniu z weberowskimi historycznie określonymi i ograniczonymi do konkretnych zespołów działań znaczeń, nabrały charakteru abstrakcyjnych, ogólnych i obowiązujących w całym systemie orientacji³¹. Straciły przez to moc wyjaśniającą w odniesieniu do konkretnych układów działań społecznych.

W okresie dominacji parsonizmu w latach 50. i 60. analiza kulturowa w socjologii była bardzo ograniczona. Jednym z nielicznych wyjątków była szkoła Birmingham zajmująca się analizami kultury popularnej³². Impuls do rozwoju studiów kulturowych w socjologii nadszedł ze strony antropologii, gdzie wcześniej zaznaczył się zwrot kulturowy. Od lat 60. w antropologii zauważyć można okres intensywnego rozwoju nurtu antropologii symbolicznej, której głównymi liderami byli między innymi D. M. Schneider, S. Ortner, V. Turner, M. Douglas i C. Geertz oraz nurt antropologii strukturalnej, którego

²⁷ T. Parsons, *The Structure of Social Action*, New York 1968 (1937); *idem*, *System społeczny*, Warszawa 2009 (1951).

²⁸ Interesującym zagadnieniem jest pomijanie przez samego Parsonsa oraz przez wielu innych wpływowych autorów teoretycznego znaczenia prac F. Znanieckiego, a także R. MacIvera i P. Sorokina (zob. E. Hałas, *Teodor Abel o Florianie Znanieckim, Wybór z dziennika*, Lublin 1996, s. 9). Ta tendencja wynikająca z dominacji funkcjonalizmu, ale też w jakimś stopniu z myślenia kolonialnego, trwa do dziś. Skutkuje ona także tym, że nowa socjologia kulturowa, będąca wyrazem kulturowego zwrotu w socjologii amerykańskiej nie poszukuje u tych autorów źródła inspiracji. Wyraźnie jednak widać, że szczególnie koncepcja systemów wartości Znanieckiego, która przekracza szereg dualizmów właściwych koncepcji Durkheima i Webera zapowiada dualną koncepcję kultury jako dynamicznego układu symboli i praktyk, ujmując zjawisko społeczne jako względnie izolowany mieszany system czynności i wartości. Także koncepcja działania znaczącego rozwijana przez Znanieckiego w *Social Actions* (Nowy Jork 1936) i w *Naukach o kulturze*. (Warszawa 1971 [1952]), szczególnie pojęcia „wartości”, „postawy”, „wzorów wartości”, „norm”, „ideologicznych systemów wzorów i norm” pozwalają na adekwatne kulturowe wyjaśnianie działań jednostek. (Dziękuję anonimowemu Recenzentowi za zwrócenie uwagi na znaczącą kwestię nieobecności koncepcji Znanieckiego.)

²⁹ Por. T. Parsons, *System...*, s. 13–15; J. Turner, *op. cit.*, s. 32–37.

³⁰ Por. T. Parsons, *System...*, s. 15; A. Swidler, *Cultural...*, s. 26.

³¹ A. Swidler, *Culture in Action: Symbols and Strategies*, „American Sociological Review”, 1986, no. 2, s. 274.

³² W.H. Sewell jr., *The Concept(s) of Culture*, [w:] *Beyond the Cultural Turn, New Directions in the Study of Society and Culture*, red. V.E. Bonnell, L. Hunt, Berkeley 1999, s. 36.

liderem był C. Levi-Strauss. Najbardziej inspirujące okazały się koncepcje C. Geertza, V. Turnera i C. Levi-Straussa, do którego nawiązywali nie tylko strukturaliści, tacy jak R. Barthes, ale także poststrukturaliści (J. Lacan i wcześniejszy M. Foucault). Zwłaszcza rozwinięta przez Geertza koncepcja systemu kulturowego rozumianego jako względnie trwały układ symboli i znaczeń okazała się szczególnie wpływowa nie tylko w socjologii, ale także w wielu innych dziedzinach humanistyki.

Geertz nawiązał do koncepcji Parsonsa, który pojął system jako analityczny konstrukt pozwalający na systematyczną analizę kluczowych aspektów ustrukturuowanych działań społecznych. Parsons odróżnił system społeczny złożony z instytucji i obowiązujących w nich norm, system osobowości, na który składał się układ motywacji oraz system kulturowy, który odnosił się do zbiorowo podzielanych i utrwalonych znaczeń działań społecznych. Geertz skoncentrował się na analizach systemów kultury³³. Podobnie jak Parsons, wyróżnił analitycznie system symboli i znaczeń, by umożliwić oddzielenie semiotycznych czynników wpływających na działanie od czynników demograficznych ekonomicznych, geograficznych itp.³⁴ Geertz postulował i praktykował „gęsty opis”, którego celem było ukazanie sensu kulturowych praktyk. Działania były „tekstem”, który Geertz interpretował, ukazując, jak uczestnicy społecznego systemu nadają sens swoim działaniom i tworzą swą tożsamość, odwołując się i używając znaczeń systemu kultury³⁵. Postulował także analizę systemów kulturowych w odniesieniu do problemu, jak te znaczenia generują trwałe emocjonalne i motywacyjne orientacje³⁶. Koncepcje Geertza, podobnie jak i inne koncepcje należące do ujęcia systemowego, podzielały wspólne tendencje do podkreślania systematycznego charakteru znaczeń kulturowych, autonomię i nieredukowalność systemów symbolicznych do innych aspektów życia społecznego oraz ich koherencję i głęboką logikę³⁷.

Odwołując się do klasycznych koncepcji Webera i Durkheima, można ująć teoretyczne tendencje obecne u Parsonsa i Geertza jako odejście od indywidualistycznej i odwołującej się do koncepcji kulturowej determinacji działań analizy Webera do kolektywnej, systemowej i interpretatywnej koncepcji Durkheima. System znaczeń ujęty został jako znajdujący się poza umysłami uczestników w systemie symboli. Uczestnicy wyposażeni w podmiotowość interpretują indywidualnie i wspólnie symbole i odnoszą je do swoich działań.

³³ Por. C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York 2000 (1973).

³⁴ W.H. Sewell jr., *The Concept(s)...*, s. 44.

³⁵ C. Geertz, *Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture*, [w:] C. Geertz, *The Interpretation...*, s. 3-33; por. R. H. Robbins, *Cultural Anthropology: A Problem-Based Approach*, Wadsworth, 2009, s. 22-24.

³⁶ C. Geertz, *The Interpretation...*, s. 94-96.

³⁷ W.H. Sewell jr., *The Concept(s)...*, s. 44.

Znaczenia stanowią zasoby i ograniczenia w procesach konstrukcji działań. Analiza zmierza raczej do odsłonięcia procesu konstruowania znaczeń niż do określenia przyczynowości.

W latach 80. i 90. koncepcja kultury jako zintegrowanego systemu symboli i znaczeń znalazła się pod ostrzałem krytyki skierowanej ze strony różnych dyscyplin i tradycji odwołujących się do różnorodnych etykiet, takich jak: „praktyki”, „opór” (resistance), „polityki” (politics), „kultura jako skrzynka z narzędziami (toolkit)³⁸, a także „repertuar”, „logiki instytucjonalne”. Ten heterogeniczny obóz odwoływał się do empirycznych badań zarówno kultur w społeczeństwach tradycyjnych, jak i w nowoczesnych, podkreślających, że układy znaczeń kulturowych są heterogeniczne, niespójne, często sprzeczne i dynamiczne³⁹. Należy oddać sprawiedliwość atakowanemu obozowi, że przynajmniej niektórzy, z jego przedstawicieli także dostrzegali te cechy w systemie symbolicznym (na przykład V. Turner w koncepcji dramatu społecznego podkreśla wewnętrzne sprzeczności w ramach systemu znaczeniowego⁴⁰). W takiej sytuacji analiza znaczeń stawała się zadaniem bardzo złożonym. Kultura nie mogła być już postrzegana jako układ wartości, które łączą w sobie różne aspekty wierzeń, intencji i życia zbiorowego, ale została pojęta jako heterogeniczne układy schematów strukturyzujących praktyki, które jednostki mniej lub bardziej swobodnie i refleksyjnie używają w celach strategicznych⁴¹.

Typowym przykładem ujęcia kultury jako praktyk jest koncepcja A. Swidler⁴². Kultura postrzegana jest jako repertuar lub „skrzynka narzędziowa” składająca się z dostępnych dla jednostek strategii działań. Strategie to nie tylko nakierowane na cel sekwencje działań (na przykład poleganie na sieci krewnych lub przyjaciół, lub na stosowanych w grze rynkowej umiejętnościach)⁴³. Tu również kultura jest zewnętrzna wobec jednostek, publicznie dostępna i lokuje się w ideologiach, rytuałach, narracjach.

Kultura inaczej funkcjonuje i oddziałuje sprawczo na przebieg działań w warunkach stabilizacji (życia społecznego lub jednostkowego), a inaczej w sytuacjach, gdy życie społeczne jest niestabilne. W warunkach ustabilizowanych, gdy brak wyraźnego konfliktu o znaczenia angażującego zbiorowości o krystalizujących się tożsamościach, kultura jest ściśle złączona z innymi strukturalnymi czynnikami mającymi wpływ na działanie. Trudno wtedy

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ P. DiMaggio, *Culture and Cognition*, „Annual Review of Sociology” 1997, s. 264–265.

⁴⁰ Np. V. Turner, *Gry społeczne, pola i metafory*, Kraków 2005, s. 63–64.

⁴¹ Por. P. DiMaggio, *op. cit.*, s. 265; A. Swidler, *Culture...*; P. Bourdieu, *Rozum praktyczny: o teorii działania*, Kraków 2009.

⁴² A. Swidler, *Culture...*; *idem*, *Talk of Love: How Culture Matters*, Chicago–London 2001.

⁴³ A. Swidler, *Culture...*, s. 277.

analitycznie oddzielić jej sprawczość od innych czynników⁴⁴. Ma ona wówczas charakter tradycji lub zdrowego rozsądku. Zinstytucjonalizowane działania zbliża się wtedy do modelu działania kierowanego przez normy i wartości (w przypadku zdrowego rozsądku nierefleksyjnie podzielane).

W warunkach ponowoczesności zdrowy rozsądek, tradycja, światopoglądy, etosy, etnosy i wszelkie inne układy symboliczne i symboliczno-instytucjonalne uległy sfragmentaryzowaniu i ta sytuacja została uwzględniona we współczesnych perspektywach teoretycznych⁴⁵. W takiej sytuacji pojawia się pytanie: skąd pochodzi znaczenie, jeśli „aktorzy społeczni nie wnoszą ustalonych pojęć i światopoglądów w pole kulturowej konsumpcji i jeśli taka konsumpcja nie przekształca się w absorpcję preustanowionych pojęć i światopoglądów”?⁴⁶ W sytuacji rozpadu całościowego sensu postmoderniści odrzucają wyjaśnianie kulturowe i kulturową interpretację działań jako beznadziejną, studia kulturowe zaś zmagają się z utożsamieniem wszelkiej wiedzy i struktur sensu z władzą⁴⁷.

Socjologia kulturowa poradziła sobie jednak z problemem fragmentacji sensu w inny sposób. A. Swidler, podobnie jak inni należący do obozu post-hermeneutycznego, zmierza do odsłonięcia, w jaki sposób jednostki i zbiorowości używają zdefragmentowanych, ale nie całkowicie rozbitych zasobów kulturowych jako elementów kulturowego repertuaru do nadawania własnym działaniom znaczenia⁴⁸. „Pomagają one kształtować styl życia, choć już niekoniecznie osobiste cele, które leżą u ich podstaw”⁴⁹. Swidler, badając narracje o miłości, ukazuje na tym przykładzie, że jednostki z reguły znają bardzo bogaty repertuar strategii (na przykład miłość jako romantyczne zauroczenie, jako zaangażowanie, jako wspólne zadanie i komunikacja). Dzięki niemu mogą interpretować działania swoje i innych w różnorodny, niekiedy sprzeczny sposób. Nie jest to dobór arbitralny, lecz zależy od strukturalnych uwarunkowań, na przykład od struktur tożsamościowych⁵⁰.

Jeśli jednak uznamy, że taki tryb działania kultury jest powszechny i uniwersalny to prowadzi to do nieuchronnych uproszczeń. Można je dostrzec w koncepcjach określonych przez Kaufmana jako post-hermeneutyczne⁵¹.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 278.

⁴⁵ W.H. Sewell jr., *Teoria struktury: dwoistość, podmiotowość sprawcza a transformacja*, [w:] *Współczesne teorie socjologiczne*, red. A. Jasińska-Kania i in., t. 2, Warszawa 2006, s. 700-722.

⁴⁶ J. Kaufman, *Endogenous Explanation in the Sociology of Culture*, „Annual Review of Sociology” 2004, s. 340.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 338-342.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 341.

⁵⁰ A. Swidler, *Talk...*

⁵¹ J. Kaufman, *op. cit.*, s. 338-342, zalicza do nich: M. Battani i J.R. Hall, K.A. Cerulo, W. Griswold, M. Hughes, R.A. Peterson, A. Swidler.

To stanowisko wywodzi się z analiz produkcji kulturowej, które uzupełniono o analizy recepcji. Uznaje ono, że konsumenci kultury selekcionują oraz rozczłonkują i łączą w nowe układy produkowane i upubliczniane znaczenia kulturowe, tworząc „kultury dla siebie”. Wiąże się jednak ono z inklinacją do redukcji wewnętrznego uporządkowania kultury i ujmowania jej w kontekście praktyk użytkowników kultury. Na przykład koncepcja Swidler odwołuje się do pojęcia *strategii działań*, nie tyle jako zamierzonych, co raczej dostępnych typowych linii działań, które mogą być zarówno pomyślane, jak i realizowane⁵².

Podobnym uproszczeniem jest także wpływowa koncepcja Bourdieu, który uznaje, że ustrukturywane pola praktyk społecznych generują określone typy habitusu, który w pierwotnych lub w innych warunkach wytwarza odpowiednią strukturę kulturową, która podtrzymuje strukturalne nierówności także w wymiarze ekonomicznym i interakcyjnym⁵³. Milczącym założeniem jest tu dość znacznie uporządkowany, niesprzeczny habitus, co wcale nie zawsze musi mieć miejsce, a w sytuacji socjalizacji w warunkach wielokulturowości i zmian statusu oraz środowiska społecznego wydaje się nawet trudne do osiągnięcia. W takich warunkach pojawienie się autonomii i refleksyjności w konstruowaniu praktyk jest strategią konieczną. Bourdieu myśli, co prawda podobnie, twierdząc że w warunkach niestabilnych strategie refleksyjne są wyznaczane przez habitus jako właściwe⁵⁴. Ale wtedy utożsamia je ze strategiami utylitarnymi, a to jest uproszczeniem. Poza tym habitus ma głównie rolę reprodukcyjną, nie innowacyjną. Jak ujmują to trafnie Jeffrey Alexander i Philip Smith „habitus jest raczej jak skrzynia biegów, a nie jak silnik”⁵⁵.

Inaczej kultura działa w warunkach zmiany społecznej. W sytuacjach niestabilnych, gdy dotychczasowe układy znaczeń i działań są kontestowane lub załamują się, „wyraźnie wyartykułowane, silnie zorganizowane systemy znaczeń (zarówno polityczne jak religijne) wyznaczają nowe style czy strategie działań”⁵⁶. Ich przyczynowość ma jednak ograniczony charakter. Po pierwsze dlatego, że konstruowane w warunkach konfliktu czy dla określonych celów pragmatycznych układy znaczeń w opozycji do zdrowego rozsądku czy konkurencyjnych ideologii nie obejmują wszelkich możliwych i koniecznych w działaniach

⁵² A. Swidler, *Talk...*

⁵³ Por. P. Bourdieu, L. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, Warszawa 2001, s. 110–120.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 120. Wybuch refleksyjności i negocjacji jej oddziaływania na praktyki społeczne podkreśla znacznie lepiej pojęcie *areny* w ramach interakcjonistycznej koncepcji *światów społecznych*.

⁵⁵ J. Alexander, Ph. Smith, *The Strong Program in Cultural Theory: Elements of Structural Hermeneutics*, [w:] *Handbook of Sociological Theory*, red. J.H. Turner, New York 2001, s. 141.

⁵⁶ A. Swidler, *Culture...*, s. 278.

znaczeń i w zastosowaniu wymagają odwołania się do źródeł zewnętrznych, jak na przykład zdrowy rozsądek czy tradycja. Po drugie w warunkach transformacji formują się raczej wokół etosu niżli odwrotnie. Nie są one jednak niezależne od uprzednio istniejących zintegrowanych lub sfragmentaryzowanych układów znaczeń. Istotne znaczenie dla utrwalenia się nowych linii działań mają wg Swidler makroskopowe czynniki strukturalne, które sprzyjają selekcji i utrwalaniu strategii skutecznych w danych warunkach strukturalnych⁵⁷.

Koncepcja kultury jako praktyk zbliża się zarówno do koncepcji Durkheima jak i do koncepcji Webera. Swój dialektyczny charakter ujawnia jednak w różnym stopniu w różnych społecznych warunkach. Jest durkheimowska z racji swojej zewnętrzności i głębokiego zakorzenienia w życiu społecznym oraz zdolności do uzyskiwania cech systemu, ukazuje też cechy weberowskie jako zasób refleksyjnie konstruowany i w znacznym stopniu strategicznie stosowany przez jednostki. Efektem stosowania kulturowych narzędzi jest także podmiotowość aktorów konstytuowanych jako jaźnie, rodziny, przedsiębiorstwa, ruchy społeczne.

Koncepcja kultury jako praktyk, choć powstała jako konkurencyjna wobec konceptualizacji kultury jako systemu czy raczej mniej lub bardziej spójnego układu znaczeń i symboli de facto jednak zakłada istnienie tego drugiego. Sewell zauważa, że „zaangażowanie w praktykę kulturową wiąże się z użyciem społecznie ukonstytuowanych symboli jako zasobu do realizacji celu. Użycie symbolu dla osiągnięcia określonego celu jest do pomyślenia tylko dlatego, że symbol ma mniej lub bardziej określone znaczenie wyznaczone przez systematycznie ustrukturuwane relacje do innych symboli”⁵⁸. Jednocześnie system może istnieć, ponieważ jest nieustannie reprodukowany i przekształcany w toku symbolicznych praktyk. Założenie dialektyczności czy dualności kultury jako układów symboli i układów praktyk obecne jest nie tylko u Sewella, ale także u wielu przedstawicieli nowej socjologii kulturowej, którzy kładą nacisk na wyłaniające się w toku konfliktów struktury kulturowe oraz wewnętrzne binarne uporządkowanie znaczeń w ramach struktur. Liderami i najbardziej reprezentatywnymi przedstawicielami tego obozu, który można nazwać podejściem semiotycznym, są J. Alexander i Ph. Smith⁵⁹ oraz R. Wuthnow⁶⁰. Wspólne dla tego stanowiska są przekonania⁶¹:

- *kultury są pełne wewnętrznych sprzeczności*: dominujące symbole służą do wyrażania i generowania nie tylko jedności, ale i opozycji;

⁵⁷ *Ibidem*, s. 279–80.

⁵⁸ W. H. Sewell, jr., *The Concept(s)...*, s. 47.

⁵⁹ J. Aleksander, Ph. Smith, *The Strong Program...*

⁶⁰ *Meaning and Moral Order: Explorations in Cultural Analysis*, Berkeley 1987.

⁶¹ Por. W.H. Sewell, jr., *The Concept(s)...*; blog.nus.edu.sg/theory4201/.../the-concepts-of-culture-william-h-sewell-jr/, z dn. 5.11.2010.

- *kultury są kontestowane*: ludzie zajmujący różne pozycje w ramach porządku społecznego i ludzie wywodzący się z różnych społecznych światów mają różną wiedzę, przekonania i tendencje i prezentują opór wobec prób narzucenia jedności albo próbują narzucać i zwalczać opór;
- *możliwe są obszary luźnej koherencji*: Koherencja systemu kulturowego ma charakter semiotyczny w rozumieniu de Saussure'a o tyle, o ile znaczenie symbolu wyznaczone jest poprzez sieć opozycji do innych symboli. Użytkownicy symboli tworzą wspólnotę dyskursywną, w której tworzone są znaczące wypowiedzi/działania zgodne z wewnętrzną „gramatyką”. Oznacza to istnienie koherencji, ale tylko luźnej, bo uporządkowanie nie determinuje ich znaczenia. Każda sfera społecznych praktyk ma szereg własnych specyficznych kulturowych kodów o charakterze binarnym, na przykład pokrewieństwo, rolnictwo, literatura, polityka (na przykład Alexander i Smith wyróżnili w sferze publicznej USA istnienie trwałych kodów obywatelskich i nieobywatelskich⁶²);
- *większy stopień koherencji jest raczej rezultatem władzy i dominacji niż wspólnego etosu*: Kulturowe praktyki koncentrują się w znacznym stopniu w zinstytucjonalizowanych węzłach, takich jak państwa, media, przedsiębiorstwa, które używają swoich zasobów do wprowadzenia pewnego stopnia koherencji. Zbiorowości podporządkowane, nawet te stawiające opór, zmuszone są orientować się na ten wymuszony porządek. Opór i walka prowadzą często do wyklarowania i ustrukturywania pola kulturowego, co skutkuje wyłączeniem, marginalizacją i normalizacją różnych wspólnot dyskursu i używanych przez nie układów symboli i znaczeń.

Podjęcie semiotyczne, choć uznaje rolę praktyk w kształtowaniu układu symboli i znaczeń kulturowych, nie potrafi jednak adekwatnie ukazać i wyjaśnić dynamiki układów znaczeń. Jedną z przyczyn, być może główną, jest zbyt kognitywistyczne rozumienie symbolu. Jeśli symbol jest reprezentantem pewnego wieloznacznego sensu, ten zaś jest interpretowany przez aktorów społecznych, to relacja symbolu do działania i działania do symbolu staje się niejasna. Podkreśla to szczególnie Wuthnow, stwierdzając między innymi: „prawdopodobnie więcej można powiedzieć o warunkach, w których wypowiedź lub akt jest znaczący niż o jego faktycznym znaczeniu”⁶³, podczas gdy Alexander i Smith zakładają upraszczająco, że binarne układy symboli wyznaczają działania społeczne w określonym kierunku⁶⁴.

Dla sprecyzowania relacji między układami znaczeń i działaniami oraz relacji zwrotnej użyteczne jest zwrócenie uwagi na społeczne negocjowanie znaczeń i to znaczeń pojętych nie tyle jako kognitywne, ale jako mające znaczenie

⁶² J. Aleksander, Ph. Smith, *The Strong Program...*

⁶³ R. Wuthnow, *op. cit.*, s. 63.

⁶⁴ Por. J. Alexander, Ph. Smith, *op. cit.* oraz J. Kaufman, *op. cit.*, s. 344.

pragmatyczne, łączące w sobie aspekt myślenia i zachowania, tak jak proponuje C.S. Peirce, G.H. Mead i interakcjonizm symboliczny⁶⁵. Takie rozumienie symbolu proponuje E. Hałas w swej pragmatycznej koncepcji socjologii symbolicznej⁶⁶. Tu jednak symbole nie są rozważane w swym odniesieniu do układu innych symboli, a raczej w odniesieniu do działań zbiorowych i praktyk społecznych oraz władczych praktyk instytucji. Brak tu rozwiniętej koncepcji kultury.

Przykładów relacyjnej koncepcji kultury, które ujmują zarówno systemowo-semiotyczny, jak i pragmatyczny aspekt kultury, dostarczają S. Lieberson⁶⁷, A. Abbot⁶⁸ i R. Collins⁶⁹ – przedstawiciele ujęcia, które Kaufman⁷⁰ nazwał „kulturą ekologia”. Kultura rozumiana jest przez nich nie tyle jako zintegrowany system, co zestawy symboli pozostających w względnie stałych relacjach, które określają praktyki i w praktykach znaczących są nieustannie przetwarzane. Transformacja symboli odnosi się nie tylko do ich znaczeń kognitywnych i pragmatycznych, ale także do relacji z innymi symbolami. Dokonuje się ona dlatego, że kultura występuje nie tylko w formie zobiektywizowanych symboli, ale także w formie znaczeń praktyk społecznych, które odnoszą się do symboli i do innych praktyk znaczących, których znaczenie konstytuuje się w tej relacji.

Szczególnie interesująca dla celów niniejszego artykułu jest koncepcja Abbota, który skoncentrował się na teorii socjologicznej jako kulturze charakterystycznej dla dyskursywnej wspólnoty socjologów. Koncentruje się on na wyjaśnianiu rozwoju twórczości w obszarze nauk społecznych bez odniesienia do interesów jednostek i grup zaangażowanych w naukową rywalizację, tak jak robi to Bourdieu, ale jako wewnętrzna dynamika teorii jako systemu symboli i znaczeń⁷¹. W jego analizach różnice w polu teorii socjologicznej powstają w wyniku tworzenia opozycji wobec dominujących w polu teoretycznych pozycji. Teoretyk musi określić swoją pozycję w obszarze wyznaczanym przez podobieństwa i opozycje do innych. Prowadzi to do tego, że w kolejnych stadiach tworzone są stanowiska pośrednie i w związku z tym powstają kolejne podziały i odpowiadające im subwspólnoty dyskursywne reprezentujące szkoły czy stanowiska. Tworzy się też nowa terminologia, która w znacznym stopniu odwołuje się do starej. Nowe terminy odpowiadają w treści w jakiejś części starym terminom, choć łączą w sobie

⁶⁵ Pragmatycznym znaczeniem symbolu użytego w interakcji są możliwe działania w odniesieniu do niego, które procesualnie wyłaniają się w trakcie interakcji. G.H. Mead, *Mind, Self, Society*, Chicago 1934, s. 76–79, www.brocku.ca/MeadProject/mead/pubs2/mindself/Mead_1934_11.html, z dn. 6.11.2010.

⁶⁶ E. Hałas, *Symbole i społeczeństwo*, Warszawa 2007.

⁶⁷ S. Lieberson, *A Matter of Taste: How Names, Fashions, and Culture Change*, New Haven 2000.

⁶⁸ A. Abbot, *Chaos of Disciplines*, Chicago 2001.

⁶⁹ R. Collins, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*, Cambridge MA 1998.

⁷⁰ J. Kaufman, *op. cit.*, s. 346 nn.

⁷¹ *Ibidem*, s. 349.

również treści, które były w poprzednich stadiach uznawane jako sprzeczne. W kolejnych stadiach prowadzi to do „chaosu podziałów” i coraz silniejszego zróżnicowania.

Nie jest celem tego artykułu orzekanie czy tego rodzaju formalna analiza jest właściwym wyjaśnieniem wieloparadygmatyczności socjologii i podziału w obrębie teorii, także w obrębie teorii kultury. Na pewno nie jest rolą wyjaśniania kulturowego zastępowanie wyjaśniania strukturalnego i odniesienia do innych czynników i Abbot nie rości sobie pretensji do pełnego wyjaśniania. W jego przedsięwzięciu i wielu innych wspomnianych można dostrzec pojawiającą się samoświadomość istnienia dylematów i próby ich przekraczania oraz łączenia przeciwieństw, które można nazwać dążeniem do socjologii relacyjnej⁷². Jest to tendencja charakterystyczna dla wszystkich wielkich klasycznych teorii i istotnych innowacji teoretycznych. Teraz jednak dążenia do łączenia przeciwieństw i poszukiwania przekroczenia tradycyjnych dylematów socjologicznych stały się refleksyjnie podejmowanym celem. Dotychczasowe teorie jako użyteczne w odniesieniu do analiz subświatów socjologicznych są nadal rozwijane. Nieustannie podejmowane są jednak także próby zbudowania relacyjnej teorii socjologicznej i relacyjnej teorii kultury. Jest to syndrom socjologii po zwrocie kulturowym.

Culture as Resources and Constrains of Social Action. Cultural Turn in Sociology of Culture (Abstract)

The cultural turn in social sciences has induced sociologist to take further the problem of cultural determination of social action. This article reconstructs an important theoretical trend in modeling cultural structures as influencing social action and interaction. It describes theoretical enterprises as situated between the opposite concepts of Durkheim and Weber and makes an assessment of analytical capacity and empirical fidelity of theoretical concepts based on the notion of symbolic system and practice. The article outlines the typology of contemporary sociological concepts of culture and explains the internal cultural dynamics of the cultural field of social concepts of culture.

Streszczenie

Zwrot kulturowy, który silnie oddziałwał na kształt nauk humanistycznych doprowadził w socjologii między innymi do podjęcia na nowo problematyki kulturowych

⁷² M. Emirbayer, *Manifesto for Relational Sociology*, [w:] „American Journal of Sociology” 1997, no. 2, s. 281-317; G.G. Ritzer, *op. cit.*, s. 128-145.

uwarunkowań działań społecznych. Autor w tym artykule rekonstruuje jeden z wpływowych i analitycznie owocnych nurtów teoretycznych, który konceptualizuje struktury i elementy konstytuujące kulturę zbiorowości w odniesieniu do procesu konstruowania w niej działań społecznych i działań połączonych. Przedstawia historyczne przedsięwzięcia teoretyczne jako usytuowane w obszarze wyznaczonym przez kolektywną i holistyczną koncepcję Durkheima oraz psychologizującą i indywidualistyczną koncepcję Weбера. Analizuje pod kątem empirycznej trafności oraz analitycznych możliwości i ograniczeń przedstawiane w toku rozwoju socjologii koncepcje kultury odwołujące się zarówno do metafory systemu symbolicznego, jak i układu praktyk, oraz dialektycznego zespolenia tych aspektów. Przedstawia także typologię współcześnie rozwijanych socjologicznych koncepcji kultury oraz wewnętrzną dynamikę kulturową, której efektem jest różnicowanie kulturowego pola socjologicznych koncepcji kultury.

