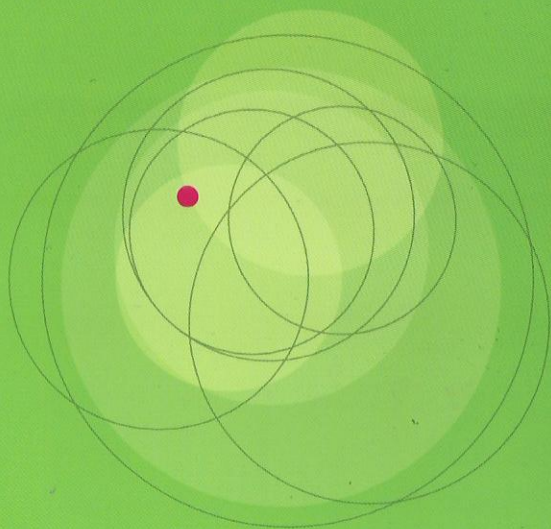




Alain **TOURAINE**

Myśleć inaczej



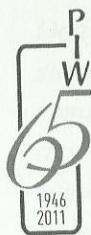
P a ń s t w o w y I n s t y t u t W y d a w n i c z y

Alain Touraine (ur. 1925 r.) jest jedną z najwybitniejszych postaci francuskiej i światowej socjologii. Karierę naukową rozpoczął w Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). Wykładał w École Pratique des Hautes Études, a potem w École des Hautes Études en Sciences Sociales, gdzie pracował do 2005 roku. Głównym przedmiotem jego badań są ruchy społeczne. Opisał wiele ruchów robotniczych w Ameryce Łacińskiej i przeprowadził pierwszą głęboką analizę „Solidarności”.

Niniejszy tom zamyka i podsumowuje serię analiz współczesnego świata zainaugurowaną w 1992 roku książką *Critique de la modernité* i kontynuowaną w *Qu'est-ce que la démocratie?* (1994), *Pourrons-nous vivre ensemble?* (1997), *Comment sortir du libéralisme* (1999), *La Recherche de soi* (z Farhadem Khosrokhavarem, 2000), *Un nouveau paradigme. Pour comprendre le monde d'aujourd'hui* (2005) i *Le Monde des femmes* (2006).

Alain **TOURAINÉ**

Myśleć inaczej



*Dedykuję tę książkę wszystkim
studentkom i studentom moich
seminariów w École Pratique
des Hautes Études (VI sekcja)
i w École des Hautes Études en
Sciences Sociales 1975–2007.*

WSTĘP

Jest to książka na wskroś oryginalna. Może okazać się wydarzeniem intelektualnym w naszym kraju, może przejść bez echa. Dowiemy się niebawem, czy zostanie potraktowana jako jedynie przyczynek do dyskusji o różnorodności socjologii, czy też będzie tętniącym życiem źródłem inspiracji dla analizy socjologicznej i empirycznych badań ruchów społecznych w Polsce i na świecie.

Myśleć inaczej może uchodzić za opus magnum autora, którego dorobek intelektualny jest ceniony przez socjologów w wielu krajach, lecz nie w Polsce*. Słaba znajomość wcześniejszych prac Touraine'a nie ułatwi polskiemu czytelnikowi wejścia w jego rytm i styl myślenia. Jednak nie to stanowi główną barierę, do której przekroczenia zachęcam. Przejrzenie tej książki – a zwykle tak się robi przed zagłębieniem się w lekturę – wystarczy, aby powiedzieć, że mamy przed sobą dzieło socjologa-heretyka lub niepoprawnego idealisty, oddalonego od rzetelnej analizy życia społecznego. Po takim „odczytaniu”, zrobionym na prędce, na podstawie tak zwanego pierwszego wrażenia, oczywiście mylącego, powiemy, że Alain Touraine nie ma u nas szans na udział w poważnej debacie lub choćby skromnym seminarium. Dodamy, że słusznie w takim razie zasłużył na banicję, której nie ma powodu od-

* Jest szansa, aby to się zmieniło. Rok 2010 i kolejny, 2011, dają taką nadzieję. Oto trzy różne polskie wydawnictwa sięgnęły po prace Touraine'a, pochodzące zresztą z dośyć odległego okresu. PWN wydał *O socjologii* (*Pour la sociologie*, we Francji w 1974). Nomos – *Samotworzenie się społeczeństwa* (*Production de la société*, we Francji w 1973). Z kolei Europejskie Centrum Solidarności, w ciekawie zapowiadającej się *Historii Solidarności*, opublikowało staranną reedycję „Solidarność”. *Analiza ruchu społecznego* (*Solidarité. Analyse d'un mouvement social Pologne 1980–1981* (we Francji w 1982), czyli książki, którą wraz z Markiem Krzyżkow wydaliśmy w 1989 roku „podziemnie”, w wersji powielaczowej.

woływać, skoro nadal szokuje, epatuje, a może zbyt komplikuje to, co oczywiste i nienaruszalne.

Jeśli się jednak nieco zagłębimy w lekturę, to poczujemy, że Touraine ma ważne powody, aby zachęcać do odrzucenia niemal wszystkiego, do czego przywykliśmy, ucząc się lub ucząc innych socjologii. Nie chodzi mu o „otwieranie umysłów” w sensie sztuki dla sztuki (myślenia). Przyjmijmy na próbę, że chodzi mu o coś więcej, co wydaje się po prostu ważne dla nas wszystkich, nie wykluczając socjologów.

W imię czego mamy zawiesić nasze ulubione kategorie i odłożyć na półkę sprawdzone narzędzia; pojęcia i schematy myślowe? Zabrzmi to patetycznie, ale Touraine przywołuje dziedzictwo Oświecenia i racjonalizmu, upominając się o „podmiot”, czyli o jednostkę ludzką jako podmiot powszechnie obowiązujących praw. Taki nowoczesny obraz podmiotu towarzyszy mu na każdej stronie *Myśleć inaczej*. Co więcej, ten szczególny i pozornie zaskakujący „tradycjonalizm” Touraine’a, który tyle wszakże uwagi poświęcił nowoczesności (modernité), niespodziewanie otwiera nowe możliwości empirycznej analizy aktualnych ruchów społecznych. Przy czym nie chce nazywać ich tak, jak jeszcze lubił niedawno, w latach dziewięćdziesiątych – nowymi ruchami społecznymi. Szuka dla nich odpowiedniej, nowej nazwy, w czym moglibyśmy mu pomóc. Ważniejsze od dobrania socjologicznej naklejki w odpowiednim kolorze jest zupełnie coś innego. Dzisiejsi uczestnicy niektórych „innych” ruchów społecznych wiele ryzykują: śmierć społeczną, czyli odtrącenie przez swoje środowisko, odrzucenie przez „normalne życie społeczne”. Czasami odtrącenie to prowadzi wprost do śmierci w sensie zwykłym. Ich walka ma sens, którego opis zajmuje najważniejsze strony tej książki. Na próbę, ujmijmy to w następujący sposób: walka takiego ruchu społecznego polega na tym, aby móc na przykład głośno powiedzieć to, co może powiedzieć arabska kobieta, żyjąca we Francji lub inna kobieta, lub ktokolwiek: „chodzi o to, aby zawsze i wszędzie uznawano, że kobieta, wyznająca islam i żyjąca w swojej odrębnej kulturze, ma te same uniwersalne prawa i obowiązki, prawa człowieka i prawa obywatela, ma prawa, które są «własnością» i «depozytem» wszystkich wolnych ludzi”. Czy Touraine śni na jawie? Czy jest aż tak naiwny, pomimo sędziwego wieku? Czy naprawdę wierzy, że świat może podążać w takim kierunku?

Jeśli lektura tej książki okaże się trudna, to także za sprawą specyficznego stylu autora, który powtarza te same myśli w rytm kolejnych rozdziałów. Poza tym sytuuje je najczęściej w konwencji sporu ze swoimi krytykami, co nie ułatwia sprawy ani tłumaczowi, ani czytelnikowi, który co krok napotyka konstrukcję zaprzeczania negacji (poglądów autora). Jest to zabieg tyleż manieryczny, co zdaniem autora potrzebny. Jak się domyślam, zarówno rytmiczne powtórzenia, jak i konwencja sporu, mają służyć wyprzedzaniu i rozwiązywaniu oczekiwanych nieporozumień (cit!) związanych z recepcją książki. Wybór takiej retoryki ma więc swoje głębsze źródła i byłoby niedorzecznością podejrzewać, że Touraine sięga po perswazyjną socjo- czy psychotechnikę, aby podbić audytorium. Trzeba pamiętać, że mamy do czynienia z prawdziwym intelektualistą. Źródeł bardziej sposobu niż stylu myślenia Touraine'a dopatrywałbym się w jego autorefleksji. Zdając sobie sprawę ze swojego położenia, kontrastowo podkreśla dystans wobec obiegowych poglądów czy wiodących teorii, a także, choć może już z mniejszym zapalem, dystans wobec samego siebie. Autorefleksja Touraine'a to także rozrachunek z samym sobą, ze środowiskiem francuskiej lewicy (w części pierwszej) i re-prezentacja ciągłości i zmiany w obrębie swojej myśli.

Touraine należy do niezwykle już rzadkiego gatunku myślicieli pokroju Karola Marksa czy Talcotta Parsonsa. Buduje obraz całości. Przy czym jest jak najdalszy od ujęcia społeczeństwa jako systemu. Jedyne system to migotliwa siatka pojęć, tworząca niezwykle spójną teorię, której bohaterami od dawna są ruchy społeczne. Koncepcja Touraine'a ma za sobą blisko 50 lat poszukiwań i badań, co nie osłabiło, a wręcz przeciwnie, wzmocniło jej analityczną moc, którą trudniej odnaleźć u innych współczesnych socjologów.

Powtarza się nie raz, że historyk Touraine wymyślił nową dyscyplinę: socjologię ruchów społecznych. Jeśli nie jest to cała historyczna prawda, to dlatego, że za jej ojca można ewentualnie uznać filozofa Karola Marksa. „Marksizm” Touraine'a budził tym większe zakłopotanie wśród jego towarzyszy drogi, im mocniej skrećali w lewo lub (rzadziej) w prawo, w końcu oddając inicjatywę państwu lub mechanizmom rynkowym. Sam uważa, że marksistą nie jest, choć wiele zawdzięcza demaskatorskiej myśli autora *Kapitału*. W ulubionej przez siebie konwencji, sporu intelektualnego, tym razem z bojowo nasta-

wionymi czytelnikami dzieł Marksa, podejmuje tu tematykę rewolucji zerwania (*rupture*) i jego totalitarnych konsekwencji*. Trzeba przyznać, że to jedna z najciekawszych analiz w tej książce, która w żadnym razie nie może uchodzić za podręcznik dla rewolucjonistów, choć chce mieć tak „rewolucyjny” charakter.

Czytając książki Touraine’a, łatwo upewniać się w przekonaniu, że socjologia, wszelka myśl społeczna i o społeczeństwie tak wiele, jeśli nie wszystko, zawdzięczają odkrywaniu konfliktów. Bez przyjęcia założenia, że na każdym poziomie życia społecznego na pewno znajdziemy konflikt, nie moglibyśmy rozwijać socjologii ruchów społecznych. Co więcej, nie moglibyśmy uprawiać socjologicznie inspirowanej debaty nad tym, czym właściwie jest nowoczesność? Moim zdaniem, *Myślenie inaczej* wnosi do niej coś nowego i ważnego. Tym bardziej że autorowi towarzyszy w jego pracy intelektualnej narastająca obawa o nowoczesność, coraz mniej nieuchronną, co oznacza kolejne pytanie praktyczne: jak chronić nowoczesność? Touraine wydaje się walczyć z całym światem, jeśli mówi, że zagrażają jej tak różne siły, jak: państwo, globalizacja, ogłupienie rynkiem, mediami. Takim „siłom sprawczym”, bożkom czy determinizmom Touraine zawsze i wszędzie przeciwstawia zdolność działania grupowego, które jest załączkiem ruchu społecznego.

Uważna lektura książek Touraine’a prowadzi nas do wniosku, że jego socjologia ruchów społecznych, zawsze empiryczna, bo oparta na analizie i badaniu (metodą interwencji socjologicznej), i zawsze teoretyczna, bo kierowana kluczowymi pytaniami, i zawsze odpowiedzialna społecznie, bo pytająca o drogi wyjścia, przechodziła kryzysy tożsamości. Sam autor przyznaje, że szukał – a może upierał się zbyt długo – w obrębie paradygmatów, jakie narzucały mu się bezwiednie wraz z obrazem społeczeństwa przemysłowego, postprzemysłowego i tego, które próbujemy tu i teraz refleksyjnie ująć. W ten sposób, następowała po sobie, przetwarzana dekada po dekadzie, sekwencja jego klu-

* Pojęcie rewolucji w kontekście poglądów Touraine’a analizowałem w tekście *Ruchy społeczne a rewolucja*. Zob. Paweł Kuczyński, Marcin Frybes, Jan Strzelecki, Didier Lapeyronnie, *W poszukiwaniu ruchu społecznego. Wokół socjologii Alaina Touraine’a*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 209.

czowych kategorii: prawdziwego i jedyne go ruchu społecznego, nowych ruchów społecznych oraz, dzisiaj – ruchów społecznych, których źródłem i celem jest podmiot powszechnie uznawanych praw.

Touraine w *Myśleć inaczej* ogłosił śmierć tego, co społeczne (*du social*). Jeśli się nie pomylił, to czy pozostawił nam jeszcze jakieś miejsce dla socjologii? Pozytywna odpowiedź zdaje się niemożliwa, a jednak, o dziwo, zostaje przezeń udzielona. Aby ją poznać, należy przeczytać tę zadziwiającą książkę, a co najmniej jej drugą część. Touraine wierzy w „inną socjologię”, diametralnie różną od tej, która wyjaśnia zachowania jednostek na podstawie odwołania do kontekstu, sytuacji, miejsca w strukturze społecznej, kultury czy fazy procesu historycznego. Uważa, że skoro społeczeństwo utraciło zdolność nadawania kierunku i kształtu jednostce, to socjologia klasyczna jest bezużyteczna, w najlepszym razie nudna, dopóty, dopóki tkwi w swoim odwiecznym paradygmacie.

Zdając sobie sprawę, że może być źle zrozumiany, Touraine w pierwszej części swojego dzieła dokonuje rozrachunku z przeszłością, z której przywołuje różne elementy swojego doświadczenia intelektualnego i publicznego: fragmenty swoich myśli, sympatie polityczne, które nie zaprowadziły go zresztą na szczyty władzy, poglądy oponentów, także koncepcje myślicieli, do których chętnie się odwołuje nie po to, aby samozwańczo uznać się za ich kontynuatora, ale aby pokazać ich myślenie na tle obowiązującego i narzucającego się zewsząd dyskursu. Nazywa go dominującym dyskursem interpretacyjnym (DDI) i pokazuje, jak skutecznie blokował we Francji otwarte myślenie, twórczość intelektualną i prawdziwe debaty, prowadzące do nowych rozwiązań problemów społecznych, których w tym kraju nie brakowało i które wcale nie zostały rozwiązane (podporządkowanie kobiet, odrzucenie mniejszości, problemy młodych ludzi w szkole i w pracy).

Autor zadedykował swoją pracę studentkom i studentom uczestniczącym w jego seminariach w latach 1975–2007. Nie jest to pusty gest. Miałem okazję uczestniczyć w jego seminariach w drugiej połowie lat osiemdziesiątych i wiem, jak dużo umiał czerpać z studentów, chcących dyskutować, oczywiście, o ruchach społecznych. Dzisiaj mój podziw dla Touraine’a nie zmalał: otoczony admiracją studentów z Meksyku czy Rumunii, zapraszany jako think tank do polityki i wielkich debat, piszący więcej niż inni, nie spoczął na katafalku samouwielbie-

Alain **TOURAINE**

Myśleć inaczej

Przełożył

Maciej Byliniak

Wstępem opatrzył

Paweł Kuczyński

Państwowy Instytut Wydawniczy

Tytuł oryginału
PENSER AUTREMENT

Okładkę i strony tytułowe projektowała
KAROLINA TOLKA

Redakcja naukowa
PAWEŁ KUCZYŃSKI

Redakcja
JOLANTA KARBOWSKA

PENSER AUTREMENT d'Alain Touraine world copyright © Librairie Arthème
Fayard 2007

© Copyright for the Polish translation and edition by Państwowy Instytut Wydawniczy.
All rights reserved.

Księgarnia internetowa
www.piw.pl

ISBN 978-83-06-03267-3

PUNKT WYJŚCIA

1. NOWE SYTUACJE, STARE IDEE

Lata 60. i 70. XX wieku wszystko zmieniły w naszym życiu społecznym. Rewoltom studenckim w Berkeley i Nanterre, których następstwa długo dawały się odczuć w wielu krajach, towarzyszyły fanfary obwieszczające nadejście nowych czasów. Niemal w tym samym momencie gospodarki odchodziły od powojennego modelu sterowania przez państwo i wkraczały w neoliberalizm, wzmocniony przez przyspieszające umiędzynarodowienie produkcji i handlu, finansów i kultury masowej. Zmienił się sam system produkcji. Społeczeństwo przemysłowe odchodzi w przeszłość; wkraczamy w to, co mądre umysły nazwały społeczeństwem komunikacyjnym lub społeczeństwem wiedzy. W tym okresie mapa świata dalece się zmieniła: podczas gdy Europa pogrążała się w stagnacji, Stany Zjednoczone zdystansowały inne państwa w dziedzinie rozwoju nowych technologii, a Chiny przeżywały nieokiełznany wzrost (w ich ślady idą dziś Indie) i odbierały Japonii pierwszeństwo w Azji.

Świat przekształca się w przyspieszonym tempie, a zarazem ma poczucie własnej kruchości i zagrożenia wszelkiego rodzaju katastrofami: ekologicznymi, biologicznymi i demograficznymi. Idea postępu, jaką ruch komunistyczny przejął od sparaliżowanych strachem demokracji, została wszędzie porzucona; niepewność miesza się z trwogą, zwłaszcza w Afryce, na obszarach, których populację dziesiątkuje AIDS. I wreszcie – XXI wiek rozpoczyna się militarnym i religijnym starciem między Stanami Zjednoczonymi a nowymi, religijnymi i politycznymi formami islamu, następcami nacjonalizmów Nasera, Mosaddegha czy irackich i syryjskich polityków partii Baas.

Czy dysponujemy nowymi słowami, które pozwoliłyby nam nazwać tak liczne nowe sytuacje? Zmierzch marksizmu, będący przede wszyst-

kim następstwem upadku imperium sowieckiego, które uczyniło z niego swą oficjalną ideologię, spowodował nie tylko zniknięcie partii komunistycznych. Rządy socjaldemokratyczne, których sukces ekonomiczny i społeczny jest bezdyskusyjny, nie są zbyt pomysłowe w dziedzinie myśli społecznej i zadowolają się – co samo w sobie jest już pozytywne – zapewnieniem najbiedniejszym krajom wydajnych struktur pomocy humanitarnej. Rozpada się też francuska kategoria intelektualistów: wielu z nich w jakimś momencie swego życia podporządkowało się kierowniczej roli Partii Komunistycznej i długo odmawiało uznania i napiętnowania zbrodni sowieckich i chińskich przywódców. Ten odwrót ideologii ma także pozytywne skutki, zwłaszcza we Francji czy Włoszech, gdzie sekciarstwo doprowadziło do terroryzującego doktrynerstwa w pierwszym wypadku, zwłaszcza między rokiem 1970 a 1975, i do płonących i krwawych „lat ołowiu” w drugim.

Cały XIX wiek, który w pewnych częściach świata jeszcze się nie zakończył, był epoką wyzwoleń, a zarazem okresem przejścia od brytyjskiego imperializmu do amerykańskiej hegemonii. Ruch robotniczy we wszystkich swych postaciach, ruchy wyzwolenia narodowego i feminizm przeforsowały dramatyczną, heroiczną i zarazem brutalną wizję Historii. Najważniejsze ruchy społeczne opierały się na założeniu, zgodnie z którym historia polityczna i społeczna, zarówno idee, jak biografie jej różnych aktorów społecznych, są nierozdzielne, co sprawiało, że myśl społeczna formowała się wokół zagadnień ekonomicznych, takich jak praca, kapitalistyczny zysk czy walka klas. Przez długi czas ten centralny schemat, którego głównym twórcą był Marks, wydawał się możliwy do zastosowania i był stosowany w odniesieniu do wszystkich sytuacji i wszystkich części świata. Dość szczególnym wariantem tego centralnego modelu był ten, w którym pozytywistycznie nastawionej, laickiej i nacjonalistycznej klasie średniej udawało się zagarnąć władzę wbrew oligarchom i Kościołowi. Ten typ rządów nie zniknął jeszcze całkowicie, zwłaszcza tam, gdzie – tak jak we Francji – zawarł sojusz z siłami politycznymi wywodzącymi się ze środowisk robotniczych. Jednak w większości krajów, które wkroczyły w stadium społeczeństwa przemysłowego, zwyciężyła ekonomiczna wizja świata.

Tamta epoka jest już zamknięta. W Rosji, w Meksyku, w Europie zniszczonej przez I wojnę światową, a później przez rewolucję sowiec-

ką, włoski faszyzm, a zwłaszcza przez nazizm jako ideologię śmierci, rewolucyjne i kontrrewolucyjne wstrząsy położyły kres idei postępu, która ucieleśniała zaufanie do ekonomii. Marksizm, podobnie jak liberalizm, a nawet pierwsze socjaldemokracje, został pochłonięty i unicestwiony przez wojny i rewolucje. W imperium sowieckim wszystkim narzucono przytłaczające milczenie. W podzielonej na dwie części Europie rozwijanie refleksji poświęconej nowym sytuacjom stawało się coraz bardziej niemożliwe. Niektórzy próbowali to robić, jednak nastawienie filozoficzne, tak istotne dla najważniejszych dzieł tego okresu, oddalało je od analizy współczesnego świata. To wówczas w wielu krajach, w pierwszej kolejności we Francji, rozpowszechnił się pogląd głoszący, że nie ma nic do rozumienia, bo na scenie nie ma już żadnych aktorów: świat został opanowany przez dyktaturę kapitalizmu, tak jak w innych regionach zawładnęły nim dyktatura leninizmu-maoizmu i postkolonialny nieład. Nauki społeczne zostały wymienione przez niszczycielską ideę, zgodnie z którą świadomość jest zawsze fałszywą świadomością i należy zrezygnować z analizowania ludzkich zachowań jako kierowanych przez sądy wartościujące, gdyż da się je wyjaśnić wyłącznie za pomocą wiedzy o determinujących je warunkach ekonomicznych, politycznych czy demograficznych. Socjologia jako badanie zachowań zorientowanych normatywnie ku innym została porzucona i potępiona w Europie, Ameryce Łacińskiej i w wielu częściach planety, które nazywano jeszcze Trzecim Światem. Ta podwójna wizja, obraz niemocy aktorów społecznych i wszechmocy światowych sił ekonomicznych, rozpowszechniła się i zakorzeniła głęboko w życiu intelektualnym. Coraz rzadziej pojawiały się odwołania do ruchu robotniczego, ruchów wyzwolenia krajów skolonizowanych, a nawet do feminizmu. Wydziały nauk społecznych opustoszały. Pewna część ich aktywności zwróciła się ku filozofii, inną pochłonięły badania ekonomiczne.

Oto sytuacja, która stała się naszym udziałem. Uświadomiliśmy sobie rozpad starych idei i wielu z nas chciało wypracować nowe. Znów we Francji, bardziej niż gdzie indziej, wszystko, co odnosi się do państwa i do rewolucji rozumianej jako przejęcie władzy państwowej siłą, budziło większe zainteresowanie niż fakty związane z życiem społecznym i demokracją. Odporność tych „jakobińskich” idei w połączeniu z atrakcyjnością czysto technologicznej i ekonomicznej wizji świata

zamknęły myśl w ciasnych przestrzeniach, ograniczając jej przepływ pomiędzy krajami, a zwłaszcza pomiędzy kontynentami. Przez długie dziesięciolecia myśl społeczna była tłamszona przez to, co nazywam dominującym dyskursem interpretacyjnym; nie jest to wcale twór środowisk rządzących, ale intelektualistów i architektów opinii publicznej, którzy we wspomnieniach, w pamięci przeszłości szukali broni do walki z nowymi ideami. Nie wszyscy członkowie społeczeństwa tworzą lub rozpowszechniają wyobrażenia życia społecznego; nie jest też tak, że to grupy najbogatsze lub mające najwięcej władzy kreują język wyjaśniający, który byłby dla nich najkorzystniejszy. Rządzący opierają swoje interesy na ideologii, ale jest ona przede wszystkim uzasadnieniem ich władzy. Kolonizator wyobraża sobie kolonizowanych jako „dzikich”, istoty niższe. Podobnie wielu ideologów społeczeństw przemysłowych przedstawiało robotników jako zrutynizowanych i leniwych i wyjaśniało, razem z F.W. Taylorem, że aby skłonić ich do działania, trzeba używać bata i marchewki. Wreszcie, myśl męska mnożyła obrazy ukazujące kobietę jako gorszą, zwłaszcza poprzez podkreślanie, do jakiego stopnia nie jest istotą racjonalną.

Spółeczeństwa wytwarzają wyobrażenia samych siebie o wiele pełniejsze i bardziej złożone niż ideologie. To, co nazwałem dominującym dyskursem interpretacyjnym, rozpowszechniło pogląd mówiący, że sens realiów historycznych zmienił się z chwilą, gdy ruch robotniczy i socjalistyczny przeszedł pod kontrolę totalitaryzmu sowieckiego lub zmienił się w nowy konserwatyzm. W tym samym momencie w Ameryce Łacińskiej teoria zależności w swoich najbardziej radykalnych odmianach tłumaczyła, że działanie i reformy są niemożliwe, i przekreślała sens wszystkiego z wyjątkiem wojny partyzanckiej.

Jednak pod koniec XX wieku nastąpił kres wielkich systemów totalitarnych w Europie Środkowej i Wschodniej, porażka większości nowych nacjonalizmów i doszło do szybkiego upowszechnienia nowych technik komunikacji. Spowodowało to przerwanie barier, które zamykały myśl społeczną w formie samonegacji. Iluzje, jakie starali się nam narzucić ci, którzy stracili już wiarę w działanie zbiorowe, stawały się coraz trudniejsze do zniesienia, w miarę jak w coraz mniejszym stopniu odpowiadały rzeczywistym doświadczeniom. Dziś doskonale zdajemy sobie sprawę z tego, że scena społeczna wcale nie jest pusta, że

to ideolodzy uwięzieni w przeszłości pogrążają ją w mroku, z którego dobiegają niezrozumiałe lub ogłuszające odgłosy. Wyczuwamy już nowe wymogi życia codziennego, powrót słów i idei, o których sądzono, że zostały zniszczone na zawsze. Szukamy nowych kategorii, które rzuciłyby światło na te zniszczenia i przewroty, ale także na inicjatywy, których jesteśmy świadkami.

Wymaga to od nas podwójnego wysiłku: po pierwsze, starań, by sformułować w możliwie spójny i jasny sposób pojęcia, które mogłyby wyjaśnić naszą sytuację i nasze zachowania; po drugie, spojrzenia wstecz i poddania krytyce przedstawień życia społecznego, których dominujący wpływ długo nie pozwalał nam rzucić światła na realia społeczne.

Sądzę, że lepiej zacząć od krytyki tego, co nazwałem *dominującym dyskursem interpretacyjnym*; pozwoli to później w bardziej wyrazisty sposób przedstawić nowe idee, które w moim przekonaniu mogą wnieść brakujące światło.

2. ODWRÓCENIE PERSPEKTYWY

Celem naszego wywodu nie jest wskazanie momentu zerwania lub nagłej zmiany sytuacji ekonomicznej i społecznej. Przemiana idei dokonuje się bez większego udziału kryzysu ekonomicznego czy społecznego. Chodzi o nasz sposób patrzenia i o słowa, którymi wyrażaliśmy i interpretowaliśmy przeobrażenia narzucające się naszemu spojrzeniu. Zmienić należy zatem nie przedmiot analizy, ale jej metodę. Idee, które w niedawnej przeszłości były najbardziej rozpowszechnione, nie wyjaśniają już niczego, są bezwartościowe i poszerzają tylko przepaść oddzielającą świat polityczny i społeczny od świata myśli. Ta separacja realiów i sensu, który się im przypisuje, wydaje mi się tak skrajna, idee były tak często zastępowane cytatami, że należy całkowicie przekształcić, a nawet porzucić nasze na pozór najpewniejsze założenia, najbardziej „klasyczne” sposoby przedstawiania społeczeństwa i aktorów społecznych. W myśli społecznej, której byliśmy spadkobiercami, głęboko tkwiło pozytywistyczne przekonanie, że nowoczesność oznacza nie tylko wyrugowanie odwołań o charakterze religijnym, lecz także wszystkich odniesień do jakiegokolwiek formy świadomości aktorów. Nauczono nas zadowalać się dwoma kluczami analizy zachowań: pierwszy to

racjonalne poszukiwanie korzyści lub przyjemności, drugi – wypełnienie zadań niezbędnych do podtrzymania i rozwoju życia społecznego. Żadne z tych dwóch uzasadnień nie uwzględnia w najmniejszej części elementu konstruowania jednostki przez nią samą, jako wolnej i odpowiedzialnej istoty. W obliczu tego typu myśli społecznej „Deklaracja praw człowieka” z 1789 roku zdaje się wyznaczać raczej koniec niż początek epoki. Odwołuje się ona do prawa naturalnego w momencie gdy, jak nas uczono, wszystko staje się materialne, instrumentalne, policzalne. Francuska laickość wzmocniła tę tendencję, tak jak ze swojej strony zrobił to angielski utylitaryzm. Sedno życia politycznego w wielu krajach wciąż jest zdominowane przez taką zsekularyzowaną wizję, która odwołuje się do wszystkich postaci rozumu. To, co można nazwać „funkcjonalizmem krytycznym” myślicieli „lewicowych” – koncepcja wyjaśniająca funkcjonowanie systemu społecznego za pomocą mechanizmów dominacji – nie oddaliło się zbyt od tej ogólnej linii.

Proponuję tu całkowitą zmianę nastawienia i inne podejście interpretacyjne. Powinniśmy porzucić wyczerpany ewolucjonizm. Zostaliśmy przekonani do przejścia od wspólnoty do społeczeństwa, to znaczy od definiowania każdego przez to, kim jest, do definiowania go przez to, co robi. A teraz ponownie ruszyliśmy w przeciwnym kierunku i znów wszędzie pojawia się duch wspólnotowy we wszelkich postaciach, od tych raczej pozytywnych, do tych najohydniejszych. Mechanizmy społeczne i kulturowe nie są już w stanie ująć w swe ramy wszystkich aspektów doświadczenia; zwłaszcza kontrola seksualności niemal całkowicie zanikła. Uczymy się uznawać różnice i chronić mniejszości. Wszystkie te przeobrażenia to różne oblicza tej samej ogólnej przemiany: uprawomocnienie, definicja dobra i zła nie pochodzą już od instytucji, czy to laickich, czy religijnych. Tym, co najbardziej pożądane, wszędzie i w najróżniejszych formach, jest uznanie jednostek i grup za noszące same w sobie prawo do bycia uznawanymi i szanowanymi w oddaleniu od wszelkich praw i norm, które chronioną instytucje. Ten wymóg przybiera często postać komunitarystyczną*, ale

* Określenie „komunitaryzm” będzie często powracać w analizie dla oznaczenia tych działań, grup i ruchów o charakterze rewindykacyjnym, które zwrócone są ku duchowi wspólnoty każdego typu: etnicznej, rasowej, a nawet sąsiedzkiej czy lokalnej. Zda-

jeszcze częściej oznacza upomnienie się o prawo jednostki do życia zgodnie z własnym obrazem samej siebie, z własną wolnością i własną odpowiedzialnością.

Ten cel zawładnął wyobrażeniami, które z kolei nadają kierunek naszym zachowaniom. Tak często powtarzane słowo „indywidualizm” stwarza ryzyko nieporozumienia: nie chodzi o to, by stwierdzić, że każdy działa zgodnie z własnym interesem i własnymi pragnieniami, ale o to, by uznać, że każda jednostka ma skłonność do odwoływania się do swojego „prawa do posiadania praw”, jak mówi klasyczne już wyrażenie. Ta konstatacja stała się dla mnie całkowicie jasna, kiedy usłyszałem, jak kobiety, podczas indywidualnych rozmów lub w grupach dyskusyjnych, mówiły, że dla nich najważniejsze było, by stworzyć siebie jako kobietę, i by zrobić to przede wszystkim za sprawą własnej seksualności. Był to spontaniczny głos, całkowicie przeciwny wobec wypowiedzi ukazujących kobiety wyłącznie jako ofiary, które chcą osiągnąć, w najlepszym wypadku, równość z mężczyznami czy wręcz eliminację wszelkich odniesień do płci w większości sytuacji, czego wyrazem są zwłaszcza procedury rekrutacyjne.

W tym samym duchu socjologia religii od dawna uczyła nas, by za wyobcowaniem Kościołów i innych instytucji religijnych dostrzegać nie triumf racjonalizmu i instrumentalizmu, lecz zespół bardzo różnicowanych zachowań: z jednej strony, afirmację samego siebie jako odpowiedzialnego za własne zbawienie, z drugiej – odbudowę kontroli społecznej, o której wiadomo jednak, że nie odzyska już władzy, jaką miała w dawnym społeczeństwie. W rzeczywistości za utrzymującym się tak długo obrazem społeczeństwa zsekularyzowanego – bez zwracania się w analizie od razu do defensywnego komunitaryzmu czy do tęsknoty za „holistycznymi” systemami – widzimy wszędzie umacnianie się wyobrażenia jednostki jako kogoś, kto sam z siebie jest nosicielem praw, których nie można zakazać i którym nie można zaprzeczyć ani siłą, ani mocą prawa stanowionego.

Owo przeobrażenie świadomości siebie, która staje się silniejsza od świadomości reguł, norm, a także wymogów systemów, w których ży-

niem Touraine’a, takie formy działań zbiorowych prowadzą do zamknięcia się na inne grupy bądź działania, które stają się „obce”, a nawet wrogie. Tym samym droga do „innego” zostaje zamknięta (przyp. red. nauk.).

jemy i działamy, czyni koniecznym powrót do idei, która tak często bywała zapomniana, a przez wielu wręcz brutalnie odrzucana. Chodzi o ideę podmiotu, czyli jednostki uznanej za stwarzającą samą siebie i, w konsekwencji, mogącą domagać się wbrew wszystkim prawom do istnienia jako jednostka – nosiciel praw wykraczających poza jej konkretne warunki życiowe.

To odwrócenie perspektywy jest całkowite i przyprawia o zawrót głowy. By dojść do siebie, trzeba cofnąć się w przeszłość i dostrzec obecność podmiotu w miejscach i w czasach, w których nie mówiło się o nim wprost, tak jak robimy to dziś, ale za pośrednictwem wizji religijnych, „postępowych” czy rewolucyjnych.

Te postaci lub obrazy podmiotu* reprezentują modele kulturowe, które były stawką wielkich konfliktów społecznych. W społeczeństwie przemysłowym główne konflikty społeczne definiowano w kategoriach klas czy świadomości klasowej. We wcześniejszym typie społeczeństwa najsilniejszy ładunek symboliczny niósł motyw wolności obywatela przeciwstawiany władzy królewskiej. Z kolei religie, zwłaszcza monoteistyczne, nadały podmiotowi postać boga lub jego przedstawiciela, mającego dbać o stosowanie prawa boskiego. Wszędzie i na wszystkich tych etapach organizacją społeczną zawiaduje mniej lub bardziej antropomorficzne wyobrażenie transcendencji. To zmusza nas do uznania, że społeczeństwa nie da się zredukować do warsztatu produkcyjnego czy do systemu wymiany. Podobnie prawa nie są jedynie sposobem organizowania życia ekonomicznego i społecznego oraz środkiem ochrony interesów. Dziedzina moralności i praw, zarówno w aspektach

* Określenie *figures du sujet* można uznać za klucz otwierający bramy świata twórczego na łamach tej książki. Ma ono znaczenie skierowane w dwie strony: historyczną, polegającą na odpowiedzi na pytanie, jaki obraz podmiotu ludzkiego był domyślnym składnikiem świadomości zbiorowej wytwarzanej przez religie, ideologie, systemy myślowe i polityczne. I stronę drugą, uniwersalistyczną, a więc pozahistoryczną, a może nawet ponadhistoryczną, polegającą na stałym odniesieniu do podmiotu jako samostanowiącego nosiciela praw. Prawom tym intencjonalnie nadano status ponadczasowy i „ponadspołeczny”, aby obowiązywały wszystkich, zawsze i wszędzie. Tournaine nie zapomina, że „postać” czy też „obraz” podmiotu jako podmiotu uniwersalnych praw pojawiły się stosunkowo niedawno. Ostrzega też, że nie są gwarantowane na przyszłość same z siebie. W tym sensie niniejsza książka może być odczytana jako traktat o podmiocie praw jako suwerenie, napisany przez historyka, który stworzył własne ramy analizy socjologicznej (przyp. red. nauk.).

praktycznych, jak i teoretycznych, odwołuje się do sądów wartościujących, a więc do pewnej koncepcji jednostki ludzkiej, jej praw i powinności względem innych.

To w momencie – właściwie dość krótkim – w którym społeczeństwo ukazało się sobie w kategoriach czysto ekonomicznych, można było myśleć, że sądy wartościujące i sądy o faktach będą coraz bardziej się ze sobą mieszać i że koncepcja racjonalistyczna zdoła wyjaśnić wszystko. Wyrażenia „społeczeństwo obywatelskie” i „społeczeństwo burżuazyjne” (*Bürgerliche Gesellschaft*) nazwały tę bardzo szczególną sytuację, jednak wciąż w sposób niekompletny, gdyż nawet wewnątrz tego społeczeństwa wybuchały konflikty stawiające pod znakiem zapytania – przynajmniej najważniejsze z nich – sądy wartościujące. Konflikty te zmuszają nas do dostrzeżenia, że nawet społeczeństwo burżuazyjne mogło zawierać obrazy podmiotu, a ich obecność w wystarczający sposób świadczy o tym, jak bardzo niezadowolająca jest pozytywistyczna koncepcja społeczeństwa.

Przeciwnikom takiego podejścia będzie coraz trudniej demaskować indywidualizm jako proste zerwanie więzi społecznych i poddanie się bodźcom rynku. Ten indywidualizm, który chętniej nazywam kreacją podmiotu albo *u p o d m i o t o w i e n i e m*, stanowi raczej obronę praw każdego – praw, które są powszechne – przed wszelkimi formami integracji społecznej. Taki klasyczny słownik integracji, socjalizacji, świadomości zbiorowej budzi we mnie silną nieufność, która narasta, w miarę jak indywidualizm coraz częściej zmienia się w komunitaryzm, a ten wskazuję jako największe zagrożenie w nowym stuleciu.

Powinniśmy zatem odejść od wszelkich form określania socjologii jako badań systemów społecznych i ich funkcji. Od dziś możliwe jest przełamanie milczenia narzuconego wszystkim koncepcjom podmiotu, jego wyobrażeniom i jego walkom. Musimy znaleźć sposób, by rozświetlić mroczny okres, kiedy pograżyliśmy się w ciemności do m in ującego dyskursu interpretacyjnego.

W chwili gdy nowa refleksja na temat życia społecznego i działań społecznych zaczyna nabierać kształtów, pojawia się pytanie: co się dzieje, kiedy ideologia postępu i jego wskaźniki ilościowe znikają, kiedy różnice jakościowe biorą górę nad mierzalnymi nierównościami?

To pytanie, sformułowane tu w ostrożny sposób, ciąży nad naszą epoką, tak jak konflikty klasowe czy walka o wolności polityczne nie tak dawno zdominowały różne społeczeństwa. Istnieją na nie dwie zasadnicze odpowiedzi.

Pierwsza głosi, że nic nie ogranicza już różnic, że wszyscy co do jednego zamykamy się w jednej lub wielu wspólnotach, że ogarnęła nas obsesja na punkcie naszej tożsamości i czystości naszego „ludu”. Jeśli obierzemy tę ścieżkę, nieuchronnie doprowadzi nas ona do zdegradowania cywilizacji, o którym mówił Samuel Huntington, i nawet jeśli krytykuje się to pojęcie – co zresztą sam robię – nie można zaprzeczyć, że wskazuje ono na silne tendencje do wyłonienia się nowych wojen religijnych lub etnicznych.

Druga odpowiedź nie jest tak prosta i większa część tej książki będzie poświęcona jej sformułowaniu. Mówi ona, że najważniejsze jest, by jedność zachowań nie była już narzucana przez swoistość danej kultury czy społeczeństwa, ale w wyniku konstruowania każdego jako podmiotu będącego nosicielem uniwersalnych praw, a zarazem niepowtarzalną jednostką ludzką.

Sprzeczność między tymi dwiema odpowiedziami jest widoczna wszędzie. Dzielą one na przykład europejskich muzułmanów, którzy znaleźli się na rozdrożu. Przyszłość wszystkich Europejczyków zależy w znacznej mierze od pomocy, jakiej udzielą muzułmanom, by udało im się połączyć uniwersalistyczny indywidualizm, który odziedziczyliśmy po Oświeceniu, ze świadomością odrębności każdej kultury i każdego społeczeństwa.

Równie płomienna jest dyskusja na temat edukacji. Wielu bardziej troszczy się o bezpieczeństwo publiczne niż o oferowaną każdemu dziecku możliwość budowania własnej indywidualności. Z braku rozwiązania tego problemu szkołę czyni się katalizatorem rosnących nierówności, odmawiając wzięcia pod uwagę specyfiki psychologicznej,

społecznej i kulturowej każdej jednostki, co jest krzywdzące dla najsłabszych i najbardziej zdominowanych.

Zależność kobiet, odrzucenie mniejszości – etnicznych, religijnych, kulturowych czy seksualnych – problemy młodzieży w szkole i w życiu osobistym: oto trzy ogromne obszary naszego życia społecznego, gdzie zwrot w myśli społecznej, jakiego koniecznie zamierzam tu wykazać, znajduje zastosowanie, gdzie wywołuje uczucia, inspiruje idee oraz politykę zdolną do przekształcenia naszego życia osobistego i zbiorowego. Teraz, gdy Historia nie jest już postrzegana jako drabina, po której szczeblach wszyscy wolniej lub szybciej się wspinają, stoi przed nami wybór między nowymi wojnami religijnymi a uznaniem jednostek jako równych, ale różniących się od siebie podmiotów.

Na zakończenie trzeba oddalić równie zadziwiający, jak często powtarzany zarzut: ten „idealizm”, ufundowany na idei podmiotu, miałby rzekomo przesłaniać konflikty społeczne, spośród których te centralne wywodzą się w rzeczywistości – jak nam się mówi – z natury systemu ekonomicznego, a jego głównym motorem jest wyzysk pracowników przez kapitalistów. Czy te konflikty, strajki i rewolucje nie są reakcją na kryzys dominacji kapitalistycznej? W odpowiedzi mógłbym się powołać na dużą część mojego życia, którą poświęciłem badaniu ruchów społecznych, zwłaszcza świadomości klasy robotniczej: pokazałem, że nie była ona skutkiem wewnętrznych sprzeczności kapitalizmu, ale obroną autonomii pracy przed metodami racjonalizacji na usługach kapitalistycznego zysku. Czy nowe konflikty pracownicze nie są także reakcjami obronnymi przeciwko „elastyczności” pracy, która redukuje byt pracownika do pasma prac tymczasowych i okresów bezrobocia, przez co traci on poczucie kierowania własnym życiem? Ta sama formuła dociera do nas z najróżniejszych sfer: swobodny wybór zachowań seksualnych, wolność sumienia, szczególnie w kwestiach religijnych, również są specyficznymi formami obrony przez każdego swojego prawa do bycia podmiotem. A więc – nie ofiarą, ale aktorem, który dąży raczej do stworzenia wolnej relacji między sobą samym a sobą*, niż do zintegrowania się ze zbiorowością. To od-

* „*de soi à soi*” – zwrot o kluczowym znaczeniu, który może być rozumiany na kilka sposobów, bardzo sobie bliskich, ale nieidentycznych: „siebie z sobą”, „siebie samego z sobą”, „siebie z sobą samym” (przyp. red. nauk.).

wrócenie kierunku konfliktów, które stają się tym samym ruchami wyzwoleń, jest powiązane z odrzuceniem reżimów totalitarnych. Przed każdym reżimem totalitarnym broni się nie tylko jakiegoś jednego określonego wymiaru egzystencji; można go zwalczyć, jedynie odwołując się do zasady, która sama jest totalna: do prawa do swobodnego bycia samym sobą, do dokonywania wyboru własnego życia. Wszelkie próby przeciwstawiania socjologii podmiotu – socjologii konfliktu stałyby w oczywisty sposób w sprzeczności z duchem mojej analizy.

Część pierwsza

OŚLEPIONE SPOŁECZEŃSTWO

...the ... of the ...
...the ... of the ...
...the ... of the ...
...the ... of the ...
...the ... of the ...
...the ... of the ...
...the ... of the ...
...the ... of the ...
...the ... of the ...
...the ... of the ...

Cyclic patterns

OSLEPION SPOLCZYSTWO

Rozdział 1

BY SKOŃCZYĆ Z „DOMINUJĄCYM DYSKURSEM INTERPRETACYJNYM”

Kiedy mamy świadomość, że nie panujemy już nad wydarzeniami, a nawet ich nie rozumiemy, spoglądamy wstecz, zadając sobie pytanie, czy ci, którzy nadawali ton w nieodległej przeszłości, nie sprowadzili nas na manowce i nie uczynili nas ślepych, niezdolnymi do działania. Taka sytuacja nie byłaby specjalnie groźna, gdyby chodziło tylko o nadrobienie opóźnienia analogicznego do tego, jakie mamy w stosowaniu pewnych technologii. Jednak tu chodzi o coś zupełnie innego: o to, jak przedstawiamy sobie nas samych i jak interpretujemy przeżywane sytuacje. Nasz niepokój pogłębia się, gdy odkrywamy, że byliśmy zamknięci w takiej wizji życia społecznego i nas samych, która pozbawiała nas wszelkiej wolności i kreatywności: w wizji społeczeństwa bez aktorów, całkowicie podporządkowanego zewnętrznym determinantom. Taka wizja szybko staje się przeszkodą zarówno w działaniu, jak i w myśleniu. Wielu z nas – a nawet, w pewnym stopniu, każdy – nie chciało widzieć, że zamykała nas ona w ślepej uliczce, i przypisywało wszystkie winy globalizacji ekonomii, amerykańskiej hegemonii, francuskiej skrajnej prawicy albo skrajnej lewicy, tak jakbyśmy nigdy nie mieli możliwości zmiany biegu rzeczy, podjęcia decyzji, przekształcenia kultury i polityki.

Nie jest za późno, by wydostać się z tej ślepej uliczki; jeśli chcemy odzyskać zdolność rozumienia i działania, musimy pilnie przeprowadzić krytykę minionych, a po części wciąż trwających błędów. Czy nie znajdujemy się w najlepszym momencie, by dokonać nowego odczytania ostatniego dziesięciolecia i idei, które je zdominowały?

W 2005 roku doświadczyliśmy gwałtownych rozruchów na przedmieściach Paryża i innych francuskich miast, później, w 2006, we Fran-

cji odrzucony został projekt Konstytucji europejskiej przyjęty przez wiele państw. W tym samym roku młodzi ludzie wystąpili przeciwko projektowi prawa dotyczącego pierwszego zatrudnienia, tworząc ruch, którego rozmiary świadczyły o skali ich poczucia marginalizacji i braku perspektyw. Społeczeństwo francuskie – bo to o tym kraju będę mówił najczęściej – jest zdezorientowane, nie dysponuje już zespołem analiz, który pozwoliłby mu rozumieć teraźniejszość, przeszłość i przyszłość. Czujemy, że rzeczywiste życie jednostek i grup oddala się od norm instytucjonalnych i ważnych zasad, aby uwolnić się od kategorii, które utraciły sens, a także dlatego, że wielu ludzi w dzisiejszym społeczeństwie ma poczucie bezradności, niepewności i zagrożenia wykluczeniem.

Kryzys ten rodzi lęk, który w pierwszej chwili skłania nas do szukania winnych gdzieś daleko, jednak ta strategia, choć często przynosi popularność, niczego nie rozjaśnia: tego, co można nazwać dominującą ideologią albo duchem czasu, nie da się zrozumieć, patrząc wyłącznie z zewnątrz. Trzeba porzucić dotychczasową koncepcję życia społecznego i osobistego doświadczenia, która wywarła dominujący wpływ na naszą niedawną przeszłość. Musimy podjąć wysiłek przeanalizowania inaczej niż do tej pory nowych sposobów myślenia, działania i mówienia po to, aby uwolnić się od uczucia niemocy i pustki.

1. EPOKA ZIMNEJ WOJNY

Półwiecze, do którego się odnoszę, narodziło się wraz z upadkiem nazizmu i militarystycznej Japonii oraz zagarnięciem połowy Europy przez władze sowieckie. Następnie zostało przekształcone przez szeroki ruch dekolonizacji oraz znaczny wzrost produkcji i konsumpcji w jednej części świata. Zakończyło się wraz z upadkiem muru berlińskiego i imperium sowieckiego. Niektórzy twierdzą, że trwało do 11 września 2001, gdy samobójczy terroryści z grupy Al Kaida skierowali samoloty na wieże World Trade Center w Nowym Jorku i na Pentagon. Te historyczne punkty orientacyjne – 1945–1989–2001 – są przytaczane tak często, że ich kwestionowanie byłoby bezcelowe. To prawda, że odnoszą się raczej do wielkiej historii politycznej niż do historii idei. Dąty te oznaczają momenty tak dramatyczne, że siłą rzeczy stanowią do-

bre punkty obserwacyjne, pozwalające prześledzić i ogarnąć obszar historyczny, który je poprzedza, i ten, który po nich następuje.

Choć ta książka nie mówi ani o wojnie, ani o pokoju, ani o międzynarodowym kryzysie, ani o zagrożeniu nuklearnym czy militarnych inwazjach, to wpisuje się jednak w przestrzeń wielkich konfliktów międzynarodowych, o których stale myśleli ludzie żyjący w tym okresie. To tam leży pierwsze wyjaśnienie naszej trudności zrozumienia siebie. Wszystkim, co robiliśmy i mówiliśmy, kierowały w większości krajów nieodległe wspomnienie nazistowskiego totalitaryzmu i jeszcze bliższa obecność totalitaryzmu sowieckiego, tuż po drugiej stronie żelaznej kurtyny. Starcie imperiów i ideologii ciążyło na naszym życiu tak silnie i nieprzerwanie, że powątpiewaliśmy w naszą zdolność tworzenia własnej historii i wybierania własnego losu.

Czy można mówić o francuskiej lub włoskiej lewicy z tego okresu, nie przyznając, że partie komunistyczne w tych krajach były całkowicie zależne od Związku Radzieckiego i Kominformu oraz, że znacząca część europejskich intelektualistów nie ujawniła tego stanu rzeczy, a nawet nie sformułowała sprawiedliwego i odważnego osądu reżimu stworzonego przez Lenina i Stalina, na dokładkę wskazując Stany Zjednoczone jako przyczynę wszystkich naszych nieszczęść?

Wszystko było tym samym zafałszowane od samego początku. Mówiąc „lewica” albo „prawica”, myślało się w gruncie rzeczy o dwóch obozach będących stronami zimnej wojny. Ludzie prawicy samookreślali się, przede wszystkim przez swoje potępienie dla świata komunistycznego; jedyną wspólną cechą ludzi lewicy było potępienie Stanów Zjednoczonych. Trudno było dokonywać analiz społeczeństwa, aktorów społecznych, ruchów społecznych czy przekształceń kulturowych, tak w życiu prywatnym, jak i w życiu publicznym, gdy ewoluowało się i myślało w cieniu imperiów walczących o dominację nad Europą, tudzież resztą świata.

2. FRANCUSKA ODREBNOŚĆ

Wszystkie państwa europejskie boleśnie odczuły konsekwencje tej konfrontacji. Niewątpliwie, państwa znajdujące się po drugiej stronie żelaznej kurtyny doświadczyły o wiele więcej cierpień i represji niż te

z Zachodu, jednak wszędzie Europejczycy w znacznej mierze utracili zdolność dokonywania rzeczywistych wyborów i działania ze względu na własne problemy i wewnętrzne debaty.

W Europie Zachodniej Francja znalazła się w innej sytuacji niż pozostałe państwa. Nie stało się tak dlatego, że społeczeństwo francuskie tak bardzo różniło się od sąsiadów, ale dlatego, że Francuzi od dawna podporządkowywali swoje wyobrażenie własnego społeczeństwa własnej koncepcji państwa: państwa narodowego, ludowego, rewolucyjnego, ale zawsze opiekuna tego, co zwykło się nazywać „społeczeństwem obywatelskim”. Gdy ruchy społeczne i polityczne były kierowane przeciwko państwu i doprowadzały do narodzin i dorastania obywatela, Francja odgrywała rolę awangardy myślenia i działania społecznego. Jednakże, zauważył Marks, o ile Francuzi wyprzedzają innych, gdy chodzi o politykę, o tyle są zapóźnieni, gdy chodzi o zrozumienie przejścia społeczeństw zdominowanych przez politykę do tych, w których dominują realia ekonomiczne i ich społeczne przejawy. To rozumowanie Marksa zachowało we Francji trafność do dziś. Związki zawodowe prawie zawsze były zdominowane przez partie polityczne, a na francuskiej lewicy przez ostatnie trzydziestolecie XX wieku dominował François Mitterand, którego błyskotliwa strategia polegała na osłabianiu partii komunistycznej za pomocą podejmowania ducha jej roszczeń w nowej partii socjalistycznej. W rezultacie, w 1981 roku na lewicy zapanował entuzjazm dla nacjonalizacji i potwierdzenia nadrzędnych praw państwa, w tym państwa w roli architekta inicjującego „wielkie projekty”, których żadna władza parlamentarna nie mogła doprowadzić do końca. Prawdą jest, że ta supremacja państwa miała skutki pozytywne i w żadnym razie nie można jej zredukować do tego, co niektórzy nazywają biurokracją albo technobiurokracją.

Francja drugiej połowy XX wieku została uratowana przed hańbą i upadkiem przede wszystkim przez generała de Gaulle’a, który kochał ją o wiele bardziej niż Francuzów. To właśnie państwo odbudowało Francję – tak jak stało się to w wielu innych krajach. To również państwo gaullistowskie zapoczątkowało wielkie projekty naukowe i technologiczne, które od tamtego czasu nie zostały unowocześnione ani zastąpione przez inne. Wreszcie to państwu zawdzięczamy, że całkiem niedawno w Radzie Bezpieczeństwa Narodów Zjednoczonych oparliśmy się kampanii kłamstw, za pomocą której prezydent Bush na-

rzucił innym wojnę w Iraku. Państwo to zaczęło słabnąć, a czasem nawet ulegać deprawacji, dopiero wtedy, gdy utraciło zdolność rozumienia oczekiwań społecznych i umiejętność tworzenia odpowiednich warunków dla nowej przestrzeni kulturowej.

3. „DOMINUJĄCY DYSKURS INTERPRETACYJNY” (DDI)

Jednak obraz ten jest niepełny. W wolnym społeczeństwie zawsze istnieje korpus zasad, idei, wspomnień, sądów, które nie są wyznaczane wyłącznie przez krajowe lub międzynarodowe środowisko polityczne. Kompozycja tego, co możemy konsekwentnie nazywać „duchem czasu”, jest różnorodna i zmienna, co odróżnia ją od oficjalnych polityk i od linii narzucanych pisarzom i przedsiębiorcom przez władzę autorytarną. Ta mieszanina, sprawiająca wrażenie mętnej mieszaniny, ma jednak na tyle zwartą konsystencję, by stanowić niemożliwą do pominięcia sferę pośredniczącą pomiędzy twórcami i tymi, którzy sprawują władzę. W przypadku Francji duch czasu nie został zdominowany przez podporządkowanie państwu, lecz bardziej przez tworzenie rodzaju scenografii, która nadała wielu aspektom życia społecznego i kulturowego bardzo mroczne barwy. Nie ma w tym nic wyjątkowego. Wręcz przeciwnie, należy pamiętać o istnieniu pewnej stałej autonomicznej sfery mediatycznej, która pośredniczy i wywiera wpływ, rządząc zarówno działaniami producentów, jak i konsumentów, nasycając treścią strategię firm zajmujących się komunikowaniem, a zwłaszcza mediów.

Te poziomy doświadczenia do tego stopnia są niedoceniane, że negujemy ich istnienie, poszukując bezpośrednich wyjaśnień naszych zachowań w państwie i w międzynarodowej ekonomii. W rzeczywistości wydarzenia, decyzje, formy organizacji społecznej są postrzegane wyłącznie za pośrednictwem ich przedstawień, wyobrażeń. Proces wyjaśniania w naukach społecznych zawsze więc polega na wyszukiwaniu odpowiedniości między zewnętrznymi determinantami i zbiorem potrzeb samych aktorów, indywidualnych i zbiorowych, które czasem są wyrażane bezpośrednio, a czasem za pośrednictwem ruchów społecznych, innowacji czy prorocत्व. Jednak pomiędzy determinantami a oczekiwaniami znajduje się ta jeszcze płynna, lecz nieprzejrzysta ma-

sa stanowiąca „ducha czasu”. Tak więc wielkie wyznaczniki historyczne, z jednej strony, i historie indywidualne, z drugiej, choć często sobie odpowiadają, zawsze są oddalone – tak potężną zdolność tworzenia kategorii, sądów i form organizacji ma ta sfera, w której formują się interpretacje, sfera mediatyczna*, która zawsze sprawia wrażenie kruchej, a jednak potrafi stawić silny opór wszystkiemu, co jej się przeciwstawia.

To na tym pośredniczącym poziomie, poziomie dominującego dyskursu ideologicznego, dokonują się wybory intelektualne i wykuwają się warunki komunikacji, które narzucają reguły, przyznają tym, a nie innym przywilej bycia słuchanym, a czasem nawet skutecznie ukazują jako naturalne i obiektywne to, co jest jedynie rezultatem takiej konstrukcji rzeczywistości społecznej, opierającej się wyłącznie na sobie samej i na istotności własnej roli. Ten dyskurs ideologiczny jest równie odległy od władzy państwa, jak daleki bywa od niej autorytet nauki czy wpływ twórczych intelektualistów. Dominujący dyskurs interpretacyjny – to zespół przedstawień, wyobrażeń stanowiący instancję pośredniczącą, odpowiedzialny przede wszystkim za konstrukcję obrazu całości życia społecznego i doświadczenia jednostki.

Zdarza się, że dominujący dyskurs interpretacyjny (DDI) jest bardzo mocno związany z dominującą – czy wręcz mającą monopol lub władzę absolutną – siłą ekonomiczną albo polityczną. Jego odpowiednikiem jest „dominująca ideologia”, mówiąc słowami przeciwników tej siły. Jednak w wielu krajach, zwłaszcza we Francji, dominująca ideologia nie jest ideologią dominującej klasy społecznej ani też władzy państwowej. Nie można też powiedzieć, by była ona tworem intelektualistów w szerokim sensie tego słowa, gdyż znaczna część naukowców nie ma z tymi dyskursami nic wspólnego, podobnie jak wielu specjalistów z różnych branż, którzy żyją w uniwersum zdefiniowanym bądź przez określoną dyscyplinę lub zawód, bądź też przez prawo, jego instytucje i reguły.

Nie można zatem precyzyjnie zlokalizować tego DDI, jednak nie sposób też zanegować jego realności ani jego siły; jest to siła wpływu, lecz czasem może narastać aż do przymusu. Rozłączność DDI i wła-

* Określenie „mediatyczna” zostało dodane w trakcie obróbki redakcyjnej, dla większej jasności pojęcia, którym posługuje się autor (przyp. red. nauk.).

dzy pokazuje, jak ważnym elementem rzeczywistości jest jej społeczne konstruowanie. Nie sposób zaakceptować żadnej obiektywistycznej wizji rzeczywistości społecznej. Historia idei daje nam na to dowód, nigdy nie jest bowiem zbyt trudne odnalezienie konkretnej rzeczywistości politycznej i społecznej stojącej za faktem sformułowania abstrakcyjnych nawet idei z dziedziny socjologii, historii czy nauk politycznych, i nie sposób wręcz zrozumieć danej myśli, jeśli nie usytuuje się jej historycznie i społecznie. Intencjonalność działania i historyczny charakter jego obecności i użyteczności to dwie zasady, na których opierają się nauki społeczne; odróżnia je to od nauk przyrodniczych i tych, które można by nazwać naukami przyrodniczymi o człowieku, jak lingwistyka czy część antropologii.

Charakterystyczną cechą pojęcia DDI jest odsyłanie do słabo zdefiniowanej i zmiennej treści. Ta słabość niczego nie ujmuje jego ważności. Z pewnością wygodniej jest mówić, że życie społeczne jest wyłącznie dyskursem, że jest od początku do końca skonstruowane, albo odwrotnie, że jest zdeterminowane przez realia ekonomiczne, etniczne czy religijne. Jednak w większości przypadków, zwłaszcza w społeczeństwach, w których panuje wolność wypowiedzi, te skrajne stanowiska są nie do utrzymania. Biolodzy od dawna sygnalizowali, że tego, co wrodzone, nie da się odróżnić od tego, co nabyte; tak samo jest w naukach społecznych: ci, którzy sądzą, że odkrywają nadrzędną prawdę, mówiąc, że odżywianie się, wzrost i płeć nie są naturalnymi faktami, lecz konstruktami społecznymi, wyważają otwarte drzwi. Daleko stąd do stwierdzenia, że płeć to nic innego, jak tylko „gender”, czyli konstrukt społeczny; to olbrzymi krok, którego nie należy stawiać. Podobnie, społeczny podział pracy nie da się w zasadzie rozdzielić – by powiedzieć to na modłę marksistowską – od technicznego podziału pracy, chociaż pierwszego z nich nie da się w żadnym razie utożsamić z drugim.

Równie ostrożnie należy rozpatrywać relacje między dominującym dyskursem interpretacyjnym i klasami społecznymi. Rzecz jasna, liberałowie są bliżsi kadrom kierowniczym, a socjaliści – pracownikom, jednak ta współzależność jest dziś raczej słaba w krajach, w których pracownicy stanowią 80% aktywnej populacji. We Francji, gdzie zauważalny jest brak śmiałości ideologów liberalnych i socjaldemokratycznych, przewaga (ideologii) Raymonda Arona polegała na stworze-

niu dzieła inspirowanego ideami liberalnymi, za pomocą języka, którego znaczna część była akceptowalna dla lewicy, a nawet skrycie podobala się wielu intelektualistom z tego obozu.

DDI, o którym mówię, to nieustannie zmieniająca się rzeczywistość historyczna, jednak zawsze wywierająca dominujący wpływ. W Stanach Zjednoczonych po II wojnie światowej myśl społeczna była zdominowana przez funkcjonalizm, którego najbardziej dopracowaną wersję prezentował Talcott Parsons. Natomiast w myśli francuskiej w tym samym czasie dominował marksizm zabarwiony poczuciem narodowym i antystalinizmem o korzeniach trockistowskich. W obu wypadkach dzieła, które odbiegały od DDI, miały trudności ze znalezieniem odbiorców. W Stanach Zjednoczonych doświadczył tego Wright Mills, we Francji – Raymond Aron.

Ten efekt dominacji bywa zakorzeniony w wielkim dziele, które naznaczyło życie intelektualne, lecz rozwija się także, i to znacznie częściej, wśród „mediatyzujących” propagatorów, jakimi są niektórzy nauczyciele, dziennikarze, wydawcy czy politycy, gdy uczepią się pewnej ogólnej wizji społeczeństwa.

Dominujący dyskurs interpretacyjny ma przede wszystkim negatywne skutki: wznosi bariery, które nie mają żadnego oficjalnego bytu, a mimo to trudno je pokonać; ogranicza wiedzę o zdarzeniach, nadając im interpretację *a priori*. We Francji drugiej połowy XX wieku DDI o natchyleniu postmarksistowskim charakteryzował się przede wszystkim brakiem zainteresowania problematyką aktora, a jeszcze bardziej ideą podmiotu. Redukując ją do roli ideologii klasowej, wywarł dominujący – choć nie przemożny – wpływ na sposób, w jaki myślano o społeczeństwie. Chciałbym pokazać, dlaczego i w jaki sposób ten dominujący dyskurs interpretacyjny – jako że nie odpowiadał już rzeczywistości społecznej i nie był w stanie dostrzec ani wyrazić tego, co w tamtym momencie działo się na świecie i w samej Francji – sparaliżował lub wypaczył znaczną część wyobrażeń, jakie to społeczeństwo miało o sobie samym.

W przypadku Francji, który jednak nie jest odosobniony, DDI szukał uprawomocnienia w roli, jaką odgrywa w społeczeństwie przemysłowym ruch robotniczy, jego ekspresję, a zwłaszcza myśl antykapialistyczną. W rzeczywistości, dyskurs ten rozwinął się we Francji w momencie, w którym sam ruch robotniczy był już wyczerpany, zniszczo-

ny przez interpretację, jaką nadał mu Związek Radziecki, a później maoistowskie Chiny. W momencie gdy w świecie zachodnim, a przede wszystkim we Francji, związki zaczynały tracić wpływy, dyskurs ten miał zatem w znacznej mierze zastąpić zanikające działanie. To głównie z tego powodu – gdy działanie jest zawsze obciążone motywacjami, planami, emocjami i ryzykiem – dominujący dyskurs interpretacyjny skonstruował świat bez aktorów, wyznaczany nieubłaganymi mechanizmami, które wnikają wszędzie, we wszystkie kategorie wiedzy i organizacji społecznej. DDI nie jest całościową wizją historii społecznej ani nawet wizją stosunków społecznych; nie jest też w żadnym razie analizą świadomości klasowej czy świadomości politycznej; to czysto krytyczna wizja życia społecznego ujętego jako zdominowane przez władzę absolutną.

Sukces książki *Nadzorować i karać* Michela Foucault można wytłumaczyć zgodnością tej książki, znakomicie napisanej i udokumentowanej, z tym dominującym dyskursem interpretacyjnym – zgodnością tak daleko posuniętą, że jak zobaczymy, wielu zapomniało o innych aspektach tej pracy i o innej fazie twórczości Foucault.

Ten dominujący dyskurs interpretacyjny wyraża się w pewnych dziełach, artykułach, wypowiedziach, które nie mają innej realności niż bycie jego częścią. Rozpowszechnia się jednak znacznie szerzej i staje się niemal oficjalnym dyskursem niektórych środowisk nauczycieli, studentów i dziennikarzy czy innych ludzi mediów. We Francji osiągnął swą maksymalną siłę zaraz po Maju 1968, co wzmacnia moją pierwszą hipotezę: to na gruzach ducha roku 1968 i majowego ruchu rozwinął się, zwłaszcza pomiędzy rokiem 1970 a 1974, dyskurs, który przybierał czasem formę katechizmu, a czasem (co jeszcze groźniejsze) odgrywał rolę małej czerwonej książeczki i poczynił poważne szkody w świecie uniwersyteckim. Aż do momentu, gdy za sprawą pierwszej wysokonakładowej publikacji Sołżenicyna, z jednej strony, i portugalskiej „rewolucji goździków”, z drugiej, zostało dostrzeżone zagrożenie wygranej francuskiej partii komunistycznej, co przeraziło zarówno goszystowskich zwolenników Otela de Carvalho, jak i europejskich socjaldemokratów.

Przekształcenie Partii Socjalistycznej dokonane w Épinay i Wspólny Program wypracowany z Partią Komunistyczną, która z przerwami będzie go popierała przed 1981 rokiem, nie zmniejszyły wagi dominującego dyskursu interpretacyjnego. Wręcz przeciwnie, odbierając go z rąk komunistów i goszystów i wprowadzając do socjalistycznego dziedzictwa, François Mitterand zapewnił mu przetrwanie. W latach 1981–1984, które tak szybko dowiodły porażki polityki ekonomicznej idącej pod prąd, nastąpił także nowy rozbłysk tego dyskursu, który chwilami przybierał wówczas formy równie skrajne jak na początku lat 70.

Ogólna ewolucja polityczna sprawiła z pewnością, że stał się on słabszy i mniej widoczny, jednak ponownie urosł w siłę pod koniec lat 90., a dokładniej – wraz z wielkim strajkiem w 1995 roku. Strajk ten nie tylko wyrażał ogromny niepokój Francuzów wobec wzrostu bezrobocia, lecz także, zbiegł się z odrodzeniem głosów bardzo bliskich poprzedniemu modelowi ideologicznemu, z jednej strony, a z drugiej – z mało poważnymi dążeniami na „lewym skrzydle lewicy”, które miałyby bezpośrednio korespondować z tym dyskursem. Odkąd zostało oddalone ryzyko terroryzmu, które istniało zarówno we Francji, jak i w Niemczech – choć w mniejszym stopniu niż we Włoszech – polityka goszystowska, wraz z jej taktyką i strategią, była wyłącznie ilustracją DDI wyzutego z praktyki.

Można postawić hipotezę, że treść i wpływ tego dominującego dyskursu interpretacyjnego, częściowy lub przeważający, stanowiły przeciwwagę osłabienia i narastającej dezorientacji całej kultury politycznej, którą we Francji nazywa się republikańską, socjalistyczną lub komunistyczną. We wszystkich obszarach życia zmniejszyła się zdolność działania, przede wszystkim w wyniku identyfikacji idei socjalistycznej czy komunistycznej z reżimem sowieckim, którego totalitarnej natury i rozbudowanego programu represji nie mogli w nieskończoność ukrywać jego liczni, znający prawdę, sympatycy.

Dla francuskiego życia politycznego charakterystyczna jest z jednej strony słabość liberałów, a z drugiej – niemoc socjaldemokratów, to ostatnie określenie jest nawet często usuwane ze słownika lewicy. Francuska lewica jako jedyna w Europie stale odrzucała ideę możli-

wego połączenia społecznych celów równości i sprawiedliwości, którymi musiała się kierować, z otwarciem światowego rynku, dążącego do uwolnienia się od wszelkich ograniczeń przy aktywnym poparciu partii prawicowych. Z pewnością łatwiej było myśleć w ten sposób, gdy zimna wojna pchała wielu reprezentantów poglądów umiarkowanych w stronę modelu amerykańskiego i amerykańskiej armii, która zdawała się jedyną realną siłą zdolną stawić opór radzieckiej presji. Ale dyskurs ten nie zniknął po upadku muru berlińskiego; piętnaście lat później usłyszeliśmy go w niezmienionej postaci: został brutalnie wyekspozowany, w momencie gdy francuscy wyborcy odrzucali projekt Konstytucji europejskiej. Wyrażała większość lewicy przeciwstawiła się wówczas temu traktatowi i, znacznie szerzej, ekonomii rynkowej, jak również wszelkim socjaldemokratycznym próbom łączenia celów politycznych z celami socjalnymi, choć wiele przykładów, także w Europie, a zwłaszcza w państwach skandynawskich, dowodziło możliwości i płodności takiego połączenia.

Na koniec – zastrzeżenie: wpływ tego dominującego dyskursu interpretacyjnego jest widoczny wszędzie, ale najdonioślejsze dzieła w znacznej mierze mu uykają. W szerokim ruchu teoretycznym, który nazwano poststrukturalistycznym, postmarksistowskim czy późnowczesnym, można znaleźć wiele zagadnień i wiele dzieł, które wznoszą się ponad mgliste obłoki dominującego dyskursu interpretacyjnego. Zresztą, dyskurs ten, z wyjątkiem pewnych dość ograniczonych przypadków, nie dał broni żadnej prawdziwej władzy. Nawet na uniwersytetach, gdzie wniknął najgłębiej, kojarzono go z permissywnym intelektualizmem sprzyjającym innowacjom, choć był jedynie doktryną szeroko propagowaną i narzucaną wszędzie, również w toku kariery zawodowej.

Poza tym analiza krytyczna historii intelektualnej i politycznej Francji, którą tu przedstawiam, nie może w żaden sposób ukazywać tej ostatniej jako wyjątku od powszechnego kursu. W żadnym kraju nie było epoki bez dominującego dyskursu intelektualnego, czy to związanego z władzą państwową lub z klasą rządzącą, czy też, przeciwnie, powiązanego z tradycjami religijnymi lub z wewnętrznymi debatami toczącymi się w świecie myśli i z instytucjami uniwersyteckimi. W żadnym kraju nie można zadowolić się „obiektywnym” wyjaśnieniem zachowań społecznych za pomocą ekonomicznych czy innych determinant.

Tym, co w znacznej mierze specyficzne dla Francji, kraju, który opiera swą kolektywną pamięć na rewolucji, na gwałtowności represji, na witalności świadomości robotniczej i na projektach przemian politycznych, jest tak szeroka akceptacja obrazu społeczeństwa pozbawionego potencjalnych aktorów, niezależnych ruchów i twórczego natchnienia. Łatwo pokazać to na jednym z wielu przykładów: feminizm we Francji poświęcił się niemal całkowicie walkom z zależnością kobiety i z doznawaną przez nią przemocą; od czasów Simone de Beauvoir jego pozytywne perspektywy ograniczyły się bądź do żądania równości, bądź do poszukiwania społeczeństwa, w którym różnica „genderowa” nie byłaby już istotna. W ramach socjologii nie napisano niemal nic o innowacjach czy walkach zapoczątkowanych przez same kobiety. Historyczki były w tej kwestii bardziej przenikliwe, ale jeszcze dziś istotą studiów feministycznych jest ukazywanie, do jakiego stopnia kobiety są ofiarami. To potrzebny kierunek, jednak nigdy nie powinien on jawić się jako wystarczający.

Tę specyfikę wyjaśnia w znacznej mierze fakt, że ruch robotniczy – czy dokładniej związkowy – nie był we Francji uważany za siłę zdolną dokonać transformacji społecznej, lecz jedynie za siłę mogącą doprowadzić do zerwania, z którego partie polityczne – zwłaszcza Partia Komunistyczna – mogłyby wydobyć sens polityczny, co pociągnęło za sobą konsekwencje niszczyielskie dla demokracji, wymaga ona bowiem prymatu aktorów społecznych, ich zbiorowych ruchów i ich aspiracji, nad działaniami partii, zwłaszcza kiedy te ostatnie widzą cel swego istnienia w walce na śmierć i życie przeciwko określonej władzy politycznej i ekonomicznej.

Na zakończenie tej analizy należałoby stanąć w obronie tezy głoszącej, że również inne dyskursy interpretowały tę epokę, a zwłaszcza że przedstawienia i działania, idee i polityki bardzo odmienne od tych, które odgrywały główną rolę, mogły się uformować, a nawet miały szansę dać o sobie znać w decyzjach politycznych i związkowych, jak i w myśli społecznej w ogóle; że poczucie kryzysu i niemocy, czy też utraty sensu, którego dziś doświadczamy, może jeszcze okazać się uleczalne, jeśli zdołamy odnaleźć w niedalekiej przeszłości formy działania i myślenia oparte na wierze w możliwość działania, na istotności ruchów społecznych i potrzebie przedsięwziąć kulturowych odnoszących się do wszystkich aspektów życia – w każdym kraju, zwłaszcza

cza wśród tych, którzy cierpią nade wszystko dlatego, że ze swojej niemocy, swojej zależności i swoich niepowodzeń uczynili teorię.

Ta książka nie jest więc po prostu eksploracją oddalającej się już przeszłości; w niszczycielskich skutkach dominującego dyskursu interpretacyjnego usiłujemy odnaleźć jedną z głównych przyczyn sytuacji, która od dawna w palący sposób domaga się skonstruowania innych interpretacji – tych, które w minionych dziesięcioleciach nie mogły zająć pozycji centralnej, lecz mają wszelkie dane, by połączyć myśl społeczną i działania społeczne w nadchodzących dekadach.

O tym, że taka refleksja krytyczna na temat przeszłości, a zwłaszcza na temat teraźniejszości, jest kwestią nagłą, decyduje fakt, że wbrew twierdzeniom dominującego dyskursu nie żyjemy w świecie pustym, pozbawionym zdolności działania i wysiłków zmierzających do wyzwolenia. A jednocześnie, lepiej niż wcześniej widzimy, że światowy triumf kapitalistycznej ekonomii, uwolnionej od wszelkiej kontroli społecznej i politycznej, powoduje zerwania, mnoży sytuacje niepewności, pogłębia nierówności. Nikogo nie kusi powrót do ślepej wiary w postęp produkcji, konsumpcji i komunikacji; na zawsze utraciliśmy iluzje, które doprowadziły „wielkie mocarstwa” do uznania się za jedynych depozytariuszy władztwa rozumu i przyszłości świata. Widzimy natomiast pojawiające się wszędzie nowe żądania, przedstawienia i idee; na każdym kroku przekonujemy się, że scena historyczna nie jest pusta, że nie zajmują jej wyłącznie walki typu militarnego, inwazje i masowe zniszczenia. Te katastrofy, nawet jeśli ciężar, jakim obciążyły świat, jest miazdzący, nie zmieniają faktu, że ci, którzy zawsze mówili: „Nie można z tym zrobić”, mylili się, a ci, którzy mówią: „Zawsze można coś zrobić”, mają rację i zasługują na wysiłek i wkład refleksji równie poważnej jak przemiany instytucjonalne czy tworzenie nowych organizacji służących kolektywnemu działaniu.

Staram się tu zatem upiec dwie pieczenie na jednym ogniu: po pierwsze, przeprowadzić krytykę sposobów myślenia, które zajmowały pozycję dominującą, i wykazać konieczność ich wyeliminowania, są bowiem wciąż obecne w wielu głowach, w dyskursach i instytucjach; po drugie, zaproponować odwrócenie naszych przedstawień życia społecznego, aby było zgodne z wydarzeniami, a przede wszystkim z praktykami, których jesteśmy świadkami. Trzeba jednocześnie odrzucić idee, którym przeczą obserwacje, i odkryć środki myślenia, które mogłyby

wyjaśnić nowe praktyki i nowe przedstawienia. Rozziew pomiędzy fałszywymi i arbitralnymi myślami, które zdominowały niedawną wciąż przeszłość, a potrzebą analizy i zrozumienia świata podlegającego głębokiej i nieustającej transformacji, jest ogromny. Tak ogromny, że wychodząc z tego mroku na światło dzienne, doznaje się olśnienia.

Radykalna krytyka myśli, które utraciły już swój odkrywczy potencjał, miałaby wyłącznie wartość retrospektywną, gdyby nie była nieodzowną drogą do skonstruowania nowego przedstawienia jednostki i społeczeństwa. Wymaga to przede wszystkim, byśmy byli w stanie widzieć to, co istnieje, słyszeć tych, którzy mówią, wysuwają propozycje i protestują, i byśmy godzili się na to, by bardziej ufać naszym doświadczeniom i obserwacjom niż arbitralnym twierdzeniom dominującego dyskursu interpretacyjnego.

Świat, w którym żyjemy, nie jest martwy ani niemy; nie pozwala to spocząć na laurach po upadku ideologii wypełniających dotąd scenę intelektualną. Zadajecie sobie pytanie, czy znów istnieją aktorzy, czy też scena Historii pozostaje nieodwołalnie pusta? Przestańcie więc odwracać oczy i zatykać uszy! Aktorzy, idee, przekonania, konflikty i innowacje są wszędzie. Kobiety nie są tylko ofiarami, jak chciałoby nam wmówić tak wiele autorek, lecz afirmują siebie, mają nową samoświadomość, a nawet prowadzą wszystkich, mężczyzn i kobiety, ku nowemu uniwersum kulturowemu. Społeczeństwa i kultury ukryte i zniszczone przez kolonizację wychodzą z cienia i domagają się przedredagowania historii, która je ignorowała. Zjawisko religijności, o którym sądzono, że znajduje się w fazie schyłkowej, jako pozostałość przednowoczesnych iluzji, z każdym dniem coraz silniej się uwidacznia i na nowo daje o sobie znać. Stale zadajemy sobie pytanie, jak możemy być jednocześnie równi i różni, szanować poszczególne kultury i odczuwać przywiązanie do uniwersalizmu, bez którego jakakolwiek komunikacja staje się niemożliwa. Z każdym dniem coraz mocniej zastanawiamy się też nad rzeczywistą rolą szkoły, nad użytecznością więzień, zwłaszcza odkąd François Mitterand i Robert Badinter zniesli we Francji karę śmierci z najbardziej zasadniczych powodów.

Trzeba nieustannie przypominać, że powietrze wypełniają słowa i okrzyki, protesty i propozycje. To najlepszy sposób oddalenia fałszywej idei, zgodnie z którą nie dzieje się już nic, a my doświadczamy

serii katastrof czyniących jakąkolwiek myśl niemożliwą i bezużyteczną i skłaniających nas do obarczania telewizji i Internetu winą za znik wszelkiej świadomości obywatelskiej. Żaden z tych problemów i żadna z tych nowości nie jest niczym nowym. Wiele z nich dało się słyszeć już w momencie, gdy ideologia całkowicie przysłaśniała wyłaniające się nowe postawy. Jednak nie jest za późno, by skonstruować przedstawienie czy też obraz życia społecznego, zbiorowego i indywidualnego silniejsze od tego, które tak długo czyniło nas głuchymi; to ono da nam środki pozwalające zrozumieć to, co dzieje się w nas i wokół nas, a od czego tak usilnie starano się odciągnąć naszą uwagę.

Ta książka nie głosi powrotu do minionej epoki ani nie objawia tendencji, które byłyby widoczne wyłącznie dzisiaj. Jej racją bytu jest fakt, że znaczna część myśli społecznej została pogrzebana pod ideologią zrodzoną z ruin społeczeństw przemysłowych oraz odpowiadających im aktorów społecznych, często więzionych lub zwodzonych przez reżimy totalitarne. Nie ma też ona innych ambicji, niż na nowo uczyć patrzenia i słuchania.

Rozdział 2

WYIMAGINOWANA REWOLUCJA

1. TĘSKNOTA ZA REWOLUCJĄ

Dominujący dyskurs interpretacyjny opiera się na takim oto poglądzie: jeśli społeczeństwo jest puste, to dlatego że uzależnione jest od państwa i że aktorzy społeczni nie znaczą nic wobec konieczności rewolucji.

Europa Zachodnia przeżyła długą epokę lodowcową w obliczu świata sowieckiego i jego obozów dla zesłańców, wsparta na swoim przywiązaniu do obrony fundamentalnych praw człowieka. Tutejsi intelektualiści dysponowali niemal całkowitą wolnością wypowiedzi. A jednak rozpowszechniła się tu idea, zgodnie z którą Europa, podobnie jak reszta świata, znajdowała się w sytuacji przedrewolucyjnej. Przez długie lata nie było postaci politycznej popularniejszej od Fidela Castro, z wyjątkiem może Che Guevary, który, po udziale w zwycięskiej wojnie partyzanckiej na Kubie i sprawowaniu wysokich funkcji w kubańskim państwie, w Boliwii rzucił swą grupę rewolucjonistów na z góry przegraną wyprawę. Doprowadziła go ona do śmierci, lecz także do wyjątkowej chwały, po postacią partyzanckiego Chrystusa. W Paryżu słabnące głosy długo powtarzały frazę: „Jedynym rozwiązaniem jest rewolucja”, a także: „Wybory – pułapka na głupców”.

Dlaczego mówiono o rewolucji w tej części świata, która myślała o niej najmniej? Po pierwsze i przede wszystkim dlatego, że podział Europy na dwie części i zapomnienie, na jakie w krajach Zachodu skazano wielkie projekty przemian społecznych z czasów wyzwolenia, doprowadziły zachodnioeuropejskich socjalistów i socjaldemokratów do zadowolenia się polityką polegającą na zarządzaniu ekonomią i społeczeństwem, w takiej postaci, w jakiej zostały one ukształtowane pod koniec wojny. Przez te długie lata zaledwie rozpoczęte zostały nieliczne reformy strukturalne. Wszędzie okrzepła lewica, podzielona na so-

cialdemokrację, osłabioną i nie mającą projektów zmian oraz grupy trockistowskie, maoistowskie czy jeszcze inne, dla których idea rewolucji była jedynym środkiem wyrażenia własnych frustracji i braku perspektyw politycznych. Było tak zwłaszcza we Francji, gdzie kwestie państwowe pozostawały ważniejsze od kwestii społecznych.

Ostatnie półwiecze można przedstawić jako przejście od społeczeństw zdominowanych przez państwo do innych, włączonych w międzynarodową ekonomię, w których wybory ekonomiczne mają większą wagę niż decyzje polityczne. Myśl tę wzmacnia obserwacja konstrukcji europejskiej, która stopniowo odstępowała od swoich początkowych ambicji, po tym jak osiągnęły szczytowy punkt za prezydentury Jacques'a Delorsa. Od tamtego czasu Europa była w coraz większym stopniu opętana niemal nierozwiązywalnymi problemami integracji państw dawnego obszaru sowieckiego z organizacją stworzoną przez Europę Zachodnią. To samo można wyrazić innymi słowami. Przejście, które w ten sposób stało się naszym udziałem, było przejściem od analizy w kategoriach systemów do analizy w kategoriach aktorów, szczególnie tych, których można ująć jako podmioty*. Można też powiedzieć, że opuściliśmy społeczeństwo przemysłowe, w którym aktor i system stanowili dwie strony tego samego medalu, i wkroczyliśmy w społeczeństwo, w którym kategorie definiujące sytuacje i definiujące aktorów są – wręcz przeciwnie – całkowicie rozdzielone. Ta separacja wyklucza ideę rewolucji, która opiera się na idei całkowitego przewrotu, zarówno w sferze organizacji społecznej, jak i w sferze postaw, jako skutku przemian ekonomicznych. Zatem to współzależność wszystkich aspektów życia społecznego może w pewnych sytuacjach wyzwolić rewolucję. Natomiast nowy typ sytuacji społecznej, w jakiej się znajdujemy, powoduje, że boleśnie odczuwamy raczej rozpad społeczeństwa, zbyt daleko posuniętą separację aktorów i systemu i, w konsekwencji, bardziej niezdolność do kolektywnego działania, niż lęk przed porwaniem przez jakiś prąd rewolucyjny, jakikolwiek by on był.

Francuzom bardzo trudno zaakceptować taką myśl; widzą w niej zawalowany sposób porzucenia wszelkiego woluntaryzmu polityczne-

* Uwagę tę można zrozumieć jako uświadomienie sobie, że „po tamtej stronie żelaznej kurtyny” społeczni aktorzy jednak żyją, broniąc swoich praw (przyp. red. nauk.).

go i poddanie się władzy światowych rynków. Wciąż żyją w cieniu Wielkiej Rewolucji i w związku z tym są przekonani, że żadna głęboka reforma społeczna nie może zostać zrealizowana ani nawet pomyślana poza perspektywą rewolucyjną. Stąd używanie przymiotnika „rewolucyjny” w odniesieniu do wszystkiego bez wyjątku, podczas gdy w rzeczywistości jedynie pewne wąskie grupy były gotowe wejść na drogę totalnej walki, w celu doprowadzenia do nie mniej totalnego upadku dawnego społeczeństwa. Głównym skutkiem tej żywotności idei rewolucyjnej była niezdolność politycznej Francji do przeprowadzenia reform, do przekształcenia własnej wizji świata, do pozostawienia miejsca dla masowych żądań, zwłaszcza w przedsiębiorstwie. Wszystko potoczyło się tak, jakby partia komunistyczna, przez długi czas silna, a później partia socjalistyczna, która otrzymała jej spuściznę z rąk François Mitteranda, zamroziły możliwość przeprowadzania reform. Entuzjazm wyzwolony przez wielkie przedsięwzięcia roku 1981, a zwłaszcza przez nowe nacjonalizacje, wyczerpał francuską lewicę, która szybko zrozumiała porażkę tej idącej pod prąd polityki. Zrodziło to postawę zachowawczą, która trwała jeszcze długo po zakończeniu drugiej prezydentury Mitteranda i w znacznej mierze nie zanikła aż do końca kadencji Chiraca.

To wyobrażenie życia społecznego rozpowszechniło się wszędzie, choć nie zostało przyjęte przez wszystkich, jednak stanowi dominujący dyskurs interpretacyjny, który wywarł na wszystkich wpływ – z tym większą łatwością, że niewielu spośród analityków społeczeństwa miało chęć całkowicie zerwać z dawnym modelem myślenia i działania, w obawie, że mogliby zostać porwani w kierunku politycznym przeciwnym wobec tego, z którym się identyfikowali. Nie wszyscy intensywnie to odczuwali, ale ta wizja życia społecznego, której sformułowania coraz bardziej oddalały się od obserwowalnej rzeczywistości, dotyczyła wszystkich. Nie należy też jednak wyolbrzymiać paraliżu, który się w ten sposób wytworzył: wielcy myśliciele z powołaniem filozoficznym potrafili tworzyć doniosłe dzieło, które nie odpowiadało ani tej przestarzałej wizji życia społecznego i jednostkowego, ani też jej politycznie atrakcyjnej negacji.

Jeśli chodzi o mnie, opierałem się, być może zbyt długo, na mojej znajomości aktorów i rzeczywistych ruchów społecznych zachodnie-

go społeczeństwa przemysłowego, na mojej wiedzy o masowych i demokratycznych powstaniach przeciwko reżimowi sowieckiemu oraz na latynoamerykańskich debatach toczących się wokół zagadnienia zależności: wybór tej drogi częściowo uchronił mnie przed intelektualnie szkodliwym wpływem dominującego dyskursu interpretacyjnego. Zarazem zdecydował on o tym, że zbyt długo pozostawałem wewnątrz kategorii intelektualnych społeczeństwa przemysłowego. Wbrew mojej interpretacji Maja 1968, wbrew studiom nad działaniami zbiorowymi, które sam nazwałem „nowymi ruchami społecznymi”, w latach 80. poczułem się zmuszony do uznania klęski tych ruchów i do poszukiwania bardziej radykalnej odnowy mojego myślenia.

2. KRYTYKA REWOLUCJI

Idea rewolucji jest sprzeczna z afirmacją podmiotu. Stwierdzenie to może zaskakiwać, w rewolucjach dostrzegamy bowiem zasadniczy moment wyzwolenia uniemożliwianego przez instytucje i procesy kulturowe. W gruncie rzeczy definicja ta jest z socjologicznego punktu widzenia nieprecyzyjna. Idea rewolucji opiera się na przekonaniu, że żadne pozytywne, reformatorskie działanie nie jest możliwe, należy zatem przede wszystkim zagarnąć władzę państwową, zniszczyć ją lub przekształcić. Kończy się to stworzeniem nowego porządku, który nie widzi żadnego powodu, by uznawać prawa jednostki w większym stopniu niż jego poprzednik. Dominujący dyskurs interpretacyjny opisany przeze mnie w poprzednim rozdziale obciążony był zamierzeniami i pozostałościami rewolucyjnymi, które wyrażały się odrzuceniem demokracji, te dwie idee są bowiem przeciwstawne. Rewolucja nie jest drogą prowadzącą do demokracji, podobnie jak ta ostatnia, ze względu na wolności, jakie zapewnia, nie może być traktowana jako narzędzie rewolucji. Idea rewolucji podporządkowuje aktora społecznego pewnej logice „naturalnej”, czy to biologicznej, czy też ekonomicznej, która niszczy zarówno wszelką podmiotowość, jak i wszelkie prawa. To prawda, że Historia często posługuje się tymi słowami w mylący sposób. Wszyscy mówimy o Wielkiej Rewolucji, czyli o Wielkiej Rewolucji Francuskiej, albo o pierwszej rewolucji rosyjskiej, tej z wiosny 1917. Tak naprawdę w 1789 roku chodziło w mniejszym stopniu o rewolu-

cję niż o potwierdzenie praw człowieka oraz obalenie tego, co te prawa blokowało czy unicestwiało. Dopiero od roku 1792 stopniowo narzucała się logika wojny zewnętrznej i wewnętrznej, która doprowadziła do mobilizacji wszystkich zasobów i unicestwienia wszelkich wolności. Czuje to każdy – przysięga w Sali do gry w piłkę, „Deklaracja praw człowieka i obywatela”, zniesienie przywilejów w nocy 4 sierpnia to wielkie momenty wyzwolenia ludzi, mają więc inną naturę niż dzień 10 sierpnia, masakry wrześniowe czy Wielki Terror, zarówno na prowincji, jak i w Paryżu.

Trzeba tu przeciwstawić demokrację i rewolucję. Nie istnieje, rzecz jasna, jeden typ demokracji ani jeden proces rewolucyjny. Jednak opozycja ta odegrała taką rolę w ludzkich umysłach, a nasilające się przeciwstawienie demokracji i rewolucji stało się tak jaskrawe, że można posłużyć się nim, by zdefiniować ten „duch czasu”, który nazwałem dominującym dyskursem interpretacyjnym drugiej połowy XX wieku. Jest bowiem prawdą, że najlepszym sposobem jego uchwycenia jest wciąż postrzeganie go jako rewolucyjny. Idea rewolucji implikuje zerwanie z całością systemu instytucjonalnego, a nie tylko ekonomicznego, w którego instytucjach aktor – klasa, naród lub mniejszość dowolnego rodzaju, której sprawy się broni – nie może już znaleźć środków do osiągnięcia swoich celów, do uzyskania żądanych reform, do usunięcia niesprawiedliwości czy nierówności, które są nie do zniesienia. Począwszy od momentu, w którym zerwanie zdobywa przewagę nad reformą, celem staje się raczej obalenie władzy i jej zagarnięcie niż rozwiązanie wyjściowego problemu społecznego czy kulturowego; oznacza to przyjęcie takiej definicji sytuacji historycznej, gdzie nie można już wygospodarować żadnego miejsca dla aktorów.

Rzecz jasna, żaden teoretyk ani historyk rewolucji nie przedstawia wizji teatru historii, który jest pusty. Wręcz przeciwnie, ukazują go zalany przez masy lub przez grupy ludności, wedle obrazu pałacu w Wersalu opanowanego przez paryski tłum w październiku 1789. Jednak aktorzy są tu jedynie reprezentantami zerwania, w większym stopniu nieuniknionego niż niezbędnego. Lud Paryża czy żołnierze i marynarze z Sankt Petersburga wiosną 1917 są raczej tymi, dzięki którym Historia przybywa, niż tymi, którzy ją tworzą i nadają jej sens. Stąd tragiczny charakter wszystkich rewolucji, zawsze naznaczonych śmiercią. Egzekucja suwerenów to coś więcej niż symbol skrajnie radykalnego ze-

rwania; oznacza odrzucenie wszelkich analiz i wszelkich działań podejmowanych w kategoriach interesów, orientacji, przeciwstawnych wartości. Dlatego właśnie słowo „lud” tak dobrze określa aktorów rewolucji. Lud nie jest kategorią społeczną; jest imieniem, które nadaje sobie państwo, gdy próbuje zdefiniować się w kategoriach społecznych, i w konsekwencji – imieniem, które nadają sobie ci, którzy dokonują przejścia od społeczeństwa do państwa, od tego, co społeczne, do tego, co polityczne.

Większość zachodnich państw doświadczyło rewolucji i usunięcia tego, co zostało nazwane „ancien régime’ami”. Wiele części świata izolowanych wewnątrz imperiów – które dbały raczej o utrzymanie porządku niż o nieprzeprowadzanie zmian – lub zdanych na kolonialną dominację, zostało pchniętych na drogę rewolucji i w konsekwencji stworzyło reżimy, które jeszcze gruntowniej niż przedtem podporządkowywały aktorów społeczeństwa aparatowi państwa, staremu lub nowemu. Dlaczego jednak ten model rewolucyjny utrzymał się, jak można sądzić, w szeroko już zmodernizowanej Francji, która przeszła poważne przemiany instytucjonalne, a po zakończeniu I wojny światowej postrzegała samą siebie w pozytywny sposób? Dlaczego Francuska Partia Socjalistyczna masowo przystąpiła do Trzeciej Międzynarodówki, podczas gdy ci, którzy, jak Leon Blum, pozostali w „starym domu”, używali języka niemal równie rewolucyjnego jak ich przeciwnicy? Dlaczego po II wojnie światowej – a dokładniej w latach 1947 i 1948 – francuscy górnicy wszczynali strajki rewolucyjne? Dlaczego przez całą zimną wojnę, podczas której państwa Zachodu wybierały ideę demokracji, a nie ideę rewolucyjną, Francja pozostała tak bardzo przywiązana do tego ostatniego modelu – do tego stopnia, że Francuska Partia Komunistyczna zachowała wiodącą rolę na lewicy, podczas gdy socjalistom nie udawało się zredefiniować samych siebie jako socjaldemokratów? Dlaczego całkiem niedawno odrzuceniu przez większość Francuzów projektu Konstytucji europejskiej towarzyszyły głosy typowo rewolucyjne, podkreślające nieprzystawalność ekonomii rynkowej do społecznej sprawiedliwości i równości? Dlaczego we Francji „lewica lewicy” we wszystkich swoich postaciach odniosła pewien sukces, wzywając do pełnego zerwania z kapitalizmem – zerwania, z którego możliwych konsekwencji ogromna większość Francuzów zupełnie nie zdaje sobie sprawy? Dlaczego w 2006 roku możliwą opcją

dla Partii Socjalistycznej wydawało się jeszcze istnienie jako nurtu przekonanego o konieczności zerwania z ekonomią rynkową i jej następstwami?

Postawione tu pytanie o powody sukcesu i utrzymywania się idei rewolucyjnej we Francji odwołuje się do dominującego dyskursu interpretacyjnego, z którego obecnością nieustannie się stykałem. Dalej postaram się pokazać, dlaczego tak mocno ośmielił socjologię bez aktorów i bez podmiotu.

Jedyne możliwe wyjaśnienie leży w stałym uprzywilejowaniu problemów państwa we Francji. Myśląc o faktach społecznych, Francuzi nie wykraczają poza kategorie polityczne. Nigdy nie interesowali się zbyt kwestiami ekonomicznymi. Mają tendencję do postrzegania każdego problemu społecznego jako szczególnego „frontu” walki klas. Przy całej swojej skłonności do antyparlamentaryzmu uważają, że to zaczynając od państwa, można przekształcić społeczeństwo, a nie odwrotnie. Nie sądzę, by dało się wyjść poza to klasyczne wyjaśnienie, którego dostarczyło nam tak wielu dobrych analityków. To państwo stworzyło Francję w sensie terytorialnym, to ono chroniło ją zbrojenie, zmodernizowało, poczynawszy od epoki Colberta, i uprzemysłowiło, częściowo za pomocą przemysłu zbrojeniowego. To przede wszystkim państwo stworzyło w samym środku społeczeństwa społeczność państwową, którą jedni nazywają sektorem publicznym, a w której inni, jak Pierre Bourdieu, dostrzegli podporządkowanie społeczeństwa państwowej szlachcie; wyższej (*grande noblesse d'État*) lub niższej (*petite noblesse d'État*)*.

Francja stale doświadczała prób zmierzających do wzmocnienia władzy obywatelskiej i do jej uwolnienia spod kurateli państwa. Najczęściej slogan „społeczeństwo obywatelskie” był przede wszystkim maską dla klientelizmów, a nawet dla korupcji. Najważniejszy z niedawnych nurtów, zrodzony za sprawą Pierre’a Mendès France’a i kontynuowany przez Michela Rocarda, Jacques’a Delorsa i innych, zdobył na chwilę część władzy państwowej, nie był jednak nigdy w stanie pozyskać François Mitteranda, zręcznego i wszechwładnego przedstawiciela etatystycznej

* *Grande noblesse d'État, petite noblesse d'État* – pojęcia ukończone przez Pierre’a Bourdieu w pracy *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps* (Państwowa szlachta. Grandes écoles i poczucie solidarności), Paris 1989 (przyp. tłum.).

wizji społeczeństwa, ani też stanowiska przyznającego analizie politycznej i działaniu politycznemu pierwszeństwo przed wiedzą o społeczeństwie, jego aktorach i problemach.

Łatwo jednak zająć w tej kwestii za daleko i zapomnieć, że Francja jest demokracją parlamentarną, że podstawowe wolności, a szczególnie wolność wypowiedzi, są tu w swej istocie respektowane, czego nie można powiedzieć o wszystkich państwach europejskich. Wydaje się zatem, że trudno przedstawić satysfakcjonujące wyjaśnienie pierwszeństwa, jakie Francuzi przyznają działaniom politycznym, a nawet rewolucyjnym, przed wszelkimi formami działań społecznych, a zwłaszcza zbiorowymi negocjacjami. Trzeba zadowolić się wyjaśnieniem najczęściej wysuwany, z którego dobrze zdaje sprawę jego długa historia. Francja jest krajem *l a i c k o ś c i*, czyli trwającej przez stulecia konfrontacji państwa i Kościoła. Stworzenie przez rewolucję francuską schizmatycznego Kościoła pozostawiło trwale ślady, co wykazał w swojej klasycznej książce André Siegfried. „Wojna o szkoły” zdominowała XIX wiek wyraźniej niż konflikty pracownicze, a tym, co najsilniej kojarzyło się z rządem w Vichy, była jego polityka przeciwko Żydom, ciągle odwołania do moralności chrześcijańskiej i wezwania do szacunku wobec państwa broniącego wartości religijnych. Przez długi czas opozycja między prawicą a lewicą lepiej odpowiadała przeciwstawianiu katolików i laików niż opozycji antagonistycznych grup społecznych, zwłaszcza klas.

Intelektualiści walczyli przyczynili się do wyniesienia państwa ponad społeczeństwo; i to przede wszystkim tego państwa, które atakowali, z jego zamaskowaną samowolą i przemocą. Spór o szkolnictwo ucichł, ale pozostała po nim silna i łatwa do rozbudzenia obecność radykalnej czy rewolucyjnej lewicy, która odwołuje się do państwa przeciwko społeczeństwu, a zwłaszcza przeciwko globalnej ekonomii. Ta lewica jest przekonana, że jedyną efektywną metodą obrony francuskiego społeczeństwa przed globalizacją jest wzmocnienie państwa, szczególnie służby publicznej. Ten sposób używania słów „państwo”, „republika”, „sektor publiczny”, „służby publiczne” nie ma właściwie odpowiedników w innych państwach. Według wielu Francuzów nieunikniona i konieczna jest konfrontacja między systemem kapitalistycznym, który narzuca się całemu światu pod amerykańską hegemonią, a tym, co można by nazwać „cywilizacją” francuską w znaczeniu, w jakim

słowa tego używa Samuel Huntington, a więc całym zespołem nierozwalnych elementów: ekonomii, sposobu prowadzenia polityki, struktury administracyjnej, nauczania itd. Sama idea laickości oznacza nie tylko niezbędny rozdział Kościołów i państwa, lecz także implikuje, że całość życia publicznego zależy od woli państwa, podczas gdy „kulty”, choć nie są zamknięte w sferze prywatnej, pozostają jednak na marginesie życia publicznego, na co jasno wskazuje ich faktyczna nieobecność w programach nauczania i monopol państwa w przyznawaniu dyplomów uniwersyteckich.

Każde francuskie pokolenie przejmuje pewne dziedzictwo narodowe, spuściznę rewolucji francuskiej, praw człowieka, wielkich batalii, takich jak sprawa Dreyfusa czy Front Ludowy, wymóg nieoddawania pola religiom i wszelkiego rodzaju partykularyzmem itd. Taki zestaw nie może zostać przyjęty lub odrzucony w całości. Jednak to właśnie on bezpośrednio wytworzył dominujący dyskurs interpretacyjny, o którym tak często była tu mowa. Nawet krytyka państwa jest prawie zawsze przeprowadzana z punktu widzenia państwa wyniesionego ponad społeczeństwo i jego tryby funkcjonowania. W relacjach pomiędzy państwem francuskim i Kościołem katolickim zawsze jest coś z rodzinnej atmosfery, chodzi jednak o rodzinę, której członkowie są śmiertelnie skłóceni, co nie przeszkadza im zachować podobieństw, a nawet wspólnych interesów.

3. PODOBIENSTWO DO AMERYKI ŁACIŃSKIEJ

To w Ameryce Łacińskiej, a nie w państwach sąsiadujących z Francją, najłatwiej można odnaleźć problemy, które napotyka francuska myśl społeczna. Teoria zależności – oparta na solidnych badaniach CEPAL*, podkreślająca dwoistość strukturalną Ameryki Łacińskiej i koncentrację dochodów po stronie kategorii społecznych o ograniczonej liczebności, które jednak są zdolne stać się rynkami zbytu dla produktów europejskich i północnoamerykańskich – jest niemal idealną ko-

* CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) – Komisja Gospodarcza ds. Ameryki Łacińskiej i Karaibów, działająca z ramienia Organizacji Narodów Zjednoczonych (przyp. tłum.).

pią dyskursu interpretacyjnego dominującego we Francji. Większość teoretyków zależności widzi w niej główną i homogenizującą determinantę sytuacji ekonomicznych i społecznych przeważających na subkontynencie. Teoretycy ci dołączyli do myśli politycznej zapoczątkowanej przez Fidela Castro na Kubie, opartej na odrzuceniu rządów narodowo-ludowych, obecnych w większości państw latynoamerykańskich. Ta myśl polityczna doprowadziła do utworzenia grup partyzanckich, które nie są w żadnym razie zlokalizowanymi ruchami społecznymi, ani nawet awangardami rewolucyjnymi w rozumieniu Lenina, lecz mobilnymi jednostkami operacyjnymi, starającymi się uderzyć w system zależności w jego najślabszym punkcie, czyli w państwo narodowe, często mocno skorumpowane lub kontrolowane przez lokalne oligarchie. Partyzantki te formowane są przez studentów lub młodych ludzi pochodzących najczęściej z miejskiej klasy średniej i dobrze wyćwiczonych w posługiwaniu się ideologią rewolucyjną. Żadna z tych grup nie odniosła zwycięstwa, a największą klęskę poniosła ta w Gwatemali, gdzie próby powiązania partyzantki z wiejską ludnością Kicze za pośrednictwem amerykańskich duchownych rozpętały kampanię represji militarnych zakończoną wielką masakrą ludu Kicze, o której szeroka publiczność dowiedziała się z książek Rigoberty Menchú. Nie chodzi tu więc o ruch chłopski, lecz przeciwnie, o działanie typu *foco*, odpowiadające definicji Régisa Debraya, zmierzające przede wszystkim do osłabienia państwa zależnego. Znaczenie przypisywane grupom partyzanckim i ogromna popularność partyzantki Che Guevary w Boliwii jasno wskazują, że ten typ działania był pojmowany jako riposta na dominację o obcym rodowodzie, rozciągającą się na wszystkie aspekty życia społecznego. A to uniemożliwiało masowe ruchy społeczne i mobilizacje polityczne. Partyzantki kolumbijskie, szczególnie FARC, reprezentują zupełnie inny typ działań politycznych, są bowiem stacjonarne, osiadłe od wielu lat na rozległym, ale słabo zaludnionym obszarze. Chilijska Jedność Ludowa była jeszcze dalsza od tych klasycznych grup partyzanckich, a zatem od skrajnych form teorii zależności, rząd Allende miał bowiem składową demokratyczną, którą można nawet uznać za przeważającą. Nie można więc uogólniać znaczenia partyzantki, jednak najbardziej radykalna postać teorii zależności wywarła głęboki wpływ na życie intelektualne Ameryki Łacińskiej i, podobnie jak w wypadku francuskim, została powiązana z coraz wyraźniejszym

zerwaniem z systemem politycznym, do tego stopnia, że Che Guevara zaczął działać w Boliwii, nie postarawszy się nawet o wsparcie związku zawodowego górników, którego wpływ był wówczas decydujący, ani też boliwijskiej partii komunistycznej.

Socjolodzy, którzy bronili bardziej umiarkowanej formy teorii zależności, stanowili mniejszość. Zainspirowani głównie przez Fernando Henrique Cardosa i Enzo Faletta wspierali ideę głoszącą, że obok problemów zależności, których znaczenia w żadnej mierze nie kwestionowali, istnieje walka klas, jak również problemy integracji narodowej. Interferencje między tymi trzema wymiarami życia politycznego tworzą autonomiczną przestrzeń dla działań ściśle politycznych, przestrzeń, której możliwość negowali najbardziej radykalni teoretycy. Nie licząc sporów w gronie specjalistów, dystans między tymi dwoma dopełniającymi się i przeciwstawnymi orientacjami teorii zależności miał ważne skutki polityczne i intelektualne. Główny obrońca wersji umiarkowanej, Fernando Henrique Cardoso, nie tylko został politykiem i dwukrotnie wybrano go na stanowisko prezydenta Republiki Brazylii, lecz także w sferze idei społecznych kontynent został zasilony radykalnymi formami tej teorii, nadal wspieranymi przez wpływowych socjologów, jak Pablo Gonzalez Casanova w Meksyku. Bilans jest analogiczny do tego, który można sporządzić we Francji, jeśli wziąć pod uwagę wciąż znaczną różnicę pomiędzy tymi dwoma regionami w dziedzinie infrastruktury i produkcji intelektualnej. Tak w jednym jak i w drugim przypadku, dominujący dyskurs interpretacyjny stanowił istotną przeszkodę dla rozwoju myśli i dla swobodnych dyskusji, w których toku kształtują się nowe idee. Najważniejsze jest nie to, że jesteśmy świadkami odrodzenia bardzo radykalnego dyskursu za sprawą prezydenta Cháveza w Wenezueli, a czasem także innych polityków, lecz to, że, jak się zdaje, w atmosferze intelektualnej nie zachodzi istotna ewolucja, a nowe pokolenia albo pozostają ostrożnie wycofane, albo angażują się w zupełnie nowych kierunkach, częściowo pod wpływem zagranicznych uniwersytetów, gdzie wielu młodych ludzi odbywa studia.

Trzeba jednak trzymać się sedna sprawy, czyli tego, że najradykalniejsza teoria zależności, ta, która neguje wszelką możliwość reform, nawet ze strony opozycyjnych partii politycznych, postawiła tamę od-

nowie myśli tak w Ameryce Łacińskiej, jak i we Francji czy w innych krajach europejskich. W jednym i w drugim wypadku niektórzy byli w stanie pokonać tę przeszkodę, być może w sposób bardziej widoczny na poziomie politycznym w Ameryce Łacińskiej, a w sposób istotniejszy w sferze ściśle intelektualnej we Francji. Zauważalne są jednak paralele między oboma przypadkami i podobieństwo negatywnych skutków jednego i drugiego dominującego dyskursu interpretacyjnego. Nie byłoby trudno rozszerzyć to porównanie na inne regiony świata, w tym także na Stany Zjednoczone, gdzie istnieją ośrodki rozwoju tego DDI. Nie chodzi więc o francuską osobliwość, lecz o międzynarodowe przejawy koncepcji społeczeństwa, która neguje możliwość niezależnych, społecznych i politycznych działań reformatorskich. W kategoriach politycznych można by powiedzieć, że chodzi o odrzucenie socjaldemokracji w Europie, czemu odpowiada odrzucenie wszelkich odmian rządów narodowo-ludowych w Ameryce Łacińskiej; to podwójne odrzucenie przejawia się w silnej presji wywieranej na badania, by zachowały niewzruszoną wierność obowiązującej interpretacji.

Tak w jednym, jak i w drugim wypadku rzeczywisty świat ma bardzo niewiele cech wspólnych z jego obrazem przedstawianym przez teorie, które dostrzegają w nim jedynie podległość systemowi dominacji, działania bardzo ścisłych determinizmów, nieobecność aktorów, gwałtowne odrzucenie koncepcji podmiotu, która mogłaby jawić się jako niezależna od stosunków dominacji. Ta bezwyjściowa wizja realiów społecznych, które uważa się za podległe ogólnej dominacji, stanowi nieprzekraczalną przeszkodę dla rozwoju nauk społecznych. Więcej: ta wizja nie może nie być coraz bardziej skłonna do przeciwstawiania się wszystkim inicjatywom, tak politycznym, jak i intelektualnym, próbującym wyprowadzić społeczeństwa z impasu, w jaki, jak mówią im intelektualści, same zabrnęły, a który sami zainteresowani wcale niekoniecznie postrzegają jako sytuację bez wyjścia.

4. DWIE LEWICE

Dotarłszy do tego miejsca, czytelnik oskarży mnie być może, że kieruję moją krytykę przede wszystkim przeciwko skrajnej lewicy, nie obarczając choćby częścią odpowiedzialności ani lewicy umiarkowanej, so-

cjałdemokratycznej, ani prawicy, ani, co jeszcze bardziej paradoksalne, skrajnej prawicy. Jednak zarzuty, które można wysunąć przeciw tej lewicy, są tak oczywiste, że warto przypomnieć sens dokonywanej tu analizy, która z pewnością nie jest zwrócona przeciwko lewicy jako takiej. Trudno wyobrazić sobie, by można było zdefiniować sytuację państwa lub całego świata bez przywołania działalności wielkich centrów finansowych, problemów energetycznych, rozwoju ruchów ksenofobicznych i partii profaszystowskich w wielu państwach europejskich itd. Jednak to właśnie taki pozór kompletności sprawia, że ta wizja przestaje być interesująca. To właśnie przeciwko takim panoramicznym obrazom skierowana jest moja analiza, chodzi bowiem o wprowadzenie do świata – obok determinant ekonomicznych i społecznych, których wagi nikt nie zamierza negować – elementów, które nie są zależne od sytuacji, ale od samych aktorów, przy jednoczesnym odśunięciu wszelkich pokus psychologicznych czy psycho-kulturowych i usytuowaniu się na poziomie tych, którzy do pewnego stopnia kierują działaniem. Można by ich nazwać „konstruktorami diagnoz”, jednak słowo „interpretacja” lepiej odpowiadałoby temu, co nazwałem dominującym dyskursem interpretacyjnym. Konstruowanie rzeczywistości przez samych aktorów jest odrębne wobec determinant ekonomicznych, a treść DDI nie jest wyznaczana przez stan ekonomii, nawet w połączeniu ze stosunkami politycznymi. Wszystko, co zostało tu dotychczas powiedziane, ukazuje ten dominujący dyskurs jako narzędzie przeznaczone do odsunięcia aktora jako podmiotu, do zanegowania jego obecności. Nie byłoby rozsądne używanie tego samego pojęcia w odniesieniu do ideologii albo szerzej – do kultury ruchu społecznego – gdyż taki ruch odsyła do wymagań aktora i podmiotu; mówi zawsze o wolności, równości, sprawiedliwości i ogólniej o prawach. Tymczasem dominujące dyskursy interpretacyjne, w swojej skrajnej wersji, próbują wykazać niemożliwość takiego działania, które nie byłoby zeterminowane z zewnątrz – działania wolnego, bo zwróconego ku wolności.

W podobnym stopniu prawdą jest, że tę samą operację odnajdujemy „z prawej strony”, gdzie DDI są rozwijane, po to, aby stwierdzać istnienie determinizmów, których działanie jest korzystne dla rządzących ekonomią. To porównanie prawicy i lewicy nie należy jednak do

najszczęśliwszych, gdyż do samej natury myśli nazywanej prawicową lub liberalną należy twierdzenie, że im mniej woluntarystycznych interwencji, zwłaszcza ze strony państwa, tym bardziej ekonomia zbliża się do racjonalnego funkcjonowania. Nie jest więc przypadkiem, że liberalna myśl prawicowa jest uboga i rzadko rozwijana, podczas gdy prawica autorytarna czy konserwatywna, a tym bardziej faszystowska, wypowiada się obficie, nawet jeśli najczęściej przybiera to formy prostackie i brutalne. Ksenofobia i rasizm wyrażają się bez ogródek, nawet jeśli wyrażane są w sformułowaniach tak przesadnych, że wydają się karykaturalne. W rzeczywistości, nie okazują się, niestety, wcale przesadzone, czego przykładem jest język nazistowski, który kierował całą polityką Führera.

Natomiast gdy poszukuje się aktorów zdolnych do stawienia oporu potędze pieniądza lub państwa, albo też teokracji, dyskurs mający na celu negację aktora interweniuje w znacznie subtelniejszy sposób. Osobliwe zjawisko, ktoś mógłby rzec, a jednak niezwykle częste. Lewica lub skrajna lewica tworzą deterministyczne koncepcje, niekiedy korzystając nawet z tej samej analizy co ich przeciwnicy, jak w wypadku marksizmu, którego motywy odpowiadały w gruncie rzeczy motywom ekonomii liberalnej. Lewica nie ufa aktorom: widać to we francuskim systemie szkolnictwa, który nie chce wziąć pod uwagę zróżnicowania uczniów, dążąc do całkowitego utożsamienia się z uniwersalizmem przekazywanej wiedzy. Lewica ze swej natury wystrzega się wszelkich odniesień do sumienia, gdyż ten rodzaj odwołań jest systematycznie używany do przełamywania oporu przeciwko dominującemu ładowi, a to z kolei za sprawą wywoływania paraliżującego poczucia winy.

Dominujący dyskurs interpretacyjny nie jest więc zbiorem mgliste powiązanych ze sobą idei; jest wytwarzaniem broni skierowanej przeciwko definicji aktora społecznego, która uznaje go za zdolnego do afirmacji samego siebie i do obrony własnych praw jako tego, co w zasadniczy sposób decyduje o celowości jego działań. Nie chodzi tu o odchylenie – w tym sensie, w jakim można by mówić o odchyleniu stalinowskim czy maoistowskim, a nawet leninowskim – ruchu robotniczego; sformułowanie to brzmi zresztą niepoważnie w zestawieniu z historyczną wagą określanych nim fenomenów. Chodzi o ruch pod prąd, który powinien być w naturalny sposób najsilniejszy i który sta-

nowi afirmację wolności podmiotów. Tym, co najbardziej przypomina ten przeciwny prąd po stronie prawicy, jest dyskurs nacjonalistyczny, który usiłuje ufundować naród na pojęciu ludu, zarazem naturalnym i kulturowym (krew i ziemia), czego szczególnie dobrym przykładem była niemiecka myśl autorytarna.

Jeśli wszędzie usiłuje się usunąć aktora wraz z jego powoływaniem się na własną wolność i własne prawa, to dzieje się tak dlatego, że jest on najgorszym wrogiem wszystkich systemów władzy. Żadna władza nie może zakładać, że w pełni opiera się na społecznej akceptacji; czuje się pewna siebie tylko wtedy, gdy może przemawiać w imieniu konieczności, czy będą nią prawa ekonomiczne, czy też przeznaczenie ludu. Ta konieczność wydaje się jej czymś głębszym niż opozycja między prawicą i lewicą, która jednak trwa. Oczywiście, opozycja między logiką władzy i logiką obywatela, pracownika czy przedstawiciela danej kultury, jest zawsze obecna, jednak gdy prawica określa się przede wszystkim, odwołując się do zaufania do mechanizmów naturalnych, to lewica pozostaje podzielona między dwa przeciwne stanowiska. Pierwszym jest wiara w ruchy społeczne, jak również w kampanie wolnościowe wkraczające w sferę życia prywatnego; przeciw tej silnej tendencji stale mobilizuje się druga lewica, tocząca walkę o władzę, mająca oparcie we wszelkiego rodzaju organizacjach i w systemach edukacji. Skoro w łonie lewicy ta opozycja jest o wiele silniejsza niż w szeregach prawicy, to życie polityczne zależy w większym stopniu od lewicy, aniżeli prawicy, gdy ta druga z kolei ma bardziej realną władzę nad polityką ekonomiczną. We Francji – co zostało już powiedziane – łatwiej jest myśleć o państwie niż o społeczeństwie, inaczej mówiąc, łatwiej myśleć w kategoriach dominującego dyskursu interpretacyjnego niż w języku ruchów społecznych, niezależnie od tego, czy chodzi o zespół działań u podstaw, czy o szczyty ruchów wysoce zorganizowanych.

Opozycja tych dwóch lewicy znajduje niekiedy wyraz w wewnętrznych debatach politycznych wielkich partii lewicowych, jednak w coraz większym stopniu wykracza poza ich granice. Zauważalna jest zwłaszcza na wszystkich szczeblach formowania się opinii publicznej. Można zatem zrozumieć gwałtowną niechęć lewicy państwowej wobec mediów, włączają się one bowiem w politykę prawicy redukującą wszystko do konsumpcji, a jednocześnie bronią najczęściej prywat-

nych, lecz domagających się również artykulacji w życiu publicznym żądań, jak w wypadku wierzeń i praktyk religijnych. Nie jest znany kraj, gdzie lewica, którą można by nazwać „społeczną”, miałaby całkowitą przewagę nad lewicą, którą można nazwać „państwową” i której jednym z najsilniejszych przejawów jest lewica rewolucyjna. Podczas półwiecza, które niedawno się zakończyło, lewica państwowa była o wiele silniejsza od lewicy społecznej – tej od ruchów społecznych – a jej wagę znacznie zwiększał fakt, że miała ona wsparcie w bloku sowieckim. CGT w dużej mierze należała do tej państwowej lewicy i zawsze była o wiele mocniejsza od CFDT*, która została przekształcona w lewicę społeczną przez Edmonda Maire’a, jednak wycofała się po nadejściu wielkiego kryzysu roku 1995, podczas którego lewica państwowa ponownie objawiła się w całej swej potędze.

Jak można nie być zadziwionym słabością społecznej i kulturowej lewicy we Francji? Niezależny ruch związkowy, oparty na akcji bezpośredniej, panował w życiu związkowym niewiele lat i począwszy od drugiej dekady XX wieku to związki zawodowe powiązane z państwem, czyli zakorzenione w sektorze publicznym, objęły kierownictwo CGT: najpierw były to związki urzędnicze, a później w coraz większym stopniu związki pracowników przedsiębiorstw publicznych. Gdy na samym początku XX wieku taylorowskie i fordowskie metody przeniknęły do życia przemysłowego, rozgorzały strajki, które stały się pożywką dla lewicy społecznej, podobnie jak działo się to w Stanach Zjednoczonych i w Niemczech. Jednak niedługo po zakończeniu II wojny światowej rozłam CGT na dwie konfederacje, jedną zwróconą ku Zachodowi, drugą – przyłączającą się do systemu sowieckiego, paradoksalnie dał Francuskiej Partii Komunistycznej władzę, jakiej nigdy wcześniej nie miała. To w maju 1968 doszło do najwyraźniejszej konfrontacji tych dwóch lewic, i to właśnie w niej zawiera się najogólniejszy sens momentu najwyższej intensyfikacji walk społecznych. W maju wybuchł długotrwały strajk generalny, któremu towarzyszyły masowe marsze i okupacje fabryk; ruch ten doprowadził w logiczny sposób do ugody, której związki praktycznie nie negocjowały, lecz która została im na-

* CGT, CFDT – Confédération générale du travail (Powszechna Konfederacja Pracy), Confédération française démocratique du travail (Francuska Demokratyczna Konfederacja Pracy), największe francuskie centrale związków zawodowych (przyp. tłum.).

rzuciona przez państwo. Natomiast wiele rewolucyjnych grup politycznych próbowało wspomagać klasyczny ruch związkowy, najważniejszym faktem było jednak wyłonienie się nowych żądań społecznych i kulturowych ze strony kobiet, wszelkiego rodzaju mniejszości i robotników imigrantów. Ta supremacja ruchów społecznych nie okazała się trwała. W imię ducha demokratycznego ruch związkowy znów przemieścił się ku górze, a przede wszystkim – w coraz większym stopniu zaczął utożsamiać obronę interesu ogólnego z obroną sektora publicznego.

Koalicja lewicy społecznej i prawicy popierającej z grubsza te same treści jest tym trudniejsza do pomyślenia, że ani pierwsza, ani druga nie zaproponowała zbyt wielu rozwiązań codziennych problemów Francuzów. Nie wystarczy postawić we Francji granic duchowi jakobińskiemu, gdyż klasyczna już opozycja między republikańskimi i demokratami to inne sformułowanie przywołanej wyżej opozycji między dwiema lewicami. Wpływ państwa jest tak silny i spotyka się z tak dużym poparciem wewnątrz samego społeczeństwa, że działania zmierzające do przyznania pierwszeństwa obronie praw, a zatem ruchom społecznym, są nieliczne. Nigdzie nie widać tego lepiej niż w szkolnictwie publicznym. Przyjęło ono jako regułę zachowanie dystansu między nauczycielami i problemami – nowymi czy starymi – dotyczącymi osobowości uczniów, ich pochodzenia społecznego czy przygotowania do aktywnego uczestnictwa w kulturze. O ile nauczyciele obronili obywatelstwo przed wpływami wspólnotowymi (komunitaryzmami), co było konieczne i skądinąd pożądane przez opinię publiczną, o tyle zarazem wykazali się skrajną nieufnością wobec wszelkich aspektów różnorodności kulturowej. Sprzeczność ta coraz bardziej obciąża edukację publiczną, a same instytucje polityczne nie są w stanie jej rozwiązać.

5. PODZIAŁ WŚRÓD INTELEKTUALISTÓW

Oto mamy pojęcie dominującego dyskursu intelektualnego, poszerzone i lepiej zdefiniowane. Początkowo zostało wprowadzone w sposób opisowy, jednak tak naprawdę nie po to jedynie, aby zmobilizować zasoby lub pobudzić zdolności negocjowania z władzą państwową; cho-

dzi o coś innego, o wydobyć na światło dzienne alternatywnych koncepcji we wszystkich dziedzinach życia społecznego, na przykład w pedagogice. Jedną z tych koncepcji, którą można nazwać szkołą republikańską, zdobywa coraz większą przewagę nad szkołą, którą należałoby nazwać demokratyczną, w punkcie zwrotnym, gdzie system szkolnictwa stał się przeszkodą dla integracji i awansu społecznego tych wszystkich, którzy wywodzą się z imigranckich mniejszości lub nie opanowali w wystarczającym stopniu języka francuskiego. Najważniejsze jest tu zrozumienie asymetrii prawicy i lewicy oraz negatywnej roli, jaką dominujący dyskurs interpretacyjny odgrywa na lewicy, zawsze skłonnej do myślenia, że odwoływanie się do bezosobowych procesów w celu wyjaśnienia ludzkich zachowań jest niezbędne, by zdać sprawę z rozmaitych sił, które manifestują się we wszystkich grupach mniejszościowych.

Można by się spodziewać, że upadek Francuskiej Partii Komunistycznej i wewnętrzne walki w obrębie nurtów trockistowskich zdecydowanie osłabią tę lewicę państwową i pozwolą wreszcie nurtowi, który można by nazwać „lewicą prawic”, uzyskać pierwszoplanowe znaczenie. Jednak sytuacja na rynku pracy nie sprzyja silniejszym inicjatywom oddolnym. Wręcz przeciwnie, tłumaczy ona fakt, że ruch związkowy był zawsze w większym stopniu zwrócony ku państwu. Mamy obecnie do czynienia z sytuacją podwójnego osłabienia: zarówno lewicy państwowej, jak i lewicy społecznej, co ułatwiło dojście do władzy prawicy, która nie pozostawiła znaczącej przestrzeni dla nurtów dających się określić mianem „prawicy demokratycznej”. Tymczasem taki nurt mógłby pożytecznie działać, sprzymierzając się z lewicą społeczną w celu przeprowadzenia głębokiej modyfikacji praktyki pedagogicznej w szkołach albo przemyslenia na nowo miejsca imigrantów w społeczeństwie francuskim, poza obecną francuską zachowawczością, która waha się pomiędzy lewicą państwową a prawicą państwową, ze szkołą dla artikulacji wszelkich żądań nowych społecznych rozwiązań, czy to pochodzących od prawicy, czy też od lewicy.

Sytuacja wśród intelektualistów stała się zagniatwana, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, gdzie liberalni – czyli lewicowi – intelektualiści podzielili się w kwestii osądu działań prezydenta Busha w Iraku: jedni je potępiłi, inni, koniec końców, uznali je za słuszne ze względu na konieczność zniszczenia reżimu autorytarnego. Te wahania z pew-

nym opóźnieniem dotarły do świata intelektualistów francuskich, gdzie zarysowały się przesunięcia ku prawicy, które w gruncie rzeczy są raczej przesunięciami ku górze niż w dół, raczej w stronę państwa i jego interwencji niż w kierunku wsłuchiwania się w postulaty grup i jednostek.

Tym, co znajduje się w stanie kryzysu, prawdopodobnie w fazie schyłkowej, jest przedstawianie społeczeństwa jako ustrukturyzowanego przez stosunki klas, ukształtowane w sercu społeczeństwa przemysłowego. Wizja ta w coraz mniejszym stopniu przystaje do społeczeństw poprzemysłowych, w jakich żyjemy. DDI jest zatem silnie zorientowany na państwo i jego kontrolę nad społeczeństwem, a nawet zaprzecza istnieniu aktorów i ruchów społecznych. Suma tych dwóch odchyłeń wyjaśnia równie dobrze fakt utrzymywania, a nawet rozpowszechniania się tej wizji społeczeństwa, jak trudności z dostrzeganiem i rozumieniem nowych realiów, przez nią zasłoniętych.

Dominujący dyskurs interpretacyjny nie zajmuje całej przestrzeni mowy i pisma, jest jednak wystarczająco silny, by wpływać na inne nurty myśli społecznej, a nawet powodować ich usunięcie w cień, jeśli niezgodność z DDI okazuje się istotna. Równie dobrze można podkreślać wagę deformacji i zapóźnienia, co stało się udziałem myśli społecznej, jak i kłaść nacisk na coraz silniej odczuwaną potrzebę interpretowania nowych sytuacji w nowy sposób; radykalną formą tej postawy jest podejście, które sam przyjąłem, mówiąc o zmianie paradygmatu, o przejściu do innego etapu świadomości społecznej.

Oczywiście, nie wszystko w tym układzie przestrzeni intelektualnej jest negatywne. Jeśli o mnie chodzi, byłem bardzo wyczulony na pewien sposób myślenia, który opierał się na realiach społeczeństwa przemysłowego; łatwo jednak zauważyć, że wrażliwość ta miała w sobie coś sztucznego, od samego początku mojej pracy podkreślałem bowiem znaczenie świadomości klasowej jako odpowiedzi na inwazję tak zwanych naukowych metod zarządzania pracą, która dotyczyła zawodową niezależność robotników – zagadnienie pozostawione na uboczu przez myśl kontynuującą tradycję marksistowską, która jednak w coraz większym stopniu zamykała się, jak chcieli tego przedstawiciele szkoły Althussera, w jej bardzo ekonomistycznym ujęciu.

Kuszące jest mówienie o warunkach życia intelektualnego w kategoriach całkowicie materialnych, takich jak zła organizacja czy niewystarczające środki. Te przeszkody istnieją, jednak nie stanowią barier nie do pokonania. Nauki społeczne korzystały z życzliwości, jaką darzyli je ludzie kierujący sektorem publicznym, którzy wyznawali określoną ideę Francji. To po stronie wyobrażeń, a nie po stronie środków materialnych znajdują się główne przeszkody stojące na drodze do dobrego funkcjonowania naszego typu społeczeństwa.

Nie sposób oddzielić wpływu dominującego dyskursu interpretacyjnego w tym długim okresie od istotnej roli intelektualistów w sferze politycznej. Ta podstawowa od dwóch stuleci cecha francuskiego życia politycznego, niemająca odpowiednika w innych krajach, opiera się na idei, że ci, którzy posiadli wiedzę lub wypracowali pewną refleksję na temat ludzkiego życia, mogą, a wręcz powinni bronić w życiu społeczeństwa – nawet przekraczając spory międzypartyjne – podstawowych zasad, które są nie tylko zasadami moralnymi, jak obrona praw człowieka, lecz także sprzyjają postępowi, a więc tym samym rozumowi i prawom. To połączenie racjonalistycznego, a często także naukowego progresywizmu z obroną praw człowieka stymulowało protesty francuskich intelektualistów, których działania w wielu dramatycznych momentach historii były doniosłe i odważne. To intelektualiści wezwali do utworzenia Frontu Ludowego przeciwko groźbie faszystowskiego zamachu stanu w 1934 roku. Pokolenie później niektórzy intelektualiści mieli odwagę przeciwstawić się wojnie w Algierii i stosowaniu tortur przez wojska francuskie, znów w imię praw człowieka opartych na idei postępu, ostatecznie zdefiniowanego jako triumf rozumu dokonujący się w kolejnych etapach modernizacji społeczeństwa.

Jednak to także ten „progresywizm” zaprowadził tylu intelektualistów do poparcia lub przynajmniej niepotępienia systemu sowieckiego i do opowiadania się za radykalnym przeciwstawieniem sobie systemów sowieckiego i nazistowskiego. Intelektualistów tych, często naukowców, pociągało to, co mogło się wydawać triumfem rozumu i racjonalnej organizacji życia społecznego nad przywilejami i despotyzmem. Niejeden z nich utrzymał swoją wierność Francuskiej Partii Komunistycznej nie tylko po zakończeniu wojny, lecz nawet po roku 1956

i ujawnieniu rewelacji zawartych w referacie Chruszczowa. Przed tą datą wielu gwałtownie odrzucało świadectwa ofiar dotyczące despotyzmu systemu sowieckiego i obozów dla zesłańców. To ta fascynacja Moskwą rozbiła jedność intelektualistów i postawiła ich na rozstaju dróg. Z jednej strony, pierwszeństwo przyznawane wizji racjonalistycznej i naukowej, która, jak w XVIII wieku, dobrze znosiła despotyzm, nawet gdy nie był oświecony. Z drugiej, obrona praw człowieka, która nabrała sensu moralnego, uwolnionego od wszelkich więzi z historycznym ewolucjonizmem.

Życie intelektualne we Francji zachowało dużą intensywność dlatego, że od lat 50., a zwłaszcza po roku 1956, który był także rokiem rewolucji węgierskiej i rewolty w Poznaniu, wielu intelektualistów zwróciło się w stronę myśli krytycznej. W 1968 roku intelektualiści odcinający się od Francuskiej Partii Komunistycznej i całego obozu sowieckiego mocno wspierali Praską Wiosnę, nawet jeśli latem skutki majowego ruchu przesłoniły zmiany zachodzące w czzechosłowackim społeczeństwie, zwłaszcza ruch rad robotniczych, który przetrwał sowiecką inwazję. Momentem decydującym był jednak rozbłysk Solidarności w Polsce. Liczni intelektualiści z pasją zaangażowali się w obronę tego wielkiego ruchu społecznego, a jednocześnie, w wymiarze bardziej materialnym, we wspieranie polskiej ludności, zwłaszcza po ogłoszeniu stanu wojennego 13 grudnia 1981 roku. Force ouvrière* od początku popierała polskich związkowców, ale to CFDT proponowała członkom związków zawodowych i intelektualistom, by się zjednoczyli. Intelektualistów uczestniczących w tych wspólnych działaniach łączyło przekonanie, że należy przyznać całkowite pierwszeństwo temu ruchowi, który był jednocześnie związkowy, demokratyczny i narodowy. Był to wyjątkowy moment, w którym Michel Foucault i Claude Lefort, Pierre Bourdieu i Jacques Le Goff, Michel Wieviorka, François Dubet i wielu innych, wśród nich także ja, spotkali się, pchani tą samą koniecznością obrony pracowników i całego narodu walczącego o własną wolność.

Był to także moment, w którym dał się odczuć dystans między zjednoczonymi związkowcami i intelektualistami a rządem François Mit-

* Force ouvrière (Siła robotnicza) – jedna z francuskich central związków zawodowych (przyp. tłum.).

teranda. Coraz częściej słyszało się wtedy głosy, które nie przemawiały już w imię filozofii Historii, lecz w imię praw człowieka, nie przedstawiały więc obrazu idealnego społeczeństwa, lecz jasno formułowały warunki, jakie powinien spełniać akceptowalny ustrój. Nawet jeśli pewna liczba intelektualistów, którzy poparli Solidarność, była daleka od przeciwstawienia się dominującemu dyskursowi intelektualnemu, obraz intelektualistów przywiązanych do idei obrony praw człowieka wyraźnie oddzielił się wtedy od tego obrazu społeczeństwa, który został stworzony przez republikanizm. Ci intelektualiści, którzy wiele razy dali dowód swej niezależności, byli zatem, przynajmniej w pewnych istotnych momentach, bardziej widoczni niż „towarzysze drogi”, którzy nie ośmielali się demaskować systemów totalitarnych ani bronić praw obywatelskich, socjalnych i kulturowych, by nie osłabić władzy dominującego dyskursu interpretacyjnego. Przełom stanowiło nie tylko to, że czasopismo „Esprit” i inne, mniej eksponowane środowiska, okazały się wierne nowemu przymierzowi obrony pracowników i afirmacji praw człowieka jako naczelnej zasadzie wszelkich działań zbiorowych. Także zagadnienie praw człowieka, które straciło niemal całą swą wagę podczas długiego okresu dominacji myśli marksistowskiej, odzyskało znaczenie i zyskiwało go coraz więcej, co w końcu doprowadziło do głębokiego przekształcenia obrazu samych intelektualistów; którzy zaczęli być postrzegani jako obrońcy tych praw. Jednak rozdzielenie się dwóch typów intelektualistów jako aktorów Historii doprowadziło w gruncie rzeczy do zniknięcia tej kategorii i samego pojęcia, z którego się ona zrodziła: fizycy, którzy dominowali na scenie intelektualnej w momencie wyzwolenia Francji, zostali zastąpieni przez biologów, a później przez „French doctors” z organizacji „Lekarze bez Granic” i „Lekarze Świata”.

Dostrzeżenie faktu zniknięcia intelektualistów czy, jak się czasem mówi, „wielkich” intelektualistów, stało się banałem. Warto dodać, że rola myśli społecznej jest niewielka w obecnym okresie wychodzenia ze społeczeństwa przemysłowego i wkraczania w inny typ społeczeństwa, obwieszczany przez wyłaniające się ruchy społeczne i przemiany ekonomiczne. Głównym tego powodem jest prawdopodobnie silne zaangażowanie wielu badaczy w obszary intelektualne należące do przeszłości. Łatwo stwierdzić, że znaczna część feministycznych ba-

daczek w Europie poświęca się ultraklasycznym studiom nad nierównościami zatrudnienia i płac lub badaniom nad przemocą, podczas gdy w innych częściach świata, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, powstały ważne dzieła, które wyznaczyły już nowe kierunki badawcze. Zdolność dominującego dyskursu intelektualnego do stawiania oporu jest zatem większa, niż się zdaje. Nie aż tak duża, by ideologia ta mogła silnie interweniować, jednak wystarczająca, by przeszkodzić w kształtowaniu się nowego ruchu myślowego, zdolnego do dostarczenia narzędzi analitycznych nowym aktorom społecznym czy politycznym.

Diagnoza ta nie ma w żadnym razie na celu odwieść nas od tego okresu, godnego uwagi, jeśli spojrzeć na to z punktu widzenia historii myśli. Jednak dominujący dyskurs interpretacyjny odegrał trudną do zakwestionowania rolę tamy dla prób odnowienia myśli w dziedzinie nauk społecznych.

Chciałoby się móc zdefiniować dzisiejsze przemiany myśli społecznej tak, jak można było to zrobić w XIX wieku, kiedy obserwowaliśmy ówczesną inwazję tematów ekonomicznych i społecznych, związanych z nadejściem społeczeństwa przemysłowego i kapitalizmu, na sferę intelektualną. Jednak tak naprawdę żyjemy nie pomiędzy dwoma silnymi dyskursami, lecz raczej pomiędzy dwoma przeciwstawnymi postaciami pustki: ta, której doświadczyliśmy i którą określiłem mianem dominującego dyskursu interpretacyjnego, była wysiłkiem zmierzającym do wykazania, że działanie jest niemożliwe, skoro dominacja, jako bezosobowa, jest poza zasięgiem, a wszelkie odniesienia do podmiotowości i aktorów zdają się należeć do ideologii „drobnomieszczańskich”, będących często na usługach dominujących sił, które są tak odległe od popieranych przez siebie dyskursów, jak to tylko możliwe. Skądinąd, jedną z głównych przyczyn milczenia intelektualistów jest sama globalizacja: rosnąca liczba decyzji ekonomicznych na poziomie światowym oraz trudność przeprowadzania interwencji politycznych i społecznych w sferze życia ekonomicznego pozbawiły środowiska intelektualne, często związane z instytucjami narodowymi, zdolności analizy, a zwłaszcza – możliwości bycia wysłuchanym. Intelektualiści byli najczęściej ludźmi mów i książek, petycji i mityngów; z trudem znajdują sobie miejsce w programach telewizyjnych czy gazetach, które dbają przede wszystkim o dostarczanie różnorodnego i zmien-

nego obrazu opinii i wyobrażeń. Kultura masowa nie wyklucza intelektualistów w roli krytyków i pomysłodawców, jednak by ich wypowiedzi dotarły do nośników kultury masowej, musiałyby najpierw zostać przełożone na globalny język ekonomiczny czy kulturalny, a to zdarza się rzadko. Ludzie na Zachodzie są coraz mocniej mobilizowani przez lęk przed brakiem bezpieczeństwa, zanikiem lokalności, światowym kryzysem ekonomicznym, a także wielkim kryzysem ekologicznym. Wiara w siebie jest warunkiem kształtowania się dyskursów intelektualnych, tymczasem świat wiary został zastąpiony przez świat nieufności, niepewności, lęku przed przyszłością, który w Europie wzmocniła świadomość masowego wtargnięcia innych kontynentów, innych kultur, innych systemów politycznych w zarządzanie sprawami świata.

W krajach tych zbyt często zdarza się, że intelektualiści sprowadzani są do roli ideologów, a nawet tła ruchów politycznych, lecz nie mogą wywrzeć realnego wpływu na ich idee i strategię. Ta sytuacja niekoniecznie musi być trwała, odpowiada ona bowiem okresowi przejścia, redefinicji ról, który nie sprzyja kształtowaniu nowych idei i wizji świata. Sprawia to, że znacznie pilniejsze staje się zadanie tworzenia i rozpowszechniania nowych metod analizy, zwłaszcza w społeczeństwach, które są wystarczająco dojrzałe, by dysponować pewnym zasobem przemysłów na własny temat, i zarazem wystarczająco młode, by nie znużyć się i nie wyczerpać roztrząsaniem wspomnień z minionych czasów.

Rozdział 3

ZABIJANIE PODMIOTU

Obraz pustego społeczeństwa, pozbawionego aktorów i niezdolnego do działania oraz wszechmocnego państwa i rewolucji jako jedynej możliwości jego przekształcenia są ze sobą powiązane w dominującym dyskursie interpretacyjnym, który chce doprowadzić do końca prowadzoną od dawna wojnę przeciwko podmiotowi.

1. SCHYLEK PODMIOTU „BURŻUAZYJNEGO”

Jakże daleko jesteśmy od obrazu podmiotu ludzkiego stworzonego przez filozofię oświecenia! Będąc spadkobiercą wszystkich teorii prawa naturalnego, a więc i praw człowieka, podmiot ten zdaje się królować nad twardymi realiami życia społecznego. Stąd już tylko krok do podmiotu „burżuazyjnego”, czyli utożsamianego z ludźmi wolnymi od pracy fizycznej, dysponującymi pewnym dostatkiem czy nawet fortuną, i odpowiedzialnymi za bronienie ładu społecznego. Ten obraz wolnego podmiotu był obraźliwy dla świata robotniczego, przytłoczonego brzemieniem ciężkich zadań o narzuconym rytmie, niskich płac, złych warunków pracy i mieszkaniowych. Czy można określać mianem podmiotów ludzi poddanych tak wielkim przymusom, że jedyne, o czym mogą marzyć, to przetrwanie? To samo rozumowanie dotyczy wszystkich grup uznawanych za gorsze przez elitę rządzącą: skolonizowanych, kobiet, dzieci. Uniwersalizm, w imię którego przemawia ten podmiot, brzmi jak egoistyczna idea, jak doświadczenie niesprawiedliwej dominacji.

Pod koniec XIX wieku wszystkie wielkie idee, które wywróciły nasz horyzont intelektualny do góry nogami, chciały zniszczyć ten obraz pod-

miotu. Marks pokazał nam, że aktorzy ekonomiczni byli poddani logice systemu kapitalistycznego, która jest logiką dominacji klasowej. Nietzsche przeciwstawił moralności społecznej i religijnej moc popędów i autoafirmacji, a będący pod jego wpływem Freud ukazuje opozycję libido i prawa, id i superego, pozostawiając sferze świadomości jedynie podrzędne miejsce – to, w którym życie psychiczne styka się ze światem zewnętrznym.

Wszyscy oddaliliśmy się od obrazu podmiotu jako zasady porządku. Znajdujemy się odtąd w społeczeństwie będącym w ruchu, oddanym konkurencji i walce, brutalnym i represyjnym, nieustannie domagającym się od pracowników coraz większej wydajności. Siły, przeciwstawiające się tym tendencjom, w pewnym stopniu ograniczyły tę kapitalistyczną dominację: udało im się zapewnić pracownikom gwarancje, zabezpieczenia i, wreszcie, *welfare state*, w znacznej mierze przyczyniając się do uwolnienia indywidualnej konsumpcji. Jeśli dodać do tego fakt, że w drugiej połowie XX wieku rodzą się i szybko rozwijają: masowa konsumpcja i komunikacja, widzimy, iż wszystkie zasady organizacji i ładu społecznego się rozpadają i w konsekwencji triumfuje indywidualizm, odpowiadający tym, którzy definiują życie społeczne wyłącznie w kategoriach konsumpcji. Jak możemy wciąż jeszcze mówić o podmiocie, gdy ludźmi, których obserwujemy, w coraz większym stopniu kierują partykularne motywacje, specyficzne pragnienia, ekonomiczna strategia zarządzania dochodami i wydatkami, jak również dziedzictwa kulturowe, społeczne i rodzinne? Osobista historia, nawet jeśli podlega ogólnym wyjaśnieniom, staje się coraz bardziej indywidualna.

Ten indywidualizm sam w sobie nie jest zły. Ma tę zaletę, że zwiększa swobodę ruchu, wolność przedsięwziąć, sukcesu lub porażki każdej jednostki. Jego ewidentne słabości nie są bardziej niepokojące niż fałszywy uniwersalizm podmiotu burżuazyjnego, datujący się od czasów filozofii oświecenia czy despotyzmu oświeconego. Można jednak wątpić, czy indywidualizm w ten sposób opisany umożliwia ukonstytuowanie się i utrwalenie organizacji społecznej, którą rządziłyby, ponad jej własnymi słabościami, logika interesów i reakcje wywoływane przez władzę ekonomiczną. Wedle uznanej formuły Michela Maffesoli, takie społeczeństwo, uznawane za indywidualistyczne, jest w gruncie rzeczy społeczeństwem „plemion”, band, gangów, społecz-

ności lokalnych lub sięgających dalej. W Stanach Zjednoczonych liczni historycy i socjologowie zaobserwowali w minionym stuleciu, a zwłaszcza w ostatnich dziesięcioleciach, rozpad grup i życia towarzyskiego. Najlepiej wyartykułował to Robert Putnam w *Samotnej grze w kregle*. Ten pozbawiony struktury, zindywidualizowany świat ma skłonność do organizowania się w sposób, który nie jest proponowanym niegdyś przez filozofię oświecenia obywatelstwem, lecz, wręcz przeciwnie, jest nowym komunitaryzmem, wspólnotowością podporządkowującą jednostkę przekonaniom i praktykom narzucanym jej przez uczestnictwo w danej wspólnocie.

Ostatnie półwiecze zostało zdominowane przez tworzenie państw absolutnych narzucających jednostkom rygory nieodłącznie związane z wolą rekonstruowania ładu społecznego nie na podstawie prawa naturalnego jednostki, lecz na podstawie zbiorowego prawa wspólnot. To ta nowa filozofia społeczna doprowadziła do triumfu idei różnicy, przy czym nie troszczono się o ustalenie, jak mogą komunikować się między sobą społeczeństwa, które całkowicie się od siebie różnią. Najmocniejsza – nawet jeśli nie najczęściej przedstawiana – odpowiedź na to doniosłe pytanie przyznaje priorytet relacjom wojny lub pokoju, a zatem opozycji przyjaciel–wróg, jako nadrzędnym wobec wszystkich innych, i prowadzi do tego, co Samuel Huntington nazwał *zderzeniem cywilizacji*. Nawet ci, którzy żyją pod osłoną swobód publicznych i praw socjalnych wytworzonych przez bogate społeczeństwa zachodnie, muszą przyznać, że druga połowa XX i początek XXI wieku były w coraz większym stopniu zdominowane przez systemy totalitarne, począwszy od scjentyistycznego pseudoracjonalizmu leninowskiego i stalinowskiego, a skończywszy na fanatyzmie religijnym wielu sekt, powrocie teokracji i chronieniu się mniejszości za różnicami, a więc porzuceniu przez nie starań o uczestnictwo w jakiejś większej całości. Instytucje stworzone przez to, co można było nazywać liberalnym społeczeństwem burżuazyjnym XIX wieku, jedna po drugiej znikają lub przekształcają się w jakąś odmianę totalitaryzmu, o którym przed chwilą wspominałem. Temu ruchowi afirmacji tożsamości i różnic towarzyszy osłabienie lub rozpad państwa narodowego, co można było zobaczyć na Bałkanach i co do dziś jest widoczne w amerykańskich krajach Ameryki Łacińskiej. Takie ruchy „komunitarystyczne” są pozytywnymi i niezbędnymi reakcjami na wszelkie formy zewnętrznego i we-

wewnętrznego kolonializmu i prowadzą do odkrywania na nowo tożsamości zniszczonych w imię wprowadzania uniwersalizmu, ogólnie zredukowanego do narzucenia prawa zwycięzcy.

O ile ta krytyka pychy kolonizatorów i dominujących jest słuszna, o tyle jednak staje się głęboko niewystarczająca, a nawet niebezpieczna, jeśli nie zdaje sprawy z zagrożeń, które może za sobą pociągać. Odwoływanie się do tożsamości jest zawsze obciążone wykluczeniem; odwoływanie się do różnic czyni komunikację z innym niemożliwą. Na wszystkich poziomach życia społecznego, od indywidualnego i międzyludzkiego, po wielkie całości polityczne czy kulturowe, widać powrót do praw wspólnoty, która, zdaniem Tönniesa, miała przekształcić się w bardziej złożoną formę organizacji społeczeństwa pod koniec XIX wieku. Czy możliwe jest odkrycie zasady, która pozwoli stawić opór tej tożsamościowej obsesji, temu zamknięciu w różnicy, czy wręcz duchowi świętej wojny, ograniczającemu kontakty z innym do przemocy? Tam, gdzie wszystko było przeładowane znaczeniem, nic nie ma już znaczenia, wszędzie odkrywa się wszechobecność bezsensu, a w konsekwencji konieczność wyeliminowania podstaw rozumienia życia społecznego, takiego, jakim zostało pomyślane w XVIII wieku. Świadomość, historia, naród, wyzwolenie, podmiot prawa są dziś postrzegane przez wielu ludzi jako zakłamanie formy wolności, która przysługiwała nielicznym i pociągała za sobą coraz pełniejsze podporządkowanie pozostałych.

Ku temu pogładowi zdaje się w naturalny sposób skłaniać powszechna opinia. Wszyscy zamknęli się w fortcach tożsamości, odmawiają wzięcia pod uwagę innego (obcego) i nikt nie ma już ochoty wskrzeszać nadziei na postęp. Czujemy się dziś przytłoczeni przez presję konsumpcji, która jest coraz silniej stymulowana, a jednocześnie zagrożeni zniszczeniem przez tożsamościowe potwory. Czy w takiej atmosferze można wyobrazić sobie wyłonienie się nowego obrazu podmiotu?

2. PO RUCHU ROBOTNICZYM

Kryzys ideologii postępu, zapewnianego przez rozum i efektywność techniki, jest wystarczająco dawny i głęboki, by zwalniało nas to od obowiązku ponownego opisywania tej kwestii, tak często komentowa-

nej. Bardziej użyteczne będzie przypomnienie, że ta filozofia Historii była mocno krytykowana przez ideologie socjalistyczne. Według nich do realizacji postępu, wypaczonego przez egoizm burżuazji, miało doprowadzić połączenie woli ludu i modernizacji. Trzeba jednak dodać, że także ta nowa wiara w postęp, bardziej bojowa i namiętna, dawno już wkroczyła w fazę schyłkową, i że powstała w ten sposób próżnia, która prosto tłumaczy sukces dominującego dyskursu interpretacyjnego.

Ruch robotniczy w istocie zrodził filozofię postępu, która była również pewną koncepcją sprawiedliwości, wolności i solidarności. Przez dziesiątki lat niósł w sobie, nie zawsze świadomie i umyślnie, obraz podmiotu bardziej bezpośredni i realistyczny niż ten wpisany w burżuazyjny liberalizm; stanowił on istotną fazę przejściową pomiędzy wcześniejszym ewolucjonizmem a bardziej bezpośrednimi analizami opartymi wyłącznie na idei podmiotu, jakiej będzie poświęcona druga część tej pracy.

Dziś, w momencie odrotu myśli marksistowskiej, sił związkowych i socjalistycznej „wielkiej narracji”, zmiażdżonej przez komunistyczny totalitaryzm i jego towarzyszy drogi, miast krakania, warto przypominać wielkość ruchu robotniczego i jego działaczy, również tych, którzy byli podporządkowani władzy komunistycznej, krajowej lub międzynarodowej.

Przede wszystkim musimy nieco uporządkować nasze postrzeganie rzeczywistości. Atakują nas dwa przeciwstawne dyskursy, o których dobrze wiemy, że są w równym stopniu niepełne i nieakceptowalne. Z jednej strony, słyszymy: świat przemysłowy się kończy, masowo przeszliśmy z drugiego do trzeciego sektora gospodarki, świadomość klasowa się rozmyła; niektórzy dodają nawet, że nie ma już robotników, sądząc, że naśladują w ten sposób Henriego Mendrasa, który pół wieku temu mówił o „schyłku chłopów” (w książce *La Fin des paysans*) – jednak on miał przy tym rację. Z drugiej strony, słyszymy słowa „socjalizm” i „pracownicy”, z którymi zawsze utożsamiana jest lewica, choć zatrudnieni w przemyśle i bezrobotni niechętnie głosują na Partię Socjalistyczną, a ochoczo – na Front Narodowy. Poważni statystycy nie mają większych trudności z opisem „sytuacji robotników” i jej ewolucji. Kogo słuchać? Odpowiedź jest być może łatwiejsza, niż się zdaje.

Jeśli spojrzeć na to od strony zatrudnionych, w społeczeństwie przemysłowym najistotniejsze stosunki społeczne to te, które przeciwstawiają pracodawców i pracowników w miejscu pracy, to jest w zakładzie, w fabryce lub branży. Z kolei relacje między pracodawcami, pracownikami, rządem lub innymi aktorami politycznymi sytuują się na poziomie bardziej zorganizowanym i zintegrowanym. Wreszcie, na samej górze znajduje się poziom społeczności lokalnej, regionalnej, narodowej lub międzynarodowej: tam przeważa perspektywa zorientowana przede wszystkim na organizację życia ekonomicznego, na interes narodowy, na świadomość zagrożeń, takich jak konkurencja czy agresja zwrócone przeciwko całości społeczeństwa. Przechodząc z dolnego poziomu wyżej, solidarność – podstawowa wartość – rozszerza się w prawa socjalne, których broni się kolektywnie, a później w „postępową” świadomość, głoszącą sojusz interesów robotników ze wzrostem produkcji, podwyższeniem poziomu edukacji, świadomością bronięcia słusznych spraw na świecie i w kraju. Otóż, ta piramida już nie istnieje. Kategorie, w których opisywano autonomię robotników, zostały zastąpione przez inne, opierające się na heteronomii zatrudnionych w przemyśle. Tam, gdzie dawniej widziano klasę robotniczą, dziś widać coraz więcej bezrobotnych, pracowników niepewnych jutra, wykluczonych. Gdzie dawniej widziano twórców nowego społeczeństwa, dziś widać jedynie ofiary. Na wyższym poziomie, po krótkim okresie, w którym przedsiębiorstwo jawiło się jako główny aktor społeczny, to rynek, a więc kapitalizm w najbardziej dosłownym sensie, rządzi wszystkim – tym skuteczniej, że jest zorganizowany na poziomie światowym. Kategorie pracy stopniowo zanikają i są zastępowane przez kategorie zatrudnienia. Analiza socjologiczna ustępuje miejsca rachunkowi ekonomicznemu.

Na tym polega najważniejsza przemiana, odwrócenie percepcji odbierające społecznym stosunkom produkcji i podmiotowości robotników główną rolę w życiu społecznym, w którym długo dominowały. Nie można już mówić o zatrudnionych w kategoriach klasy, a jedynie w kategoriach zagrożenia bezrobociem, sojuszu politycznego i planów redukcji zatrudnienia. Dominujący dyskurs interpretacyjny czerpał się z tego schyłku ruchu robotniczego, sam zresztą przyczyniając się do jego przyspieszenia i podporządkowania aktorów społecznych nieodpartej logice dominacji.

Odrzucenie idei postępu pociąga za sobą zniknięcie odniesienia do siebie samych jako nosicieli tego postępu. Idea ta utożsamiała podmiotowość aktora z pewną celowością ewolucji i z przekształcaniem sytuacji i otoczenia. W rzeczywistości zaprowadziła nas w kierunku całkowicie przeciwnym do tego, który wyznacza ta książka. Pojęcie podmiotu, które będzie tu zajmować coraz ważniejsze miejsce, jest nie do pogodzenia z wszelkimi filozofiami Historii, niezależnie od tego, czy ograniczają się one do pochwały postępu, czy przedstawiają go jako proces realizacji szczęścia ludzkości, pozostając bardzo odległe od tego, co jednostka myśli o sobie samej, i od afirmacji jej praw. Wszystkie formy „postępowości”, podobnie do dawnych idei społeczeństwa jako realizacji boskiego planu, prowadziły do tworzenia rządów totalitarnych. Tylko wtedy, gdy jednostka lub grupa społeczna wyodrębniają się z tłą, w które były wkomponowane, może rozpocząć się ruch refleksji nad sobą, prowadzący do podmiotu, którego nowa definicja nie ma już zbyt wiele wspólnego z tym, jak mogłyby go opisywać filozofie Historii.

By jasno ukazać powiązania między tym przedstawieniem czy też wyobrażeniem społeczeństwa i dominującym dyskursem interpretacyjnym, należy najpierw poczynić pewne zastrzeżenia i oddać sprawiedliwość pozytywnym aspektom owej ideologii wywodzącej się z Francji. Tak często słyszane odwołania do praw człowieka, do ducha Oświecenia, lecz także do bezwzględnej walki między pracą i zyskiem, dały początek bataliom, ofiarom, ideom i świadectwom, które zajmują ważne miejsce w podzielanym przez wszystkich – zwolenników i przeciwników – obrazie ducha Francji. Dodam, że w ciągu półwiecza, o którym mówię, intelektualisci więcej niż raz zbuntowali się przeciwko polityce państwa, które chciało trzymać społeczeństwo pod swoją kuratelą, choć jednocześnie grzęzło w Indochinach i stosowało tortury w Algierii. Ja sam z wielu powodów czuję się częścią społeczeństwa przemysłowego i jego konfliktów pracowniczych. Jednak świadomość jego wielkości sprawia, że jeszcze pilniejsza staje się konieczność przeprowadzenia jego krytyki, przede wszystkim w imieniu ruchu robotniczego, którego rzecznikiem tak często mieni się państwo francuskie, choć pozostawia mu tak niewiele miejsca, planując przyszłość swych pracowników.

W dziedzinie pracy Francja jest krajem, który praktycznie nie stworzył systemu negocjacji zbiorowych, a wielkie wiece pod tą nazwą kryły zjazdy pracodawców i związków zawodowych, zgromadzonych w celu oznajmienia im decyzji podjętych przez państwo. We Francji to prawo, a nie układ zbiorowy pracy, odgrywa zasadniczą rolę w organizacji i przekształcaniu stosunków pracy.

Ale główny konflikt sytuuje się na poziomie idei; moja krytyka skupia się na dominującym dyskursie interpretacyjnym, ponieważ, według mnie, to właśnie ten dyskurs paraliżuje francuskie społeczeństwo, nie pozwala mu zrozumieć i przekształcić samego siebie. To nie w organizacji władzy ekonomicznej, w nierównej sytuacji różnych regionów czy w tym, co bywa nazywane biurokratyczną ociężałością, należy doszukiwać się przyczyn trudności Francji z przekształceniem siebie, przejawiających się – w kraju, gdzie ruch związkowy jest niemal nieobecny – powtarzającymi się strajkami w wielkich przedsiębiorstwach sektora publicznego, które przyznają przecież swoim pracownikom znaczne korzyści, oraz permanentnym kryzysem szkolnictwa, dla którego bezustannie opracowywane reformy zdają się nie mieć żadnego znaczenia. We Francji to nie nogi i nie ramiona szwankują; to głowa, czyli sposób przedstawiania siebie, koncepcja świata, a dokładniej – dominujący dyskurs interpretacyjny. Oto dlaczego to przeciwko niemu kieruję moje analizy i moją krytykę. Krytyka ta ma dwa cele: pokazać, że ta fałszywa świadomość zaciążyła długotrwale na całej myśli francuskiej, i wykazać, że eliminacja dominującego dyskursu interpretacyjnego – a najpierw wytoczenie mu procesu – prowadzi do rozwiązania problemów, w pierwszej kolejności do powrotu podmiotu.

3. LIBERALNY DDI?

Czy triumf polityk i ideologii neoliberalnych nie pozbawił dominującego dyskursu interpretacyjnego istoty jego władzy? Czy krytykowane tu etatyzm i koncentracja decyzji nie należą do przeszłości, a bardziej liberalne formy zarządzania są najbardziej wpływowe? Czy to nie one powinny zostać poddane krytyce? Czy nie ukształtował się dominujący dyskurs interpretacyjny o treści neoliberalnej, i nie zastąpił te-

go, który dotąd analizowałem i który był bardzo ściśle związany z kierowniczą rolą państwa w społeczeństwie francuskim?

Gdyby tak było, przeprowadzona tu obszerna analiza woluntarystycznego i etatystycznego dominującego dyskursu interpretacyjnego miałaby już jedynie wartość historyczną. W rzeczywistości wcale tak nie jest. Charakterystyczną cechą dominującego dyskursu interpretacyjnego jest to, że nie stanowi on prostej ideologii chroniącej i stymulującej interesy grupy rządzącej; jest tworem czysto intelektualnym, pewnym wyobrażeniem społeczeństwa, funkcjonowania instytucji oraz zachowań indywidualnych i zbiorowych, które wkraczają pomiędzy państwo, władzę ekonomiczną i polityczną, z jednej strony, a ramy działań społecznych i zbiorowych, z drugiej. Chodzi tu o przestrzeń interpretacji, właściwą tym, których nazywamy lewicą, a dokładniej tym, którzy kształtują opinię w klimacie określanym jako lewicowy lub w obrębie tradycji zwanej lewicową, gdzie charakterystyczne jest stawianie oporu ideologii liberalnej, która niewątpliwie istnieje, jednak nie eliminuje dominującego dyskursu interpretacyjnego. Poczynione tu rozróżnienie oddziela poziom ideologiczny, uznawany za bezpośrednio odpowiadający grupom interesów, mocom decyzyjnym czy władzom politycznym, od poziomu dominującego dyskursu interpretacyjnego, który w sposób niezależny kreuje przedstawienie społeczeństwa wywierające wpływ na politykę i ekonomię, niezależnie od tego, w jaki sposób są one prowadzone. Oddzielenie to jest tym wyraźniejsze, że mowa o kraju demokratycznym, a przypadek francuski tym bardziej jest skrajny, że moc kreacyjna dominującego dyskursu interpretacyjnego w dziedzinie intelektualnej, administracyjnej i instytucjonalnej jest tu szczególnie duża. Francja prawie nigdy nie była rządzona, przynajmniej w okresie panowania swobód demokratycznych, wyłącznie przez dominujący interes ekonomiczny czy państwowy; w równym stopniu liczyło się tu tworzenie trybu interpretacji zdolnego do oparcia się interesom państwa, ekonomii i takim czy innym ruchom opinii publicznej. Stąd ważność analizy tego dominującego dyskursu interpretacyjnego i konieczność dostrzegania w nim źródła – odległego, a jednocześnie wciąż obecnego – wielu słabości naszej polityki społecznej, jak również licznych trudności, jakie napotykamy podczas prób uchwycenia i zanalizowania nowych problemów: teoretycznych, politycznych i praktycznych zarazem. Musimy więc sporządzić mapę granic mię-

dzy praktykami instytucjonalnymi, formami organizacji ekonomicznej i administracyjnej, władzą ekonomiczną, dominującym dyskursem interpretacyjnym i dominującą ideologią powiązaną z interesami ekonomicznymi i politycznymi działającymi w społeczeństwie.

Rozdzielność dominującego dyskursu interpretacyjnego i dominującej ideologii można dostrzec, zwracając uwagę na prosty fakt: ten pierwszy jest solidniej osadzony w sektorze publicznym, podczas gdy ta druga ma większe wpływy w sektorze prywatnym. Istnieje wiele mniejszych lub większych instytucji, w których bez przerwy dokonuje się uszczegółowianie i analiza wystąpień ideologów liberalnych. Wystąpienia te docierają natomiast w mniejszym stopniu do sektora przedsiębiorstw publicznych i często są nieobecne w debatach uniwersyteckich czy w pismach omawiających kwestie o znaczeniu ogólnym. Prawidłowość ta jest bardziej uderzająca we Francji niż w innych krajach, jednak można uznać ją za charakterystykę wspólną dla Europy, jeśli porównać wielkie kraje europejskie ze Stanami Zjednoczonymi czy z jeszcze bardziej odmienną Japonią.

Rola intelektualistów w kraju, w którym wolność wypowiedzi jest respektowana, pozostaje znacząca, nawet w czasach triumfu ideologii liberalnej. Politycy czy wysocy urzędnicy unikają – nie zawsze, ale na ogół – wywoływania konfliktów ze środowiskiem, które nie jest uważane za sprawujące władzę, a jednak ma niemałe wpływy w całym kraju i społeczeństwie – i to tym bardziej, im odleglejsze od zarządzania ekonomią są kwestie poruszane przez to środowisko. To, że sfera intelektualna krajów europejskich jest w stanie umożliwić współistnienie ideologii liberalnej i dominującego dyskursu interpretacyjnego o orientacji bardziej etatystycznej i interwencjonistycznej, wraz z ich dobrymi i złymi stronami, jest w gruncie rzeczy jednym z jej bogactw. Oznacza to, że w ciągu ostatnich piętnastu lat nie byliśmy świadkami zastąpienia etatystycznego DDI przez liberalny DDI. Gdyby było inaczej, znaczna część życia kulturalnego, a także społecznego we Francji stałaby się niezrozumiała. Spostrzeżenie to jest zbieżne z obserwacją, że o „prawicowych intelektualistach” we Francji mówi się rzadko, mając na myśli nielicznych niezależnych myślicieli, podczas gdy sformułowanie „lewicowi intelektualiści” uchodzi za niemal synonim „intelektualistów”, ma quasi-instytucjonalne znaczenie kolektywne. Odpowiada to przeprowadzanej tu przeze mnie analizie: to na lewicy, nie-

zależnie od tego, jak definiować ten termin, usytuowana jest przestrzeń wytworzona przez intelektualistów. W niej właśnie konstytuuje się system kategorii interpretacyjnych wywierających znacznie większy wpływ, niż się na ogół sądzi, na innych intelektualistów, lecz także na polityków, kierowników administracyjnych, przywódców związkowych lub innych. Nie da się tego powiedzieć w przypadku innych krajów, jak Niemcy, Rosja czy Stany Zjednoczone.

Czy należy wyciągnąć stąd wniosek, że jesteśmy w fazie chwilowej nieobecności lub trwałego zaniku lewicowych intelektualistów, intelektualistów ujmowanych jako grupa? Nie: o ile bowiem omawiany tu DDI się rozpada i po tak długotrwałej dominacji we francuskim życiu intelektualnym stracił swą moc, tudzież część swoich wpływów, o tyle myśli, które w poprzednich dziesięcioleciach były wyraźnie bardziej izolowane, stają się lepiej widoczne. Wzmacnia to hipotezę, że DDI zakrył sporą część francuskiego życia intelektualnego, która teraz znów się wyłania i w niedalekiej przyszłości może odegrać o wiele bardziej twórczą rolę.

Utrzymuję, że we Francji żywotna myśl społeczną nie może narodzić się po prawej stronie życia politycznego. Podczas minionych dziesięcioleci możliwe było myślenie w kategoriach innych niż kategorie DDI, jednak różnice te mieściły się „na lewicy”, a więc także na terenie DDI.

Orientacje, których zawsze broniłem, odcinały się od DDI, jednak opozycja ta była istotna jedynie pod tym względem, że umieszczała na antagonistycznych pozycjach idee, które często – przynajmniej pozornie – były sobie bliskie; to dlatego z taką gwałtownością odrzuciłem chęć podążania ścieżką ścisłego determinizmu. Budowanie obrazu społeczeństwa bez aktorów, podlegającego ścisłym determinizmom, przygniecione przez wnikające wszędzie systemy dominacji, łatwo łączy się z duchem rewolucyjnym, tym bardziej rozjątrzoną, zwłaszcza wśród młodzieży, że nie mającym już okazji do uzewnętrzniania się w konkretny sposób. Są interpretacje działań partyzanek czy innych ruchów działających w Ameryce Łacińskiej, które wyrażają rewolucyjnego ducha, nawet jeśli nieco uważniejsza analiza wykazuje, że nie odpowiadają rzeczywistości. Intelektualiści tworzący DDI oferują ludziom przedstawienie życia społecznego i politycznego odpowiadające zapotrzebowaniu na działania rewolucyjne, których realiza-

cja we współczesnym świecie nie jest możliwa, przynajmniej w większości wypadków. W ten sposób powstaje łańcuch wzajemnego wsparcia tego sfrustrowanego ducha rewolucyjnego i budowania dyskursu o społeczeństwie, który eliminuje z tego społeczeństwa aktorów. Odpowiada to zarówno rządowi, jak i partiom, nie życzącym sobie niczego innego, jak tylko tego, by zająć miejsce opinii czy ruchów społecznych, które sprawiają wrażenie rozpadających się lub podzielonych walkami wewnętrznymi i wyciszonych. Ten sojusz emocji i dominującego dyskursu może mieć szeroki zasięg, sprawiając, że ci, którzy nie godzą się na zajęcie miejsca w obrębie dominującego ideologicznego punktu widzenia, są klasyfikowani jako margines lub odchylenie.

Dominujący dyskurs interpretacyjny jest zatem domeną lewicy, natomiast gdy władza prawicy nie sprzyja tworzeniu analogicznego dyskursu, prawica działa pod presją sił ekonomicznych, którym sprzyja, podejmując przychylne im decyzje polityczne, a często także „naciśkana” przez ideologię liberalną, która najczęściej ogranicza się do domagania się jak najmniejszych interwencji w mechanizmy rynkowe, wychodząc z założenia, że każda polityka woluntarystyczna prowadzi do mniej racjonalnych i mniej pozytywnych rezultatów niż zwykła ochrona praw rynku, o których sądzi się, że same z siebie dokonują najlepszych wyborów.

4. SCHYLEK DDI

Druga odsłona rządów prawicy we Francji dokonuje się w sytuacji odmiennej od tej, która istniała po schyłku powojennych etatystycznych woluntaryzmów. Jednoczesna negacja ideologii zasilającej dominujące dyskursy interpretacyjne i zarazem „projektów społeczeństwa” wytworzyła sytuację milczenia, którą można rozumieć jako brak jakiegokolwiek projektu społeczeństwa, co tylko częściowo pokrywa się z prawdą. Obecny triumf liberalizmu z pewnością pociąga za sobą osłabienie debat politycznych, a zwłaszcza intelektualnych. Liberalizm, w ekonomicznym sensie tego słowa, nie wywołuje takich debat niemal nigdzie. W Stanach Zjednoczonych to transformacja prawicy i niemal niespodziewane wysunięcie się na pierwszy plan neokonserwatywistów ożywiły scenę ideologiczną, jednak odbyło się to właśnie dzięki

porzuceniu wizji liberalnej zdominowanej przez ekonomię i zastąpienie jej quasi-proroczą wizją roli Stanów Zjednoczonych, które mają światu pomóc w obronie demokracji, obalaniu dyktatur i zapewnianiu osi dobra zwycięstwa nad osią zła. W wytworach amerykańskich neokonserwatystów, wywodzących się nierzadko z kręgów lewicowych, oraz w ich wpływie na ważny fragment świata uniwersyteckiego można by upatrywać pojawienia się nowego dominującego dyskursu interpretacyjnego. Trafniej byłoby powiedzieć, iż od momentu, gdy prezydent Bush, częściowo dzięki poparciu neokonserwatystów, doszedł do władzy, a w jeszcze większym stopniu od chwili wybuchu wojny w Iraku, w krajach europejskich wytworzyła się próżnia, która nie jest zamierzonym zwiastunem polityki czysto pragmatycznej, zorientowanej wyłącznie na cele ekonomiczne, lecz brakiem odpowiedzi na ideologię siły w krajach coraz bardziej nękanych poczuciem utraty swej siły. Taka jest sytuacja Wielkiej Brytanii, która zapragnęła towarzyszyć Stanom Zjednoczonym do samego końca bojowego szlaku na Bliskim Wschodzie, by móc uczestniczyć w ich hegemonicznej władzy. Nie jesteśmy (w Europie) ani w fazie krytyki dawnych ideologii, ani też przerwania dominującego dyskursu interpretacyjnego, któremu przyznałem tak duże znaczenie w przypadku francuskim. Nie bez zdziwienia patrzyliśmy więc, jak przy okazji odrzucenia przez Francuzów projektu Konstytucji europejskiej na nowo rozwijają się u nas gwałtowne przejawy tego dyskursu, wręcz próby polityczne, mocno niepoważne i ciążące Partii Socjalistycznej tak dalece, że uniemożliwiły jej wysuwanie nowych projektów, a nawet zwykłe ustosunkowanie się do tak ważnych wydarzeń, jak rozruchy na przedmieściach jesienią 2005 roku.

Obecną próżnię polityczną należy uznać za oznakę definitywnego wyczerpania się nie tylko ideologii prawicy i lewicy, których treść jest tak wątpliwa, że przy każdej zmianie koniunktury mogą one być bez trudu redefiniowane, lecz także wyczerpania dominującego dyskursu interpretacyjnego obdarzonego – w przeciwieństwie do ideologii – znacznie większą gęstością, stabilnością i wewnętrzną spójnością. Ta kwestia nabiera szczególnego znaczenia we Francji: dystans, który wytworzył się między dominującym dyskursem interpretacyjnym a rzeczywistością społeczną i ekonomiczną, jest tak wielki, że trudno wyobrazić sobie, by kraj ten mógł jeszcze długo żyć w świecie ideologicznym i intelektualnym całkowicie odmiennym od tego, w jakim żyją wszyscy

jego sąsiedzi. Niemożliwe wydaje się zwłaszcza przeżycie rewolucyjnej lewicy i radykalnego antykapitalizmu, dla których nie widać miejsca w świecie zdominowanym przez globalizację ekonomii oraz polityczną i ideologiczną hegemonię amerykańską. Zrozumiałe jest rzecz jasna – krótkotrwałe, jak w okresie po odrzuceniu projektu Konstytucji europejskiej – pojawianie się dyskursu, którego nierealistyczny charakter pełni niebagatelną funkcję wyrażania nasilonej niezgody na zanik świata intelektualnego i politycznego będącego niegdyś źródłem silnych działań, a także dyskursu interpretacyjnego, który długo był w stanie, jeśli nie sprawować rzeczywistej hegemonii, to przynajmniej wywierać dominujący wpływ. Schyłek tego dyskursu, który może być czynnikiem transformacji francuskiego życia politycznego w rozpoczynającym się właśnie okresie, wraz z odnową instytucji i kadry politycznej musi poprowadzić nas ku stworzeniu nowego obrazu społeczeństwa, bezpośrednio przeciwstawnego wyobrażeniu, które tak długo nas we Francji paraliżowało.

Czy się to komuś podoba, czy nie, teatr Historii nie pozostanie pusty. Kody polityczne i ideologiczne, które cieszyły się długotrwałym powodzeniem, zostaną w końcu zastąpione przez inne, które położą nacisk na to, co było tak uporczywie odrzucane i co już teraz odpowiada zauważalnym praktykom: indywidualizm rozumiany w najbardziej wzniosłym sensie tego terminu, związanym z ideą podmiotu, wyjdzie z grobu, w którym przeciwnicy usiłowali go pogrzebać pod tonami wypowiedzi i książek. Zagadnienie praw człowieka, kwestia podmiotu, debaty poświęcone aspektom ściśle moralnym będą w coraz większym stopniu zajmować scenę polityczną, gdzie ich obecność jest coraz bardziej widoczna, zwłaszcza w kontynuacjach ruchu feministycznego. W ten właśnie sposób dobiegnie końca długa historia dominującego dyskursu interpretacyjnego, który, począwszy od lat 70. XX wieku, w wielu krajach, a szczególnie we Francji, czuł się nieśmiertelny i narzucał swoje idee i hasła z taką samą, jeśli nie większą mocą, jak dyskurs neokonserwatywny w Stanach Zjednoczonych.

Taka zmiana polityczna i ideologiczna jest jednak trudna, wpisuje się bowiem w to, co nazwałem ogólną zmianą paradygmatu, w przejście od kategorii socjoekonomicznych do kategorii kulturowych, otwierając przed nami możliwość wyjaśnienia całości doświadczenia indywidualnego i kolektywnego. Niezbędne jest rozwinięcie refleksji kry-

tycznej, która odnowi kategorie analityczne i głęboko zmodyfikuje nasze wyobrażenie życia społecznego i samych siebie. Choć taka refleksja często zdaje się przynależeć wyłącznie do filozofów, wcale nie musi tak być. Refleksja socjologiczna, nawet gdy sytuuje się na poziomie najogólniejszych hipotez, zawsze odwołuje się do konkretnych danych i analiz; stąd bierze się jej płodność, bez której nie moglibyśmy się obejść. Trzeba działać na wszystkich poziomach i we wszystkich kierunkach: jedyny imperatyw to myśleć na nowo, bez uprzedzeń i tabu oraz, co jeszcze ważniejsze, trzymając się tak blisko żywego doświadczenia, starych i nowych debat i badań porównawczych, jak to tylko możliwe.

Nigdy nie jest za późno, by przypomnieć tym, którzy już o tym zapomnieli, że żadna epoka nie jest całkowicie zdominowana przez jeden nurt myślenia, chyba że jest on narzucony przez państwo, i że wciąż jesteśmy ofiarami zbyt wysokiej oceny dominującego dyskursu interpretacyjnego, którą on sam starał się nam wpoić, podczas gdy życie intelektualne stałe było bogatsze i bardziej różnorodne, niż samo sądziło. To odrodzenie może jednak się opóźnić wskutek uformowania się aktywnej władzy centralnej, wystarczająco inteligentnej, aby wykorzystać słabość swych przeciwników i narzucić swój własny dyskurs. Tak właśnie dzieje się we Francji Nicolasa Sarkozy'ego.

5. WOLNI OD WSZELKICH ZOBOWIĄZAŃ

Stawka jest znacznie większa niż samo życie intelektualne. Francuzi są ściśnięci pomiędzy, z jednej strony, dumą z bycia „ojczyzną praw człowieka”, a z drugiej, swym negatywnym nastawieniem do wszelkich ruchów społecznych. Mogliby nie być niczym więcej, jak tylko narodem określanym przez swój stosunek do państwa, do swej historii, do swych walk. Jednak dominujący dyskurs intelektualny nie może ukryć tego, co mu się wymyka i co nadaje francuskiemu społeczeństwu żarliwość i blask, których nie dostrzegają jego intelektualni i polityczni rzecznicy. Tym, czego nie ukazują wielkie dyskursy i zorganizowane ruchy, jest fakt, że Francuzi, odrzucając interpretacje swoich uczuć, dają się porwać emocjom, wspaniałomyślności, tudzież złości, które niekiedy wyzwalają przemoc, ale najczęściej – solidarność. Z pa-

sją zaangażowali się w pomoc Chilijczykom zmuszonym do emigracji przez Pinocheta i w wysyłanie żywności, sprzętu drukarskiego i wiadomości Polakom trzymanym w zamknięciu przez Jaruzelskiego, tak jak niegdyś bardzo licznie dawali schronienie osaczonym przez gestapo Żydom, zwłaszcza dzieciom. Nie znaczy to, że robią więcej lub lepiej niż inni, jednak ze względu na to, jak trudno poddają się mobilizacjom, ich emocje są w większym stopniu wolne od wszelkich interpretacji politycznych czy religijnych, gdyż dominujący dyskurs interpretacyjny odrzucił w cień, a nawet obłożył zakazem wszystko, co pozwoliłoby powiązać uczucia i idee, ruchy i politykę.

Rozdział 4

POLITYKI OBRONNE

Niebezpiecznie jest przypisywać tej czy innej polityce liczne skutki negatywnie oddziałujące na życie społeczeństwa: ryzykuje się zdefiniowanie funkcjonujących mechanizmów w zbyt nieprecyzyjny sposób. Przedstawione przeze mnie wizerunki francuskiego społeczeństwa, jego liberalnych skłonności i dominującego dyskursu interpretacyjnego nie pozwalają w zdecydowany sposób wyciągnąć wniosku o szkodliwym lub pozytywnym oddziaływaniu tych orientacji kulturowych i politycznych na polityki społeczne. Można jednak zidentyfikować pewną liczbę czysto kulturowych problemów, z którymi, jak się zdaje, społeczeństwu francuskiemu szczególnie trudno się uporać. Nie udaje mu się znaleźć na nie odpowiedzi, które pogodziłyby konieczne zmiany z zachowaniem pewnej ciągłości. Wymieńmy kilka przeszkód do pokonania:

a) W szkolnictwie – odmowa, w imię równości, brania pod uwagę indywidualnych, psychologicznych, społecznych czy kulturowych cech uczniów, co w praktyce prowadzi do faworyzowania tych, którzy mogą liczyć na pomoc w swoim domowym środowisku, i do karania tych, którzy mają oparcie wyłącznie w szkole;

b) Druga trudność, powiązana z pierwszą: bardzo silny opór przeciwko wszelkim formom pluralizmu kultur i obrona rzekomej francuskiej „wyjątkowości”. Jeszcze bardziej konkretne jest brzemień uprzedzeń ciężące na przedmieściach i ich mieszkańcach; jest ono równoznaczne z prawdziwym odrzuceniem tej populacji, która jednak, mimo wielu porażek, zmierza ku integracji;

c) Nie do przewyciężenia wydaje się blokada relacji wewnątrz przedsiębiorstw;

d) We Francji występuje też głęboka niechęć do wszystkiego, co przemieszcza decyzje poza granice państwa, od zjednoczenia Europy po globalizację ekonomii, identyfikowaną z amerykańskim imperium. Stawka jest tu trudniejsza do określenia: czym może i czym powinna być świadomość narodowa w zglobalizowanej ekonomii, w świecie podzielonym przez konflikty polityczno-religijne na wielką skalę i przez trudną budowę zjednoczonej Europy, która w coraz większym stopniu poświęca się wyłącznie wewnętrznej administracji?

Kompleks tych czterech problemów nie obejmuje wszystkich czynników mogących zahamować społeczeństwo francuskie; co najmniej równie duże znaczenie należy przyznać trudnościom związanym z funkcjonowaniem systemu politycznego, zwłaszcza jego oporowi przeciwko parytetowemu udziałowi mężczyzn i kobiet. Nie ma natomiast potrzeby powracać tu do i tak zbyt często podejmowanej krytyki państwowego administrowania wieloma sektorami aktywności narodowej. Należy raczej skoncentrować uwagę na zdolności francuskiego społeczeństwa do poznania i zrozumienia siebie, i na zmianach potrzebnych w procesie podejmowania decyzji politycznych.

Jednym słowem, sposób, w jaki Francja przedstawia sobie swój własny byt, zdaje się mocno przeszkadzać w odpowiednim przygotowaniu przyszłości i dostrzeżeniu własnych potrzeb i problemów. Czy konieczne jest – przed rozpoczęciem tej analizy – odrzucenie uproszczonego wyobrażenia, zgodnie z którym każdą interwencję (państwową) podejmowaną z powodów społecznych czy politycznych ocenia się negatywnie, podczas gdy pozostawienie rynkowi skrajnej swobody miało by dawać rezultaty najlepsze z możliwych? Takie stanowisko nie ma rzeczywistego pokrycia w społeczeństwie, w którym połową przychodu nie zawiaduje rynek i – przede wszystkim – w którym dominujący dyskurs łączy głęboko krytyczną wizję społeczeństwa z koncepcją narodu nacechowaną pychą.

1. FRANCUSKA WYJĄTKOWOŚĆ. „WIELKI NARÓD”

Spośród wszystkich koncepcji społecznych we Francji największy wpływ wywarło pojęcie jednostki, której uniwersalne prawa uznawane są poza wszelką przynależnością społeczną czy kulturową i której

obywatelstwo nie pokrywa się już z przynależnością narodową, lecz odzwierciedla utworzenie wolnej społeczności określanej przez poszanowanie praw każdego. Pojęcie wyzwalające i rewolucyjne, które trudno odrzucić jednostce wychowanej we francuskiej kulturze politycznej. Powszechność obywatelstwa zawsze musi być stawiana wyżej niż przynależność do jakiejkolwiek wspólnoty. Taka jest koncepcja narodu, którą uznaje się za francuską; wiemy jednak, że jej główny przedstawiciel, Renan, nie przeciwstawiał jej frontalnie niemieckiej koncepcji narodu jako wspólnoty przeznaczenia.

To, co jako zasada ogólna, jest godne podziwu, okazuje się prowadzić do pozbawienia wielu ludzi praw kulturowych, a nawet do negacji wszystkich kultur, gdyż wyciąga się z tego wniosek, że kultura francuska, będąc w służbie praw uniwersalnych, nie stanowi niepowtarzalnej, odrębnej kultury. A konkretniej – to odrzucenie swoistości kulturowych prowadzi do deprecjacji wszystkich innych kultur, jakie można by umieścić w hierarchii, na której szczycie znalazłoby się tylko kilka zachodnich narodów, zwłaszcza republikańska Francja. Ten sposób myślenia od dawna był oskarżany o etnocentryzm, uznawany za dowód nieznaności innych kultur lub ich lekceważenia. Czy to nie w imię republikańskiego uniwersalizmu zbroiło się wielu kolonizatorów, w tym ci, którzy używali broni i tortur, by przeciwstawić się ruchom wyzwolenia narodowego? I jak można nie dostrzegać, że ten republikanizm stanowi najmocniejszą z barier blokujących awans społeczny tych, którzy są przybyszami lub potomkami niewolników?

Jak wydostać się z tej jawnej sprzeczności? Przede wszystkim za sprawą polityki, którą łatwo wymyślić, lecz trudno zrealizować. Prawa człowieka najpierw stosowały się do obywateli, jednak szybko podniosły się protesty: cóż jest warte bycie wolnym obywatelem, jeśli w pracy jest się niewolnikiem? Wielu posunęło się do deklaracji, że jedyne rzeczywiste prawa były prawa socjalne, natomiast prawa polityczne w kapitalistycznym społeczeństwie były tylko iluzją. Stąd do chęci zarezerwowania wszystkich praw dla robotników pozostał już tylko łatwy do postawienia krok, prowadzący do narzuconej wszystkim w imię proletariatu dyktatury, która w krótkim czasie przekształca samych robotników w niewolników państwa-partii. Przez sto lat w naszej historii dominowało starcie dwóch równie niebezpiecznych błędów: pierwszy polegał na odmowie przyznania praw socjalnych i kul-

turowych wszystkim poddanym tej czy innej formie dominacji, drugi – na narzucaniu wszystkim dyktatury w imię klasy, partii, religii lub narodowości. To starcie dotyczące tak doniosłych i fundamentalnych problemów nigdy się nie zakończy, jednak postępy demokracji można mierzyć wysiłkami podejmowanymi w celu połączenia wyraźnie przeciwstawnych stanowisk. To, co nazywamy socjaldemokracją, a co jako pierwsi wynaleźli Anglicy i Niemcy pod koniec XIX wieku, stanowiło ogromny postęp w poszerzaniu zakresu obywatelstwa na całość życia społecznego. Daleko nam do osiągnięcia takich postępów w dziedzinie kulturowej, jednak właśnie w tym kierunku powinniśmy zmierzać.

Republikański fałszywy uniwersalizm pogłębia zależność bardzo wielu ludzi w taki sam sposób, w jaki triumf „racjonalizmu” nie tak dawno doprowadził we Francji do przyznania wszystkim mężczyznom czynnego prawa wyborczego i do odmówienia go wszystkim kobietom. Nie chodzi tu o zdemaskowanie niesprawiedliwej i represyjnej koncepcji, ale o uchwycenie splotu trudności: jak połączyć uniwersalność praw z różnorodnością kultur? Prowadzi nas to do postawienia trudnego pytania: dlaczego młodzież, przede wszystkim pochodzenia arabskiego, jest tak silnie odrzucana przez dużą część społeczeństwa? Ci młodzi ludzie zamieszkujący przedmieścia, potomkowie imigrantów, mają francuską narodowość, mówią po francusku, chodzili do szkoły we Francji; bardzo często nie utrzymują już niemal żadnych osobistych relacji z ludźmi spoza Francji. A zatem to odrzucenie nie jest spowodowane ich codziennym zachowaniem, lecz wyobrażeniem, jakie mają o sobie Francuzi. Uważają Francję za kraj rozumu i praw człowieka i dość łatwo akceptują dopuszczanie imigrantów do narodowości francuskiej. Jednak ci, którzy nie uznają ich wyższości, faktycznie stają się od nich gorsi.

Nie mam zamiaru karykaturować Francuzów, nie wszyscy są „rassistami”, daleko im do tego, jednak wielu z nich rzeczywiście szczerze uważa, że Francja, kraj „Wielkiej Rewolucji”, jest jedyną ojczyzną praw człowieka i że nowo przybyli muszą się zasymilować. Działo się tak w powojennej Francji, gdy łatwo było o awans społeczny. Wielu przedstawicieli tamtego pokolenia sądziło, że mogą poprawić swoją pozycję w tym społeczeństwie; dziś już tak nie jest. Jednocześnie rozwój kontaktów i wymiana między różnymi kulturami narzuca

nam większą otwartość na różnice. Nie należy jednak sądzić, że Francja różni się pod tym względem od innych krajów, które doświadczyły podobnej imigracji. Wydarzenia, które przeżywaliśmy ostatnio, były mniej gwałtowne i mniej krwawe niż konflikty etniczne, do których doszło w poprzednim pokoleniu w Wielkiej Brytanii, w szczególności na przedmieściach Londynu, czy podczas wielkich zamieszek w miastach Stanów Zjednoczonych, których dramatycznym symbolem pozostaje dzielnica Watts na przedmieściach Los Angeles. Niemniej jednak we Francji występuje szczególnie silny opór związany ze sposobem, w jaki obywatele przedstawiają sobie własny kraj – jako reprezentujący wyższy poziom cywilizacji i wolności. Nawet jeśli wystrzegamy się wszelkich nadmiernych uproszczeń i podtrzymujemy ideę, zgodnie z którą obywatelstwo jest nadrzędne wobec wspólnot, zderzamy się z oporem i niezrozumieniem części Francuzów. Przeszkody te zdają się na szczęście z wolna zmniejszać wraz z nadejściem nowych pokoleń.

Każdy z przywołanych tu problemów ma wielkie znaczenie, gdyż to, jak na nie odpowiadamy, określa nasz stosunek do innych. Znalazły się one w centrum dzisiejszej socjologii, przede wszystkim ze względu na znaczące miejsce, jakie zajęły w niej studia Charlesa Taylora nad „uznaniem” innego.

2. SZKOŁA REPUBLIKI

Nie możemy bez końca rozpamiętywać walki „husarzy Republiki”^{*} ze szkołami wyznaniowymi. Dawno zgodziliśmy się z opinią, że Kościół, armia i potęgi ekonomiczne tworzyły we Francji XIX i początku XX wieku blok reakcyjny. Sprawa Dreyfusa przekonała o tym tych, którzy mieli jeszcze wątpliwości. Z podwójnym zastrzeżeniem, na które zwracają nam uwagę historycy: szkoły republikańska i szkoła wyznaniowa różniły się od siebie w mniejszym stopniu, niż się twierdzi, a Francja nie czekała, aż Jules Ferry nauczyciela ją czytać i pisać.

^{*} Husarze Republiki (les hussards de la République) – określenie odnoszące się do nauczycieli francuskich z okresu III Republiki (przyp. tłum.).

Zostawmy jednak te historyczne odniesienia na boku. Zadajmy sobie bardziej aktualne pytania, a przede wszystkim spróbujmy odsunąć dominujący dyskurs interpretacyjny, który podtrzymywał milczenie, a nawet, z powodów ideologicznych, odrzucał wiedzę o najważniejszych problemach francuskiej szkoły. A przecież nie ma nic łatwiejszego niż wypunktować jej słabości. Są one na tyle poważne, że wymagają radykalnych zmian nastawienia.

Pierwsza z nich, już wspomniana, to fałszywy egalitaryzm, który zmusza nauczycieli do traktowania uczniów tak, jakby wszyscy byli do siebie podobni, bez względu na to, że jedni są bogaci, a inni biedni, bez odróżnienia tutejszych od nowo przybyłych, bez uwzględnienia różnic psychologicznych itp. Można zrozumieć powody leżące u podstaw takiego pozaosobowego czy bezosobowego podejścia pedagogicznego. Chodzi o zabezpieczenie się przed presją wywieraną przez najbogatsze i najbardziej wpływowe grupy społeczne. Mimo to egalitaryzm ten ma katastrofalne skutki, szkoła powinna bowiem przyjść z pomocą najsłabszym, by zapewnić im równe szanse w konfrontacji z uczniami żyjącymi w bardziej wykształconym środowisku.

Drugą słabością jest wypaczenie, tak powtarzalne, że w końcu przestaje się je zauważać. Szkoły podstawowe i licea są zdominowane przez nabożny lęk związany z tym, co jest dozwolone, a co zakazane, a konkretniej – przez strach przed karaniem. Nauczyciel często identyfikuje się ze światem reguł i norm, marginesowo traktując wyjaśnianie faktów – czy to przyrodniczych, historycznych, czy też innych. Choć wielu nauczycielom zależy przede wszystkim na przekazywaniu wiedzy, to szkoła jawi się uczniom – i coraz częściej ich rodzicom – jako miejsce nauczania dyscypliny niezbędnej w życiu społecznym.

Nie bójmy się powiedzieć, że te dwie słabości składają się na zapóźnienie Francji i niewłaściwe ukierunkowanie nauczania. Tylko dzięki wysokiemu poziomowi nauczycieli negatywne skutki tego podwójnego archaizmu są osłabione.

Przez dziesięciolecia kwestie te nie były badane ani dyskutowane. A dominujący dyskurs interpretacyjny zadowalał się łatwymi tyradami na temat nierówności społecznych w szkole. Dziś wydaje się niemal niewiarygodne, że można było tak długo i tak dokumentnie negować istnienie właśnie w szkołach przyczyn nierówności społecznej. Szkoły, które chciały zapewnić równość szans uczniom startującym

z niższego poziomu, nie tylko stały się instytucjami przekazującymi nierówności, lecz także przyczyniają się do ich wzrostu.

Czy do tych dwóch fundamentalnych kwestii trzeba jeszcze dodawać niewłaściwe ukierunkowanie uczniów i złe przygotowanie nauczycieli? Opinia publiczna dostrzegła jedynie konflikty między nauczycielami i dydaktykami, zwłaszcza w dziedzinie matematyki, historii i lektur. Profesor Meyrieu jest jednym z nielicznych, którzy walczyli o myśl pedagogiczną. A jaką wiedzę o problemach psychologicznych nastolatków czy o relacjach między różnymi kulturami przekazują swoim studentom instytuty kształcenia nauczycieli? Zwłaszcza relacja nauczyciele–uczniowie zdaje się podlegać zakazowi obserwacji, choć wcale nie musiałaby ona prowadzić do oskarżenia czy potępienia kogokolwiek. Problemy edukacji nie powinny być redukowane do roli załączników do ogólniejszego problemu nierówności czy dominacji kapitalistycznej. Jednak w dziedzinie edukacji mamy do czynienia z tak wielką próżnią praktyczną i teoretyczną, że musimy pilnie przeciwstawić się dominującemu dyskursowi interpretacyjnemu i konkretniej przyrzec się wewnętrznemu funkcjonowaniu naszego systemu edukacyjnego we wszystkich typach szkół.

Nie da się już dziś bronić dawnego stanowiska, gdyż liczne badania wykazały, że relacja nauczyciele–uczniowie, a zwłaszcza sposób, w jaki nauczyciele definiują własną rolę jako przekazujących wiedzę, ma bardzo znaczący wpływ na wyniki nauczania. Tam, gdzie nauczyciele określają się jako grupa komunikująca się z inną grupą – z uczniami – i wykazują indywidualne zainteresowanie każdym podopiecznym, wyniki są znacznie lepsze. Tak rozległych i doniosłych problemów nie da się rozwiązać w kilku zdaniach, a argumenty idące w różnych kierunkach muszą zostać ze sobą porównane – co wyjaśnia wysoką temperaturę dyskusji o szkolnictwie. Ważne jest jednak, by nie tracić z oczu rzeczywistości. Tymczasem konstatacje takie jak te, które zostały tu przywołane, zwłaszcza stwierdzenie, że szkoła powinna dbać przede wszystkim o osobisty rozwój ucznia, są z oburzeniem odrzucane przez wielu nauczycieli i przez część opinii publicznej. Dowodzi to pogłębiającego się zaślepienia, gdyż nawet jeśli określana procentowo liczebność uczniów szkół prywatnych się nie zwiększyła, procent rodziców, którzy choćby przez pewien czas posyłali do nich swoje dzieci, w ostatnim czasie stale wzrastał.

Trzeba jednocześnie podkreślić, że młodzi nauczyciele i nauczycielki wysyłani w trudne rejony po ukończeniu studiów, podczas których w żaden sposób nie przygotowano ich do wejścia w odpowiednie relacje z uczniami, napotykają tam trudności pociągające za sobą prawdziwą udrękę. Wysoki procent nauczycieli wykonujących swój zawód w trudnych dzielnicach szybko domaga się przeniesienia i doświadcza poważnych problemów osobistych, spowodowanych przede wszystkim przez to, co odczuwają jako niesprawiedliwość wobec nich samych i pełnionej przez nich funkcji. Znikoma liczba prowadzonych badań i brak zainteresowania dla działań zespołów pedagogicznych, które wykazały się inicjatywą, jak ten z rue Vitruve w XX dzielnicy Paryża, dowodzą, że duch republikański nie jest już w stanie podtrzymać nadziei i generuje wręcz więcej nierówności niż równości szans. Żadna dziedzina życia społecznego nie świadczy wyraźniej o konieczności przekształcenia francuskiego modelu i przyjrzenia się w o wiele bardziej nowatorski sposób relacjom między tym, co uniwersalne – a to powinno być jasno zdefiniowane – a psychologicznymi, społecznymi i kulturowymi cechami uczniów, które muszą być brane pod uwagę przez nauczycieli.

3. LAICKOŚĆ

Gdy przyglądamy się republikańskiemu uniwersalizmowi w szkole i ogólnym postawom wobec religii – zwłaszcza islamu, który stał się najaktywniejszą i najbardziej ekspansywną siłą religijną we Francji ze względu na wysoką liczbę imigrantów przybyłych z krajów islamskich – napotykamy ten sam zestaw reakcji i problemów. Jednak wszystko, co dotyczy religii, budzi we Francji takie echa i tak mocno dotyka pamięci zbiorowej, że chcąc ocenić rolę myśli społecznej, której nastawienia i postawy wobec religii poddałem tu krytyce, trzeba rozwinąć szczególną analizę.

Słowo „laickość” skupia w sobie wszystkie te elementy, jest bowiem używane w niewielu krajach poza Francją i Turcją, a w niektórych, choćby w Stanach Zjednoczonych, jest wręcz nieprzetłumaczalne. Choć warunki przegłosowanego w 1905 roku rozdziału Kościołów i państwa są umiarkowane, to jednak wpisuje się on w długą wojnę między Ko-

ściołem katolickim i państwem o silnym nastawieniu antyklerykalnym i antyreligijnym (jak w Brazylii, Argentynie lub Chile w tym samym okresie). Nie oznacza wyłącznie uznania Kościołów przez państwo, które jednak nie finansuje żadnego wyznania; oznajmia także, że to, co związane z byciem obywatelem, a zatem sfera życia politycznego i swobód publicznych, jest całkowicie oddzielone od świata religijnego. Sto lat później Francja przeciwstawi się wpisaniu chrześcijańskich źródeł cywilizacji europejskiej do projektu Konstytucji europejskiej – nie po to, by negocjować niezaprzeczną rzeczywistość historyczną, lecz w akcie niezgody na nadawanie demokracji i życiu politycznemu religijnych podstaw. Występuje tu uderzający kontrast między Francją a państwami, w których istnieje religia państwowa, a więc także kapłani i zakonnicy opłacani z finansów publicznych – gdzie jednak często wpływy tych Kościołów są niewielkie – nie mówiąc już o tych państwach demokratycznych, które wiążą założenia demokracji z zasadami moralności chrześcijańskiej. Najbardziej wyrazistym przypadkiem są tu Stany Zjednoczone, gdzie posiedzenia gabinetu rozpoczynają się od religijnej inwokacji, a obecny prezydent coraz częściej powtarza, że walczy z osią zła w imię wartości chrześcijańskich.

Jako że nie ustaję w krytykowaniu modelu ideologicznego dominującego we Francji, zwłaszcza w dziedzinie szkolnictwa, w tym miejscu chciałbym bez wahania podpisać się pod stanowiskiem francuskim, a więc pod tym aspektem laickości, który zakłada opieranie modelu organizacji społecznej na niereligijnych podstawach. Fale nasilonego antyklerykalizmu i nastrojów antyreligijnych, jakie można zaobserwować we Francji, są o wiele mniej niebezpieczne od wszelkich form moralnych czy religijnych uzasadnień polityki lub programów nauczania. Wszystko, co przywodzi na myśl formułę *Gott mit uns* („Bóg jest z nami”), nawet wypowiedane przez zdecydowanych demokratów, wydaje mi się obciążone planami świętej wojny, a więc zwiększa prawdopodobieństwo „zderzenia cywilizacji” o podłożu religijnym. Społeczeństwa, które wywodzą z wiary religijnej, zasadę nadającą spójność ich instytucjom i ich celom, wystawiają się na ryzyko scalenia wszystkich konfliktów w jedną globalną konfrontację.

Nie da się dziś mówić o relacji między religiami i życiem politycznym tak, jak gdyby nie istniały krucjata i antykrucjata, których starcie jest dla świata wielkim zagrożeniem. Nie należy jednak określać

mianem „islamu” wszystkich krajów, w których dominuje religia muzułmańska, podobnie jak nie należało nazywać „chrześcijańskimi” wszystkich krajów – była wśród nich również Francja – w których ogromna większość społeczeństwa uczęszczała do kościołów chrześcijańskich. Jeśli chodzi o te fundamentalne kwestie, zgadzam się ze zwolennikami laickości w znacznie większym stopniu niż z ich przeciwnikami.

To ogólne stanowisko musi zostać uzupełnione przypomnieniem debaty, która odbyła się w związku z projektem prawa zakazującego noszenia kwefu w szkole. W komisji Stasiego, którą prezydent Republiki powołał, by wydała w tej sprawie opinię, broniłem, wraz z innymi, stanowiska, które mogło wydawać się sprzeczne z wyrażanymi przeze mnie zwykle poglądami sprzyjającymi różnorodności kulturowej. Choć liczba kobiet noszących kwef wzrosła, to stało się tak z powodów innych niż ściśle religijne. Oczywiście, niezbędne jest zapewnienie wierze muzułmańskiej i sposobowi życia dominującemu w krajach arabskich czy w Turcji normalnej widoczności, a więc gwarancji lepszych niż dawniej. Na głębszym poziomie kwestia religijna w ogóle – chrześcijaństwo, myśl żydowska, świat islamski – jest moim zdaniem w głupi sposób marginalizowana w naszych oficjalnych programach. Przypominam swoje poglądy, które nie są pod żadnym względem sprzeczne ze stanowiskiem, jakie zajmowałem podczas prac komisji Stasiego. Noszenie kwefu w szkole nie jest wyłącznie kwestią z zakresu różnorodności kulturowej; uczennice mogą swobodnie nosić kwef poza szkołą. Chodzi o obronę przestrzeni, która jest wspólna dla wszystkich. Nie ma żadnej sprzeczności między pragnieniem większej różnorodności kulturowej przeciwstawionej „jedynej” kulturze (do identyfikacji z którą tak często się nas namawia) a przyznawaniem o b y w a t e l s t w u pierwszeństwa przed wspólnotami. Nie jest też wewnętrznie sprzeczne bronienie laickości darzącej większym poszanowaniem sposoby myślenia i ekspresji typu religijnego, nawet jeśli nie są one kontrolowane przez Kościół czy wyznanie. Dodajmy, że parlament i opinia publiczna we Francji masowo poparły prawo podtrzymujące zakaz noszenia kwefu i że żadna z dużych organizacji muzułmańskich nie wzywała do masowych protestów w tej sprawie.

Ten ważny przypadek, który przez ponad pół roku był w całym kraju przedmiotem gorącej dyskusji, daje mi sposobność jasnego sformu-

lowania mojego stanowiska. Bezwarunkowo bronię laickości i nie ufam państwowi, które starają się narzucić swoją wolę całemu społeczeństwu; przeciwstawiając się tym hegemonicznym tendencjom, próbuję ochronić miejsce ludzkiego podmiotu w rzeczywistości i analizie społecznej. Odrzucenie hegemonicznych pretensji państwa i Kościołów jest niezbędne do stworzenia sposobu myślenia, który podporządkuje analizę i ocenę faktów społecznych zasadom innym niż ustanowiona władza i nadrzędnym wobec niej, niezależnie od tego, czy nazwie się je samoświadomością, prawami człowieka czy też solidarnością. Jednak tej obronie laickości musi zawsze towarzyszyć głębsza wiedza o różnorodności kultur i większy szacunek dla tej różnorodności.

4. PRZEDMIĘSCIA REPUBLIKI

Problemy szkolnictwa są częścią ogólnego kryzysu współczesnych społeczeństw, a zwłaszcza ich systemu politycznego. We Francji ujawniają one opór społeczeństwa francuskiego przeciwko zmianie paradygmatu społecznego i kulturowego. Ta trudność uwidoczniła się wyraźnie podczas zamieszek, które w listopadzie 2005 roku objęły niektóre przedmieścia, zwłaszcza wokół Paryża. Miały one bezprecedensowe rozmiary, nie niosły ze sobą jednak żadnych treści religijnych, nie dawały się też wyjaśnić za pomocą kategorii czysto ekonomicznych. Większość obserwatorów zgadza się co do tego, że czynnikiem, który wywołał zamieszki, było poczucie dyskryminacji żywione przez młodych ludzi pochodzenia arabskiego, tureckiego czy afrykańskiego, w których boleśnie uderzyło bezrobocie. Po dwóch pokoleniach, w których imigrantom lub ich potomkom udało się osiągnąć pewną integrację, obecne pokolenie, złożone z synów lub wnuków imigrantów, zdaje się uczestniczyć w procesie „dezintegracji”, jako że wielu rdzennych Francuzów dopuszcza się wobec nich czynnej dyskryminacji, skierowanej szczególnie przeciwko chłopcom. Młody Bur lub Afrykanin często nie ma szans na zatrudnienie, chyba że zatai swoje nazwisko – wtedy może zostać zaproszony na rozmowę, której niekorzystny wynik będzie oczywiście przesądzony, z chwilą gdy kandydat się zjawi. Z tym odrzuceniem łączy się wycofanie w krąg rodziny i wspólnoty, co przekłada się przede wszystkim na coraz bardziej represyjną kontrolę, ja-

ką sprawują nad dziewczętami ich najstarsi bracia. Przepaść się pogłębia, aż w końcu mamy do czynienia z rzeczywistą segregacją.

Te objaśnienia są niezbędne; fenomeny zbiorowe muszą być umiejscowione w czasie i przestrzeni, nieodzowne jest także zdefiniowanie natury rozwijającego się kryzysu lub konfliktu. Jak jednak nie dziwić się, że analizy tego zagadnienia nie pojawiły się znacznie wcześniej? Przez ubiegłe dziesięciolecia problemy kumulowały się i niektórzy uważni obserwatorzy, jak François Dubet ze swoją pionierską książką *La Galère, jeunes en survie* (Męczarnia, młodzi walczą o przetrwanie; Fayard 1987), Mathieu Kassovitz ze swoim filmem *Nienawiść* czy Didier Lapeyronnie, dostarczyli wielu informacji i zaproponowali interpretacje dotyczące życia i działań młodych z „przedmieść” czy z „dzielnic”. Jednak poza tymi kilkoma godnymi uwagi wyjątkami społeczeństwo francuskie i jego dominujący dyskurs interpretacyjny zachowały niemal całkowite milczenie wobec masowych zjawisk, które chciały uznawać za marginalne. Zawzięcie poszukiwano wyjaśnień o treści wyłącznie ekonomicznej lub demograficznej; nie zastanawiano się nad ludźmi, których sprawa dotyczyła; krytykowano wielkie bloki na osiedlach mieszkań socjalnych, zły stan budynków, słabą komunikację z centrum miasta; rzadko kierowano oskarżenia w stronę władz miejskich, którym na ogół składano tym większe hołdy, im bardziej podkreślano ich bezsilność. Pojawiła się również krytyka skupiona na policji. Niewiele mówiono o szkole i niemal wcale – o życiu rodzinnym i zawodowym młodych ludzi, o których chodziło. Upowszechniany był raczej obraz społecznie wykorzenionej zbiorowości w stanie regresu, o czym ma świadczyć życie grupy, gdzie przywódca, który zdobył swoją pozycję, używając siły, przyznaje sobie władzę analogiczną do tej, jaką w niektórych stadach mają dominujące samce. Taki język analizy miał do dyspozycji pojęcie lumpenproletariatu, które jednak nie uwzględniało aspektów etnicznych. Jak również znaczenia nielegalnej ekonomii, zwanej „fuchą”. Gdy wybuchały zamieszki i gdy pustoszały osiedla opuszczone przez mieszkańców, zjawiska te odnotowywano jako „marginalne”. Tym samym słowem określano ludzi, którzy ze względu na swoje ubóstwo lub przynależność do mniejszości kulturowych mieli bardzo małe możliwości awansu społecznego.

Jakie były przyczyny tej odmowy rozumienia? Poprzestawano na myśleniu, że każda zmiana, nawet wiążąca się z daleko idącą moder-

nizacją, ma jakieś mroczne oblicze i że trzeba zaakceptować narastającą obecność zmarginalizowanych i wykluczonych. Problemy ekonomiczne, przynależność kulturowa, formy życia rodzinnego, sytuacja kobiet, relacje z instytucjami pomocy społecznej i władzami miejskimi, konflikty etniczne – wszystkie te zagadnienia długo pozostawały w półmroku, jedno obok drugiego, jak gdyby każda jednostka składała się z pewnej liczby odizolowanych od siebie przegródek. Milczenie ideologów nie mogłoby być lepiej dopasowane do milczenia społeczeństwa, które zadowoliło się kombinacją niewielkich represji policyjnych z kilkoma akcjami humanitarnymi. Ruch SOS Racisme niewątpliwie uruchomił ogromny ruch solidarności wśród ludzi darzących wolność płomiennym uczuciem, którzy czynią Francję szlachetnym krajem. Jednak poza tymi reakcjami francuskie kręgi profesjonalne i intelektualne nie poświęciły wiele uwagi problemom i poczynaniom potomków imigrantów wywodzących się z kultury islamskiej. To dlatego SOS Racisme, gdy zdał sobie sprawę, że jego działania nie wspierają już jedynie znajdujących się w trudnym położeniu jednostek, lecz grupy narodowe czy nacjonalistyczne, powołało grupę roboczą, by dokonać wyboru jednej z dwóch możliwych orientacji. Pałac Elizejski, który zawsze miał na ten ruch bardzo bezpośredni wpływ, nakłaniał go do przyjęcia najostrożniejszego z możliwych stanowisk, nie chcąc przede wszystkim sprawić wrażenia, że francuski rząd sprzyja kurdyjskiej PKK. Raz jeszcze refleksja stanęła w miejscu i nie wyszła już poza najbardziej wytarte formuły.

Moim celem nie jest tu przedstawienie naprędce skonstruowanej interpretacji, lecz pokazanie, że dominujący dyskurs interpretacyjny uniemożliwił przeprowadzenie analizy, porównanie różnych interpretacji, wyłonienie się nowych idei. Tak jakby nie dało się nic o tych ludziach powiedzieć, jakby byli jedynie szarą masą, w której nie sposób niczego rozróżnić. „Marsz Burów” zmobilizował wielu młodych i po pokonaniu długiej trasy zdobył tak znaczące poparcie opinii publicznej, że prezydent Republiki François Mitterand przyjął jego organizatorów. Dziś zdaje się, że tego rodzaju przedsięwzięcia dawno przestały być możliwe. Milczenie i dezorientacja zapanowały do tego stopnia, że rewolta na przedmieściach zaskoczyła wszystkich; nie umiano rozróżnić podpalaczy, handlarzy i młodych bezrobotnych, co uniemożliwiło

jakąkolwiek analizę. Sami ci młodzi często rezygnują z podejmowania wysiłku zrozumienia tego, kim są, czego chcą i co mogą robić.

Czy jednak nie jest rzeczą naturalną, że społeczeństwo uznawane za pozbawione „aktorów”, postrzegając swoje własne kłopoty w kategoriach kryzysu czy dezintegracji, nie zauważa, kim są uczestnicy konfliktu, jaka jest ich przeszłość i przyszłość, jakie miewają wybory i doświadczenia? Zwolennicy tego poglądu odnoszą sukces: dla dominującego dyskursu interpretacyjnego zarówno młodzi, jak starsi, czy to mężczyźni, czy kobiety, Burowie lub Afrykanie, po prostu nie istnieli.

5. ŚWIADOMI I ZORGANIZOWANI?

Samoświadomość nie powstaje z niczego; duch wolności nie może zrodzić się z pozbawienia wolności. Ta konstatacja zbyt często prowadzi do przyznawania głównej roli elicie pochodzącej z zewnątrz, która jako jedyna ma być zdolna do przeobrażenia zdominowanych w wyzwolicieli. To naczelny temat Zoli, szczególnie w *Germinalu*. Idea ta była bardzo rozpowszechniona w XIX wieku, gdy proletariatus, częściowo zmarginalizowany, wydawał się niezdolny do wyzwolenia się własnymi siłami. Ruch socjalistyczny, zwłaszcza marksistowski, potwierdził tę myśl. Nawet najmniej wykształcony spośród towarzyszy Lenina, Stalin, studiował w seminarium duchownym, a pozostali byli w większości prawdziwymi intelektualistami. Wiara w ten model zdominowała XX wiek, a triumf idei, zgodnie z którą walce klas może przeprowadzić jedynie awangarda, doprowadził do dyktatury, której poddany został proletariatus i, szerzej, cała populacja.

Idea podmiotu pozwala nam zrozumieć wyzysk i dominację równie dobrze jak wyzwolenie. O losie wszystkich wyzwolicielskich ruchów decyduje swoista oscylacja pomiędzy wołaniem o wolność, które dobiega z góry i napęla nowego panującego przekonaniem, że to on wyzwala zdominowanych, a właściwym ruchem wyzwolenia, który oznacza zniszczenie przeciwnika i jego twierdzy, lecz także pragnienie stania się podmiotem. Jeśli zbuntowany lud niszczy dzieła ludzkiego umysłu, bezcześnie groby i pali książki, szybko staje się niewolnikiem tych, którzy uczą go postrzegać siebie jako ofiarę dominacji,

a nie ślad pracy podmiotu. Jeśli natomiast wyzwalająca się ofiara dominacji ma świadomość, że uwalnia w sobie twórcze siły, i jeśli – co najtrudniejsze – ma poczucie, że jej wyzwolenie oznacza otwarcie dla wszystkich, w tym dla dominującego, dostępu do tworzenia i do wolności, upodmiotowienie przepełnione wolnością i kreatywnością staje się wszechobecne.

Nowoczesność nie wykształci się, a racjonalizm i indywidualizm nie połączą się ze sobą, jeśli jednostki nie wyjdą ze swoich ram społecznych i nie ujrzą w samych sobie podmiotów. W formule tej brakuje jednak jednego elementu: w jaki sposób taka jednostka-podmiot uznaje innego za podmiot? Zgodnie z udzielaną zwykle odpowiedzią uznanie innego za podmiot jest komplementarne z uznaniem za niego samego siebie; jednak przykład postfeminizmu pokazuje, że ta łatwa odpowiedź jest niewystarczająca. Kobiety nie zależy jedynie na równości z mężczyznami; walczyły z dyskryminacją i nierównościami, których doświadczały, jednak dążą przede wszystkim do skonstruowania siebie samych jako kobiet. Inaczej mówiąc, przywiązują większą wagę do relacji z samymi sobą niż do relacji z innym, która nie może być dla nich celem samym w sobie. Inny jest tylko środkiem – najczęściej najważniejszym – do skonstruowania relacji między sobą a samą sobą.

Takiemu podejściu sprzeciwia się długa tradycja intelektualna i polityczna stojąca za dominującym dyskursem interpretacyjnym, który utrzymał nadrzędną pozycję we francuskim życiu politycznym i intelektualnym, odnowił się za sprawą François Mitteranda, odsunął od władzy Michela Rocarda i dał zwycięstwo zwolennikom „nie” w referendum poświęconym projektowi Konstytucji europejskiej. We Francji nadal utrzymuje się przekonanie, że mówienie o aktorach prowadzi do osunięcia się w subiektywizm, którym mogą manipulować najbardziej konserwatywne siły, zwłaszcza te religijne. Wielu ludzi długo było nawet skłonnych myśleć, że kobiety, jakoby mniej racjonalne i bardziej narażone na wpływ Kościoła, mają większe inklinacje do tego subiektywizmu, a więc także do idei konserwatywnych.

Prymat polityki, który nigdy nie pozwolił rozwinąć się ruchowi związkowemu opartemu na akcji bezpośredniej i zawsze podporządkowywał działania związkowe jakiejś partii, uniemożliwił wykształcenie się socjologii czy historii aktorów: wyjaśnienia odwołujące się

do sytuacji ekonomicznej czy dominacji klasowej zdawały się przynosić wystarczające odpowiedzi na wszystkie pytania. Choć prawdą jest, że te opory stopniowo osłabły i że wszędzie rozwijają się nauki społeczne skupiające się na aktorach, choć prawdą jest nawet, że zagadnienie podmiotu, przez długi czas gwałtownie odrzucane, znów wszędzie się pojawia, to siła i wpływ dominującego dyskursu interpretacyjnego są wciąż tak wielkie, że aby skuteczniej z nimi walczyć, należałoby wypowiadać się w tonie bardziej polemicznym. Sam jednak nadal będę stawiał na pierwszym miejscu projekt refleksyjnej rekonstrukcji myśli społecznej.

Rozdział 5

CIEŃ I ŚWIATŁO

1. PO JEAN-PAUL SARTRZE

Nie sposób zrozumieć dominującego dyskursu interpretacyjnego, czyli głównego tematu wcześniejszych rozdziałów, poza kontekstem historycznym, w którym funkcjonował, a więc zimną wojną, która unicestwiła inicjatywy i rewolty po obu stronach żelaznej kurtyny, choć po każdej z nich dokonała tego zupełnie innymi metodami. By lepiej zrozumieć rację bytu i logikę tego dominującego dyskursu, wystarczy poczytać najlepszych autorów, którzy go rozpowszechnili.

Jean-Paul Sartre wywarł największy wpływ i był najmocniej atakowany przez tych, którzy nienawidzili jego humanizmu. Ich brak zrozumienia był osobliwy, gdyż dzieło Sartre'a jest prześiakanie zagadnieniem końca społeczeństwa burżuazyjnego i ruchu robotniczego, a jego poparcie dla polityki komunistycznej wyrażane po 1956 roku miało raczej posmak solidarności aż do śmierci niż nadziei na nową przyszłość. Jean-Paul Sartre nie należy do dominującego modelu kulturalnego czy politycznego i pojawia się tu – poza moją analizą DDI – tylko dlatego, że przygotował jego nadejście, wymiatając aktorów historycznych poprzedniego okresu i pozostawiając rozległą pustą przestrzeń, w której dominujący dyskurs interpretacyjny mógł rozplenić się niczym chwast. Ambiwalencja Sartre'a, która uczyniła z niego najlepszego i najbardziej wpływowego świadka okresu pomiędzy wojną a rokiem 1956, a nawet 1968, wynika z faktu, że ukazał on indywidualności będące ofiarami własnego złudzenia możliwości odnalezienia dobra, sprawiedliwości i sensu, a przy tym ślepe na realia, które górują nad nimi z obu stron: z jednej – ci, którzy identyfikują się z powagą i cnotą, a nie są nawet w stanie wejrzeć w samych siebie; z przeciwnej – ci, którzy są tak całkowicie zdominowani, że można się do nich zbliżyć i połączyć się z nimi jedynie na najniższym poziomie, akceptując brutalną dia-

lektykę, zgodnie z którą do dobra można dotrzeć wyłącznie przechodząc przez zło. Często powtarza to najbardziej skrajna postać, jaką Sartre stworzył w swoich dramatach – Goetz, który ostatecznie, mimo swojej wcześniejszej odmowy, staje na czele niemieckich chłopów w powstaniu, którym dowodzi z wielką brutalnością. Jednak u Sartre’a masy społeczne nie są aktorami historii. Nie ma tam ruchu społecznego, jest tylko to pseudożycie społeczne, które w końcu dosięgło Roquentina w *Mdłościach*. Nie ma kapitalistów ani przedsiębiorców, tylko zadowoleni z siebie „burżuę”, bardziej oddani ustaleniemu łaadowi niż tworzeniu społeczeństwa przemysłowego. Także w tej „zdominowanej” klasie brak ruchu społecznego: dominacja jest tak kompletna, że żaden aktor nie może się tam wyłonić ani dojść do głosu. W jego imieniu mówią przywódcy, bardzo oddaleni od ludu i jego doświadczeń. Czy ta historia oczyszczona z historii nie niesie prawdy o okresie, w którym ruch robotniczy już nie istniał, bądź to unicestwiony przez partie komunistyczne, bądź też wchłonięty przez brutalny kapitalistyczny rozwój kraju, którego nie miał szans zrównoważyć?

Sartre przygląda się zwłaszcza najbardziej dwuznacznym, granicznym kategoriom, obejmującym tych, których Francis Jeanson trafnie nazwał „bękartami”, przyznając temu słowu centralne miejsce w twórczości Sartre’a; określa się ich też jako „samozwańców”. Pośród nich usadawia się sam autor, który pojawia się we własnych sztukach w zapośredniczony sposób, nim uczyni siebie jedynym bohaterem *Słów*. Nie może jednak całkowicie zamknąć się w nienawiści do samego siebie, która nie osiągnęła we Francji takiego natężenia jak w świecie niemieckojęzycznym. Istnieje więc Sartre łagodny – „miękki”, jak mówią ci, którzy chcą wygnać go z naszej pamięci – ten, który napisał *Egzystencjalizm jest humanizmem* i razem z Davidem Roussetem i Gérardem Rosenthałem zaangażował się w przygodę z RDR-em*. Ten Sartre jest w gruncie rzeczy bardzo nierzeczywisty, jego wizerunek rozpuścił się w coraz radykalniejszych poglądach, jakie autor *Bytu i nicości* wyznawał poczynawszy od roku 1956, w którym referat Chruszczowa ujawnił światu zbrodnie Stalina. Sartre zajął bardzo niepokojące stanowisko,

* RDR – Rassemblement démocratique révolutionnaire (Demokratyczne Zgromadzenie Rewolucyjne), francuska lewicowa partia polityczna założona w 1948 roku (przyp. tłum.).

sprzyjające sprawiedliwości klasowej czy terroryzmowi – którego jawność w końcu dostrzegł – i wyraził swoje poparcie dla grupy Baader-Meinhof w Niemczech. Sartre sprzedający „La Cause du peuple” przed wejściem do fabryk Renault w Billancourt jest nie tylko wzruszający, lecz także wciągnięty w niedorzeczność. Historia, w którą się zaangażował, jest historią bez aktorów, bez konfliktów, bez reform, historią, w której świadomość nie jest możliwa. Ten zbiór negatywnych sądów na temat wizji społeczeństwa wyczerpującego ze znaczenia i pełnego złej wiary, w którym przemieszczają się bez celu jednostki pozbawione wszelkich iluzji sensu czy ładu, wyjaśnia doniosłość Sartre’a i jego ogromny sukces. Epoka, w której pisał, była bowiem rzeczywiście pośepna.

To w *Wiek męskim*, powieści, która nie odniosła sukcesu porównywalnego z utworami teatralnym ani nawet z *Mdłościami*, najdobitniej rozwinięta została wizja pustego świata, w którym Mateuszowi, głównemu bohaterowi, udaje się odrzucić zwodnicze pozory i pokusy wymuszonego działania, pozostawiając miejsce dla życia złożonego z braku sensu i z porażek, pozbawionego jakiegokolwiek spójności i jakiegokolwiek siły innej niż trzeźwość, która nie pozwala mu utracić nad sobą kontroli, lecz czyni go bezsilnym wobec najbardziej nagłych problemów, takich jak aborcja Marceli. Mateusz jest bez wątpienia podmiotem, który konstruuje swoje życie, nie podporządkowując go żadnej zewnętrznej władzy czy ideologii, a nawet podmiotem, który chroni nas zarówno przed mobilizacjami, jak i przed dobrymi manierami. Jednak jest także podmiotem, który istnieje jedynie nie działając, nie stawiając czoła złu, niesprawiedliwości czy ciemnocie. Żadna postać w tej powieści, nawet Brunet, działacz komunistyczny, nie jest obdarzona jednostkową realnością, gdyż tematem książki jest odrzucenie uwarunkowań wszelkiego działania. Ta pustka, ta niemoc, ta odmowa zaangażowania są, być może, jakimś wyobrażeniem podmiotu, wyznaczając jakby jego poziom zerowy. Podczas gdy jego postać bronią przestrzeni wolności przed dotkniętą niemocą i tchórzliwą burżuazją, Sartre trzeźwo je osądza, sprowadzając je do niebytu.

Jeśli umieścimy Sartre’a tam, gdzie umieściła go Historia, czyli w punkcie wyjścia ruchów intelektualnych lat 50., 60., a nawet 70., widać wyraźnie, że nie należy do obozu, który można by nazwać „postmarksistowskim”. To dlatego zasadniczy sens refleksji, w którym ku-

mulują się najbardziej przeciwstawne tendencje, można wyczytać z jego stosunku do Partii Komunistycznej. Fundamentalna wiara w historyczną misję proletariatu sprawia, że Sartre nie bierze pod uwagę żadnego innego rozwiązania politycznego niż przystąpienie do tej partii lub jej poparcie. W książce *Les Communistes et la paix* [Komuniści i pokój] wypowiada się w imieniu komunistów, nie przystępując do partii, ale piętrząc ataki i polemiki skierowane przeciwko tym, którzy się im przeciwstawiają. Cóż jednak łatwiejszego niż wyśmiać M. Robineta, autora artykułów redakcyjnych w „Figaro”; Sartre potępia też w zbyt prosty sposób dziennikarza G. Altmana, który, jak wielu innych, przeszedł drogę prowadzącą z lewicy na prawicę, a przede wszystkim – oddalającą go od Francuskiej Partii Komunistycznej, która jawiła mu się jako największe zagrożenie.

Koniec końców, to w znacznie wcześniejszym, pochodzącym z 1946 roku tekście (*Matérialisme et Révolution* [Materializm i rewolucja] przedrukowanym w *Situations 3* [Sytuacje 3]) można odnaleźć to, co ostatecznie pozwala najlepiej umiejscowić wizerunek myśli Sartre’a, który nam pozostał. W sposób niezbyt jeszcze polityczny, wolny od aktualnych sporów, potępia materializm jako spreczny z duchem rewolucyjnym, gdyż ten ostatni nie może istnieć bez pragnienia wolności i wyzwolenia wszystkich ludzi, a nie tylko jednej klasy. Sartre pisze (s. 208): „Nie ma opozycji między dwoma wymogami działania, a więc tym, by działający był wolny, i by świat, w którym działa, był zdeterminowany... Wolność jest strukturą ludzkiego działania i zjawia się jedynie w zaangażowaniu; determinizm jest prawem świata”. Można by zacytować dowolną stronę tego tekstu: czy da się jaśniej stwierdzić prymat wolności, która istnieje wyłącznie w bezsilnej subiektywności?

Najbardziej złożony tekst Sartre’a o klasie robotniczej i komunizmie to *La Réponse à Lefort* (Odpowiedź Lefortowi), napisana w 1953 roku (również przedrukowana w *Situations 3*). Moim celem nie jest tu osądzanie myśli Sartre’a, zwłaszcza jego głęboko pochlebnej opinii o Partii Komunistycznej, brzmiącej osobliwie i irytująco dla historyka-socjologa, który od Hannah Arendt i samego Claude’a Leforta dowiedział się, czym jest totalitaryzm. Jeśli chodzi o ten kluczowy punkt, to Sartre przegrał tę rundę: subtelności jego myśli na temat więzi i dystansu pomiędzy klasą a partią prowadzą do wniosku, że Partia Komunistyczna jest niezbędna, by dokonała się rewolucja, która, choć nie-

unikniona, nie nastąpi automatycznie. Tekst powstał w roku 1953 i został przedrukowany w 1956: te daty sprawiają, że trudno go zaakceptować. Podobnie jak strony o „pasji” klasy robotniczej, będącej więzieniem zdehumanizowanej pracy, co wymaga od partii podjęcia zadania odbudowy. Skąd tak negatywna i jednostronna wizja pracy robotników? W tym samym czasie przez lata przeprowadzałem wywiady z robotnikami wszelkich kategorii i branż i wyciągnąłem z nich wnioski, że świadomość klasowa osiągnęła apogeum w momencie, w którym rzemieślniczość i autonomia robotników zostały rozbite przez wtargnięcie tak zwanej naukowej organizacji pracy, czyli logiki zysku. Sartre dysponuje wiedzą historyczną o tej rzeczywistości, jako że powołuje się na rok 1903, choć zdaje się nie wiedzieć o wielkim strajku z roku 1913. Dlaczego mówić tylko o „masach”, skoro w przeddzień I wojny światowej ponad połowa robotników była wykwalifikowana, a wzrost liczby robotników niewykwalifikowanych nastąpił dopiero w wyniku przekształcenia produkcji po II wojnie światowej? Można sądzić, że Sartre częściowo uznaje słuszność wizji Leforta, nalegającego, by cały sens działania ułokować w doświadczeniu robotniczym, jednak on sam widzi źródło tego sensu na zewnątrz, w partii. Z miejsca skłania się do wniosku, że wyłącznie partia nadaje sens działaniom klasy robotniczej, co było stanowiskiem nie do zaakceptowania po roku 1936, 1947 i 1948. Oczywiście, nie utożsamia jej całkowicie z partią; wymaga tylko, by nie uważać klasy robotniczej za samowystarczającą. Jednak w istocie wynika z tego zaprzeczenie zdolności tej klasy do autonomicznego, wyzwolicielskiego działania.

Sartre jest zatem wielkim świadkiem schyłku ruchu robotniczego. Ukazując go w momencie, w którym przestaje on być ruchem społecznym, nie zadaje sobie nawet pytania, czy to nie totalitarne zawłaszczenie przez partie komunistyczne doprowadziło do tego zwyrodnienia. Sartre nie należy do początku nowego, lecz do końcówki poprzedniego okresu. Dominujący dyskurs interpretacyjny, który rozwija się podczas ostatniej fazy jego życia, najczęściej obracając się przeciwko niemu, nie myli się, uznając, że dyskurs Sartre’a dotyczy przeszłości, nawet jeśli popełnia błąd, nie dostrzegając w jego dziele rozpaczliwych często apeli do aktorów, którzy już zniknęli.

2. CIENIE IDEOLOGICZNE I WOLNOŚĆ OSOBISTA

Zgromadziłem wystarczająco dużo argumentów, by wykazać negatywny charakter „klimatu” intelektualnego ostatniego półwiecza, który rozpoczął się wraz ze schyłkiem Sartre’a. Obszar myśli społecznej, a precyzyjniej – nauk społecznych, został wyjałowiony nie przez jakąś orientację teoretyczną, lecz przez dominujący dyskurs interpretacyjny, który wniknął wszędzie, zamykając liczne kierunki badań, a niekiedy wręcz wywierając bezpośrednią presję, graniczącą z przemocą. Nie chodzi tu o strukturalizm: stworzył wszak wielkie dzieła, a dominujący dyskurs interpretacyjny posługiwał się wyłącznie jego zdeformowaną postacią; podobnie deformował marksizm, by stworzyć obraz społeczeństwa bez aktorów, poddanego ścisłym determinizmom, zwłaszcza ekonomicznym, i narzucającego nieaktorom swoją władzę absolutną.

Zupełnie inna, gorsza sytuacja panowała po drugiej stronie żelaznej kurtyny, gdzie jedynie Polska potrafiła uchronić świat intelektualny, z którym nie straciła kontaktu. W innych krajach bloku można było nauczać wyłącznie „katechizmu” złożonego z tekstów uważanych za święte. Choć w uniwersytetach niektórych państw zachodnich nie narzucano idei konkretnych szkół czy poglądów; to w większości tamtejszych uczelni z góry świadomie ignorowano rezultaty tych badań, którym nie ufano z założenia, *a priori*. W praktyce rekrutowano badaczy bez należytej uwagi dla kryteriów profesjonalnych, a ich prace nie były na ogół poddawane żadnej ocenie. Wokół tych zaciemnionych miejsc rozciągał się szeroki obszar wypełniony uprzedzeniami, zakazami, odmową rozumienia, stanowiący przeszkodę dla tworzenia nowych myśli. Owe naciski działały na korzyść odmiennych orientacji intelektualnych, zatem moja krytyka nie może być uznana za stronniczą. W Stanach Zjednoczonych jeden z przewodniczących Amerykańskiego Towarzystwa Socjologicznego stwierdził w swojej mowie inauguracyjnej, że nie należy już mówić o szkole strukturalno-funkcjonalistycznej, gdyż inne szkoły nie istnieją, a zatem ta jedna jest właściwą socjologią. Wciąż pamiętam szok, jaki przeżyłem, gdy na początku mojego pierwszego pobytu w Stanach Zjednoczonych, w 1952 roku, uczestniczyłem w seminarium Talcotta Parsonsa, będącego wtedy u szczytu sławy w Uniwersytecie Harvarda. Nie oskarżam go, że zamknął się we własnym systemie, ale nadal drzę na myśl o ogrom-

nym dystansie dzielącym mnie wówczas od niego; wielkie amerykańskie uniwersytety nie miały wiele wspólnego ze źle zorganizowaną przestrzenią, w której kształciło się nowe europejskie pokolenie, znajdujące się pod wpływem zarówno marksizmu, jak i doświadczenia reżimów totalitarnych.

Czy należy wysnuć z tego wniosek, że przez znaczną część tego okresu świat nauk społecznych był podzielony na „szkoły”, jak niegdyś imperium Karola Wielkiego, podzielone po jego śmierci na trzy królestwa, które z kolei także szybko zostały rozczłonkowane? Taki wniosek byłby nie tylko nie do zaakceptowania, lecz także szybko okazałby się przesadny i doktrynerski. W żadnym z krajów, w których pracowałem, nie miałem poczucia bycia zamkniętym w jakimś „jedynym sposobie myślenia”; z pewnością nie było tak we Francji ani we Włoszech czy w Belgii, dodam też, że nie było z tym gorzej w Polsce, Stanach Zjednoczonych, Quebecu, a także w Chile i w Argentynie przed wojskowymi zamachami stanu. Zakres rzeczywistej wolności nie ograniczający się do akceptacji tego, co nie było zakazane, był różny w różnych krajach i na poszczególnych uniwersytetach, jednak w każdym wypadku należałoby przeprowadzić osobną analizę granic stawianych myśleniu, nie oskarżając o represyjność systemu, który najczęściej był zamknięty we własnych ramach.

Ograniczam się tu do przypadku Francji, gdyż moje życie zawodowe toczyło się przede wszystkim w tym kraju i przez długi czas wieriał on na mnie duży wpływ. To prawda, że dominujące ideologie zerwały się tu z łańcucha i ugodziły w kreatywność wielu osób; ale jest też prawda, że zasadniczo wolność myśli i wypowiedzi większości była respektowana.

To społeczeństwa, które doświadczyły silnej centralizacji państwa, często opartej na koncepcji postępu i wymagającej całkowitego zerwania z przeszłością, wypracowały najbardziej zintegrowane koncepcje życia społecznego. Bardzo różniły się od nich społeczeństwa, w których kapitalizm był najwcześniej. Jeszcze bardziej – te, które zostały zmodernizowane przez bardziej lub mniej oświecony despotyzm. W społeczeństwie francuskim, należącym do pierwszej kategorii, ciężar myśli etatystycznej nie wykluczał istnienia przestrzeni zachowań i konfliktów powiązanych ze sferą wartości. W ówczesnej Francji kontrola nad życiem intelektualnym była bardzo słaba. Przez długi czas francuscy intelektualiści

mobilizowali się w obronie wielkich spraw. Wzywali obywateli do walki z królami, a zwolennicy laickości – mimo niepotrzebnych aktów przemocy – narzucili klerykałom rozdział Kościołów od państwa, który ostatecznie doprowadził do pozytywnych skutków i do stworzenia modelu tolerancyjnej laickości. Byłoby paradoksem, gdyby francuski intelektualista, taki jak ja, należący przez całe życie do instytucji uniwersyteckich, skarżył się, że brakowało mu wolności. Nie dość, że zawsze byłem całkowicie wolny, to jeszcze dobre wróżki pomogły wielu intelektualistom mojego pokolenia, w tym także mnie, w podążaniu nie tylko ku wolności, lecz także ku kreatywności. To w CNRS Georges Friedmann stworzył pierwsze zespoły prowadzące badania w zakresie socjologii pracy, do których mnie wciągnął. Jednak to przede wszystkim nowa instytucja, szósta sekcja École des Hautes Études, która w 1975 roku przekształciła się w École des Hautes Études en Sciences Sociales, nadała naukom społecznym połączonym ze studiami historycznymi oficjalny byt, którego im brakowało. Kilka osobistości odegrało decydującą rolę w stworzeniu tej instytucji, ale to Fernand Braudel, czołowa postać studiów historycznych, zdołał urzeczywistnić to spotkanie historii i nauk społecznych, z wielkim pożytkiem dla obu stron. To również on połączył w tej szkole najrozmaitsze specjalności, nie oddzielając ich od siebie i tworząc w ten sposób przestrzeń otwartą odpowiadającą niemieckiemu ideałowi z XIX wieku oraz rzeczywistości najlepszych uniwersytetów amerykańskich czy angielskich. Nie ma w tej książce miejsca dla autobiografii, jednak moja ocena niedawno zakończonego półwiecza jest wystarczająco krytyczna, bym mógł w tym miejscu wyrazić swój podziw i wdzięczność dla człowieka i instytucji, dzięki którym mogłem rozwijać moją pracę w całkowitej wolności i w atmosferze sprzyjającej tworzeniu. Oto pierwsza strefa światła, jaką muszę wskazać po długiej przeprawie przez bezmiar cienia, który zdawał się nie mieć końca.

3. POWRÓT POLITYKI

Chciałbym teraz wydobyć z tej panoramy kilka innych smug światła. Tym, co w pierwszej kolejności i w najpoważniejszy sposób zachwiało dominującym dyskursem interpretacyjnym, był powrót polityki w myśli społecznej. Ciężar reżimów totalitarnych zmuszał do przywrócenia

pierwszeństwa analizie władzy politycznej, gdyż nikt nie mógłby poważnie bronić tezy, że nazizm służył przede wszystkim niemieckiemu kapitalizmowi, nawet jeśli niektórzy w to wierzyli. Wpływ Partii Komunistycznej uniemożliwiał uznanie prymatu zjawisk politycznych w wielu sytuacjach. To właśnie ten wpływ sprawił, że Francja zastąpiła silną ideę totalitaryzmu, która sytuowała Partię Komunistyczną po stronie zła, słabą ideą antyfaszyzmu, która sytuowała ją po stronie obrońców demokracji. Claude Lefort jako pierwszy podjął próbę powrotu do krytycznej myśli politycznej, jednak nie zdołał doprowadzić do całkowitego otwarcia się francuskiej sceny intelektualnej na myśl Hannah Arendt. Raymond Aron odniósł w tej kwestii większe sukcesy, ponieważ uważano go za prawicowca i ludzie lewicy chętniej go słuchali, nie mając przy tym poczucia, że idą na kompromis. Wreszcie, w myśli historycznej wiodący był wpływ François Fureta, który dokonał nowego politycznego odczytania Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Ten powrót historii politycznej był wystarczająco spektakularny, by doprowadzić do współpracy François Fureta, Jacques'a Le Goffa i René Rémonda. To odrodzenie myśli politycznej, będące bezpośrednią konsekwencją miazdzącego ciężaru totalitaryzmów, dokonało wyłomu w „nieprzekraczalnym” horyzoncie zubożałego marksizmu, który stał się wyłącznym językiem świata intelektualnego i uniwersyteckiego.

Ci, którzy widzą François Fureta jako inspiratora francuskich neo-konserwatystów, bardzo się mylą. Odrodzenie myśli społecznej nie było produktem ubocznym jakiegoś nurtu politycznego czy nawet intelektualnego, lecz procesem nierozzerwalnie związanym z ogólnym przejściem od myślenia i działania zdominowanego przez poszukiwanie praw systemowych do formułowania wymagań wolności i sprawiedliwości przez tych, którzy nie chcieli wybierać między komunistyczną czy postkomunistyczną lewicą a liberalizmem podporządkowanym w coraz bardziej bezpośredni sposób interesom rynków i przedsiębiorstw ponadnarodowych. Wszystkie duże państwa zachodnie doświadczyły takich przeobrażeń, choć przybierały one bardzo różne formy.

To nowe uznanie autonomii działań politycznych uczyniło je skutecznymi narzędziami walki z reżimami totalitarnymi. Czasami prowadziło także do republikanizmu, który miał charakter defensywny lub był posunięty aż do przywrócenia problemom państwa pozycji nadrzędnej wobec problemów społeczeństwa.

Ale też przywrócenie polityki myśli społecznej stało się pożywką dla alterglobalizmu. Obrona Palestyńczyków, a zwłaszcza coraz bardziej masowy sprzeciw Europejczyków wobec polityki amerykańskiej na Bliskim Wschodzie przyczyniły się do jego rozwoju; znaczenie tego ruchu wynika z faktu, że umiejscawia się on na poziomie globalnym jako odpowiedź na ekonomiczną globalizację i amerykańską hegemonię. Trzeba w nim wyróżnić dwie orientacje: pierwsza opiera się na roszczeniach „lokalnych”, zmierzających do wzmocnienia tego, co Amerykanie nazywają „grass roots democracy”, a jej najmocniejszym przejawem były fora zainaugurowane w Porto Alegre; druga jest bardziej widoczna na szczycie niż u podstaw i walczy przede wszystkim z amerykańską hegemonią, jest więc bardziej polityczna niż społeczna. To właśnie tym duchem przeniknięty jest antyamerykański ruch zrodzony na ruinach kastyryzmu za sprawą prezydenta Wenezueli Cháveza, który nie tylko wygrał wybory w swoim kraju, lecz także zdobył znaczne wpływy na obszarze sięgającym aż do Buenos Aires i obejmującym Boliwię, Ekwador oraz Nikaragwę. We Francji spektakularnym przejawem siły tej nowej ultralewicy było zwycięstwo zwolenników „nie” w referendum poświęconym projektowi Konstytucji europejskiej, a zwłaszcza wielka liczba wypowiedzi i inicjatyw podejmujących najbardziej skrajne formy zerwania z porządkiem kapitalistycznym.

Nie ma żadnego powodu, by mylić ze sobą dwa stwierdzenia sformułowane w tym podrozdziale, jako że bardzo się one od siebie różnią. Pierwsze, najważniejsze, mówi, że polityka stanowi autonomiczny wymiar życia społecznego i że to właśnie ta autonomia gwarantuje swobody publiczne, podczas gdy w reżimach totalitarnych wszystko jest polityczne, zwłaszcza kwestie ekonomiczne i społeczne. Drugie stanowisko, niemal odwrotne, spotykane u „republikanów”, głosi, że utrzymanie instytucji jest ważniejsze niż walka o prawa pewnych specyficznych grup; jest to centralny wątek wszelkich jakobinizmów.

4. PRACA TERENOWA

Odrodzenie myśli społecznej zaczęło się od rozwoju prac terenowych. Uznanie autonomii tego, co polityczne, i, w jeszcze większym stopniu, rosnąca liczba ludzkich działań skierowanych przeciwko bezoso-

bowym siłom, takim jak rynek czy wojna, zachwiały ideą globalnej dominacji sprawowanej przez klasę rządzącą lub jakkolwiek inny system. Po fazie zaniepokojenia, a nawet rozpaczcy w obliczu naszej wyraźnej niemożności wywierania wpływu na zglobalizowaną ekonomię, staliśmy się świadkami ponownego pojawienia się ruchów społecznych kwestionujących ten narzucony porządek ekonomiczny. To w obronie środowiska naturalnego podniosły się pierwsze głosy krytyczne, które szybko doprowadziły do postawienia pod znakiem zapytania poprzednich modeli rozwoju. Nasze nowoczesne społeczeństwa były zorganizowane wokół racjonalizacji i sekularyzacji, jednak dziś pamiętamy, że dynamizm społeczeństwa kapitalistycznego, który umożliwił mu podbój świata, był nierozzerwalnie związany ze skrajną koncentracją zasobów w rękach elity rządzącej i w konsekwencji – z nadaniem pozostałym grupom niższego statusu. Dlatego po fazie podboju świata rozpoczęły się walki o wyzwolenie zdominowanych grup. Skutkiem wszystkich tych zwycięskich batalii było osłabienie, a nawet zburzenie modelu modernizacji, który przez stulecia okazał się tak wydajny. Zaszło to tak daleko, że w pewnym momencie niektórzy sądzili, iż społeczeństwo składa się wyłącznie z konfliktów i negocjacji. Była to wizja idąca pod prąd myśli historycznej, która zatriumfowała wraz z Fernandem Braudelem, badaczem kładącym nacisk na długie trwanie, a więc na to, co wymyka się bezpośrednim ludzkim interwencjom.

Dziedziną, która doprowadziła do odrodzenia analizy socjologicznej – przynajmniej w Europie – przeciwstawiając się determinizmowi ekonomicznemu, lecz także autorytarnemu woluntaryzmowi, była socjologia pracy. Dyscyplina ta ukazała błędy i kłamstwa tkwiące w pseudonaukowych deklaracjach naukowej organizacji pracy, od Taylora do Forda, oraz obecność – nawet w warsztacie – form zbiorowej kontroli pracy, pozwalających wywierać nacisk na szefostwo i w konsekwencji rozpocząć negocjacje dotyczące warunków pracy. Te szczegółowe studia mogą czasami wydawać się nazbyt bliskie rzeczywistości, którą poddają obserwacji. Nabrały jednak wielkiego znaczenia, gdyż nieustająco przeczyły twierdzeniom, według których ład społeczny, jako że jest „naukowy”, nie może zostać przekształcony przez żadną formę sprzeciwu. Badania terenowe uwolniły nas od tych ideologicznych dyskursów pozbawionych podstaw. Socjologii udało się przetrwać, gdyż utrzymała swe wymogi dotyczące badań i analizy dokumentów, co nie

jest tak spektakularne jak radykalne potępienie globalizacji, jednak podkopuje wizje, które są równie arbitralne, co nadęte. Z kolei tam, gdzie socjologia musiała zrezygnować z badań terenowych, zabrakło jej siły pozwalającej oprzeć się wywieranym na nią naciskom ideologicznym. To dlatego po zanalizowaniu „na gorąco” ruchu Maja 68 we Francji, a później rządów i upadku Jedności Ludowej w Chile (1970–1973), zależało mi na podjęciu serii badań terenowych nad „nowymi ruchami społecznymi”; w tym celu wypracowałem metodę interwencji socjologicznej.

Polega ona przede wszystkim na zastąpieniu prowadzonych z dystansu badań nad aktorami i sytuacjami przez badanie relacji między badaczem a aktorem. Badacze pomagają grupie aktorów dokonać autorefleksji i ze swojej strony wypracowują hipotezę, którą uważają za najlepszą z możliwych – taką, która przyznaje badanym działaniom największe znaczenie. Ta interpretacja jest na ogół łatwo akceptowana przez aktorów, którzy widzą w niej uznanie swoich działań. Jeśli hipoteza jest fałszywa, wprowadza jedynie dezorientację i podwójny język, jeśli natomiast jest trafna, zwiększa zdolność aktorów do myślenia i działania. Ten żmudny i niełatwy sposób pracy – o czym przypominają książki zbierające wyniki interwencji, które podejmowałem razem z François Dubetem, Michele Wiewiorka i, przez krótszy okres, z Zsuzsą Hégedus – jest jak najdalej od koncepcji deterministycznej, którą tak często przeciwstawia się konkretnym praktykom w zakresie badań socjologicznych. To imponujące, do jak głębokiego poziomu mają dostęp słowa badacza i odpowiedzi badanego aktora. Pozwalają nam znaleźć się w sercu świata aktora, który uważa się za niego tylko dlatego, że reprezentuje wyższe wartości, czyli ideę, zgodnie z którą podmiot mający oparcie sam w sobie może zerwać z dyskursami wypowiedzianymi w zbyt beztroski sposób na temat jego bytu. To mniej ideologiczne działania wchodzące w skład socjologii – inaczej mówiąc zbieranie i analiza dokumentów – czyniły ją siłą najsukeczniejszą stawiającą opór zalewowi arbitralnych ideologii, które usiłowały nas przytłoczyć, nie zadając sobie nawet trudu znalezienia dla siebie empirycznych podstaw.

Nie tak dawno pewien przykład uderzył mnie szczególnie. Po lekturze mnóstwa książek i artykułów, najczęściej opartych na obiektywnych danych, czułem się otoczony przez najróżniejsze formy jednego,

centralnego stwierdzenia, będącego zarazem oskarżeniem: kobiety są ofiarami nierówności, a w jeszcze większym stopniu – aktów przemocy, których źródłem, jak zostało stwierdzone, bardzo często jest otoczenie rodzinne. Nie chodzi tu o dyskurs, który można by sprowadzić do mętnych denuncjacji; przeciwnie, wysmienite prace badały już powody tych nierówności, przemocy i *sexual harassment*. Zbijało mnie jednak z tropu to, że nigdy nie trafiłem na wzmiankę o najdrobniejszej nawet inicjatywie, najmniejszej pozytywnej odpowiedzi kobiet na własną sytuację. Postanowiłem wtedy zamknąć książki i wysłuchać, indywidualnie i w grupach, kobiet wybranych z różnych środowisk, mówiących o własnych doświadczeniach z zakresu życia osobistego. Bardzo szybko odkryłem, że głos tych kobiet głęboko różnił się od tego, który im przypisywano, i że słuchanie ich skłania do radykalnego przekształcenia naszych wyobrażeń o kobietach. Stanowczo nie są one wyłącznie ofiarami; tworzą również nową kulturę, w pierwszej kolejności dla siebie, lecz także dla mężczyzn. Idea niemożności wymknięcia się męskiej dominacji, tak eksponowana przez badania postmarksiowskie, została zmarginalizowana.

Jakże socjolog miałby nie przywiązywać zasadniczej wagi do obserwacji dokonywanych w terenie lub informacji zebranych w dokumentach, które pozwalają mu kształtować własną myśl w sposób tak niezależny od toksycznego wpływu dominujących ideologii, jak to tylko możliwe? Summa summarum, przez ostatnią ćwierć XX wieku dominujący dyskurs interpretacyjny zainspirował bardzo niewiele badań i opierał się na bardzo nielicznych wynikach, podczas gdy prace zasługujące na miano socjologicznych stopniowo odzyskiwały pole, by w końcu ukazać pustkę i arbitralność deklaracji, które na pierwszy rzut oka zdawały się odśłaniać najgłębsze prawdy, choć były jedynie mało oryginalnymi ujęciami fundamentalnych uprzedzeń.

5. MICHEL FOUCAULT, PRZEWOŹNIK

Zacząłem od przywołania podejścia, które usiłował narzucić dominujący dyskurs interpretacyjny, odsuwając w cień lub potępiając inne sposoby myślenia. Na szczęście jednak nigdy nie udało mu się zająć całej przestrzeni intelektualnej. Można wręcz zadziwić się różnorodno-

ścią i bogactwem nurtów myślenia, które mu się oparły, nie mówiąc już o tych, które zawsze były wobec niego obce i takimi pozostały. Jednak z pewnym zjawiskiem jak dotąd się nie spotkaliśmy; jest nim myśl wywracająca dominujący dyskurs interpretacyjny od wewnątrz dzięki powierzeniu centralnej pozycji idei podmiotu, którą zawzięcie starał się on wyeliminować. Otóż taka myśl istnieje; jest dziełem jednej z najważniejszych, a może nawet najwybitniejszej postaci intelektualnej tego okresu: Michela Foucault.

Do stworzenia sposobu myślenia przeciwnego wobec dominującego dyskursu interpretacyjnego ośmieliło mnie spotkanie – wypadło ono mniej więcej pośrodku mojego życia – z ostatnią częścią dzieła Foucault, tą, którą napisał w latach 1976–1984. Kojarzy się ją przede wszystkim z ostatnimi książkami, które opublikował za życia: *Troską o siebie i Użytkiem z przyjemności* (Gallimard, 1984), do których dorzuca się jego wykłady z Collège de France, zwłaszcza *L'Herméneutique du sujet* [Hermeneutyka podmiotu] (wykład z 1982 roku) i przedruk w drugim tomie *Dits et écrits** [Powiedziane, napisane], skomponowanym przez Daniela Deferta i François Ewalda (Gallimard, 1994 i 2001), tekstów rozproszonych często w trudno dostępnych czasopiśmiech. To, że w tym miejscu, niemal na styku dwóch części mojej książki, odwołuję się do twórczości Foucault, może zaskakiwać. Czyż Foucault nie jest autorem *Nadzorować i karać* i napisanych wiele lat wcześniej *Słów i rzeczy* (1966), dzieła wciąż będącego sztandarem antyhumanizmu? Jednak to właśnie dlatego, że Foucault zajmował czołową pozycję w dominującym nurcie, tak ważne jest, by pokazać, iż był on także jednym z jego naczelných krytyków. Na długo przed okresem otwartym przez dociekania składające się na jego rozległy projekt historii seksualności, zainaugurowany *Wolą wiedzy* (1976), Foucault wielokrotnie wyrażał swoją irytację wobec tych, którzy wkładali mu w usta twierdzenie, że wiedza jest władzą – była to myśl, którą całkowicie odrzucał, gdyż czyniła znaczną część jego dzieła niezrozumiałą. Od

* Wybrane teksty z tego i pozostałych tomów *Dits et écrits* zostały wydane w zbiorach: Michel Foucault, *Filozofia, historia, polityka*, tłum. i wstęp Damian Leszczyński, Lotar Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000 i Michel Foucault, *Szaleństwo i literatura: powiedziane, napisane*, wybrał i oprac. Tadeusz Komendant, przeł. Bogdan Banasiak [et al.], postł. Michał Paweł Markowski, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1999 (przyp. tłum.).

tego momentu podkreślał, że głównym celem jego życia była zawsze „prawda, mówienie prawdy, *wahr-sagen* – to, czym jest mówienie prawdy”.^{*} Ale dodawał: „i relacja pomiędzy mówieniem prawdy a formami refleksyjności, refleksyjności siebie nad sobą”.^{**}

Ta dwoistość celów jego myśli nieustająco się nasilała, by w końcu przybrać najpełniejszą formę w ostatnich książkach. Zwłaszcza tam, gdzie Foucault z naciskiem wskazuje, że u Greków poznanie samego siebie (*gnothi seauton*, wedle odpowiedzi, jakiej Pyłia udzieliła Sokratesowi) musiało być powiązane z troską o siebie (*epimeleia heauton*). Człowiek jest podmiotem, ponieważ wytwarzając wiedzę, jednocześnie rozwija refleksję o sobie jako twórcy wiedzy, a na głębszym poziomie – o sobie jako relacji między sobą a sobą. Foucault znajduje nawet u Platona źródło wszystkich szkół myślenia, które przez cały okres hellenistyczny i pierwsze wieki chrześcijaństwa kładą nacisk na troskę o siebie, podczas gdy Arystoteles i jego następcy, od Tomasza z Akwinu do Kartezjusza, skupiają się wyłącznie na centralnej roli poznania.

Impulsy, które popchnęły Foucault do przyznania tego centralnego miejsca refleksji „ja” nad sobą, znajdują się w centrum jego twórczości. Pierwszym z nich było odrzucenie esencjalistycznego humanizmu, Foucault nieustannie starał się bowiem pokazać, jak różne są sposoby konstruowania podmiotu w różnych społeczeństwach; następnym było upodmiotowienie, gdyż Foucault uważa, że skonstruowanie podmiotu nie jest możliwe bez oporu wobec jakiejś dominacji, czy raczej – wobec relacji poddanych dominacji. Te dwa zagadnienia narzucają mu się od chwili, gdy skupia swoją uwagę na seksualności, a więc na sposobie, w jaki różne społeczeństwa, wychodząc od pragnienia, a nawet od przyjemności, konstruują ją jako dziedzinę moralności. To prawda, że jako uczeń Nietzschego próbował postrzegać ten proces jako należący raczej do świata estetyki niż do świata etyki, jednak świadomość dotycząca wszelkich form represji doprowadziła go do zagadnienia kształtowania siebie (*askesis*) i do stwierdzenia jego prymatu nad poznaniem siebie (*mathesis*).

^{*} Michel Foucault, *Strukturalizm i poststrukturalizm*, w: *Filozofia, historia, polityka*, s. 309 (przyp. tłum.).

^{**} Tamże.

W ten sposób to seksualność pozwala mu dostrzec, w jaki sposób nowoczesny człowiek najlepiej konstryuuje się jako podmiot.

Choć ostatnie książki opublikowane przez Michela Foucault za życia i pierwsze ważne opracowanie poświęcone jego myśli, autorstwa Huberta Dreyfusa i Paula Rabinowa, były szeroko czytane i komentowane, można się zastanawiać, czy ta ostatnia faza jego życia, zrywająca z pierwszym projektem historii seksualności, spotkała się z uwagą, na jaką zasługuje. Dystans wytworzony przez odwołanie się do historii greckiej, hellenistycznej i rzymskiej mógł utrudniać dostrzeżenie, że model obecny jeszcze w pierwszej fazie jego dzieła został wywrócony. Foucault poddał go bardzo szerokiej krytyce w swoich ostatnich wykładach w Collège de France i w wielu tekstach, które pisał w ostatnich latach życia. Mimo wszystko Foucault jest jednak wielkim przevoźnikiem, który zaczął od przeciwstawienia się Sartre'owi, przeprawił się przez najważniejsze zagadnienia dominującego dyskursu interpretacyjnego i dotarł do idei podmiotu i upodmiotowienia, które wyzwalaą nas od dławiącego nacisku pojęcia społeczeństwa bez aktorów, bez refleksyjności i bez świadomości. Podjąłem pielgrzymkę do późnego Foucault, aby przejść teraz do bardziej bezpośredniej prezentacji mojej refleksji, która przecina się w tym punkcie z jego myśleniem, czerpiąc wzmocnienie, a nawet uprawomocnienie z jego nowatorskiego wysiłku.

Kazimierz

WPROWADZENIE DO CZĘŚCI II. TEATR SIĘ ZAPĘDZIA

Część druga

NOWE SPOJRZENIE

Część druga

NOWE SPÓRZYNIĘ

Rozdział 1

WPROWADZENIE DO CZĘŚCI II. TEATR SIĘ ZAPEŁNIA

1. POŚMIERTNA ELOKWENCJA

Dalszy ciąg książki poświęcę sprawom, które zrodziły się podczas ostatniego półwiecza; jednak zanim pozostawimy za sobą szarżyznę końcowej fazy, należy dokonać możliwie sprawiedliwej oceny jego ważności i natury wypowiedzi, które zostały mu poświęcone. Według mojej hipotezy podczas minionego półwiecza byliśmy świadkami wyczerpania się europejskiego modelu modernizacji i jego przetrwania w postaci widmowej. Model ten został już wspomniany, jednak jego zasadnicza logika wymaga uwypuklenia.

W odróżnieniu od wcześniejszych imperiów, które zamykały się, dążąc do zachowania bez zmian własnego ładu społecznego, Zachód skoncentrował wszystkie środki w rękach elity zorientowanej na podbój. Zawładnęła ona naturą za pomocą nauki i techniki, podbiła przestworza za pomocą telekomunikacji, a ziemię – prowadząc wojny. Mogła zatem zgromadzić zasoby materialne i zapewnić sobie dobrobyt. Efektem ubocznym tej koncentracji środków w uzbrojonym ponad miarę oddziale bojowym było nadanie niższego statusu innym grupom: robotnikom, kobietom, ludom skolonizowanym, dzieciom. Historię Zachodu można streścić w tych kilku słowach: podbój świata za cenę skrajnych napięć wewnętrznych. Utworzenie monarchii absolutnej, początki kapitalizmu, postępy nauki i filozofii prawa nadały ton pierwszej fazie tego okresu, jednak po nich nastąpiła era rewolucji: obywatele obalali królów; pracownicy – swoich wszechwładnych pracodawców; skolonizowani zapolewali na kolonizatorów; kobiety uzyskały uznanie swego prawa do decydowania o sobie. Nagromadzone bogactwa zostały podzielone w nieco mniej nierówny sposób, mobilność wewnątrz całego układu wzrosła, poziom napięć obniżył się: ruchy rewolucyjne przekształciły się w programy reform społecznych. Rozpadu tego wiel-

kiego europejskiego modelu podboju nowoczesności dopełniło przekazanie władzy rynkowi przez elitę zdobywców, podczas gdy nowe imperia powstawały poza Europą i na przekór modelowi europejskiemu. W samym centrum Europy model ten został wypaczony i splamiony krwią przez reżimy totalitarne, które usiłowały narzucić całej populacji rasistowski „duch wspólnoty” i usunąć wrogów wewnętrznych, uważanych za gorszych. Hitlerowskie Niemcy dobiły europejski model, który został osłabiony i utracił wiele krwi już podczas I wojny światowej.

Wtedy właśnie, gdy ten europejski model uległ wyczerpaniu, a później zniszczeniu, gdy utracił swą zdobywcą moc, a zdominowane grupy zdołały przynajmniej częściowo wyzwolić się ze swej podległości, pojawiło się ideologiczne widmo tej historii. Ci, którzy nie znajdowali się ani po stronie rządzących, ani po stronie upokorzonych, czy to intelektualści, czy też politycy, dziennikarze lub inni, zinterpretowali ten okres, odtąd niemal pozbawiony aktorów, jako epicką opowieść, w której nie występowali już realni bohaterowie. W ten sposób wskrzesili „ducha” europejskiego rozwoju; szukali oznak absolutnej dominacji – i znajdowali je wszędzie, ale nie spotykali już ani dominujących, ani zdominowanych: państwa socjaldemokratyczne lub nacjonalistyczne redystrybuowały wtedy znaczną część dochodu narodowego; a klasa robotnicza została rozbita w wyniku rozłamu pomiędzy socjalistami, którzy wybrali Zachód, i komunistami, którzy początkowo w wielu krajach byli silniejsi, jednak wybrali Wschód – obóz sowiecki.

2. NOWE PODEJŚCIE

Podejmijmy refleksję w punkcie, w którym pozostawiliśmy ją pod koniec pierwszej części. Wszędzie wokół widzimy narastające ruiny. Majestatyczne posągi reprezentujące instytucje zostały obalone; przemoc wszędzie przekroczyła możliwości kontroli społecznej. Głód, deportacje, choroby niszczą całe populacje. Społeczeństwo jako połączenie form interakcji, systemów podejmowania decyzji, czynników akulturacji i represji jest niemal wszędzie w stanie rozkładu. A „ciało społeczne” jest ciałem skatowanym, skróconym o głowę i złamanym. Zło toczy realne społeczeństwa tak jak wszy, narkotyki i pokusa łatwych pieniędzy toczą życie jednostki. W efekcie instytucje nie budzą już za-

ufania: ani sądy, ani szkoły, ani partie, ani związki zawodowe. Ta pesymistyczna wizja może zostać z łatwością złagodzona przez tych, którzy pamiętają okropności minionego stulecia. Nie zmienia to jednak faktu, że po wielkich totalitarnych katastrofach, które to tu, to tam, są nieustannie kopiowane, jesteśmy świadkami powstawania świata, dla którego charakterystyczna jest raczej całkowita dezorientacja niż bycie ofiarą barbarzyństwa dzikich przywódców.

Nie próbuję odmalowywać współczesnego świata w czarnych czy szarych barwach; przeciwnie, w tej drugiej części chcę odnaleźć drogę, którą będą mogły podążać: nowa myśl społeczna i nowe działania społeczne. By możliwie szybko się nią posuwać, musiałem najpierw usunąć blokujące do niej dostęp przeszkody. Wystarczająco często powtarzałem, że socjologia skupiona na społeczeństwie jako całości, niezależnie od tego, czy określa się ją jako funkcjonalistyczną, czy jako krytyczną, obrała tor, który musi zostać porzucony. Koncepcje życia społecznego przywołane w części pierwszej nie są w stanie wytworzyć przestrzeni naprawdę sprzyjającej tej dyscyplinie. Dziedzictwo marksistowskie prowadzi do demaskowania globalizacji, amerykańskiej hegemonii, rujnowania kultur lokalnych czy nawet nowych form niewolnictwa i dominacji, których ofiarami są kobiety; socjologie, które nazywałem liberalnymi, pogłębiają jeszcze kryzys społeczeństw: wierzą wyłącznie w zysk i w przyjemność; utylitaryzm wyklucza wszelkie polityki rekonstrukcji społecznej. Na dodatek, trzeba dostrzec silny ruch uwsteczniający, który prowadzi nas od społeczeństwa do wspólnoty, od różnicowania do homogeniczności, od laickości do obsesji tożsamości.

W ten sposób wszystkie drogi są zamknięte – oprócz jednej. Jest ona jednak tak szeroka, że z łatwością odnajdziemy tam różnorodność wątków i szkół, bez której socjologia sprowadzałaby się do kilku ogłoszeń powtarzanych całej ludności przez głośniki wiele razy dziennie. Podążę tą drogą tak szybko, jak to możliwe, ani przez chwilę nie zapominając, że jeśli z niej zбочę, nieuchronnie znajdę się w kłębowisku węży.

Jeśli odrzuca się takie czy inne wyobrażenie działania społecznego wsparte na idei społeczeństwa, która według mnie jest już bezużyteczna, należy sformułować zasadę analizy, która mogłaby posłużyć jako główny fundament aktualizującej socjologii (*„la sociologie*

du temps present”). Ten nowy kierunek myślenia i analizy społecznej nazywam socjologią podmiotu, podkreślając to słowo z tym większą mocą, że przez długi czas spotykało się ono z pogardą i było uznawane za należące do bezpowrotnie minionej epoki.

Dlaczego socjologia podmiotu? Pierwszy powód, prawdopodobnie najważniejszy, to historyczna reakcja przeciwko nazizmowi. Nie dało się go zrozumieć jako manewru wielkiego niemieckiego kapitalizmu czy jako wyczynu wąskiej grupy rozwścieczonych maniaków, albo też wyłącznie jako zaostrej postaci niemieckiego nacjonalizmu. Ci, którzy w centrum analizy nazizmu umieścili prześladowanie Żydów, mieli rację i mogą oprzeć swoją argumentację na tekstach samego Hitlera i jego najbliższych współpracowników. Jednak ówczesna rzeczywistość była nacechowana tak wielką przemocą i tak dalece przekroczyła wszelkie projekty społeczne, kulturowe czy polityczne, stając się przejawem Zła, że w obliczu tego obłędu nie sposób było nie odwołać się do elementarnego poczucia człowieczeństwa, które wyrażało się rozpaczą, współzuciem, buntem i odwagą. Protest był raczej milczący niż wypowiedziany: głos martwych dał się słyszeć lepiej niż głos żywych, a później, gdy poznaliśmy skalę sowieckich obozów i gdy Kołyma, obok Auschwitz, zajęła miejsce w centrum naszej świadomości – jak moglibyśmy nie szukać zasady oceniania i rozumienia, która nie byłaby ani społeczna, ani polityczna, ani ekonomiczna, którą trudno też uznać za kulturową, chodzi bowiem o ochronę tego, co najbardziej żywotne: stwierdzenia, że ludzie mają prawa, nawet w obliczu reżimów, które odmawiają milionom spośród nich najbardziej minimalnych praw, w tym prawa do bycia ludźmi.

Nie można jednak ulegać woluntarystycznemu optymizmowi. W odrzuceniu instytucji albo też w ich znacznym osłabieniu dostrzegam „koniec tego, co społeczne”, czyli frontalne zderzenie świata „obiektywnego”, tj. świata rynku, technologii, a także wojny, ze światem podmiotu. Podmiot jest dzisiaj bezpośrednio zaangażowany w społeczeństwo tu i teraz, podczas gdy jeszcze niedawno ukrywał się w społeczeństwie pod postaciami („*les figures*”)* obywatela lub pracownika. Mam świadomość, że dyskurs ten opiera się na wierze w wyzwoliciel-

* Warto przypomnieć, że „*figure*” jest u Touraine’a słowem-kluczem. W zależności od kontekstu oznacza „obraz”, „wyobrażenie”, „postać”, „wizerunek” (przyp. red. nauk.).

skie działanie podmiotu i ruchów społecznych, wierze, którą uważam za uzasadnioną, a nawet konieczną, która jednak nie powinna zapominać ciemnego i naznaczonego śmiercią nurtu „końca tego, co społeczne”. Wyrażam myśl, że warunki umożliwiające kształtowanie aktorów rozpadają się od środka. To coś zupełnie innego niż fenomeny dominacji, kolonizacji czy zniszczenia, których stale doświadczaliśmy podczas klasycznego okresu modelu europejskiego, zorientowanego przede wszystkim na podbój świata zewnętrznego. Przeszliśmy od problemów, które można było definiować w kategoriach dominacji i wyzysku, do nowych problemów, które muszą być, z jednej strony, ujmowane w kategoriach rozkładu i wykorzenienia, a z drugiej, w w ujęciu bardziej bezpośrednim* jako konstruowanie podmiotu przez siebie samego**. Ci, którzy sądzą, że wciąż żyjemy w dawnym modelu politycznym, a więc że wszystkie problemy ostatecznie sprowadzają się do dominacji kolonialnej lub dominacji klasowej (której specyficzną postacią byłaby dominacja mężczyzn), głęboko się mylą: najbardziej dramatyczne problemy rodzą się wewnątrz naszego świata i naszej kultury, a nie w wyniku opozycji między naszym światem i tymi, którzy poddani są dominacji. To dlatego najbardziej widoczny jest problem ekologii, śmiertelnych zagrożeń dla naszego środowiska – a więc dla planety, i faktycznie mamy tu do czynienia z zakwestionowaniem obowiązującego modelu rozwoju, sposobu życia i sposobu kontrolowania całej aktywności ekonomicznej i społecznej.

To sposób, w jaki przedstawiamy sobie świat, sprawia, że nie robimy wystarczająco szybkich postępów. Fałszywe idee, nie pokrywające się z obserwowalnymi praktykami, oparte na błędnych informacjach lub po prostu mętne, przeszkadzają nam w poszukiwaniu, odnajdywaniu i rozpatrywaniu rzeczywistych problemów i, co za tym idzie, w dokonywaniu właściwych wyborów. Mimo to, w minionym okresie powstały wielkie dzieła, stanowiące już klasykę, zatem na początku XXI wieku udało nam się wprowadzić do naszej przestrzeni intelektualnej wiele nowych problemów i nowych odpowiedzi. Nauki humanistycz-

* Niezapośredniczonym społecznie (przyp. red. nauk.).

** Kluczowe dla myślenia Touraine’a o podmiocie wydaje się dostrzeżenie, że podmiot wykorzeniony, zdeorientowany nie ma niejako innego wyjścia, jak liczyć na siebie, bowiem nie może polegać dłużej na ułomnych lub zakłamanych instytucjach, wspierających to, co z ładu społecznego pozostało (przyp. red. nauk.).

ne zostały odnowione przez refleksję na temat totalitaryzmu i globalizacji, kontaktów między kulturami i poszanowania mniejszości, nie-
możliwości kontynuowania obecnego modelu rozwoju ekonomicznego i konieczności podniesienia poziomu życia najbiedniejszych. Nauczyliśmy się także oceniać kultury ze względu na to, jakie miejsce przyznają one kobietom, i wyzbyliśmy się złudzeń na temat końca religii. Do tego wszystkiego dochodzi zdolność przekazywania i używania szybko rosnących ilości informacji. Nie czerpiemy więc niezdrowej przyjemności z określania Europy jako kontynentu w fazie schyłkowej czy jako zbioru państw, które utraciły zdolność do zarządzania własną teraźniejszością i przygotowywania własnej przyszłości! Taki pesymizm jest pójściem na łatwiznę; zwalnia nas z poszukiwania naszych prawdziwych słabości. W dziedzinie wiedzy szczególnie ważne jest, byśmy identyfikowali popełnione błędy i idee, których nie umieliśmy rozwinąć i użyć. Musimy nazwać, przestudiować i ocenić największe niedostatki ostatniego półwiecza.

Uważam, że mgła stopniowo się podnosi i że chmury się rozpraszają. Coraz więcej ludzi budzi się – choć wielu z potężnym bólem głowy. Nikt nie może już uniknąć samokrytyki. Co do mnie, to sądzę, że stale wskazywałem kierunek myślenia, który wydawał mi się właściwy: zawsze wierzyłem w wolność aktorów, w istotność konfliktów, w potrzebę przekształcenia naszych podstawowych narzędzi intelektualnych. Dlatego przyznaję sobie prawo do wypowiedzania się w tonie krytycznym o nieodległej jeszcze przeszłości. Teraz, gdy wielkie nadzieje i wielka złość osłabły, łatwiej jest odróżnić prawdę od fałszu, oraz wiedzę trwałą od tej, która skazana jest na zapomnienie.

Koniecznym punktem wyjścia odbudowy myśli społecznej zdolnej do analizy świata współczesnego, zwłaszcza w krajach zwanych rozwiniętymi lub zaawansowanymi, jest to, co nazwałem „końcem społecznego”. To grubo ciosana hipoteza, która jednak zdaje się zgadzać, przynajmniej w znacznej części, z ogólnym kierunkiem najlepiej ugruntowanych badań. Staram się tu nie doprowadzać do konfrontacji całkowicie przeciwstawnych sposobów myślenia. Wątki końca tego, co społeczne, i zmiany paradygmatu wydają mi się punktem wyjścia możliwym do zaakceptowania przez wiele osób.

Następnie pojawia się dylemat: czy trzeba rozpatrzyć wszystkie wielkie tematy, które muszą ukonstytuować nową myśl społeczną, czy też

nie? Jest to osiągalny cel, jednak nie dałoby się tu omówić ich wszystkich w zadowalający sposób. Postanowiłem zatem zaprezentować kilka wybranych pojęć, które wydają mi się niezbędne do rozpoczęcia prac nad odbudową. Należy zredefiniować idee nowoczesności, podmiotu i w konsekwencji – ruchów społecznych. Po wykonaniu tego zadania wciąż jeszcze będę bardzo daleko od rzeczywistości społecznych, które chcę uchwycić. Potrzebne będą mi przede wszystkim dwa inne pojęcia, bez których socjologia nie może się obejść: pojęcie konfliktu i pojęcie inności (raczej inności niż różnicy). Jeśli będę mógł pójść dalej, natrafię na zagadnienie instytucji, gdyż zacznę od zdefiniowania podmiotu jako bytu *de iure*. Wtedy stanie się możliwe podjęcie kwestii, których badanie, zawsze skomplikowane, powinno zostać rozpoczęte możliwie najpóźniej: religii, polityki, życia rodzinnego, stosunku do czasu i przestrzeni – wszystkiego tego, co zawsze stanowi przedmiot zainteresowania socjologii. Ale na razie będę zadowolony, mogąc przynajmniej otworzyć drzwi broniące dostępu do środków rozumienia nowych zachowań i nowych trybów transformacji społeczeństw.

3. MARZENIE CZY RZECZYWISTOŚĆ?

Zaczynając drugą część tej książki, w której proponuję koncepcję życia społecznego, która ma zdawać sprawę z rzeczywistości minionego stulecia, a nie z dominujących tak długo sposobów myślenia, nie myślę o socjologach – bliskich mi czy odległych. Powracam do natrętnego pytania, pozostawionego nam w spadku przez minionie stulecie, krwawe, fanatyczne i kłamliwe: czy w dopływach tego oceanu śmierci, cierpienia i przemocy jest jeszcze miejsce dla myślenia w kategoriach wolności i indywidualności? Czy walki prowadzone w imię praw politycznych, społecznych i kulturowych mogą jeszcze spotkać się ze zrozumieniem? Czy sposób myślenia, który staram się wypracować, nie jest po prostu śmieszny? Czy ma on jakkolwiek rację bytu w epoce konfrontacji reżimów totalitarnych i wstrząsów wywołanych przez brutalny kapitalizm czy kapitalizm państwa chińskiego? Czy nie mają słuszności ci, którzy nie bez pogardy określają moje poglądy mianem „drobnomieszczańskiego idealizmu”? Gdybym nie dyspo-

nował odpowiedzią na te poniżające ataki, dawno już przestałbym publikować i z pewnością nie pisałbym drugiej części tej książki. To, że tyle znakomitych umysłów spośród europejskich czy amerykańskich ultralewicowców tak konsekwentnie się myliło, że tyle wybitnych osobowości nie dostrzegało rosnącego w siłę nazizmu, nie chciało rozumieć politycznego znaczenia Vichy czy odmawiało potępienia sowieckich obozów, nie jest dla mnie żadnym „pocieszeniem”. Moją główną troską nie jest bowiem potępienie zła i śmierci, lecz wykazanie realności i istotności twórczych i konfliktowych zachowań politycznych, którym chcę poświęcić całą moją uwagę. A jednak niepokoję się: czy istnieje jeszcze coś takiego jak świat?

Nim zaprezentuję swój sposób myślenia, muszę zatem raz jeszcze wyjaśnić, dlaczego to, o czym mówię, jest rzeczywistością, a nie czystym wytworem mojej wyobraźni. Planetę widzianą z góry pokrywają pola i pustynie, centra handlowe, więzienia i biura. Na tej wysokości nie słychać już ludzkich głosów, nie docierają tam wiadomości, apele czy protesty. By uniknąć takiego zbyt ogólnego i powierzchownego opisu, socjologowie wszelkich orientacji od samego początku próbowali usytuować się jak najbliżej tych, których chcieli poznać i zrozumieć: w fabrykach, w szpitalach, na przedmieściach, w szkołach, w więzieniach. Od dawna starają się też tworzyć chronione przestrzenie, w których mogą wsłuchiwać się w projekty i protesty. Jednocześnie, niczym historycy teraźniejszości, szukają wszelkich dokumentów, pisanych czy ustnych, mogących dostarczyć informacji na temat badanego miejsca lub okresu. Niektórzy wysłuchują nawet pojedynczych osób, bardziej wchodząc z nimi w dialog, niż je przepytując. Chcąc być prawdziwym badaczem, socjolog musi stanąć nie ponad „społeczeństwem”, lecz znaleźć się w skórze tych, którzy w nim żyją, myśla i formułują skargi czy projekty.

To nie aktora należy oceniać w imieniu społeczeństwa, lecz społeczeństwo w imieniu podmiotu. Moim celem jest rzucenie światła na doświadczenia, orientacje i informacje, na podstawie których każdy z nas konstruuje swoje życie. Nie może ono już być prostym odbiciem wielkiej Historii, gdyż kieruje nim subiektywna relacja między sobą samym a sobą, którą nam umożliwia refleksyjność i świadomość. Słowa te nie są bardziej mgliste od tych, którymi opisuje się społeczeństwo przemysłowe lub rozmaite ustroje polityczne; są nawet od nich

jaśniejsze, gdyż to, co tu buduje, opiera się na długotrwałym procesie słuchania (innych) oraz na pojęciach, które nie opisują rzeczywistości obiektywnej, lecz sytuację podmiotu. Jeśli chcemy odkryć, w jaki sposób i dlaczego działamy, w pierwszej kolejności musimy zrozumieć to uniwersum podmiotu, stale konfrontowane ze światem przedmiotów i zarządzania nimi. Ci, którzy pomijają ten subiektywny świat, wykrywają w najlepszym razie mętne współzależności, które niczego nie wyjaśniają, nawet jeśli nie sposób odmówić im opisowej użyteczności.

Od tego zatem należy zacząć: od wysłuchania aktorów społecznych i kulturowych skazanych na niebyt przez tak wielu autorów i tak liczne programy nauczania; w końcu odkrywamy ich na nowo, nawet jeśli od samego rana słyszymy litanie głosów powtarzających bez przerwy: „Podmiot dogorywa, podmiot umarł”.

Nie, nie umarł, zaprasza nas do swojego warsztatu – o wiele bardziej realnego od wszystkich zamków wymaginowanych przez tych, którzy uważali się za tłumaczy sensu Historii.

Rozdział 2

NOWOCZESNOŚĆ

Wybór czterech zagadnień omawianych w części drugiej został dokonany bez zamiaru pisania traktatu socjologicznego czy podręcznika socjologii. Kierowałem się chęcią uwydatnienia podejść, dzięki którym kształtuje się nowy typ myśli społecznej. Wątek *nowoczesności*, zwłaszcza rozumiany zgodnie z definicją, którą tu podaję, zasługuje, jak sądzę, na pierwszeństwo przede wszystkim dlatego, że mieści w sobie wszystkie prawdziwe i fałszywe spory. Z góry zaznaczam, że będę konstruował to pojęcie w opozycji zarówno wobec obrońców racjonalizacji, jak i wobec głosicieli wielokulturowości. Myśląc pozytywnie, a nie defensywnie, mogę powiedzieć, że kwestia nowoczesności sama z siebie wytwarza dystans podmiotu wobec aktora społecznego, co pozwala zrozumieć ideę podmiotu. „Nowoczesność” uwypukla to, co uniwersalne, w każdym doświadczeniu jednostkowym i zabezpiecza nas zarówno przed wszelkimi filozofiami Historii, jak i przed wszelkimi próbami hegemonicznego narzucenia swojego sposobu myślenia przez którekolwiek społeczeństwa, zwłaszcza te najbardziej narzucające się jednostce. To rozdzielenie świata praktyk społecznych i idei podmiotu, który do tego świata nie należy, jest nieodzownym warunkiem podejścia, które próbuję tu całościowo przedstawić. Ważność idei podmiotu, podobnie jak idei *praw człowieka*, polega na umożliwieniu oceny zachowań społecznych już nie w kategoriach społecznej użyteczności, lecz za pomocą pozytywnego lub negatywnego odniesienia do procesu budowania podmiotu jako nosiciela uniwersalnych praw.

Tematyka *ruchów społecznych*, którą rozciągnięto na wiele obszarów, czyniąc pojęcie ruchu społecznego nader nieprecyzyjnym, odzyskuje swą pełną moc wyłącznie w ścisłym powiązaniu z zagad-

nieniem podmiotu. Ruch społeczny nie sprowadza się nigdy do konfliktu interesów. Aby użycie tego kluczowego pojęcia było uzasadnione, strony konfliktu muszą dodatkowo odwoływać się do wspólnych „stawek”: do zasobów lub do wartości, jak w wypadku ruchu robotniczego i kapitalizmu przemysłowego.

Dopiero po przebyciu pierwszej części tej trasy możemy poruszyć najbardziej dyskutowany problem współczesnej socjologii: problem relacji międzykulturowych; wybrałem to sformułowanie, ponieważ oddala ono zarówno radykalny multikulturalizm, uniemożliwiający wszelką komunikację między kulturami, jak i fałszywy uniwersalizm, który skutecznie zagłusza specyfikę każdej kultury i każdego ruchu społecznego. Dobrze byłoby posunąć odbudowę myśli społecznej dalej, ale w takim wypadku należałoby dojść do samego końca i przedstawić całościowy obraz teorii socjologicznej, a to przesłoniłoby główny zamysł tej książki, którym jest określenie podstaw dla rekonstrukcji myśli społecznej.

Żadne pojęcie nie było atakowane silniej niż nowoczesność. Wielu chciało w nim widzieć oznakę dominacji Zachodu nad całą planetą; czyż nie mówi ono: „nowoczesność to my, to czego dokonaliśmy i w jaki sposób to zrobiliśmy, a wy, reszta świata, jesteście tylko strefą zacofania, przeszkodą dla unowocześnienia”? Należy odrzucić tę definicję równie zdecydowanie jak tę, która nadaje sobie pozór charakteru ilościowego, jak gdyby rozwój sprowadzał się do przekroczenia pewnego progu. Przez długi czas mówiliśmy o krajach rozwiniętych, słabo rozwiniętych i rozwijających się, jednak określenia te są trudne do zdefiniowania i mogą być akceptowane i stosowane wyłącznie jako narzędzia służące do wyznaczenia najbardziej charakterystycznych wyznaczników i sporządzenia listy krajów, które w danym momencie mogą zostać zaklasyfikowane do jednej z tych trzech kategorii. Łatwo zauważyć, że poszczególne kryteria nie odpowiadają sobie w ścisły sposób, że wielkość produkcji, produktywność, poziom wykształcenia i bardziej lub mniej demokratyczny charakter instytucji politycznych to kategorie, które, gdy chce się wziąć je wszystkie pod uwagę, nie stapiają się ze sobą w jeden ogólny wymiar rozwoju. Tym samym rozumowaniem posłużył się już Amartya Sen, obalając monetarystyczne definicje poziomu życia.

Nowoczesność trzeba zdefiniować w zupełnie inny sposób. Istnieje ona tam, gdzie każda jednostkowa sytuacja, każdy element funkcjonowania społeczeństwa może zostać ujęty i zdefiniowany z ogólnego, a nawet uniwersalnego punktu widzenia przekraczającego szczególnie uwarunkowania rozpatrywanego działania. Weźmy najpowszechniejszy przykład: przyznajemy, że rozwój nauki, który dokonał się w niektórych krajach świata, choć z pewnością miał lokalne przyczyny ekonomiczne, polityczne czy kulturowe, w ciągu dwóch czy trzech stuleci doprowadził do odkrycia praw naukowych, metod produkcji i, przede wszystkim, technik obliczeniowych mających wartość uniwersalną. Mówienie o zachodniej fizyce albo północnoamerykańskiej czy europejskiej biologii byłoby absurdem; należy natomiast wyraźnie oddzielić charakterystyczne cechy uniwersalności od bardzo konkretnych i jednostkowych historycznych uwarunkowań, które wyjaśniają, dlaczego nowoczesność pojawiła się w danym czasie i miejscu.

Jakie elementy składają się na ten wielki ruch odwrócenia, prowadzący każdą jednostkę i każdą grupę do uznania w sobie nie tylko użytkownika rozumu i jego uniwersalistycznych zasad, lecz także przedstawiciela indywidualizmu uniwersalistycznego, a więc takiego, który uznaje prawa każdego – prawa równe dla wszystkich i, w konsekwencji, uniwersalne?

Ograniczmy liczbę składników nowoczesności na tyle, na ile to możliwe, jako że niebezpiecznie jest dostrzegać wszędzie uniwersalność. W ten sposób można wyodrębnić dwie fundamentalne zasady uniwersalizmu definiującego nowoczesność.

Pierwszą jest wiara w rozum oraz w racjonalność naukową i techniczną, o ile bowiem same zwyczaje, tradycje i techniki są ściśle związane z daną epoką i specyficznymi dla niej formami organizacji społecznej i orientacji kulturowej, o tyle rozum naukowy i techniczny, który nie ma żadnych powodów, by odrzucać a priori tradycyjne techniki i zwyczaje, może jako jedyny odwołać się do uniwersalnego charakteru dowodu naukowego, a więc do możliwości powtarzania doświadczeń i formułowania praw zachowujących ważność we wszystkich częściach naszego globu i we wszystkich kulturach. Uchylmy od razu zarzuty, które mogłyby tu się pojawiać. To odwołanie do

rozumu i wiara w racjonalność naukową nie oznaczają, że uniwersalizm definiuje wiedzę naukową w sposób całkowity i wyłączny. Wielu myślicieli, od Poppera po Mertona i Kuhna, przedstawiło nam mniej ambitną koncepcję nauki. Niemniej jednak istniejąca wiedza naukowa przekracza ramy różnic społecznych i kulturowych. Istotą innego zarzutu jest protest przeciwko redukowaniu ludzkiego doświadczenia do jego racjonalnych składników; tego stanowiska nie trzeba bronić, gdyż nigdy nie zostało ono wyrażone przez socjologów. Powoływanie się na uniwersalny charakter rozumu nie jest w żaden sposób jednoznaczne z twierdzeniem, że doświadczenie ludzkie składa się wyłącznie z rozumu; bronienie takiej tezy byłoby irracjonalne.

Drugą zasadą, dotyczącą najbardziej bezpośrednio nauk humanistycznych i wiedzy historycznej, jest uznanie praw indywidualnych niezależnych od wszelkich atrybutów i wszelkich właściwości natury społecznej, ekonomicznej czy innej. Słynny tekst „Deklaracji praw człowieka i obywatela” z 1789 roku mówi: „Ludzie rodzą się i pozostają wolni i równi co do praw”. Tu znajdujemy to, co najważniejsze; z pewnością nie jest to empiryczna konstatacja, lecz stwierdzenie, że ponad oczywistymi różnicami dzielącymi jednostki ze względu na wszelkiego rodzaju zdolności i zachowania istnieje uniwersalistyczna definicja człowieka, przekraczająca wszystkie formy organizacji społecznej i władzy politycznej. I znów byłoby czymś bardzo śmiałym wyrzucanie tej wspaniałej postawie, że zapomina o treści ludzkiego doświadczenia i opiera się na wyobrażeniu, zgodnie z którym jednostki zredukowane do czystej indywidualności mogą być równe, niezależnie od swych stanowisk politycznych, stosunków społecznych i przynależności kulturowej.

Wielu twierdzi, że te dwie zasady nowoczesności tworzą jedność: czy to nie nauka niszczy wszelkie „holistyczne” zapędy myśli społecznej i skłania do uznawania samej jednostki za odrębną, a nie stanowiącą część jakiejś całości?

Ta interpretacja jest nie do zaakceptowania. Choć bowiem prawdą jest, że nauka oddziela wiedzę od badanych przedmiotów, to sama akumulacja zasobów pociąga za sobą silną polaryzację społeczeństwa, przez co grupy uznawane za gorsze muszą zrzec się swojej podmiotowości, jak również swojej zdolności podejmowania inicjatywy. Podmiotowość mogą czerpać wyłącznie z koncepcji religijnej, która uznaje ją za

łaskę Bożą. Religia może wzmacniać współzależność elementów systemu, potęgując tym samym jego statyczność, może jednak także wytwarzać indywidualizm ujmujący każdego jako stworzenie Boże, zdolne do ustanowienia relacji z Bogiem. Te dwie interpretacje religii nie są przeciwstawne, lecz komplementarne. Religia gwarantuje utrzymanie ustalonego ładu, chce wręcz być jego główną siłą, ale oferuje także schronienie przed władzą polityczną, wojskową i ekonomiczną. W chrześcijaństwie męczeństwo Jezusa, Syna Bożego, nadaje afirmacji jednostki i jej bliźniego niezrównaną moc. Oto kto musi nas wyzwolić od wszelkich pokus uogólnienia, tak lubianych przez filozofie historii, dla których wszystkie elementy historycznej ewolucji – polityka, ekonomia, formy życia religijnego – podążają ramię w ramię w tym samym kierunku.

Uznanie wszystkich praw, a więc uznanie powszechności praw we wszystkich konkretnych dziedzinach życia, czy chodzi o prawa polityczne, czy też socjalne lub kulturowe, jest tak mało „naturalnym” podejściem, że mogło zostać zrealizowane jedynie w toku długiej historii znaczonej bitwami, zwycięstwami i klęskami. Uznanie praw człowieka nie jest nigdy zagwarantowane; systemy władzy i duch wspólnotowości bezustannie próbują negować ten uniwersalizm, który wydaje im się zaprzeczeniem ich naczelnej roli. Wobec tego musimy wziąć pod uwagę hipotezę, iż powstają społeczeństwa odrzucające nowoczesność. W hipotezie tej nie ma nic sztucznego: nasza historia nowoczesna i współczesna pełna jest takich społeczeństw. Wszystkie komunitaryzmy, od zamkniętych sekt po nazistowski reżim, odrzucały tę nowoczesność. Nazizm robił to w sposób bardzo świadomy, określając się jako *völkisch*, czyli „ludowy” – i nadając słowu „lud” znaczenie, jakie ma ono w tradycji germańskiej: historycznej, kulturowej i biologicznej zarazem jedności ludzkiej zbiorowości. Koncepcja ta, jak wiadomo, długo była przeciwstawiana tak zwanej francuskiej koncepcji cywilizacji, przypisującej sobie znaczenie uniwersalne. (Powstrzymam się od wchodzenia w dyskusję, którą należałoby prowadzić w bardziej zniuansowany sposób, by uniknąć radykalnego przeciwstawiania koncepcji zwanej francuską i tej nazywanej niemiecką; takie przeciwstawienie byłoby niezgodne z rzeczywistością).

Bardziej niepokojąca jest wizja możliwej przyszłości bez nowoczesności. Ten niepokój jest dziś szczególnie żywy, gdyż nikt nie wątpi,

że szybki wzrost potęgi Chin, który zdaje się zachodzić w ramach państwowego kapitalizmu, a któremu towarzyszy jednocześnie brak wolności oraz polityki społecznej i kulturowej, bardzo szybko doprowadzi je do wymiarów ekonomicznych, technologicznych i militarnych pozwalających rzucić wyzwanie każdej innej sile liczącej się w świecie. Wprowadzam pokrótce tę hipotezę tylko po to, by przypomnieć, że w istnieniu nowoczesności nie ma nic koniecznego ani naturalnego. Jest ona ludzkim wytworem z porządku społecznego i kulturowego; ta konstatacja nie powinna jednak pociągać za sobą żadnego relatywizmu. Ważność historycznego związku pomiędzy Europą XVII i XVIII wieku oraz uniwersalizmem nie oznacza, że uniwersalizm ten nie może istnieć sam z siebie i mieć moc objawiania się w zupełnie innych realiach historycznych.

Definiując nowoczesność jako połączenie myśli racjonalnej i praw człowieka przynależnych każdej jednostce, pozostajemy jednak na powierzchni dyskusji. Te dwie składowe, mające w założeniu złączyć się w jedność, wykazują bowiem stałą tendencję do oddzielania się od siebie.

Historię i naturę nowoczesności określa przede wszystkim narastający rozdział między światem obiektywnym i światem subiektywności, między wiedzą o świecie i rozumieniem samego siebie. W nowoczesnym świecie relacje wiążące rzeczy ze sobą nie mają niemal nic wspólnego ze znaczeniem, jakie te rzeczy przybierają dla konsumentów. Nauki społeczne zrodziły się z tego rozdzielenia: ich cel nie pokrywa się z celem nauk przyrodniczych; jest nim rozumienie zachowań wedle norm, czyli normatywnie ukierunkowanych na innych. Ta autonomia świata podmiotu nieustannie się pogłębia. W czasach wielkich rewolucji, gdy język konieczności mieszał się z językiem wolności, była jeszcze niewielka; zwiększyła się, gdy pierwsi socjologowie nauczyli nas, że wewnętrzny sens sytuacji i znaczenie, jakie ma ona dla aktorów, są komplementarne, że jedynym sposobem na zrozumienie jakichś zachowań jest określenie funkcji, jaką mają one dla danego społeczeństwa, ujętego bądź jako instytucja, bądź też jako system dominacji. Wzrosła jeszcze bardziej, gdy ta klasyczna socjologia się rozpadła; obecnie jest ona w zaniku. Pozostają jedynie, stojące naprzeciwko siebie, sieci komunikacyjne i samoświadomość.

Budowle nazywane przez nas społeczeństwami, złożone z aktywności i praw, z hierarchii i solidarności, rozpadają się, jak gmachy, o których sądziliśmy, że zbudowane są z marmuru i cementu, a tymczasem okazują się jedynie zamkami z piasku, które wyglądają na solidne, lecz rozsypują się, gdy wiatr je wysuszy. Ten wiatr, który stał się wichurą, to przyspieszony ruch zmian finansowych, ekonomicznych i medialnych; wieje nad całą planetą i wprawia wszystko w ruch. Tam, gdzie istniały terytoria, teraz są już tylko przepływy; tam, gdzie wytyczone były granice, rozprzestrzenia się globalna gospodarka. A nasze instytucje, prawa i wole polityczne nie mają już wpływu na te planetarne przepływy. Trudno nam przyznać, że to, co nazywamy gospodarką, i to, co nazywamy społeczeństwem – sfery, które tak długo były dwiema stronami tej samej monety – rozdzielają się, tak jakby na awersie i rewersie tej monety widniały inskrypcje w różnych językach. Społeczeństwo znika, gdyż żadna instytucja i żadna zbiorowa wola nie ma władzy nad światową ekonomią. Długo byliśmy przyzwyczajeni do definiowania wielkich dziedzin życia społecznego, mówiąc o ich roli w aktywności i przetrwaniu ogółu; tej idei nie sposób już akceptować. Stawia to przed nami pytanie, na które żaden jasnowidz nie ma całościowej odpowiedzi, musimy jednak znaleźć wystarczająco dużo elementów rozwiązania, by pytanie to miało sens, a nasze działania nie okazały się szaleństwem.

Nauki społeczne zbyt długo starały się odbudować rozpadające się całości albo zanegować ich rozpad. Ja proponuję tu inną odpowiedź: znaczenie nie tkwi już w sytuacji, w systemie, lecz w aktorze, w jego świadomości, w jego potrzebie bycia aktorem tworzącym samego siebie. Powraca tu słowo, które tak długo było zakazane, wygnane ze słownika i z działań zbiorowych: dzisiejszy aktor definiuje „dobro” jako to, co pozwala mu być podmiotem, konstruować i afirmować siebie jako istotę dysponującą prawami i wolnością. Podmiot jest spotkaniem dokonującym się bez pośredników: jego bytowania empirycznego z jego własnym obrazem jako wartością dla niego samego, bez pośredniczenia religijnego, historycznego ani społecznego. Spotkaniem trudnym do zniesienia, którego jednak nikt nie może uniknąć, jeśli nie chce trafić do piekła przedmiotów pozbawionych znaczenia.

Nastąpiło rozdzielenie praktyk i sensu symbolicznego: ta konstatacja, jądro naszych problemów, rzuca światło na całkowitą opozycję między globalną, zintegrowaną wizją społeczeństwa, a więc także jednost-

ki, a wyobrażeniem, które czasem radykalnie rozdziela obiektywną rzeczywistość i subiektywny sens zachowań.

Niebezpiecznie byłoby uważać integrację tych dwóch punktów wzięcia za „normalną”. W naszym typie społeczeństwa daremne są zwłaszcza próby doprowadzenia do zintegrowania jednostek, szczególnie młodych ludzi; o wiele lepiej byłoby przyznać im prawo do afirmowania siebie w kategoriach, które nie są ani społeczne, ani też wyłącznie indywidualne. Do afirmowania siebie jako mężczyzn lub kobiet mających prawo do bycia odpowiedzialnymi za samych siebie i wolnymi. Należy poszukiwać odpowiedniości między dwoma poziomami: poziomem praktyk i poziomem praw. Prawa człowieka nie zawsze opierają się bowiem na takich samych podstawach: zależą one przede wszystkim od tego, w jakim stopniu społeczeństwo ingeruje w siebie i w jakim stopniu samo siebie wytwarza – co w swoich pierwszych książkach nazwałem poziomem historyczności społeczeństwa. To, jak przedstawiamy sobie naszą zdolność do tworzenia i przekształcania siebie, zależy od poziomu historyczności naszego społeczeństwa. Jeśli jest on bardzo niski, nasze wyobrażenie o własnej kreatywności oddala się od nas, rzutujemy je (*entaüssert*) w transcendencję, daleko od przeżywanych doświadczeń. Gdy natomiast nasza zdolność przekształcania siebie – za pomocą techniki lub myśli – osiąga apogeum, ujmujemy siebie bezpośrednio jako twórców samych siebie. Jednak tej zależności obrazu praw podmiotu od naszej zdolności tworzenia racjonalnego świata technicznego i administracyjnego nie można oddzielić od zależności odwrotnej. Poziom praktyk zależy od poziomu praw w tym sensie, że nie można już myśleć o ocenianiu społeczeństwa w kategoriach funkcji do wypełnienia w systemie społecznym; taka ocena musi być dokonywana w kategoriach wolności podmiotu i mierzyć naszą zdolność do swobodnego stwarzania własnej egzystencji. To, jak oceniamy społeczeństwo, nie może już być uzależnione wyłącznie od jego organizacji, integracji i zdolności do radzenia sobie z własnymi wewnętrznymi przemianami. Jest uzależnione od tego, czy dane społeczeństwo szanuje fundamentalne „prawa człowieka”, czy przeciwnie, odrzuca je. Tylko ten pierwszy typ społeczeństwa zasługuje na miano nowoczesnego. Nie można zatem nazwać nowoczesnym społeczeństwa, które nie przyznaje kobietom tych samych praw co mężczyznom ani nie pozwala im swobodnie dysponować samymi sobą.

Jeśli chcąc skrótkowo przedstawić tę kwestię w kategoriach historycznych, można mówić o mniej lub bardziej bezładnej sekwencji obrazów czy też wyobrażeń podmiotu, z których każde jest silnie związane z tym, w jakim stopniu społeczeństwo jest zdolne do podejmowania działań, których przedmiotem jest ono samo, oraz z tym, jaką formę przybierają te działania. Po wstrząsach reformacji i renesansu konstruowanie obrazu podmiotu jako obywatela zajęło kilka stuleci. Najsilniejszy wyraz znalazł on pod koniec XVIII wieku w dziele Jana Jakuba Rousseau; jest widoczny jeszcze w tekstach Alexisa de Tocqueville'a. Później obraz ten zaczął się rozpadać, nastąpiła zmiana paradygmatu: pieniądze zastąpiły rozum, a religia czy romantyzm odsunęły obronę obywatelstwa w cień. Szybki rozwój społeczeństwa przemysłowego zrodził wtedy nowy obraz podmiotu. Racjonalizm triumfował za sprawą rozwoju nauki i przemysłu, a ruch robotniczy wprowadził ideę praw socjalnych, o które toczono walki równie ciężkie jak te, które umożliwiły wyzwolenie obywatela. W XX wieku – który zaczął się w 1917 i dobiegł końca w 1989 roku – byliśmy świadkami całej serii kryzysów, które zalały świat krwią i usiały go obozami, zaatakowały rozum naukowy i usiłowały unieważnić prawa wszystkich ludzi, tak obywatelskie, jak i socjalne czy kulturowe. Idea demokracji utraciła znaczenie; prawa socjalne ustąpiły miejsca niezbędnej mobilności czynników produkcji i triumfowi rynków. Prawom kulturowym, miażdżonym przez rasizmy i tłamszonym przez komunitaryzmy, zagroziło zniknięcie.

A jednak, po upływie tych fatalnych lat, znów podejmowane są wysiłki zmierzające do zrozumienia człowieka jako bytu. Widoczne jest zwłaszcza rosnące znaczenie obrony praw kobiet i ochrony planety, dla której staliśmy się zagrożeniem. Obraz podmiotu musi dziś zostać zredefiniowany, by stać się sztandarem tych nowych walk, które kontynuują dziedzictwo walk o prawa obywatela i pracownika.

Zawsze gdy jakieś wyobrażenie podmiotu zostaje zniszczone lub doznaje uszczerbku, próbuje się je wyeliminować, redukując życie społeczne do efektów logiki właściwej zjawiskom naturalnym. Struktura usiłuje zastąpić podmiot, nawet gdy nic nie każe nam traktować ich jako niemożliwych do pogodzenia. Mimo to cierpienie i niesprawiedliwość, wykluczenie, dyskryminacja i szerząca się wszędzie przemoc zmuszają nas do sformułowania naszej odpowiedzi na pytanie, które sfinks zadaje w każdym stuleciu: Czym jest dobro? Czym jest zło?

Zanim przejdę od pojęcia nowoczesności do jego konsekwencji i warunków, muszę wyjaśnić, dlaczego nie używam tego słowa w zwyczajowym znaczeniu. Od dawna definiowano nowoczesność, odwołując się do szybkiego tempa zmian i braku stabilnej organizacji, a więc do zaniku ram odniesienia i trwałych systemów norm. Baudelaire sformułował skrajną wersję tej definicji w swoich *Salonach*, gdzie nazywał „nowoczesną” obecność tego, co uniwersalne, w chwili, a nie w stabilności. Chętnie akceptuję negatywną część tej definicji: nowoczesność rzeczywiście jest przeciwieństwem stałego porządku zdolnego do reprodukcji się. Jednak nieustanne występowanie coraz szybszych zmian prowadzi do impasu, do nonsensu: przemiany wszelkiego rodzaju są obecnie o wiele szybsze niż w połowie XIX wieku i w konsekwencji nie można już powiedzieć, co jest nowoczesne, a co nie, gdyż to, co dziś wydaje się ulegać szybkim zmianom, jutro będzie postrzegane jako część relatywnie stabilnej przeszłości. Gdy dziś spoglądamy na XIX wiek, stwierdzamy, że cechował się on zadziwiającą stabilnością w porównaniu z wstrząsami następnego stulecia. Dlatego też, choć słuszne jest odrzucenie idei, że stabilny porządek zanika, nie można zadowolić się mówieniem o szybkich i bezustannych zmianach; trzeba znaleźć element definicji wykraczający poza motyw czystej zmiany i niewykłany w poszukiwanie stabilnego i tradycyjnego porządku. To dlatego idea uniwersalizmu, obecna w naszym myśleniu od początków filozofii oświecenia, wydaje mi się nieodzowna. Podane przeze mnie przykłady negatywne – czyli istnienie współczesnych, szybko rozwijających się społeczeństw, które są antynowoczesne, jako że rekonstruują wizję społeczeństwa w duchu wspólnoty (komunitarystycznej) – jasno wykazują użyteczność takiej definicji.

Moim celem jest rzucenie światła na doświadczenia, orientacje i informacje, na podstawie których każdy z nas konstruuje swoje życie. Nie jest ono prostym odbiciem wielkiej Historii, ponieważ kierują nim subiektywne relacje między sobą a sobą, te, które umożliwiają nam mowę, refleksyjność i świadomość. Często odrzuca się te słowa jako zbyt niejasne; otóż nie są one bardziej niejasne niż sformułowania dotyczące polityki czy rodziny, są wręcz od nich jaśniejsze, gdyż to, co jest tu konstruowane, opiera się na wielkich pojęciach, które nie opisują rzeczywistości obiektywnej, lecz sytuację podmiotu: najważniejszym z nich jest nowoczesność, ale świadomość klasowa, prawa i wolność

również są istotne. Wkraczając w świat podmiotu, stale konfrontowany ze światem przedmiotów, możemy zrozumieć, jak i dlaczego działamy. Ci, którzy pomijają ten subiektywny świat, wykrywają w najlepszym razie mgłne współzależności; niczego nie wyjaśniają i nie rozumieją. Przynajmniej tak mają się rzeczy w epoce, w której żyjemy, gdyż w przeszłości istniały światy, które nie były ani obiektywne, ani subiektywne: świat „społeczeństwa” wyznaczał swoje własne granice, definiując dobro i zło w odniesieniu do siebie samego. Takie sytuacje należą jednak już do przeszłości.

2. NOWOCZESNOŚĆ NIE JEST NICZYJĄ WŁASNOŚCIĄ

Nie można oddzielić afirmacji idei nowoczesności w jej najogólniejszych, czy wręcz najbardziej uniwersalnych aspektach, od krytyki skierowanej przeciwko najbardziej rozwiniętym i najpotężniejszym krajom. Krytycy ci, utożsamiając się z nowoczesnością, przeciwstawiają jej uniwersalistycznej wersji swoją nowoczesność, swoją koncepcję rozwoju i walczą z opóźnieniem i zacofaniem innych krajów lub z błędnym pojmowaniem takiego czy innego obrazu Historii. To, że niektóre kraje są, w sensie ekonomicznym czy nawet społecznym, bardziej rozwinięte od innych, nie uprawnia do utożsamienia krajów najlepiej rozwiniętych z nowoczesnością. Gdy popełni się taki błąd, pojęcie nowoczesności natychmiast traci swój uniwersalny charakter. Zachowa go tylko wtedy, gdy przyznamy, że żaden kraj, osoba, firma ani region nie może utożsamiać się z nowoczesnością, która pozostaje ogólną zasadą oceny.

Tę odpowiedź trzeba uzupełnić inną, zwróconą przeciwko zarzutowi skierowanemu wobec racjonalizmu i indywidualizmu, że odrzuca i niszczy wszystkie odmienne od siebie wymiary doświadczenia indywidualnego i zbiorowego. Niektórzy oskarżają racjonalizm i indywidualizm o lekceważenie życia afektywnego, które rozwija się głównie poza świadomością; inni wypominają temu „racjonalizmowi” przeoczenie faktu, że człowiek jest istotą społeczną żyjącą z własnej pracy, a więc funkcjonującą w systemach społecznych, w szczególności w specyficznych formach władzy; inni wreszcie – dziś najbardziej elokwentni – widzą w nim negację wierzeń religijnych, tradycyjnych sposobów ży-

cia i świadomości historycznej narodów i, w jeszcze większym stopniu, mniejszości. Wszystkie te ataki tworzą tak obszerny zbiór, że trudno sobie wyobrazić, by poważni myśliciele mogli ulec tak kompletnemu zaślepieniu, rozwijając swoją wizję ludzkiego doświadczenia. Stąd już tylko krok do oskarżenia tego racjonalizmu o bycie ideologią elit rządzących.

Wszystkim tym krytykom należy zatem przypomnieć historię ostatnich stuleci naszej myśli i naszych społeczeństw. Pojęcie nowoczesności – trzeba to powtórzyć raz jeszcze – pozbawia nas zakotwiczenia w przynależnościach i zobowiązaniach. Ma jednak także aspekt pozytywny: zakłada, że każda jednostka ma prawo do wywalczenia własnych praw i własnych wyborów oraz do ich obrony przed ustanowioną władzą. Ta afirmacja praw człowieka, każdego mężczyzny i każdej kobiety, zawsze uwidaczniała się podczas zbiorowych wystąpień przeciwko władzy. Obywatel objawił się światu, obalając monarchię absolutną; robotnik dzięki zbiorowym działaniom otrzymał prawo do umowy o pracę i do odszkodowania za poniesione ryzyko; skolonizowany wywalczył sobie niepodległość; kobiety doprowadziły do uznania swych praw, choć nie zdołały osiągnąć całkowitej równości ani przerwać przemocy, której są ofiarami. We wszystkich tych obszarach byliśmy świadkami rozwoju pewnego wyobrażenia jednostki, które wzbogacało się w miarę narastania nacisku wywieranego na nią przez władzę. Nacisk ten nie jest bynajmniej skutkiem działania rozumu, lecz środków ograniczania jednostek, które cechują się tym, że ich opresyjność jest coraz mniej widoczna.

3. NOWOCZESNOŚĆ I MODERNIZACJE

Zanim zajmiemy się wielkim problemem różnorodności kulturowej i historycznej, muszę napisać tu wielkimi literami, że jest TYLKO JEDNA NOWOCZESNOŚĆ, i zarazem WIELE TRYBÓW MODERNIZACJI, dodając, że żaden z tych trybów nie ogranicza się do prostego wprowadzenia nowoczesności w życie. Nie ma bardziej fałszywego obrazu od wyobrażenia wszystkich krajów jako karawany, w której na czele maszerują kraje najbardziej rozwinięte, natomiast te zapóźnione podążają śladami stóp lub kół tych, które je wyprzedzają. Istnieje wie-

le dróg modernizacji, o czym łatwo przekonuje nas przykład Europy: tryb modernizacji obrany przez Anglię i Holandię, oparty na roli burżuazji, bardzo różnił się od trybu francuskiego, w którym niezwykle ważne było państwo, a jeszcze bardziej od niemieckiego, który opierał się na zupełnie innej koncepcji państwa. Jeśli wyjść poza granice Europy, spotyka się jeszcze większe różnice, choćby między Stanami Zjednoczonymi i większością państw Europy Zachodniej. Nierozróżnianie jednej nowoczesności i wielu modernizacji, ogólnej zasady analizy i zróżnicowania historycznych przypadków wprowadza tyle zamieszania, że w praktyce wyklucza jakąkolwiek użyteczną dyskusję, ponieważ każdy posądza innych o błędy, które faktycznie mogą się zdarzyć, a uniknąć ich można wyłącznie, odróżniając tryby przekształcania i modernizacji społeczeństw od pojęcia nowoczesności, któremu nigdy nie odpowiada w pełni żadna sytuacja narodowa czy lokalna.

Najczęstsze nieporozumienie polega na definiowaniu nowoczesności w tych samych kategoriach co modernizacji, czyli jako stopnia zaawansowania w zbliżaniu się do pewnego idealnego czy docelowego typu społeczeństwa. Niełatwo wyodrębnić w życiu społeczeństwa to, co jest jego trybem modernizacji, a jednocześnie znaleźć w nim elementy nienowoczesności czy nawet antynowoczesności. Wątek reinterpretacji elementów społeczeństw tradycyjnych w społeczeństwach, które szybko się modernizują, pozwala nam uniknąć większości tych nieporozumień. Najważniejsze jest, by nie mówić o krajach „nowoczesnych” ani „tradycyjnych”, a przede wszystkim nie myśleć, że wszystkie elementy wysoce nowoczesnego społeczeństwa czy kultury są w automatyczny sposób nowoczesne, gdyż najbardziej zmodernizowane społeczeństwa zawierają wiele elementów, które wcale takie nie są, a wręcz przeciwstawiają się modernizacji.

Czy społeczeństwo, które odrzuca władzę myślenia racjonalnego i nie szanuje praw człowieka, może być nowoczesne? Może stać się potęgą, zwłaszcza militarną; może zgromadzić zasoby w rękach państwa lub określonej grupy rządzącej; może nawet sprzyjać rozwojowi nauki i techniki. Wszystko to nie zmienia faktu, że takie społeczeństwo odrzuca nowoczesność, gdyż nie podchodzi do praw człowieka w sposób uniwersalistyczny, choć wykazuje się uniwersalizmem w odniesieniu do własnego systemu produkcji. Można powiedzieć, że nie ma

modernizacji bez odniesienia do nowoczesności, ale istnieje wiele trybów modernizacji, które stawiają sobie inne cele niż nowoczesność i wykorzystują ją jedynie jako środek.

4. CZY JEST COŚ DALEJ, ZA NOWOCZESNOŚCIĄ?

Wejście w nowy typ społeczeństwa i kultury oznacza przede wszystkim wkroczenie w nowy paradygmat: w analizie i organizacji tego społeczeństwa i jego kultury kategorie socjoekonomiczne zostają zastąpione przez kategorie kulturowe. Tego rodzaju przejście nie dokonuje się w sposób ciągły ani przejrzysty. Powinniśmy zwrócić uwagę na przynajmniej dwa główne aspekty tego przekształcenia.

Zacząło się ono od zerwania, które nastąpiło w 1964 roku w Berkeley, a w 1968 w Nanterre i Paryżu, lecz także w Nowym Jorku, w Trydencie we Włoszech, w Berlinie i w Tokio, by wspomnieć tylko o najbardziej widocznych wydarzeniach. Było to zerwanie ze społeczeństwem odtworzonym po wojnie, które za priorytet uznawało podstawową infrastrukturę, nie zmodyfikowało życia społecznego ani rodzinnego i stworzyło stale powiększającą się przepaść między młodzieżą i władzami. W Francji ruch ten zwrócił się przeciwko rządowi Pompidou, dumnemu z własnych wyników ekonomicznych, lecz głuchemu na żądania studentów. Symbolem tego zerwania były barykady i masowe demonstracje; doprowadziło ono do okupacji licznych budynków uniwersyteckich i obiektów przemysłowych. Jednak studenci i ci, którzy ich wspierali, posługiwali się jedynym znanym wszystkim językiem – językiem ruchu robotniczego, a zwłaszcza grup lewicy trockistowskiej i maoistowskiej. Stąd apel studentów do robotników oraz ich błąd w ocenie sytuacji. Uważali, że ich ramiona są zbyt słabe, chcieli więc przekazać sztandar rewolucji w krzepkie ręce robotników. A jednak wielki strajk majowy nie osiągnął niemal niczego, podczas gdy ruch studencki przekształcił całe francuskie społeczeństwo.

Problemy kulturowe opanowały scenę polityczną – takie było zasadnicze znaczenie Maja 1968; jednak studenci wywołali tę wielką zmianę, patrząc wstecz, a nie naprzód. Po 1968 roku wielu z nich rzuciło się w wir działań rewolucyjnych z takim zapałem, że zbliżyli się do granicy terroryzmu lub nawet ją przekroczyli. Na szczęście, stwo-

zenie nowej partii socjalistycznej przez sprzymierzonego z partią komunistyczną François Mitteranda przekonało goszystów, że sytuacja określona przez Trockiego jako „permanentna rewolucja”, czyli bezpośrednie przejście od rewolucji burżuazyjnej do rewolucji proletariackiej, stała się rzeczywistością. Francja nie poszła w ślady Włoch.

Ten rozróż, to opóźnienie analizy w stosunku do działania wyjaśnienia sukces, jaki odniósł z jednej strony – zwłaszcza w latach 1969–1974 we Francji – marksizm odrzucający cały heglowski bagaż młodego Marksa i głoszący, że od tego wczesnego etapu jego dojrzałą myśl i czysto ekonomiczną analizę zawartą w *Kapitale* oddziela cięcie epistemologiczne, a z drugiej – myśliciele, tacy jak J.-F. Lyotard, którzy przeczuwając kres dyskursu marksistowskiego i wszelkich filozofii historii, zaangażowali się w koncepcję ponowoczesną zrywającą z fundamentalnymi zasadami myśli nowoczesnej. Lyotard ogłosił zanik wszelkich centralnych zasad organizacji i myśli społecznej; odniesienia do postępu zostały wyeliminowane, za ogromnie ważną uznano natomiast różnicę; rozpad obrazu zintegrowanej i samokontrolującej się osobowości zrodził ideę „ja rozbitego”.

Ten nurt myślenia, prężny, choć niezbyt jednolity, spotkał się z szeroką akceptacją – tak szeroką, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, że wejście w fazę społeczeństwa ponowoczesnego zostało uznane za fakt dokonany. Wykładowcy nauk społecznych szybko rozpowszechnili ideę, zgodnie z którą społeczeństwo nowoczesne zostało zastąpione przez ponowoczesność. Ideę tę wzmocniła wcześniejsza krytyka modernizmu jako inspiracji dla współczesnej architektury – Le Corbusiera z jednej strony, a Gropiusa i Bauhausu z drugiej – której triumfalnym symbolem stały się najeżone drapaczami chmur panoramy Nowego Jorku i Chicago. Wpływ tego ruchu trwał dłużej niż jedno pokolenie. Według mnie jest on teraz w odwrocie; wielu autorów, jak choćby Zygmunt Bauman, odwraca się od niego. Coraz wyraźniej widać bowiem, że nie znajdujemy się w fazie rozpadu nowoczesności, lecz w fazie wyłaniania się nowej nowoczesności. Dominacja kategorii kulturowych w nowych ruchach społecznych, takich jak ekologia polityczna czy nowy feminizm, świadczy o sukcesie nowej nowoczesności. Na początku XXI wieku ta długotrwała, zawiła, lecz dynamiczna przemiana zdaje się wszędzie dobiegać końca lub ulegać wyczerpaniu.

Powinniśmy więc teraz podjąć wysiłek zrozumienia tej nowej nowoczesności, która zachowując wierność ogólnym zasadom nowoczesności, definitywnie zrywa z historycyzmem – tym marksistowskim i każdym innym.

Jeśli przyjąć proponowaną tu definicję nowoczesności, odwołującą się do uniwersalistycznych kryteriów odnoszonych zarówno do poznania przyrody, jak i do refleksji nad ludźmi, idea ponowoczesności staje się trudna do pomyślenia poza wspomnianą już wcześniej koncepcją państwa autorytarnego. Jeszcze mniej akceptowalne jest redukcjonowanie świata do konfrontacji rozumu i wolności z wszelkimi fanatyzmami, w tym religijnymi. Rzeczywiście jednak obserwujemy nasilające się sprzeczności między coraz bardziej globalnym systemem ekonomicznym, który w dodatku sprawuje hegemonię polityczną, a obroną tego, co związane z żywym doświadczeniem, które nabiera mocy dzięki swojej lokalności. Ci, którzy mówią o technokracji lub technobiurokracji, myślą się, jeśli sądzą, że kategorie te określają ludzi sprawujących władzę. Prawie zawsze znajduje się ona w rękach jednostek lub grup, które nie troszczą się zbyt o techniczność i racjonalność, a prawa człowieka z pewnością nie są ich największym zmartwieniem. Ci, których nazywa się technobiurokratami, często są w gruncie rzeczy ludźmi o dużym wyczuciu nowoczesności zarówno w sferze technicznej, jak i w obszarze społecznym. Wyobrażenie, że przeszliśmy ze świata książąt i szefów partii do świata biurokratów, jest zatem fałszywe. Życzylibyśmy sobie, aby racjonalizacja stała się przedmiotem coraz większej troski; jednak pogląd przeciwny jest równie bliski prawdy: współczesna technika pozostawia coraz więcej miejsca dla wyborów politycznych i religijnych, które pozostają niezależne od struktur naukowych i technicznych, którymi dany kraj dysponuje.

Tak jak nie można zadowalać się definiowaniem nowoczesności na poziomie konkretnych całości historycznych, tak też byłoby paradoksem sądzić, że takie całości są w stanie całkowitego rozkładu. Powinniśmy umieć wyobrazić sobie stan, w jakim świat musiałby się znaleźć, by ten model nowoczesności zniknął. W takim świecie cywilizacja nie byłaby ponowoczesna, lecz raczej antynowoczesna. Opierałaby się na odrzuceniu rozumu i indywidualnych praw zarówno przez ludność, jak i przez rządzących. Wyeliminowałaby tak dużą część tego, co nazwalibyśmy społeczeństwem obywatelskim, jak to tylko możliwe,

podporządkowując je absolutnemu państwu: państwu religijnemu, wojskowemu lub biurokratycznemu, orwellowskiemu państwu, z którego wygnane zostałyby wszelkie odniesienia do indywidualności. Można wyobrazić sobie, nie popadając w absurd, że model, który nazwaliśmy „zachodnim”, traci swą dominującą pozycję i że kapitalizm państwa autorytarnego oparty na wielkiej potędze militarnej zaczyna odgrywać główną rolę w sprawach świata. Można wyobrazić sobie wiele innych katastroficznych scenariuszy, poczynawszy od wojny i ludobójstwa, po masowe akty terrorystyczne prowadzące do chaosu.

Po co to sobie wyobrażać? Ponieważ pomaga zrozumieć, że ważność przypisywana jednostce, i w konsekwencji – demokracji, nie jest „naturalna” i nie stanowi docelowego punktu, w którym zbiegają się automatycznie wszystkie drogi modernizacji. A więc, że trzeba jak najintensywniej działać, by stwarzać warunki społeczne sprzyjające poszanowaniu jednostki.

Nie chodzi tu w żadnym razie o hołdowanie destrukcyjnemu relatywizmowi kulturowemu, tak jakby każdy typ społeczeństwa miał swoją własną koncepcję nowoczesności. Wręcz przeciwnie – to dlatego, że wybrałem jedną definicję nowoczesności, mogę wyobrazić sobie pojawienie się, a nawet dominację społeczeństw, dla których ta kategoria nie miałaby sensu. A to pomaga nam zrozumieć, że żyjemy w instytucjach, w których wiara w rozum i poszanowanie indywidualnych praw muszą zajmować centralne miejsce. Zasadnicza konkluzja nie głosi więc, że należy chronić bogaty świat, lecz wręcz przeciwnie, że konstytutywnych elementów społeczeństwa demokratycznego powinniśmy szukać we wszystkich częściach świata. W ostatnim półwieczu nie chciało tego robić wielu intelektualistów, polityków i wszelkiego rodzaju działaczy, którzy to pojęcie nowoczesności odrzucali. Grupy rewolucyjne czy terrorystyczne, takie jak Czerwone Brygady i ich konkurenci w Niemczech czy Francji, wierzyły wyłącznie w rewolucję i wiele z nich, tak we Francji, jak i we Włoszech, trzymało się sloganu: „Rewolucja jedynym rozwiązaniem”. Istnienie takich grup politycznych nie jest niepokojące, dopóki nie mają one pewnej zdolności działania, jednak intelektualiści czy półintelektualiści, którzy utrzymywali, że działają, by stworzyć prawdziwą „demokrację”, nie dopuszczając do uczestnictwa „wrogów ludu” w życiu politycznym, podążyli drogą, która nie prowadziła ku demokracji, lecz w przeciwnym kierunku.

Trzeba zresztą podkreślić, że tak fałszywe idee nie mogą zapoczątkować rzetelnych badań czy trwałych konstrukcji intelektualnych; musimy mieć świadomość słabości i pustki tych dyskursów, z których części udało się wyrzec trwały wpływ. Pierwszym zawodowym obowiązkiem intelektualisty jest nie dać mydlić sobie oczu.

5. INDYWIDUACJA

Dla tych, którzy rozumieją nowoczesność w bardziej obiegowy sposób, jako tendencję do zmiany i zróżnicowania – a więc jako rozbicie nieruchomych bloków wiszących nad społeczeństwem – zbieżność tego rozumienia z kwestią indywidualizmu jest oczywista. Podczas gdy niektórzy z upodobaniem krytykują miasta ze względu na panującą w nich anonimowość i przemoc, wielu innych dostrzega oferowany przez nie szeroki zakres możliwości, znacznie bardziej zróżnicowany rynek pracy i wolność od władzy rodziny czy od sąsiedzkich plotek. Te dwa dyskursy uzupełniają się; osłabienie pierwotnych więzi z rodziną, szkołą, sąsiedztwem czy grupą przyjaciół jest dla jednostki wyzwalające, jeśli kieruje nią dążenie do celu – czy to zawodowego, czy też, szerzej, społecznego, często bardzo indywidualnego – które w coraz większym stopniu skłania ją do wyjazdu, choćby tymczasowego. Takiej zmiany miejsca pragnie dziś wielu młodych ludzi, chcących szukać swojej szansy gdzie indziej.

Negatywnym obliczem indywidualizmu jest samotność, utrata poczucia przynależności, z którą idzie w parze brak planów lub rezygnacja z wszelkich uprzednich projektów. Wielu osamotnionych ludzi sięga po narkotyki lub szuka wsparcia w grupach przestępczych, które izolują się od społeczeństwa.

Dostrzeżenie tych dwóch przeciwstawnych typów indywidualizmu nie przynosi wielkich odkryć, gdyż przynależności grupowe i, w jeszcze większym stopniu, identyfikacje, są przeszkodą dla indywiduacji. Dystans między tymi dwoma sytuacjami można zmniejszyć, umieszczając między nimi ideę, której bardzo złożony kształt nadał w swoich studiach przypadków Danilo Martucelli. Indywiduacja jest raczej wynikiem stawiania czoła próbom, jakim jesteśmy poddawani w różnych dziedzinach życia, niż skutkiem odizolowania się lub przyłącze-

nia się do grupy. Wielką zaletą tej formuły jest umieszczenie indywidualuacji*, a nie jednostki lub jednostek, w centrum analizy, a więc połączenie punktów widzenia jednostki i społeczeństwa. Martucelli nie zgadza się z tymi, którzy twierdzą, że to stając się obywatelami, stajemy się jednostkami; teza ta jest rzeczywiście niebezpieczna, gdyż daje się stosować w sposób pozytywny tylko wtedy, gdy obywatelstwo jest definiowane za pomocą zbioru praw, a nie serii zobowiązań. Tym bardziej że znaczenie obywatelstwa – które należy chronić i umacniać, jak się tylko da – wszędzie słabnie, ponieważ państwa narodowe tracą część swej zdolności do podejmowania autonomicznych działań. Wszędzie jest dziś wiele jednostek pozbawionych praw obywatelskich, a nawet prawa do pracy.

Nie chodzi tu o obronę skrajnego indywidualizmu, który traktuje brak przynależności społecznej jako wartość samą w sobie i wynosi odmowę ponad wszystko. Wątek indywidualuacji, w tym sformułowaniu, do którego się odwołuję, wyznaczył pierwszy krok na drodze, którą trzeba pokonać, by wyjść poza coraz bardziej jałową opozycję między światem jednostki i światem społeczeństwa. Wzajemna przekładalność perspektyw jest dla nas tyle samo warta, co całkowite przeciwstawienie tych dwóch sfer.

Ogólne pojęcie indywidualuacji może jednak przyjmować bardzo różne znaczenia szczegółowe, musimy więc wybrać tę jego wersję, która najlepiej odpowiada analizom, jakie chcemy przeprowadzić.

Indywidualizm definiowany jako odrzucenie przynależności i determinizmów społecznych może bardzo łatwo wpisać się w społeczeństwo masowe, a nawet przejawiać się zerwaniem więzi z ustabilizowanym społeczeństwem podporządkowanym prawom i dołączeniem do innego środowiska, charakteryzującego się marginalnością, która często przyjmuje postać przestępczości. W mniej skrajnych wypadkach za manifestację indywidualizmu może być uznawane przystąpienie do bardzo mniejszościowej grupy lub społeczności. Człowieka wierzącego cechuje głęboki indywidualizm, gdyż doświadcza on boskiej obec-

* Pojęcie indywidualuacji służy zaakcentowaniu procesu stawania się autonomicznym podmiotem, podczas gdy indywidualizm i ewentualnie „indywidualizacja” akcentują próby odcinania się jednostki od społecznego tła, są więc uwikłane w społeczny kontekst (przyp. red. nauk.).

ności w przekazie adresowanym bezpośrednio do niego. Nawet formy opętania są bardzo zindywidualizowane, skoro jeden wierny może być „ujeżdżany” przez orisza, podczas gdy jego sąsiad nie odczuwa niczego.

Tak wielkie zróżnicowanie przypadków nasuwa przynajmniej jeden wstępny wniosek: afirmacja indywidualności i proces indywiduacji nie sprowadzają się do odrzucenia życia regulowanego przez instytucje. Indywiduacja z pewnością zwraca się przeciwko wielu aspektom społeczeństwa, zwłaszcza gdy to ostatnie jest w ruinie, jednak proces ten funkcjonuje jako siła broniąca praw we wszystkich sferach życia społecznego i kulturowego, a nie poza nimi.

6. NIE MA WOLNOŚCI POZYTYWNEJ BEZ WOLNOŚCI NEGATYWNEJ

Nie jesteśmy już przywiązani do idei prawa naturalnego, która stanowiła przedłużenie tradycji religijnej i dawała nam pewność, że rodzimy się i pozostajemy wolni i równi co do praw. Odwracamy tę formułę, by stwierdzić, że w zdezorganizowanym lub, przeciwnie, biurokratycznym i autorytarnym środowisku społecznym jednostka może konstruować siebie i z powodzeniem przejść proces własnej indywiduacji, jedynie dochodząc własnego uprawomocnienia wbrew ładowi społecznemu, a w konsekwencji – osądzając i oceniając sytuację przez pryzmat własnej potrzeby indywiduacji. Odwrócenie to zostało tu już sformułowane: to nie odniesienie do sytuacji definiuje aktora czy jednostkę; to twórcza wolność oferowana lub odmawiana jednostce najlepiej definiuje sytuację.

Stale używamy tego typu rozumowania, mówiąc o rodzinie, szkole czy firmie. Ta nowa orientacja może przybierać bardzo różne formy, od wycofania się jednostki w siebie i w podkreślanie zasadności własnych praw, po działania zmierzające do takiego przekształcenia ładu społecznego, by można było znaleźć w nim wsparcie lub ochronę sprzyjające stwarzaniu samego siebie.

Zasięg tej idei powinien być tak duży, jak to tylko możliwe. Tak samo jak idea socjalizacji wyrażała stosunek społeczeństwa do kwestii integracji jego nowych członków, tak też indywiduacja powinna być ostatecznym celem polityki społecznej, przeciwnym wobec norm narzucających podporządkowanie się władzy. Jest ona równoznaczna

z afirmowaniem siebie, czyli indywidualności, przez tak dużą liczbę członków tego społeczeństwa, jak to możliwe.

Język codzienny bardzo przychylnie przyjął tę nową definicję relacji między jednostką a społeczeństwem. Coraz więcej mówimy o prawach jednostki w konkretny i pełny sposób, nie tylko upominając się o uznanie prawa do obywatelstwa, lecz także broniąc jej praw w miejscu pracy, jak również w jej środowisku kulturowym, zwłaszcza językowym i religijnym. Domaganie się prawa do bycia jednostką uznawaną za taką nie miałoby żadnego sensu na gruncie uniwersalizmu oddalonego od konkretnych sytuacji społecznych.

Jednostka bardzo mocno afirmuje swoje prawa obywatelskie i polityczne, lecz odczuwa jako zagrożenie sprzeczność między prawem do zachowania wolności w stosunku do wszelkiej zewnętrznej władzy a obowiązkiem przynależności do różnych zbiorowości, takich jak grupy przyjacielskie, które mogą być wykorzystywane przez władzę, która nie dąży do wzmacniania indywidualnej autonomii jednostek. Zwyczajowe rozwiązanie tego problemu wynaleziono w społeczeństwie przemysłowym, gdy zbiorowe działania umożliwiły wywalczenie wolności pracy dla każdego. Kolektywne działania we wszystkich sferach zatrzymały autorytarne dążenia środowisk zarządzających. Środowiska te posługują się przemocą lub masowymi zebraniem, by narzucić spójność i homogeniczność grupową, które w bezpośredni sposób zagrażają szansom emancypacji proletariatu. Przywódcy ruchów społecznych wzywają do dyktatury proletariatu, o której wiemy, że nieuchronnie przeradza się w dyktaturę nad proletariatem.

Czym jest prawo do bycia jednostką? Czego żądają ci, którzy domagają się tego prawa? Czy ta jednostka stawia się poza społeczeństwem, poza środowiskiem pracy lub rodziny, poza drużyną sportową czy relacją miłosną? Każdy czuje, że łatwo tu osunąć się w absurd. Dlaczego bronić raczej prawa do braku przynależności niż prawa do przynależności? Raczej prawa do izolacji niż prawa do uczestnictwa? Oddalmy sformułowania, których jedynym celem jest ośmieszenie zadanego przeze mnie pytania.

W rzeczywistości, prawo do braku przynależności, do nie-bycia zintegrowanym, do nie-bycia identyfikowanym z jakąś grupą wcale nie jest dziwne. Chodzi tu o wolność negatywną, o której tak wiele mówi się w myśli brytyjskiej. Nie należy przeciwstawiać jej wolności pozy-

tywnej, do której odnosimy się, mówiąc o prawach kulturowych. Czy jednak może istnieć wolność pozytywna, jeśli nie poprzedza jej wolność negatywna? Weźmy najpowszechniejszy przykład.

Należy popierać żądania tych, którzy chcą swobodnie praktykować jakąś religię. Państwo nie może ograniczać praktyk religijnych, a opinia publiczna nie powinna zwracać się przeciwko mniejszościom. Ale czy to stwierdzenie prawa do praktykowania religii nie zmienia swojej wymowy w zależności od tego, czy doda się, czy też nie, że każdy powinien móc praktykować wybraną przez siebie religię lub od niej odstąpić, nawrócić się na inne wyznanie lub religię albo poślubić osobę, która nie należy do tego samego Kościoła? Wolność niepraktykowania, nieposiadania żadnej przynależności religijnej, zmiany wyznania lub wystąpienia z Kościoła nie tylko jest tak samo ważna jak praktyki pozytywne, ale wręcz sytuuje się w samym sercu wolności. Nie ma wolności praktykowania bez wolności niepraktykowania, niewłączania się.

Te uwagi nie są jedynie ćwiczeniem stylistycznym. W wielu krajach nie tylko istnieje religia państwowa, lecz jest ona wręcz utożsamiana z narodem i cywilizacją. Wiele zbiorowości religijnych odmawia swoim członkom możliwości nawrócenia się na inną religię czy poślubienia mężczyzny lub kobiety niewyznających tej samej wiary. Prawa kulturowe, które muszą być zapewnione wszystkim, mogą przekształcić się w obowiązki, w zobowiązania religijne, w całkowity brak wyboru, z wyjątkiem porzucenia własnej zbiorowości społecznej i narodowej w razie podjęcia decyzji o wystąpieniu z Kościoła. Wolność niepraktykowania jest tutaj jedynym zabezpieczeniem. Na tej samej zasadzie prawa socjalne, zwłaszcza prawa pracowników, mogą posłużyć za cel partiom lub związkom zawodowym, które chcą narzucić swą władzę wszystkim członkom klasy społecznej lub grupy zawodowej i uważają się za jej jedynych prawomocnych przedstawicieli.

Jest to problem wielkiej wagi, jako że wiele społeczeństw było lub jest zdominowanych przez jedną partię lub jeden Kościół, do których przynależność jest obowiązkowa, a nie sposób uznać praw kulturowych, jeśli nie można walczyć przeciwko przekuwaniu tych praw w narzędzia władzy. Jedynym możliwym zabezpieczeniem jest zapewnienie wolności indywidualnej pierwszeństwa przed wszelką wolnością przynależenia do zbiorowości. To kluczowy aspekt tego, co Francuzi nazywają laickością.

Poszanowanie jednostki jest warunkiem poszanowania praw społecznych i kulturowych, a w konsekwencji – warunkiem demokracji. Przywodzi to na myśl często powtarzane klasyczne sformułowania: równość obywateli zakłada, że wszystkie jednostki mają równe szanse, niezależnie od ich zamożności, narodowości, religii czy płci. W pewnym okresie mówiono, że liczą się tylko prawa konkretne, a „formalne” prawa polityczne służą tylko ukrywaniu zależności ekonomicznej i społecznej. Ten typ wypowiedzi doprowadził do katastrofy, jako że poszanowanie powszechnego charakteru praw indywidualnych jest nieodzownym składnikiem nie tylko nowoczesności, lecz także demokracji. Czy powinniśmy posunąć się do stwierdzenia, że należy uznawać tylko te organizacje polityczne czy religijne, które honorują wszystkie prawa indywidualne, zwłaszcza równość praw mężczyzn i kobiet oraz ludzi młodych i starych? Odpowiedź może być jedynie przecząca. Państwo nie ma prawa ingerować w zasady rządzące prywatną działalnością. Równość, szczególnie równość mężczyzn i kobiet, jest tak ważna, że każdy powinien mieć możliwość wystąpienia przeciwko swojej partii, związkowi zawodowemu lub Kościołowi, jeśli instytucja ta nie uznaje jego praw i wyrządza mu w ten sposób szkodę, która może być uznana za złamanie prawa. Państwo z pewnością nie ma prawa ingerować na przykład w zasady rządzące życiem religijnym, powinno jednak zapewnić każdej jednostce możliwość zaskarżenia partii, związku zawodowego czy Kościoła w wypadku naruszenia jej praw. Sprowadza się to do stwierdzenia, że prawo lub, jeszcze lepiej, konstytucja, musi mieć pierwszeństwo przed wszystkimi tekstami regulującymi funkcjonowanie poszczególnych organizacji. Stanowisko to nie akceptuje obowiązkowego członkostwa w związkach zawodowych (*closed shop*), w wielu krajach akceptowanego i uznawanego za demokratyczne, nie potępia jednak nakładania na przedsiębiorstwa obowiązku podpisywania porozumień ze związkiem zawodowym mającym większość: poszanowanie praw jednostki jest nieodłączne od poszanowania zbiorowych praw społecznych i kulturowych; nie można rozdzielić tych dwóch porządków praw i zachowań, co nakłada pewne ograniczenia na przysługującą każdej organizacji wolność wypowiedzi i organizowania się. Niedemokratyczna rewolucja może nie respektować praw jednostki; wiemy jednak, że przystąpienie do rewolucji jest równoznaczne z intelektualnym zakwestionowaniem demokracji.

Jednostka, którą tu opisałem, jest istotą mającą prawa, stąd podstawowym elementem konstrukcyjnym organizacji społecznej powinno być respektowanie praw mężczyzny i kobiety. Poszanowanie jednostki i jej wyborów jest najważniejszym sprawdzianem demokracji.

Z pewnością nie można oskarżyć mnie o rozmydlanie problemów społeczeństwa w problemach jednostki. Często zarzuca mi się natomiast coś odwrotnego. Według tych zarzutów jednostka, o której mówię, nie jest jednostką realną, gdyż nawet słowem nie wspominam o kształtowaniu się podmiotowości czy o indywiduacji. Wypomina mi się także rozmyślne dystansowanie się wobec psychoanalizy; rzeczywistość tego, co nieświadome, nigdy nie została tu przywołana, z czego niecierpliwý czytelnik mógłby wywnioskować, że moja refleksja dotyczy jednostki utożsamianej z jej świadomością, a więc, w gruncie rzeczy, z normami społecznymi.

Przez wiele lat prowadziłem badania poświęcone pracy, świadomości klasowej oraz ruchowi robotniczemu i nigdy nie ograniczałem moich analiz do diagnozowania konsekwencji stanu, w jakim znajduje się kapitalizm, lub badania skutków jakiegokolwiek innej ekonomicznej struktury głębszej. By zrozumieć ruchy wyzwolenia, które rozwinęły się w świecie robotniczym, skoncentrowałem moją refleksję na produkcji, pracy, technologiach i atakach na autonomię robotników. Celem było zastąpienie analizy systemu ekonomicznego rozumieniem aktorów, których działaniami kierowało przede wszystkim dążenie do utrzymania lub odzyskania kontroli nad tym, co produkowane. Społeczeństwo przemysłowe opierało się na wysiłku inwestowania zarówno w kapitał, jak i w pracę, a w konsekwencji – na etyce „odroczonej satysfakcji”: nie należy konsumować tego, co się zdobyło, lecz oszczędzać, by zapewnić sobie lepsze życie w przyszłości. W społeczeństwie tym osobowość człowieka definiuje się przede wszystkim na podstawie konfliktu między prawem i popędami, z których wiele nie da się pogodzić z konstrukcją tego społeczeństwa zorientowanego na produktywne inwestycje. Prowadzi to do tłumienia niektórych z tych popędów. Społeczeństwo to wciąż jeszcze jest oświeclane przez światło padające z zewnątrz: postęp, rozwój, zniesienie przywilejów, triumf rozumu.

Ale co się dzieje, gdy ta konstrukcja się rozpada? Europejski model modernizacji charakteryzował się skrajną koncentracją zasobów, a więc także bardzo silnymi napięciami wewnętrznymi: wytworzył jednocześnie zarówno formy dominacji, jak i formy protestu, z których grupy zdominowane starają się wyzwolić, i udaje im się to. Idąc w ślady królewskich poddanych, pracownicy przedsiębiorstw, skolonizowane kraje, kobiety, a po części już także dzieci zerwały pęta, które czytiły ich więźniami. Udało im się zdobyć pewien stopień wolności, a czasem także dobrobytu; współczesne jednostki czują się definiowane przez innych, a same określają się jako konsumenci i uczestnicy komunikacji. Znikają tłumione popędy, wszędzie szerzy się pożądanie, seksualność zastępuje pracę. Niejeden raz rozwijałem te wątki. Jednak jednostka ujmowana jako pragnienie i woła indywiduacji nie realizuje się swobodnie na rynku – lub też realizuje się nie tylko na rynku.

Te same uwagi można poczynić w odniesieniu do relacji międzyludzkich i aktywności grupowych. Wszędzie jednostka przygnieciona jest tożsamościami grupowymi, relacjami konkurencji i poszukiwaniem zbiorowych przyjemności, tak szybko, jak to tylko możliwe. Czy należy stąd wnosić, że jednostka – w chwili, w której staje się swoim własnym celem – znika, rozpuszcza się w swoich działaniach i relacjach, a jej życie indywidualne i zbiorowe nie ma już żadnego rdzenia?

Odpowiedź, ku której zmierzamy, mówi, że ta jednostka nie tylko nie znika, lecz, co więcej, nie przestaje się umacniać, przynajmniej na tyle, by oprzeć się wzrostowi konsumpcji i wymiany. Stawia im wystarczający opór, by uniknąć własnego zniszczenia, jednak nie chroni jej to przed stłumieniem tego pragnienia indywiduacji i konstruowania siebie. Wokół nas nieustannie zagęszcza się wyobrażony świat złożony z pospiesznie skleconych ze sobą powieści, dzieł science fiction i nowych mitologii. Nie wykraczajmy jednak poza quasi-bezpośrednie doświadczenia tego, co zakazane, stłumione; istnieją formy indywiduacji, które opierają się szturmom tego wyobrażonego świata i schematu konsumpcji narzuconego przez potężną maszynę reklamy. Z jednej strony, nigdy nie czujemy, by nasz indywidualny wybór był całkowicie zdeterminowany przez politykę państw lub firm; jest tak tylko tam, gdzie istnieje monopol decyzyjny i monopol władzy. Z drugiej strony, w takich wypadkach dochodzi do wycofania, będącego skuteczną obroną przed dyskursami, których udaje się już nie słyszeć, co można by-

ło zaobserwować na przykładzie widzów państwowej telewizji w krajach Europy Wschodniej za czasów komunizmu.

By jednak jak najlepiej zrozumieć zdolność jednostki do stawiania oporu, trzeba przyrzeć się tym, którzy jednostkę niszczą: jak można nie dostrzec, że na polach bitwy, w obozach deportacyjnych, na pokładach okrętów transportujących niewolników i na polach, gdzie niewolnicy zbierali bawełnę lub kukurydzę, głównym, obsesyjnym celem tych, którzy niszczą, torturują i upokarzają tak wielu ludzi, było i jest wydarcie im ich indywidualności, podmiotowości, która jednak nigdy nie znika do reszty, nawet gdy człowiek jest już tylko numerem wytatuowanym na przedramieniu? Tym, co czyni z nazizmu nieporównywalne z niczym monstrum, jest fakt, że ogłosił on swą wolę odczłowieczania jednostek, redukowania ich do popiołu czy mydła. Można było zadawać sobie pytanie, czy jednostka, której SS chciało odebrać człowieczeństwo, zanim ją zabije, zagazuje i wrzuci do błotnistego rowu albo do krematorium, była człowiekiem. Musimy utrzymywać, że nim była, natomiast esesmani nie byli już ludźmi. Nie powstrzymamy obłudnych krytyków od twierdzenia, że ta obrona jednostki jest luksem, na który może sobie pozwolić „zachodnie drobnomieszczaństwo”, podczas gdy w krajach najuboższych proletariusze umierają bez jakiegokolwiek świadomości, wyniszczeni głodem i złym traktowaniem. Pogląd ten wypowiadają ludzie żyjący w samym centrum krajów, których dehumanizujące skłonności piętnują. By lepiej uzasadnić swą nienawiść do własnego społeczeństwa, odmawiają oni jednostce wszelkiej indywidualności i wszelkich ludzkich cech.

Właśnie tu powinniśmy wyczuć obecność bytu jednostkowego: pośród szaleńczego zniszczenia i w przemocy zakazów, które nie pozwalają większości spośród tych, którzy zostali zniszczeni, spojrzeć na samych siebie i wypowiedzieć własnego imienia, ani nawet imienia kochanej osoby. Indywidualizm nie jest kwiatkiem w butonierce arystokraty ani pogonią za czymś widowiskowym, prowadzoną przez kogoś, kto chce ustanowić modę, wypowiadając prowokacyjne stwierdzenia. To, o czym mówię, nie ma nic wspólnego z tymi obrazami – ani w pozytywnym, ani w negatywnym sensie. Jeśli wspominałem o nienawiści do jednostki, to dlatego, że świadomość bycia jednostką może być wprost zakazana przez sprawujących władzę albo też wykluczona przez nas samych, jeżeli wydaje się, że przeszkadza nam w poszukiwaniu przyjemności,

sukcesu czy nawet wiedzy. Dawniej naszą indywidualność przesłaniały nasze przynależności i wierzenia; teraz coraz częściej zakrywa ją strumień naszych popędów, które nie napotyka już zakazów. Nie odslania jej przenikliwe spojrzenie świadomości, introspekcja; rupieciarstwa konsumpcji przykrywa indywidualność równie skutecznie jak zasady religii.

Podążcie, za pomocą którego próbuję zdefiniować się jako jednostka, jest bliskie temu, które zastosowałem w interwencji socjologicznej*. Pod każdym względem różni się ono od typowych badań. Opiera się na interwencji badacza, który przedstawia grupie hipotezy dotyczące sensu jej działań i stara się zaobserwować, jak przyjęcie takiej hipotezy wpływa – w pozytywny lub negatywny sposób – na zdolność tej grupy do myślenia i działania. Chodzi tu nie tyle o indywidualność, co o zbiorowy wysiłek zmierzający do jej osiągnięcia. Interwencja socjologa odsyła grupę do niej samej, pomaga jej uzyskać pewien obraz siebie. Ta krótka wycieczka w dziedzinę psychologii jednostek wskazuje nam, że samowiedza nie jest spontaniczna, nie powstaje też w wyniku czystej refleksji. To krytyczna analiza własnej sytuacji przybliży aktora do świadomości własnego zaangażowania. Indywidualność nie jest wygodnie ulokowana w świadomości; często jest z niej wygnana, być może częściej niż pragnienie, które przekracza zakazy i może znaleźć swobodne ujście w natychmiastowej konsumpcji.

Wobec ataków i oskarżeń, jakie skupiły na sobie główne wątki tego rozdziału – nowoczesność, modernizacja, indywidualizacja – może wydać się zaskakujące, że zagadnienia te wciąż są żywotne i mogą być dyskutowane. Odrzucenie tych pojęć wynikało z przekonania, że są to wewnętrzne problemy systemu kapitalistycznego definiujące sytuacje, które warunkują walkę klas. Zgodnie z tym sposobem myślenia ocenianie społeczeństwa kapitalistycznego w kategoriach nowoczesności byłoby więc pozbawione sensu. Krytykę tę można odnieść do idei nowoczesności, gdy rozumie się tę ostatnią jako podążanie ścież-

* Interwencja socjologiczna jest oryginalną metodą badawczą, która wielokrotnie służyła Touraine'owi i jego uczniom do badania ruchów społecznych, m.in. ruchu społecznego „Solidarność” w 1981 roku w Polsce. Najpełniejszy autorski opis metody można znaleźć w: Alain Touraine, *La Voix et le regard*, Le Seuil, Paris 1978 (przyp. red. nauk.).

ką postępu zdefiniowanego przede wszystkim przez racjonalizację i sekularyzację. Jednak argumentacja ta jest bezsilna wobec mojej definicji, określającej nowoczesność w kategoriach aprobaty racjonalnego myślenia i poszanowania praw indywidualnych.

Nie da się zaprzeczyć, że w latach 60. Związek Radziecki z powodzeniem przeprowadził trudną odnowę ekonomiczną, co było możliwe po części dzięki sukcesom radzieckiej nauki. W tym sensie ZSRR był nowoczesny, a wielkie instytuty naukowe, które odziedziczył po ancien régime, zwłaszcza te matematyczne i fizyczne, stanowiły wybitne przykłady naukowej kreatywności. Za to w kwestii praw indywidualnych ocena mogła tu być jedynie bezwzględnie negatywna, co wykluczało możliwość uznania Związku Radzieckiego za nowoczesny kraj. Był to werdykt nie do przyjęcia dla sympatyków komunizmu, którzy wierność Związkowi Radzieckiemu traktowali jak dogmat. Idea nowoczesności odegrała zatem ważną rolę, przełamując tę rzekomo bezwzględną opozycję między światem kapitalistycznym a światem socjalistycznym. Analogiczne spostrzeżenie można by przeciwstawić bezwarunkowym entuzjastom ekonomii rynkowej, według których zasady zebrane w Konsensusie Waszyngtońskim gwarantują sukces ekonomiczny, co miałyby zwalniać nas od konieczności brania pod uwagę natury politycznej rozpatrywanych krajów. Wszystkie te formy redukcji analizy społecznej do danych ekonomicznych muszą zostać wyeliminowane, przy czym nie możemy również pogрузić się w czysto prawnych czy politycznych analizach, pomijających problemy ekonomiczne i społeczne. Nie sposób posunąć się za daleko, kiedy podkreślamy rozżew między tymi pseudowyjaśnieniami opartymi na tezach przyjętych a priori a konstrukcją prawdziwych analiz.

Dlaczego umieszczam ideę nowoczesności we wstępie do tego, co uważam za konieczną odbudowę nauk społecznych? Gdyż po poważnych deklaracjach i kompletnej klęsce koncepcji, która czyniła „podstawy ekonomiczne” społeczeństwa głównym czynnikiem wyjaśniającym, myśl społeczna przesunęła się od tej quasi-teologicznej wizji ku skrajnej płynności wyjaśnień, które ograniczają się do bycia zwykłymi „lekturami”, do konstruowania opowieści eliminującej aktorów równie gruntownie, jak czyniły to socjologie deterministyczne.

Tym dwóm sposobom niszczenia wiedzy historycznej i społecznej chciałem przeciwstawić pojęcie, które mogłoby stanąć im na przeszkodzie

dzie. Najpierw zrobiłem to w sposób klasyczny, definiując nowo-
czesność za pomocą odwołania się do uniwersalistycznych sądów,
które chronią nas przed wszelkimi relatywizmami historycznymi i kul-
turowymi. Wiedza racjonalna przekracza wszystkie jednostkowe
sposoby wyjaśniania zjawisk; podobnie idea praw człowieka sto-
suje się do wszystkich jednostek, niezależnie od ich przynależności
i cech charakterystycznych.

Nietrudno rozproszyć nieporozumienia, które mogą zostać zrodzo-
ne przez te sformułowania. Trzeba jednak uzupełnić je odpowiedzią
na pytanie, które zdominowało historię dwóch ostatnich stuleci. Kim
jest ten „człowiek”? Albo, lepiej, kim jest ta istota ludzka posiadają-
ca prawa? Czy jest to człowiek w sensie ogólnym? Wtedy jednak je-
go prawa są bardzo abstrakcyjne i bardzo odległe od konkretnego usy-
tuowania społecznego. A jeśli na powrót wstawimy tę istotę ludzką w ja-
kieś społeczeństwo, jakąś kulturę, jakąś płęć – jak możemy utrzymać
jej uniwersalny charakter?

Nie możemy od razu odpowiedzieć na te pytania, tak mocno ciąży-
ce na naszym życiu osobistym i zbiorowym. Najpierw trzeba – i jest
to nieodzowny etap – solidnie usytuować pojęcie będące bezpośred-
nim i koniecznym dopełnieniem pojęcia nowoczesności. Chodzi o po-
jęcie podmiotu.

Rozdział 3

PODMIOT

1. SPOJRZENIE WEWNĘTRZNE

Zawsze żyliśmy pod spojrzeniem innego. To jakieś inne wyobrażenie nas samych, ale nie nasz cień; często to my czujemy się cieniem innego. Nigdy nie jest obcy. Gdyby znikł, my także przestalibyśmy istnieć jako istoty ludzkie. Każdy znał, lub zna, mężczyzn i kobiety, którzy utracili swój cień i nie mogli już mówić ani kontrolować własnych ciał. Zawsze obecny, lecz nasze relacje z nim nieustannie się zmieniają. Gdy wędrowaliśmy przez noc, nasze spojrzenie z trudem przebijało się przez ciemność, ale wysoko ponad nami świeciło mocne światło, które pomagało nam odnaleźć drogę. Później, w miarę jak pozostawialiśmy noc za sobą, to światło słabło, podobnie jak światło księżyca, natomiast nasz wzrok sięgał coraz dalej. W samo południe moc obu tych światel zrównała się i zdawało się nam, że za chwilę nastąpi ich spotkanie, że my staniemy się nim, a on stanie się nami. Był to moment uniesienia i lęku: czy, koniec końców, istnieje tylko jeden świat? To spotkanie, które wydawało się nieuchronne, nazwaliśmy sekularyzacją, racjonalizacją, wiedzą pozytywną.

W rzeczywistości – a było to już dawno temu – wydarzyło się coś innego. Faktycznie przestaliśmy widzieć ponad nami obraz podobny do naszego własnego, za to poczuliśmy go wewnątrz, w sobie, jak tłucze się w naszej głowie lub brzuchu, zawsze nieodłączny od nas, lecz oddzielony od nas samych, tak jak klasy i partie dzieliły społeczeństwa. Z trudem, nie zawsze z powodzeniem, ograniczyliśmy te kryzysy i powodowane przez nie cierpienia. Zdołaliśmy podporządkować sobie ten obraz, który tak długo nad nami dominował.

Im bardziej wzrasta nasza pewność siebie, tym łatwiej nam pozbyć się tych wewnętrznych problemów. Odkryliśmy i zaakceptowaliśmy fakt, że inny nie jest nami, lecz naszym sobowtórem, bez którego nie

możemy istnieć. Za każdym razem, gdy chcemy się od niego uwolnić, dochodzi do katastrof, zapełniają się więzienia, ludzie zawisają na szubienicach. Stwierdzenie, że jesteśmy innym, jest kuszące, jednak tak naprawdę ma odmienny sens. W rzeczywistości jesteśmy dwiema postaciami, z których jedna zawsze rządzi drugą, nawet jeśli to, która z nich dominuje, zmienia się z godziny na godzinę. Dziś, mądrzejsi o to, czego nauczyły nas te katastrofy, powinniśmy zaniechać wszelkich prób bycia jednością, jednym bytem o dwóch obliczach, na podobieństwo Jowisza. Zaakceptowaliśmy fakt, że istniejemy jako sprzężenie tego, kto mówi, i tego, kto słucha, tego, kto próbuje lub potępia, i tego, kto dąży do własnej korzyści lub przyjemności. Utracenie z oczu, choćby na chwilę, naszego sobowtóra – który nie jest ani naszym odległym kuzynem, ani też naszym klonem – mogłoby nas zgubić. Tylko wtedy, gdy udaje się nam zaakceptować naszą dwoistość, możemy zrozumieć, że mądrość i szczęście są możliwe, choć bez gwarancji.

2. DWOISTE BYCIE

Tytuł tego rozdziału ma podkreślić, że definicja bycia społecznego* koncentrująca się na relacjach jednostki z nią samą jest ważniejsza od tej, która skupia się na jej pozycji w społeczeństwie. Ta druga pozwala nam przewidzieć zachowania, którymi rządzi społeczne usytuowanie aktora, odkryć, że ludzie, którym dane jest większe poczucie bezpieczeństwa, są bardziej konserwatywni od tych, którzy narażeni są na niepewność. Takim hipotezom można nadać konkretną formę i w żadnym razie nie są one tautologiczne. Jednak te współzależności nie mówią nam wprost niczego na temat zachowań moralnych, które w praktyce kierują większością naszych działań. Nie wyjaśniamy zachowań religijnych, odnosząc je do pozycji społecznej tych, którzy są w nie zaangażowani. Gdy osiągamy zdolność zrozumienia sensu wierzeń lu-

* „la définition d'un être social” – może być tłumaczone wielorako, jako „definicja bytu społecznego” lub „definicja istoty społecznej”, co jednak prowadziłoby do abstrakcji, której autor, wydaje się, chciał uniknąć, stąd konwencja „jakiegoś bycia społecznego”. W innym kontekście, „l'être social” będzie tłumaczone jako „jednostka” ludzka (przyp. red. nauk.).

dzi określających się jako chrześcijanie czy muzułmanie, zaczynamy pojmować wagę przyjmowanych przez nich zobowiązań i zasad. W społeczeństwie, w którym instytucje religijne są słabe i nie mają już kontroli nad wierzeniami, definiowanie wierzeń na podstawie znaczenia, jakie mają one dla samych wierzących – a nie jest ono takie samo dla wszystkich – jest jeszcze bardziej niezbędne.

Stawiam hipotezę, że to, w jaki sposób jednostka czy grupa przeżywa daną sytuację, uzależnione jest od umacnianej lub, wręcz przeciwnie, zagrożonej przez tę sytuację więzi między jednostką realną i jej „ja” idealnym. To „ja” idealne nie jest jakimś superego, lecz nosicielem praw, przede wszystkim prawa do bycia aktorem społecznym, któremu nie odmawia się autonomii, wolności i odpowiedzialności za swoje zachowania. Łatwo możemy zrozumieć to sformułowanie, gdy mówi się o problemach bioetyki i o szacunku dla osoby ludzkiej. Wielu z nas respektuje zasady moralności, gdyż są one również gwarancją naszej wolności. Ale analiza staje się trudniejsza, gdy pomiędzy aktora społecznego a zasadę, która dyktuje mu jego działania, wkraczają instytucje. W krajach kultury chrześcijańskiej łatwo uznajemy, że najważniejsze nauki Jezusa Chrystusa to przykazanie „miłuj bliźniego swego” i zasada oddzielania władzy doczesnej od władzy duchowej. Komentarzujemy je, mówiąc i pisząc, że prawa indywidualne są uniwersalne i że każda jednostka jest także całą ludzkością. Równie jasno rozumiemy zdanie otwierające „Deklarację praw człowieka i obywatela” (z 26 sierpnia 1789 roku): „Ludzie rodzą się i pozostają wolni i równi co do praw”. To uderzające, jak zbliżone są te sformułowania – w obu wypadkach nie chodzi o pojedynczą jednostkę z jej atrybutami i przynależnościami, lecz o wszystkie jednostki, które są równe, ponieważ mają te same uniwersalne prawa. A, jak pamiętamy, poszanowanie uniwersalnych praw każdej jednostki uznałem w poprzednim rozdziale za jeden z dwóch podstawowych wymiarów nowoczesności.

To właśnie tę relację bycia społecznego, taką, jaka jest zdefiniowana na podstawie jej tożsamości i przynależności, z bytem *de iure* chciałem uwydatnić we wstępie do tego rozdziału. Taka prezentacja nie może oczywiście zdać sprawy z zachowań religijnych ani też z ruchów społecznych, gdyż siły instytucjonalne związane z konkretnymi działaniami religijnymi lub politycznymi mają wielką gęstość i wielką moc; nic natomiast nie może zwolnić nas z badania relacji między sobą sa-

mym a sobą jako fundamentu ocen moralnych obecnych w każdej religii czy ruchu społecznym. Niezależnie od tego, czy mówi się o Bogu, o postępie, o klasie robotniczej czy o narodzie, zawsze chodzi o odwołanie się do praw człowieka, w którym uznaje się obecność podmiotu. Para prawa–obowiązków jest wyrazem rozszczepienia osoby, która określa się zarówno dzięki swoim przynależnościom, jak i swojej samoświadomości. A całość praw człowieka nie jest niczym innym jak prawem do świadomości siebie. Albo, mówiąc prościej, prawem do wypowiadania się, gdyż ta dwoistość istnieje wyłącznie dzięki mowie i zdolności do ekspresji symbolicznej. Właśnie ta dwoistość czyni z jednostki lub grupy coś więcej niż to, czym są jako byty empiryczne. Ludzie uznają się za twórców obrazu samych siebie i podmioty samoświadomości. Tym, co pozwala jednostce lub grupie przekroczyć siebie, jest zdolność do nazywania siebie: prawo do powiedzenia „ja” lub „my”, a przede wszystkim – prawo do ustanowienia i utrzymania relacji z samym sobą, która przekracza „ja”, ponieważ stanowi formę samoświadomości. To logos, to mowa tworzy świat praw i dopełniających je bezpośrednio obowiązków. Gdy mówimy o wnętrzu, o świadomości albo o modlitwie czy zaangażowaniu, uznajemy naszą zdolność tworzenia nas samych w akcie, nazywania siebie, kreślenia własnego obrazu lub stawiania granic naszym przynależnościom i tożsamościom. Nie ma nic bardziej fundamentalnego niż dystans siebie wobec siebie samego, a mowa jest jednocześnie jego narzędziem i przyczyną. Świat praw i obowiązków istnieje tylko wtedy, gdy jest wypowydany czy „deklarowany”.

Nie sposób mówić o podmiocie, nie używając słowa *ś w i a d o m o ś ć*. Czy kiedy mówię o sobowtórze i dwoistości albo o tym, jak społeczeństwo przekształca siebie, słowo to nie jest obecne, przynajmniej *implicite*? Zdarza się, że wywołuje to protesty. Jak mi się tłumaczy, większość jednostek nie osiągnęła zdolności autorefleksji ani wyrażania w jasny i świadomy sposób tego, co czują i czego pragną. Jakaż naiwność i jaki entuzjazm dostrzega się w moich wypowiedziach, zakładających, że wszyscy ludzie myślą i żyją tak samo, jak robi to angielski, niemiecki czy francuski profesor! Taka reakcja nie wydaje mi się akceptowalna, dotyczy jednak istotnej kwestii: gdy mówię o świadomości, z pewnością nie odnoszę się do jakiejś zdolności przeprowadzania wyrafinowanych analiz i subtelnego formułowania myśli. Czy ktokolwiek są-

dził, że robotnicza świadomość klasowa, którą tak dokładnie badałem, była intelektualnym, uargumentowanym i refleksyjnym dyskursem? Jeśli chodzi o język chrześcijaństwa, on także używa tego słowa w znaczeniu, które nie jest czysto intelektualne*. Trzeba więc sprecyzować znaczenie tego pojęcia, które tak łatwo wypowiedzieć, a tak trudno zdefiniować.

Świadomość rozumiem jako występowanie u jednostki lub grupy jednostek przedstawień siebie zawierających etyczne sądy wartościujące, dotyczące zachowań tej jednostki lub tej grupy. Bardziej precyzyjne byłoby mówienie o świadomości moralnej, jednak przy założeniu, że rozumiemy ją nie jako uznanie wartości i norm jakiegoś społeczeństwa, lecz jako wymóg wobec nas samych, uznanie naszej odpowiedzialności przed nami samymi, a więc uznanie naszych praw wewnątrz społeczeństwa. Nie można mówić o prawach człowieka, nie myśląc, że człowiek działa w imię fundamentalnych praw, których należy bronić przed wszelkimi formami władzy. Jeśli mówię, że wszystkim ludziom należy się poszanowanie i uznanie ze względu na ich przekonania, a nie ze względu na to, że respektują przepisy prawa, to rozumiem przez to, że świadomość jest zdolnością istot ludzkich do mówienia o sobie w kategoriach praw, a nie zdolnością do określania siebie na podstawie tego, co robią, swoich kompetencji zawodowych, miejsca, jakie zajmują w społeczeństwie, czy wykształcenia. Gdy Robert Badinter, działając zgodnie z wyrażoną przez François Mitteranda wolą, przekonywał Zgromadzenie Narodowe i Senat do głosowania za zniesieniem kary śmierci we Francji, nie mówił o ryzyku pomyłki sądowej ani o nierównym traktowaniu białych i czarnych; przekonywał parlamentarzystów, że społeczeństwo nie może odbierać człowiekowi życia, ponieważ uznaje zasadę równości nadrzędnej wobec wszelkich nierówności i wszelkich sytuacji społecznych – zasadę, którą może pojąć jedynie ta „świadomość”, o której mówię i o której, co ważniejsze, mówią deklaracje praw człowieka.

Pojęcie to nie jest trudne do zrozumienia; uznaje ludzi za byty obdarzone świadomością. Wprowadza do nowoczesnego społeczeństwa coś, co jest równie ważne jak rozum, a co w przeszłości nie było sa-

* Używane tu przez autora słowo *conscience* oznacza zarówno „świadomość”, jak i „sumienie” (przyp. tłum.).

mowystarczalne i musiało przywdziewać szaty wiary religijnej, honoru książąt i wojowników oraz wyznawanej przez triumfującą burżuazję, a później przez zrewolucjonizowanych robotników wiary w postęp. Świadomość musiała uwolnić się od wszystkich tych form społecznych, zanim ludzki podmiot jako taki mógł się wreszcie ukazać. Mówienie o świadomości jest jednoznaczne z wkroczeniem w dziedzinę uniwersalizmu. A także z uznaniem, że jednostkowy człowiek jest jednocześnie bytem uniwersalnym i nie może mówić o sobie jako jednostce, nie oddzielając się, dzięki temu aktowi mowy, od siebie samego jako specyficznego bytu i nie konstytuując się jako byt uniwersalny – bo oddzielony od konkretnej jednostki przez mowę: gest stwarzający ów byt.

Obrońcy deterministycznej koncepcji ludzkiego działania postrzegają aktora wyłącznie jako istotę społeczną określaną, a więc także determinowaną, przez sytuacje, funkcje, stosunki władzy i ewolucję. Pomijają oni, a w konsekwencji zatajają lub usiłują zniszczyć inny aspekt ludzkiego doświadczenia; jest nim relacja między sobą a sobą samym, której natura różni się od charakteru relacji z instytucjami czy nawet z innymi.

Trzema konstytutywnymi elementami indywiduacji, a więc i podmiotu, który jest jej refleksyjną, nasyconą wartościami formą, są zatem: dwoiśtość istniejąca za sprawą mowy i ekspresji symbolicznej; obecność ciała, która nie sprowadza się wyłącznie do wymiaru społecznego; aktywne oddzielenie się jednostki od społeczeństwa, co częściej zdarza się wśród mniejszości. Na przykład, geje odegrali w naszych społeczeństwach ważną rolę inspiratorów ogólnej tendencji do upodmiotowienia.

Ta analiza prowadzi do konkluzji, która może zderzyć się z murem niezgody, którą mogą zrozumieć jako wynik nieporozumienia. Konieczne jest stwierdzenie, iż relacja z sobą jest ważniejsza od relacji z innym; taką postawę jasno wyraziły kobiety, których świadectwo przedstawiłem w *Le Monde des femmes* [Świecie kobiet] (2006). Seksualność wykracza poza aktywność czysto seksualną i staje się zasadniczym elementem procesu konstruowania osobowości kobiet, gdy wzbogacona jest relacją z innym, zwłaszcza relacją miłosną; niemniej jednak najważniejsze pozostaje konstruowanie siebie jako kobiety. Do nieporozumienia dochodzi, gdy interpretuje się to zdanie jako przyzna-

jące osobistym projektom, pragnieniom i życiu osobistemu pierwszeństwo przed relacjami z inną jednostką lub innymi jednostkami, podczas gdy to właśnie otwarcie na innego pozwala jednostce wznieść się na poziom podmiotu. Oczywiście, nie chodzi tu o relację siebie z sobą samym* realizowaną w jakiejś całkowitej izolacji, ale o dążenie „ja” do stwarzania siebie, a więc o upodmiotowienie, o wyjście od empirycznej jednostki i dojście do podmiotu. Treść relacji siebie z samym sobą jest uniwersalistyczna, co stawia ją ponad relacją z innym, zawsze ograniczoną przez partykularność partnera. W prezentowanych tu koncepcjach nie należy dopatrywać się jakiegokolwiek wycofania się w dziedzinę życia indywidualnego; wręcz przeciwnie, chciałbym, by „wielkie narracje” życia publicznego i historii zostały zastąpione przez „wielkie narracje” podmiotu, jego stwarzania i obrony przed wszelkimi formami zaimka „my”.

Rozpad tego, co społeczne, dotyka nie tylko instytucji, lecz także samych aktorów społecznych. Czy tam, gdzie nie ma już aktorów, można jeszcze określić dystans między jednostką a podmiotem? W zasadzie jest to niemożliwe, te dwa pojęcia są bowiem nierozłączne – podmiot jest autorefleksją aktora czy też, mówiąc prościej, przynależną jednostce lub grupie wolą bycia podmiotem. Globalizacja rozsądza całą rzeczywistość społeczną, przenikając wszystkie poziomy organizacyjne i decyzyjne. Nawet jeśli trudno jest rzeczywiście wyobrazić sobie społeczeństwo bez aktorów, czy nie należy się do tego zmusić? Czy jeśli wyciągnie się radykalne wnioski z idei końca tego, co społeczne, dla której domagam się centralnego miejsca w naszym rozumieniu obecnego świata, nie należałoby odstąpić od obrony podmiotu i zacząć uznawać za ważnych aktorów społecznych, tych wyłącznie, którzy toczą wojny, i tych, którzy demaskują niegodziwość ładu ekonomicznego, czyli żołnierzy-grabieżców i populistycznych rewolucjonistów? Odpowiedź może nam przynieść wyłącznie oddzielenie aktora społecznego i podmiotu osobowego. Często było tu ono sugerowane; nadchodzi czas, by sformułować je wprost. Podmiot nie jest określany ani

* *Rapport de soi à soi* – tłumaczymy jako relację „siebie z samym sobą”; nie jest to literalny odpowiednik sformułowania autora, a raczej próba oddania sensu w sposób, który korzysta z głębi polskiego języka. Kiedy mówimy „z samym sobą” uwypuklamy pozaspołeczny charakter podmiotowości, o co zdaje się chodzi Touraine’owi (przyp. red. nauk.).

przez role społeczne, ani przez relacje społeczne, nawet jeśli są one intersubiektywne. To zerwanie decyduje o niezbędności idei podmiotu, który może przeciwstawić się istniejącej władzy wyłącznie odłączając się od wszystkich mechanizmów społecznych, a nawet od relacji międzyludzkich. Doświadczamy końca tego, co społeczne, i zaniku społeczeństw, możemy zatem określić podmiot wyłącznie na podstawie jego relacji do siebie samego, jego autorefleksji i samouprawomocnienia.

To, co początkowo wydawało się zagrożeniem dla idei podmiotu, staje się zatem źródłem jej najsolidniejszego sformułowania, sprawiając, że nie można już określać podmiotu jako „społecznego”, trzeba natomiast określać go jako refleksję obywatela, pracownika czy żołnierza nad samym sobą.

3. ATAki

W ciągu stulecia, które niedawno dobiegło końca, żadne pojęcie czy idea nie stało się celem tak zażartych ataków jak podmiot. Trudno znaleźć gdzieś rejestr powodów tego odrzucenia; trzeba więc podjąć próbę ich sformułowania.

Pierwszym powodem ataków jest fakt, że słowo „podmiot” nasuwa bardzo „oświecony” obraz jednostki utożsamianej z rozumem i pozbawionej wszelkich indywidualnych cech, jednostki, której nie określa się jako pracownika, członka rodziny ani obywatela państwa. Odpowiadam na to, że ten podmiot, rozumiany poza wszelkimi społecznymi atrybutami i mający uniwersalne prawa, musi być także postrzegany w swojej realności, a więc jako podmiot wcielony w pracownika, obywatela, wierzącego, i tak dalej. Prawa człowieka, pomyślane początkowo w kategoriach obywatelstwa, a więc w kategoriach politycznych, rozciągnęły się na wszystkie dziedziny jako prawa socjalne, a następnie także prawa kulturowe. Jednak prawdą jest, że w im większym stopniu bierze się pod uwagę realnego człowieka wraz z realnymi stosunkami społecznymi i politycznymi, w jakie jest zaangażowany, tym łatwiej o usprawiedliwienie – w imię praw człowieka – przemocy, czy wręcz wojny domowej, która da władzę nowej elicie rządzącej, przemawiającej w imieniu zdominowanych i podkopującej

prawa człowieka. Nie znaczy to, że znajdujemy się w sytuacji bez wyjścia, lecz że zawsze powinniśmy łączyć uniwersalistyczny wymiar praw człowieka ze społecznie określonym wymiarem sprawy, której bronimy. Nie chodzi tu o detale ani subtelności, ale o problemy, które zdominowały całe ubiegłe stulecie. Niemcy i Brytyjczycy, w których ślady poszły zwłaszcza państwa skandynawskie, uznali, że prawa socjalne są przedłużeniem obywatelstwa. W ten sposób narodziła się socjaldemokracja, która na co najmniej pół wieku zapewniła Europejczykom i innym poszanowanie i poszerzenie praw politycznych, ekonomicznych i socjalnych. Jeśli to połączenie uniwersalizmu praw człowieka i praw określonej grupy społecznej czy kulturowej nie funkcjonuje, istnieje niebezpieczeństwo, że ci, którzy zabierają głos w imieniu praw człowieka, zostaną wraz z tymi prawami zniszczeni w imię jakiejś klasy, narodu czy religii. Wchodzą tu w grę tak rozległe realia historyczne, że nie sposób wierzyć w szczerość tych, którzy twierdzą, że burżuazyjne wolności stoją na przeszkodzie walce o rzeczywiste wolności socjalne i kulturowe. Nie można zatem dopuszczać do wykluczania z pola refleksji socjologicznej pojęć najwyższej wagi w imię argumentów tak słabych, że jedynym uzasadnieniem ich wysuwania może być działanie w złej wierze.

Drugi zarzut, domagający się również przezwyciężenia, pochodzi od tych, którzy zawsze podchodzą z nieufnością do zagadnienia subiektywności, biorą w obronę obiektywność i usiłują wyjaśniać ludzkie zachowania za pomocą danych obiektywnych, takich jak poziom partycypacji społecznej czy wykluczenia społecznego. Na ten zarzut odpowiadam, że socjologia nie musi wybierać pomiędzy wyjaśnieniami obiektywnymi i subiektywnymi; jej hipotezy powinny być weryfikowane z obu tych punktów widzenia; trzeba „wyjaśniać” zachowania, odwołując się do usytuowania aktorów, trzeba też starać się „zrozumieć” sens, jaki działania mają dla aktorów, posługując się rozumowaniem analogicznym do tego, które tu rozwijam.

Wszystko to pozwala kategorycznie stwierdzić, że potępienie pojęcia podmiotu przez tak wielu intelektualistów wszystkich szczebli jest pozbawione sensu: albo prowadzą oni walkę z wiatrakami, albo też nie respektują elementarnych zasad dowodu socjologicznego.

Odrzucenie idei podmiotu jest niekiedy tak radykalne, że trzeba je wyjaśnić historycznie. W przypadku Francji mamy do czynienia z nie-

usuwalnymi, jak się zdaje, skutkami walki z Kościołem katolickim. To tam trzeba szukać źródeł tak silnej skłonności myśli francuskiej do odrzucania wszystkiego, co jest nazywane podmiotem lub świadomością. Dostrzega się w tym groźbę powrotu kleru. Ci, którzy piętnują taki czy inny rodzaj dominacji, traktują krytykowane przez siebie dominujące siły na tyle poważnie, że wierzą, iż aktorzy nie istnieją, gdyż zostali przez nie zniszczeni. Chętnie ulegają tej wizji, gdyż to wyobrażenie życia społecznego jest jedynym, które pozwala być zarazem wrogiem dominujących sił i przeciwnikiem wszelkich form subiektywności. Na tej samej zasadzie „postępowi” ludzie tak długo odmawiali kobietom prawa do głosowania: bali się, że wpływ wywierany na nie przez księży będzie zagrożeniem dla Republiki. Uważali więc, że lepiej, by nie uczestniczyły w życiu publicznym.

Uznajmy zatem, że teren został oczyszczony i możemy przystąpić do rekonstrukcji socjologii, wreszcie wolnej od ideologicznych uprzedzeń. Teraz, gdy pozostawiliśmy za sobą obciążone przesadami głosy krytyczne, należy wykazać, jak ważna dla zrozumienia działań zbiorowych, a zwłaszcza ruchów społecznych, jest idea podmiotu.

Głównym celem ruchu społecznego, odróżniającym go od grupy nacisku, niepokojów społecznych czy nurtu opinii publicznej, jest obrona wolności jednostkowego podmiotu, a więc obrona fundamentalnych praw, wykraczająca poza obronę interesów lub idei. Wyrażenie „fundamentalne prawa” wskazuje jasno, że w grę wchodzi tu coś, co wykracza poza poziom społeczny i dotyczy samego człowieczeństwa. Tym, co powołuje ruch społeczny do życia, jest w pierwszej kolejności świadomość, że nie jest się uznawanym i szanowanym, świadomość bycia upokorzonym lub, jak się mawiało, wyalienowanym, czyli pozbawionym tej bezpośredniej relacji z sobą, bez której żadne prawo nie ma solidnej podstawy.

Minione stulecie dało nam brutalną lekcję różnic między ruchem społecznym a ustrojami rewolucyjnymi, które przemawiają w jego imieniu i faktycznie dają mu szansę dojścia do władzy w celu zmienienia społeczeństwa. Marynarze z Kronsztadu dwukrotnie odegrali istotną rolę w rewolucji sowieckiej, jednak ruchem społecznym stali się, gdy zaatakowali władzę leninowską i nakreślili ogólny zarys tego, czym mogło i powinno być demokratyczne społeczeństwo. Gdyż „demokracja” – to tak złożone i obciążone sprzecznymi i komplementarnymi hi-

historycznymi znaczeniami słowo – oznacza przede wszystkim ustrój polityczny, który respektuje fundamentalne prawa, narzuca ograniczenia wszystkim władzom, zwłaszcza państwu, i przygotowuje „emancypację” grup zdominowanych, czyli pozbawionych podmiotowości. Świadkowie i aktorzy społeczni potrafią lepiej niż analitycy dostrzec, że w ruchu społecznym, poza jego strategiami i ideologią, obecne jest wezwanie do „uznania” wolności i samostanowienia tych, którzy o coś walczą i tak często odwołują się do swojej zdeptanej g o d n o ś c i.

Od definicji świadomości siebie nie jest daleko do zrozumienia ruchów społecznych. A stąd jeszcze bliżej do potworności zła. Stulecie, które niedawno się zakończyło, nauczyło nas, że prześladowanie nie kończy się na walce czy wojnie: kończy się dopiero upodleniem i eksterminacją. Jak trafnie powiedział Michel Wieviorka, to okrucieństwo wykracza poza przemoc, gdyż usiłuje zniszczyć człowieczeństwo przeciwnika, a nie tylko jego interesy, jego społeczną egzystencję czy kulturę. Przez całe życie towarzyszyła nam groza miejsc, które były nie tylko obozami śmierci, lecz także obozami odczłowieczenia. Jak moglibyśmy sprowadzać takie zbrodnie do działań politycznych lub interesów ekonomicznych, gdy z tak wielkim przekonaniem mówimy o zbrodniach przeciwko ludzkości i stwierdzamy, że nie podlegają one przedawnieniu? Czy to, czego byliśmy świadkami, nie było raczej piekłem niż władzą grup rządzących? I czy nie widzieliśmy wszędzie jednostek, które ryzykowały życie, by dać świadectwo godności i wolności każdej istoty ludzkiej? W jakim sensie te sformułowania mają mniejszą moc wyjaśniającą niż koniunktura ekonomiczna czy struktura dochodów?

4. WYŁONIE NIE SIĘ PODMIOTU

Teraz jesteśmy przygotowani, by zrozumieć, w jaki sposób idea podmiotu wyłoniła się jako bezpośrednia realność, poza wszelkimi wyobrażeniami, w które się dawniej wcielała. Możemy więc także uznać cały obszar jej historycznego funkcjonowania, uwzględniając zarówno to, co nowe we współczesnym świecie, w którym idea podmiotu ponownie się pojawia, jak i pokrewieństwo łączące to odsłonięte, w pełni widoczne oblicze podmiotu z wszelkimi innymi jego postaciami, które nosiły

bardzo różne stroje historyczne – religijne, polityczne, rewolucyjne i inne – pozostając przy tym jednak formami istnienia podmiotu, tego, z którego świadomą obecnością mamy dziś do czynienia. Aby tego dokonać, musimy przestać mówić o podmiocie jako odległym, oddzielnym od nas i istniejącym poza społeczeństwem bycie, który można nazwać Bogiem lub Postępem. Z jeszcze większą nieufnością powinniśmy podchodzić do „obywatelskich” religii, które wywołują dodatkowy zamęt, narzucając podmiotowi dyskurs zhierarchizowanego i bezosobowego społeczeństwa. Ten pozytywizm wyjaśnia to, co społeczne, wyłącznie za pomocą tego, co społeczne, usiłując wyeliminować w ten sposób wszystkie obrazy podmiotu. Podmiot jest silniej obecny w wyobrażeniach religijnych, które umieszczają go ponad ludzkim światem, ale w takim ujęciu jest podporządkowany i użytkowany w określonym celu przez samozwańczych przedstawicieli *sacrum*. Z prawdziwą obecnością podmiotu w obrazie Boga mamy do czynienia tylko wtedy, gdy jednostka nadal może się z nim bezpośrednio komunikować. Przeciwwagą dla stworzonej przez ludzi wizji Boga usytuowanego ponad ludzkim światem jest obecność Boga we mnie. Nowoczesność zaczyna się wraz ze zdolnością życia społecznego do stwarzania siebie. Zaczyna się, gdy uznajemy, że to do nas należy ta twórcza moc, która może prowadzić do odkryć naukowych, do tworzenia dzieł sztuki lub instytucji, ale także do narodzin naszej bezpośredniej świadomości podmiotu, do której dochodzimy dzięki refleksji nad źródłami dobra i zła.

Nowoczesność nie niszczy podmiotu, działając na rzecz rozumu instrumentalnego; przeciwnie, sprawia, że podmiot jest uwewnętrzniony przez każdą jednostkę, dając jej raczej świadomość, aniżeli duszę, a także umiejętność wewnętrznego dyskursu. Podmiot poszukuje siebie, kiedy buduje państwo i społeczeństwo, bez których nie byłaby możliwa historyczność*, zdolność tworzenia i przekształcania warunków życia. Jednak państwo i społeczeństwo nieustannie stają na przeszkodzie niezaposredniczonej relacji podmiotu z samym sobą. Ta sprzeczność jest jeszcze wy-

* Historyczność można ująć najkrócej jako zdolność danego społeczeństwa do pracy nad samym sobą (por. Alain Touraine, *O socjologii*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 90 i n.). Pojęcie to, towarzyszące Touraine’owi przez dziesiątki lat, można opatrzyć znakiem zapytania, jeśli dopuścimy do głosu tezę tej książki, głoszącą śmierć tego, co społeczne, i wskreszenie podmiotu (przyp. red. nauk.).

rażniejsza w wypadku religijnego obrazu podmiotu: między ludzką mowę a słowo Boże wdzierają się: dyskurs *sacrum*, dominacja księży i nadrzędny interes bezpośredniej lub pośredniej władzy religijnej. W każdym typie społeczeństwa podmiotowi zagrażają potężne siły, lecz w świecie religijnym przybierają one postać pozbawioną charakteru społecznego, zwłaszcza postać grzechu. Tymczasem w całej historii nowoczesności, poprzedzającej obecną hipernowoczesność, przeszkody napotymane przez podmiot były ściśle społeczne i polityczne. Władcy, którzy rządzą państwem, ekonomią czy światem ideologii, zdecydowanie przeciwstawiają się świadomości podmiotu, dlatego musi on odtąd przybrać bardziej bojowe oblicze. Jest obecny w wyzwolicielskim powstaniu ludu przeciwko królom i przywilejom; jest w centrum ruchu robotniczego z prawdziwego zdarzenia i w centrum robotniczej świadomości klasowej walczącej przeciwko władcom ekonomii, dla wyzwolenia wszystkich pracujących i całej reszty za sprawą techniki, pracy i postępu. Gdy władza podporządkowuje sobie życie ekonomiczne i społeczne, stając się władzą totalitarną, podmiot, którego obrońcy są zabijani lub deprawowani, musi zwrócić się ku sobie i ku radykalnej, śmiertelnie niebezpiecznej opozycji między światem praw i światem narzędzi, wyliczeń, maszyn, planów i propagandy władz społecznych i politycznych.

Podmiot zaznacza swoją obecność zarówno w życiu prywatnym, jak i w życiu publicznym, będąc zagrożonym ze wszystkich stron. W życiu prywatnym wyrzeczenia narzucane słabym i zależnym, z którymi się oni godzą, często skrycie, wykluczają możliwość uznania obecności podmiotu właśnie tam, gdzie jest on gotów wystawić się na największe niebezpieczeństwo, by ją zmanifestować. W życiu publicznym podmiot, tak silnie obecny w ruchach społecznych, jest uciszany, ginie w cieniu wielkich mobilizacji inspirowanych przez przywódców politycznych wzywających lud do przeciwstawienia się ich wrogom. Otóż, jak już wiemy, idea ludu odsyła do sposobu, w jaki państwo postrzega społeczeństwo, a więc każe nam powrócić do kwestii ładu społecznego, jego integracji i obrony. Idea ludu jest powiązana z ideą rewolucji, tak jak idea ruchu społecznego jest związana z ideą podmiotu; są to dwa głęboko przeciwstawne sposoby myślenia i działania. Nie czas teraz jednak na omawianie roli, jaką ten konflikt odgrywa w procesie kształtowania podmiotu; najpierw trzeba wykryć obecność pod-

miotu w życiu społecznym i osobistym. A do tego niezbędne jest zachowanie pewnego dystansu wobec wszelkich zorganizowanych i kontrolowanych form działania zbiorowego.

Powinniśmy zwrócić uwagę na nieustanne odwołania do argumentu o charakterze pozaspołecznym – wszystko jedno, czy nazwiemy go argumentem humanistycznym, czy jakkolwiek inaczej – który kieruje naszymi wyborami społecznymi i wyklucza możliwość „globalnego” rozwiązania problemów społecznych czy osobistych. Pogląd, że podmiot ujawnia się wyłącznie w okresach kryzysu, przejścia, wynalazczości, gdy wartości ulegają deinstytucjonalizacji, czego tak wyrazistym przykładem jest historia chrześcijaństwa i innych wielkich religii, jest kuszący i niebezpieczny. Niebezpieczny, gdyż łączy podmiot z jakimś innym łaodem społecznym, podczas gdy podmiot istnieje jedynie wtedy, gdy wytwarza pewien dystans wobec wszelkich praktyk społecznych. Podmiot jawi się zawsze jako dystans lub potrzeba dystansu wobec ładu społecznego. Najlepszym wyznacznikiem obecności podmiotu jest ten dystans postrzegany i postulowany w relacji do wszelkich identyfikacji i norm, które są narzucane przez nasze środowisko społeczne. Nie chodzi o zamknięcie podmiotu w klatce samotności, ale o uznanie faktu, że potrzebuje autonomicznej przestrzeni, by móc uczynić swe żądania widzialnymi i słyszalnymi. Musimy podkreślić niezbędność tego dystansu, zanim wrócimy do poszukiwania podmiotu wszędzie tam, gdzie słychać głosy nawołujące do działania.

Podmiot w moim rozumieniu nie jest nieznacznie zsekularyzowanym obrazem Boga, jaki proponowały osiemnastowieczny teizm lub religia Istoty Najwyższej, czy nawet kult Rozumu z czasów Konwentu Narodowego. Podmiot nie jest Rozumem wskazującym Postępowi drogę do dobrobytu; nie jest ani aktorem teologicznym, ani aktorem historycznym, ani tym bardziej umoralniającą zasadą działającą na rzecz społeczeństwa, jego integracji czy jego zdolności do zmiany. Bez wątpienia ta ostatnia definicja jest najdalsza od mojego rozumienia podmiotu. Powtórzmy więc, podmiot jest relacją siebie z sobą samym, dystansem i dwoistością wytworzonymi przez mowę oraz świadomością będącą źródłem sądów moralnych określających to, co umacnia samoswiadomość, jako d o b r o, a to, co ją niszczy lub rozkłada, jako z ł o. Pojęcie podmiotu ma więc taką samą rację bytu jak pojęcie społeczeństwa, którego jest przeciwieństwem.

Idea społeczeństwa określiła dobro i zło w kategoriach społecznej funkcjonalności i dysfunkcjonalności. We współczesnym świecie podmiot jawi się w coraz większym stopniu jako protest przeciwko zalewającej świat dominacji rozumu instrumentalnego, zysku, sił oddziałujących również ponad sferą naszych indywidualnych doświadczeń – w przestrzeni mechanizmów rynkowych, oraz przeciwko koncentracji władzy w rękach oligarchii, monarchii, partii, a zwłaszcza wszechwładnych partii państwowych. Jego protesty odnoszą się także do bliższych nam zagadnień: organizacji pracy, regulacji administracyjnych i programów nauczania. Jest przede wszystkim doświadczeniem pozytywnym, w szczególności: afirmacją prawa, a dopiero w dalszej kolejności – krytyką ładu społecznego czy jednostek sprawujących władzę. Podmiot to spotkanie jednostki z samą sobą, to jej samoświadomość. Opiera się na napięciu między „ja” [*je*] nazywającym i „mnie” [*moi*] nazywanym; podmiot mówi „mnie i ja”, ale jeszcze mocniej „ja i mnie”, nie godząc się na to, że „mnie” konstituuje wyłącznie udział w społecznym życiu – zawodowym, ekonomicznym czy jakimkolwiek innym.

Właśnie dlatego idea refleksyjności, wprowadzona przez Anthony'ego Giddensa i szeroko przyswojona przez myśl współczesną, tak dobrze określa podmiot. Podmiot poszukuje drogi, która doprowadzi go do niego samego; widzi, dotyka i słucha sam siebie, zanim rozpocznie swą wielką przygodę, a jest nią uznanie innego jako podmiotu, stworzenie grup i kategorii zdefiniowanych w walce przeciwko aparatom i koniunkturom, a w końcu – odnalezienie określenia siebie rozciągającego się na całe pole historyczne.

To zwrócenie się ku sobie samemu, skierowane do siebie słowa nie pojawiają się w bezpośredni sposób inaczej, aniżeli wtedy, gdy ludzkie działanie jest w stanie stworzyć całkowicie „sztuczny” świat złożony z wyliczeń, maszyn i sieci komunikacyjnych, które sprawiają, że podmiot ginie wśród wytworów zbiorowej aktywności. W tej sytuacji podmiot, jeśli nie zniknie, może żyć jedynie afirmując siebie, domagając się uznania swojego prawa do bycia własnym stwórcą i bytem odpowiedzialnym za siebie.

Nie istnieje żadna „naturalna” współzależność między znaczeniem jakiejś sytuacji, zwłaszcza ekonomicznej, i świadomością tych, którzy nie będąc wyłącznie aktorami społecznymi, są najczęściej „ludźmi” doświadczającymi tej sytuacji, przystosowującymi się do niej, chroniącymi swe osobiste interesy, ale także nadającymi jej inne znaczenie niż to, które społeczeństwo chciałoby im narzucić. Opowieści o wojnie i obozach koncentracyjnych czy o klęskach i triumfach przypieczętowanych grabieżami zawsze zdawały się sugerować, że mężczyźni i kobiety są liśćmi niesionymi przez wiatr w niewiadomym kierunku. W rzeczywistości ludzie nie są suchymi liśćmi: przedstawiają sobie swoją sytuację, korzystając z języka. A jednak, przy całej zwodniczości tego obrazu, jego przywołanie jest o tyle użyteczne, że pozwala uwidocznić zagrożenia tkwiące w wizji Historii jako eposu, marzeniu czy przygodzie, której znaczenia każdy człowiek miałby doświadczać za pośrednictwem własnego życia i własnych, osobistych reakcji. W pojęciach takich jak „podmiot”, „upodmiotowienie” czy nawet „aktor” nie ma nic postrzeganego bezpośrednio. Jeśli analiza zbliża się do obserwowalnych faktów, czyniąc przedmiotem badania na przykład funkcjonowanie jakiejś organizacji czy stosowanie jakiegoś prawa, ten rozróżnienie się zmniejsza, jednak nigdy nie znika. Interpretacja sytuacji nie jest dziełem zbiorowym; ci, którzy są w stanie nadać znaczenie temu, czego doświadczają, mogą zauważyć, że nie uzyskują na to przyzwolenia większości.

W jaki sposób kształtują się te interpretacje? Jak próbują przekonać innych o swej trafności i prawdziwości?

Nie opierają się one ani na „świadomości”, ani na subtelnej analizie sytuacji. Rozmaici aktorzy mówią do siebie nawzajem, odpowiadają sobie i komentują te wymiany zdań. To w tym rozbitym tekście, zawierającym więcej replik niż refleksji, odnajdujemy – w „małych kawałeczkach” – jakąś stawkę, jakieś propozycje, jakieś żądania.

W naszym codziennym życiu ten rozróżnienie między znaczeniem, jakie przypisujemy sytuacji, a sposobem, w jaki jej doświadczamy, jest duży. Komentujemy nasze czyny i czyny innych ludzi, oceniamy je, staramy się, by nas zrozumiano, i sami próbujemy zrozumieć siebie. Nie znamy najgłębszego znaczenia naszych słów i czynów, ale wie-

my, że rozgrywa się jakiś dramat, że jakiś wybór jest nam oferowany lub odmawiany. Im dłużej powtarzamy lub czytamy ten dialog pełen luk, nieciągłości, niepokoju, próśb i odmów, tym większego dystansu nabieramy wobec tego zagmatwanego tekstu, który zdaje się ukrywać własny sens, i tym bliżsi jesteśmy przypisania naszym zachowaniom znaczenia, które było w nas obecne, lecz pozostawało ukryte za sprawą przymusu prawnego, presji organizacji wymiany i produkcji, oporu innych ludzi. Beckett i Ionesco dostrzegli permanentną obecność czegoś, co nie jest wcale bezsensowne, lecz tworzy barierę dla znaczenia, depersonalizuje i lepiej lub gorzej odpowiada temu, co dawna socjologia nazywała „rolami” i „normami”. Uwolnienie tego ukrytego, sflu-mionego czy nawet zniszczonego znaczenia oraz zachowań, które usiłują ukryć własne znaczenie, by zachować zgodność ze „zdrowym rozsądkiem” złożonym z opinii i kategorii stworzonych przez ład społeczny, wymaga interwencji analityka.

Zamiast godzić się z koniecznością przedstawiania naszego życia psychicznego jako wyparcia popędów przez prawo, możemy spróbować znaleźć coś, co nadaje sens wymogom o mocy dorównującej mocy wymogów prawa, stereotypów i kryteriów normalności. Mam na myśli wymogi podmiotu, który zawsze jest obecny, lecz zawsze pozostaje w ukryciu. Chodzi o to, by rozbić szybę konsumpcyjnych zachowań i odkryć, że to, czego jesteśmy twórcami, czyni nas nosicielami znaczeń. O to, by wśród pokus i impulsów przychodzących z zewnątrz zwrócić się ku nam samym, ku temu, co możemy odczuwać jako intymne i osobiste, jako zaangażowanie i jako stawkę. Przeprowadzone przeze mnie i innych badaczy rozmowy z kobietami, zarówno w cztery oczy, jak i w większych grupach, z zadziwiającą łatwością wydobyły tę ich zdolność stwarzania i manifestowania siebie. Nie była ona widoczna, dopóki mówiliśmy wyłącznie językiem społeczeństwa, pozostając w kręgu zagadnień nierówności społecznych oraz systemów usprawiedliwienia i represji. Im bardziej myślimy refleksyjnie, w tym większym stopniu wyzwalamy w sobie podmiotowość, zakrytą lub odrzuconą w codziennym życiu.

Nie można dotrzeć do tego czekającego na odkrycie znaczenia bez interwencji badacza stwarzającej niecodzienną, chronioną przestrzeń i odwołującą się do tego, co najbardziej znaczące i obciążone największym ładunkiem moralnym i intelektualnym. Wymaga to ominięcia

ekranu, na którym wyświetla się „społeczne”, dające się opisać bez odwoływania się do wymogów podmiotu. Nie powinniśmy zatem dać się zwieść pozornym wyborom, osądom moralnym, wymogom i projektom. Próbuje się nam wmówić, że znaczenie naszych zachowań tkwi w systemach organizacji, podejmowania decyzji i działania, które rzekomo wytwarzają prawdę obiektywną. Głównym zadaniem sprawujących władzę jest przekonać nas – perswazją lub siłą – że nie jesteśmy podmiotami ani nawet aktorami społecznymi, lecz zaledwie „czynnikami”, nośnikami determinant, widzącymi swoją rację bytu jedynie w naturze lub „rzeczywistości”. Chcąc odnaleźć znaczenie naszych zachowań i naszych sytuacji, powinniśmy zmierzać w przeciwnym kierunku. Musimy wznieść się od tego, co przeżywane, do sensu życia, z poziomu doświadczenia na poziom stwarzania i konstruowania nas samych.

Interpretacja musi zatem być równie odległa od przeżyć, potrzeb, pragnień i opinii, jak od logiki sytuacji i sił determinujących zachowania społeczne, osobiste i zbiorowe. Podmiot jest nabyciem świadomości siebie samego, by posłużyć się prostym wyrażeniem, którego Germaine Dieterlin użyła w swoim *Essai sur la religion bambara* [Szkicu o religii bambara], definiując „tered” Dogonów z Mali, pojęcie odrębne od „duszy” (*nid*) i „sobowtóra” (*dya*), określających formy silniej związane z organizacją społeczną. Nie znaczy to, że „tered” można rozumieć poza wszelkimi odniesieniami społecznymi; z mojego punktu widzenia istotniejsze jest jednak, że jest on raczej zdolnością przekształcania siebie niż transkrypcją jakiejś roli społecznej.

6. CODZIENNA OBECNOŚĆ PODMIOTU

Muszę przerwać na chwilę badanie obrazów podmiotu, gdyż im więcej dowiadujemy się o tym, jak go rozpoznać, tym bardziej zbliżamy się do bogów i mędrców i tym trudniejsze wydaje się odnalezienie obecności podmiotu – tak twórczego, a zarazem tak odległego – wśród rzeczywistych jednostek i grup. Gdzie mogę go zobaczyć, dotknąć palcami? Czy jest obecny w wojskowych defiladach reżimów totalitarnych albo w nędzy bezdomnych i bezrobotnych? W pracy robotników przemysłowych, urzędników czy rolników? Wśród wyniszczających

się nawzajem społeczności lub zupełnie gdzie indziej, na zebraniach bankierów, którzy myślą wyłącznie o pieniądzech swojej firmy i o własnym, prywatnym majątku? Ta lista nie ma końca. Ludzkie życie składa się z rutynowych czynności, głębokich cierpień i małych radości, lecz także z wielkich namiętności i głęboko zakorzenionych nienawiści. Jakie miejsce pozostaje tutaj – w całej tej codzienności wysiłków czynionych w celu przetrwania lub poprawienia własnej sytuacji, wszystkich problemów napotykanych w pracy i wypełniających nasze kawiarniane i domowe rozmowy – dla podmiotu pojmowanego jako afirmacja prawa do indywidualnego życia, do poszanowania ze strony innych, do ochrony przed władzą organizacji i rządów?

To pytanie jest tak podstawowe i tak przytłaczające, że chciałoby się przed nim uciec, wznosząc się na wyższy poziom, i ograniczyć poszukiwania podmiotu wyłącznie do projektów przekształcenia ładu społecznego, które mogą zostać wypracowane i wprowadzone w życie jedynie w działaniach zbiorowych. Czy jednak wtedy prostszym i pewniejszym rozwiązaniem nie byłoby użycie innego słownictwa – z dziedziny ekonomii lub socjologii organizacji, czy nawet socjologii politycznej, i mówienie o obronie interesów, poszukiwaniu sojuszków, tworzeniu ideologii, określaniu celów, i tak dalej?

Tych kilka linijek podsumowuje wszystkie wątpliwości, sformułowane lub nie, które nasuwają się każdemu, gdy mówi się o podmiocie, prawach i indywiduacji. Odpowiedź na tak przytłaczające zarzuty czy obawy musi być mocna i kategoryczna. Nauczcie się dostrzegać podmiot, upodmiotowienie i ich wrogów wszędzie tam, gdzie widzicie interes, zazdrość, miłość lub nienawiść, władzę i autorytet. Życie i śmierć podmiotu rozgrywa się bowiem zawsze i wszędzie, zarówno w życiach indywidualnych, jak i w ruchach społecznych, w społeczeństwach wolnych i w tych, które poddane są tyranii.

Cóż zadziwiającego jest w tej odpowiedzi? Czy nie słyszeliście księży głoszących przez stulecia, że grzech i łaska są wszędzie? Czy nie zrozumieliście rewolucji, które obalają monarchie absolutne lub podkopują władze kolonialne, ucieleśniając żądania podnoszone w imię wolności i powszechnego prawa do wolności zarówno słowa, jak i wolności handlu? Przeżyliśmy stulecie, na którym silnie odcisnęły się idee walki klas, kapitalistycznego wyzysku i praw pracowników; czyż nie przyzwyczailiśmy się jeszcze do używania tych słów w celu wyjaśnie-

nia każdej sytuacji życiowej, od bezrobocia po zakaz używania języka narodowego, od dominacji pieniądza nad ludźmi po dominację mężczyzn nad kobietami, a często także – dominację mężczyzn i kobiet nad dziećmi?

Usłyszę zapewne pytanie, dlaczego nie pozostać przy powszechnie już przyjętej idei powrotu do indywidualizacji, o której jedynie gorliwi wyznawcy dawnej lewicy sądzą, że wspiera kapitalizm i osobisty egoizm. Odpowiem na to, że pojęcie indywidualizmu, choć wydaje się proste, tak naprawdę jest trudne do zdefiniowania i brakuje mu rzeczywistej spójności. Zdaniem wielu wskazuje ono na mnogość krzyżujących się przynależności, zrywając z wizją ujmującą stosunki klasowe jako przynależność obejmującą wszystkich. Według innych wskazuje na osłabienie stosunków społecznych, w odróżnieniu od relacji z maszynami, gramy, sprzętem muzycznym czy komunikacją przez Internet. Jeszcze inni twierdzą, że chodzi o zwrócenie się do siebie, o eksplorację siebie i zastąpienie analizy społecznej przez poszukiwania psychologiczne przybierające formę coraz bardziej zróżnicowanych terapii, gdy jednocześnie psychoanaliza wciąż obraca o wiele znaczącym kapitałem intelektualnym. Następny możliwy kierunek to coraz silniejsza konkurencja w ramach ekonomii rynkowych, rozsadzająca ramy prawne. Taką listę można by z łatwością wydłużać. Indywidualizm może być wręcz uznawany za prowadzący do przynależności typu wspólnotowego bądź nawet za sekciarstwo albo klasyczny ekonizm.

Aby zatem określić doniosłość, rzeczywiście ogromną, powrotu do indywidualizacji, którego nie można sprowadzić do porzucenia analiz skonstruowanych w kategoriach grup czy ugrupowań, trzeba wejść na wyższy poziom analizy, gdzie indywidualność stanie się „wartością”, podstawową zasadą obyczajów. Indywidualizm musi zostać zreinterpretowany jako prawo do indywidualnego istnienia i do konstruowania tego istnienia, wychodząc od indywiduacji. Pojęcie podmiotu znajduje się właśnie na tym poziomie; tylko ono pozwala zrozumieć zasadniczy sens indywidualizmu i uwalnia go od najniższych czy wręcz najgroźniejszych interpretacji. Ale znaczenie tego przekształcenia ideałów, projektów i żądań, które zawiera się w zagadnieniu indywidualizmu, może zostać zrozumiane tylko wtedy, gdy zreinterpretuje się indywidualizm jako wyraz, zarazem konkretny i pośredni, idei p o d m i o t u,

która musi zająć centralne miejsce, okupowane w ciągu minionych stuleci najpierw przez obywatela, a później przez pracownika.

Jedyna nowość polega na tym, że dziś w społeczeństwach mających nad sobą największą władzę, widzimy podmiot bez przebrania, podczas gdy w przeszłości spotykaliśmy go ubranego w szaty Boga lub narodu, w ubranie pracownika lub demokraty. Żadne z tych słów nie utraciło swojego znaczenia jako obraz podmiotu. Ale wielu z nas coraz częściej i bardziej bezpośrednio widzi jego zbiorowe wcielenia, wyzyskiwane, tłamszone, nagradzane i karane jako podmioty właśnie. Świadomość podmiotu tu i teraz nie jest większa ani mniejsza niż wczoraj czy kiedykolwiek, ale refleksja stała się bardziej bezpośrednia, gdyż nasze spojrzenie na siebie jest obciążone większą odpowiedzialnością. Ta autorefleksja nie mogłaby uformować się bezpośrednio wokół idei podmiotu, gdyby nie był on obecny wszędzie, tak jak stosunki klasowe, prawo do wolności i do poszanowania godności innego i własnej.

Oznacza to także, że wszędzie działają wrogowie podmiotu – wszelkie formy antypodmiotu – przemawiający w imię bądź pozytywizmu opartego na nauce, bądź też odwołania do tego, co irracjonalne, odniesienia do boskiego przekazu, któremu należałoby się poddać, bądź wreszcie wspólnego dobra, które każe nam podporządkować się naszym obowiązkom. Ta walka toczy się wszędzie; gdziekolwiek byśmy się znaleźli, nigdzie nie istnieje strefa obojętności czy ambiwalencji; jest tylko strach i tchórzostwo tych, którzy nie ośmielają się otwarcie atakować należnej każdemu wolności i godności, podobnie jak antysemita czy arabofoba, którzy powstrzymują się od publicznego wypowiedzenia obelg pod adresem Żydów lub Arabów, choć myślą o nich wyłącznie z nienawiścią i pogardą.

Nie żądam od czytelnika, by od razu przystał na jakiś niecodzienny język; wypowiadam się tu z poziomu najbardziej konkretnych i najpowszechniejszych doświadczeń. Wydajemy sądy wartościujące zarówno w naszym codziennym życiu, jak i za pośrednictwem naszych praw. Nie możemy obyć się bez słów takich, jak „sprawiedliwość”, „wolność”, „prawa”. Jedyna trudność, z jaką się zderzam, polega na tym, że niezbyt często stawiamy sobie pytanie o źródło tych „wartości”. W naszej części świata nauczyliśmy się myśleć, że lekcje Aten i Rzymu, chrześcijaństwa i rewolucji francuskiej stapiają się w jakimś hu-

manizmie, o którym wiemy, że choć nie wprowadza się go w życie, to jest obecny w umysłach większości. Ten miękki konsens jest jednak o tyle niebezpieczny, że za zasłoną wielkich słów łatwo zadowalamy się tolerancją, która polega na akceptowaniu nietolerowalnego. Czy nie byłoby bardziej stymulujące, gdyby nadać temu humanizmowi bardziej złożoną, bardziej wymagającą formułę, w chwili gdy wszędzie widzimy, że cmentarze i obozy zapełniają się takimi humanistami – prześladowanymi i masakrowanymi?

Przez długi czas łatwo zadowalaliśmy się rewolucyjnym woluntaryzmem, który także odwoływał się do wielkich tekstów o prawach człowieka. Przyswoiliśmy sobie nauki wielkich ludzi i z przejęciem obwieściliśmy naszą wolę obrony uświęconych wartości. Najwyższy czas porzucić ten ton. Nie możemy więcej dawać się porwać prądom, o których nie wiemy, dokąd nas zanosą. Przede wszystkim musimy uniknąć błędu uznania nowoczesności za kres sądów wartościujących oraz przyznać rację empiryzmowi, pozytywizmowi oraz psychologii zdominowanej przez dążenie do własnej korzyści. Idea podmiotu przywraca mocny sens zachowaniom kierowanym przez wymogi, które wykraczają poza instrumentalną racjonalność i interes tych, którzy utracili wiarę. Jest więc naturalne, że widzę podmiot wszędzie, tak jak dawniej ludzie religijni widzieli wszędzie wolę Bożą, a wyznawcy postępu – sens Historii.

7. REINTERPRETACJA OBRAZÓW PODMIOTU

Skoro nowoczesność jest przede wszystkim przekształcaniem siebie w wyniku odwołania się do uniwersalistycznych zasad: rozumu i praw jednostki, niedopuszczalne jest opisywanie społeczeństw nowoczesnych jako barbarzyńskich, manipulowanych przez media, zredukowanych do sytuacji rynkowej, trawionych materializmem zainteresowań i uczuć, niezdolnych do refleksji na temat wielkich wyborów istotnych dla życia ludzkiego i natury. Nie do zaakceptowania jest także myślenie, że społeczeństwa te odrzucają wielkie odpowiedzi religijne czy moralne, na których zawsze staraliśmy się opierać, i że nie chcą już dawać rozwiązań naszych wielkich problemów.

Pozostaje zatem jedno pytanie, coraz częściej zadawane i powiązane z zarzutami, na które właśnie odpowiedziałem. Czy podmiotowi rozumianemu tak, jak to określiłem, nie zagraża triumf kapitalizmu, społeczeństwa masowego i dążenia do zysku i czy w związku z tym nie musi oprzeć się na dawniejszych wyobrażeniach podmiotu, które są przecież więziami innych systemów myślowych? Czy obecna postać podmiotu nie jest zmuszona do odwrócenia się od teraźniejszości, mogąc odnaleźć się jedynie w dialogu z centralnymi pojęciami, które reprezentowały go w dawniejszych społeczeństwach?

Weźmy pod uwagę tę refleksję, musimy bowiem strzec się nadmiernej ufności w postęp, racjonalizację i wydajność, tworzące „laicką” quasi-religię, która prowadzi do wymazania przeszłości. Uznajmy konieczność odnalezienia jedności podmiotu we wszystkich jego wyobrażeniach, z których każde było i pozostaje ukryte w instrumentach społecznej dominacji.

Nie chodzi jednak w żadnym razie o wskrzeszanie wierzeń czy myśli z odległej przeszłości, lecz o coś dokładnie odwrotnego. O reinterpretację dawnych religii, mądrości i myśli politycznych jako zawałowanych obrazów podmiotu, który może zdobyć samoświadomość wyłącznie w nowoczesności, choć grozi mu przy tym zaginięcie wśród przyspieszonych nurtów współczesnego życia, i który, aby się uratować, musi odnaleźć jedność w całej swej historii i w kolejnych przeobrażeniach swojego oblicza. Ta reinterpretacja przeszłości jest nieodzowna i jeśli nie zdołamy jej przeprowadzić, zostanie zastąpiona przez brutalny powrót do pozornego upodmiotowienia, przez niebezpieczne poszukiwania ukrytego porządku świata objawianego w prorocत्वach, a przede wszystkim przez tworzenie nowych form panowania, które nie będą uznawać żadnej równości poza tą, która poddaje nas wszystkich tej samej dominacji.

Nie ma podmiotu bez pewnego dystansu w stosunku do organizacji społecznej. Ten dystans może zostać stworzony i zaakceptowany tylko przez tych, którzy odrzucają najbardziej uproszczony racjonalistyczny ewolucjonizm i poszukują innych różnic niż szczeble rozwoju w kulturach i społeczeństwach nienowoczesnych, łącznie z tymi najdawniejszymi. Nie mam tu na myśli wyłącznie tak licznych wezwań mających źródło w wierzeniach i rytach religijnych: chciałbym także wskrzesić inspiracje stojące za ruchem robotniczym i rokiem 1789, do-

póki tego pierwszego nie przesłonił socjalizm naukowy, a drugiego – państwowy terror. Jeśli chodzi o chrześcijaństwo, które tak mocno odcisnęło się na naszej kulturze, jego przekaz jest przeciwieństwem sekularyzacji, odrzucającym jej sztuczność.

Trudniej znaleźć powiązania między naszą obecną wizją podmiotu a islamem lub innymi nurtami myślenia religijnego, sytuującymi się w obrębie lub na marginesie monoteizmu. Nowoczesność wymaga reinterpretacji ruchów religijnych, moralnych, politycznych i społecznych, z których żaden nie może być utożsamiony z podmiotem, ale wszystkie reprezentują obrazy podmiotu, bezpośrednio dostępnego dla samego siebie jedynie w nowoczesności. Ona również ma pewien aspekt wrogi upodmiotowieniu, aspekt, który możemy odkryć i poddać krytyce dzięki przybyłym z daleka wyobrażeniom podmiotu. Nacisk, jaki „nowocześni” kładą na wiodącą rolę rozumu w nowoczesności, jest uznawany za akt agresji przez obrońców religii, którzy pragną zachować absolutne pierwszeństwo myśli religijnej. Wygląda mi to na podwójny błąd: po pierwsze, jak dobrze wiemy, odniesienie do rozumu, tak ważne w teologii chrześcijańskiej, zwłaszcza u świętego Tomasza, ucznia Arystotelesa, łatwo łączy się z wiarą; nie znaczy to, że wiara należy do porządku rozumu, a jedynie że rozum powinien znajdować zastosowanie w dziedzinie wiary, by religijność nie stoczyła się w irracjonalność, magię lub czystą emocjonalność. Po drugie, religijność nie może ustanowić więzi z nowoczesnością wyłącznie za pośrednictwem rozumu, ale przynajmniej w równym stopniu musi przy tym, jak już wielokrotnie podkreślałem, odwoływać się do praw jednostki. W społeczeństwach, które jeszcze w niewielkim stopniu przekształcają same siebie, podmiot występuje pośrednio i „zewnętrznie”, będąc rzutowanym w świat transcendencji. Musimy więc cofnąć się do idei podmiotu, wychodząc od jego pośrednich i dawniejszych form. Wiara w postęp, w obywatelstwo, w jakiegoś boga jest zarazem nośnikiem podmiotu i przeszkodą uniemożliwiającą dostęp do podmiotu, wytwarza bowiem uświęconą przestrzeń, stanowiąc drugą stronę religijności, najbardziej związaną z władzą instytucjonalną.

To podwójne oblicze religijności można odnaleźć w ruchach kulturowych i społecznych. Szczególnie w ruchu robotniczym, który w swoim głównym wcieleniu, czyli robotniczej walce związkowej, odwołuje się do pewnego wyobrażenia podmiotu, lecz najczęściej zdominowany

jest przez aktorów politycznych. W krajach skandynawskich czy w Wielkiej Brytanii ruch związkowy zachował silny wpływ na socjalizm; we Francji odwrotnie – bardzo szybko nastąpiło zawłaszczanie związków zawodowych przez politykę. Można by pociągnąć dalej tę paralelę: niektóre walki klasowe mają tę samą naturę co wojny religijne powiązane z walką o władzę polityczną. Trzeba nieustannie przypominać, że więź między ideą podmiotu a polem religijnym czy innymi polami tego samego typu nie sytuuje się wyłącznie po stronie rozumu, lecz także po stronie indywidualizmu i sumienia lub indywidualnego przeznaczenia.

8. PODMIOT ZAKWESTIONOWANY

Przedstawiona tu koncepcja podmiotu przeciwstawia się ideom, które wydają się najbardziej rozpowszechnione. Dziś pada pytanie, jaki sens w tym świecie, w którym komunikacja dzierży władzę absolutną, może mieć obraz podmiotu mówiącego do siebie jak monologujące postaci teatru klasycznego. Jak idea podmiotu może mieć sens w społeczeństwie komunikacyjnym? Rozszerzmy tę myśl: jak w społeczeństwie masowym pokazać ten zwrócony ku sobie samemu podmiot? Czy nie zastąpiły go już postaci z telewizji, zanurzone w miejskim życiu, wystawione na wszelkiego rodzaju stymulacje i na wahania uczuć i popędów?

Te formułowane z mocą wypowiedzi, które wydają się unieważniać mój wywód jednym gestem lub słowem, dały się już słyszeć ponad sto lat temu, gdy do przemysłu, komunikacji, a nawet administracji masowo wkroczyły maszyny. Czy idea podmiotu ma jeszcze sens w *Metropolis* albo w fabryce, w której zaharowuje się Charlie Chaplin? Czy nie stała się śmieszna, jak człowiek w stroju arystokraty przy taśmie produkcyjnej albo na wielkiej imprezie sportowej? Te głosy wątpliwości i sprzeciwu są silne i zdaniem wielu brzmią przekonująco. Ale im częściej przywołuje się mnie do porządku i każe mi się brać pod uwagę dzisiejszą rzeczywistość i dzisiejszy sposób myślenia, tym bardziej przywiązuję się do mojego rozumowania. Odkąd bowiem mówi się o nowoczesności, mówi się też o maszynach, systemach, językach, fragmentacji doświadczenia i rosnącej złożoności świata i wiedzy. We wszystkich tych ekscytujących i przerażających postępach nie ma jed-

nak nic, co dowodziłoby, że w tym coraz sztuczniejszym świecie nie istnieje podmiot zwrócony przede wszystkim ku sobie. Im bardziej się maszyn się zagęszcza, a komunikacja oddala się od warunków języka naturalnego i im więcej odkrywamy obszarów natury, do których nasze zmysły nie mają dostępu, tym głębsza staje się separacja świata przedmiotów i świata podmiotu. Czy nie taki właśnie jest sens wspa-
niałego pojęcia Webera: „odczarowywanie świata”? W świecie techniki duchy znikają; w godzinach pracy sny są zakazane. Ale czy to znaczy, że oczarowanie się skończyło, uznane za szaleństwo lub młodzińczy kryzys? Być może rzeczywiście jest to jeden z aspektów modernizacji, jednak nie najważniejszy. Jej najważniejszym aspektem jest niosący wyzwolenie rozwój refleksyjności. Zamiast spoglądać ku niebu lub piekłu, spoglądamy ku sobie samym, jak Montaigne w swojej wieży, ale także jak Kartezjusz, który ma dziś w wielu kręgach tak złą reputację, i jak Rousseau, który z kolei zawsze jest przyjmowany przychylnie. Świadomość doznawanego wyzysku lub osiągniętego sukcesu zwiększa dystans pomiędzy osobowym podmiotem lub aktorem społecznym a fragmentarycznymi logikami systemów społecznych lub innych. Twierdzenie, że ten wyzwalaający się i dokonujący autorefleksji podmiot może być kuszony wygodą bardziej utylitarnej i bardziej optymistycznego sposobu myślenia, to wyraz złej woli, podmiot ten nie jest bowiem wyłącznie przedstawicielem burżuazji czy urzędnikiem, lecz także człowiekiem oświecenia, rewolucji i wszelkiego rodzaju walk wyzwoleniczych. Dlaczego mielibyśmy redukować go do jego najniższych aspektów, skoro często przejawia się w szlachetny i heroiczny sposób? Naukowy i techniczny świat wystawia nas na próbę, ale daje nam także kontrolę nad naszym otoczeniem. Protestujemy przeciwko barierom, które oddzielają nas od nas samych, lecz wytwarzamy także techniki, które pomagają nam pokazać się samym sobie.

9. PODMIOT KOBIETA

Podmiot objawia się w sposób bezpośredni w społeczeństwach o największej zdolności przekształcania siebie; jednak w takiej sytuacji grozi mu wielkie niebezpieczeństwo – zniknięcia we własnych dokonaniach i utonięcia w czysto instrumentalnej racjonalności. Odpowiedzią

na tę sprzeczność jest spostrzeżenie, że podmiot jawi się wyraźniej, gdy ucieleśnia go zdominowana grupa, odrzucona przez rządzących, którzy odmawiają jej wszelkiej podmiotowości, nawet w najbardziej zmodernizowanych społeczeństwach. Grupą, która w największym stopniu reprezentuje dziś podmiot, są kobiety, gdyż bardziej niż jakiegokolwiek innej kategorii przez długi czas odmawiano im prawa do podmiotowości (a w szczególności praw politycznych). Podczas niedawnych badań nad kobietami muzułmańskimi we Francji słyszałem wypowiedź pewnej młodej kobiety. Opowiedziawszy grupie o swoich problemach z rodziną, którą kochała, lecz której nie mogła już znieść, rozplakała się. Zamilkła wtedy na chwilę, po czym dodała: „Zdałam sobie sprawę, że po raz pierwszy w życiu mówię «ja», i mówię to przed wami wszystkimi (innymi muzułmańskimi kobietami), które też powiedziałyście «ja»”. Wyrażana przez mężczyzn i instytucje odmowa uznania podmiotowości kobiet czyni z nich uprzywilejowane ucieleśnienia podmiotu. Badania, do których się odwołuję, pokazały wyraźnie, że kobiety określają się przede wszystkim jako kobiety, za główny cel stawiają sobie skonstruowanie swojego życia jako życia kobiety i uważają, że to, co przesądza o ich sukcesie lub porażce, rozgrywa się przede wszystkim na polu seksualności.

Pojęcie podmiotu musi oczywiście odnosić się do wszystkich członków społeczeństwa i kobiety są tego świadome, jednak to one przejęły inicjatywę. Jeśli chodzi o mężczyzn – łatwo przyznają, że to kobiety dokonują wielkiego przewrotu kulturowego, który przeprowadza nas z kultury podboju świata do kultury poznania i konstruowania siebie. Wysłuchani przeze mnie mężczyźni i kobiety mają świadomość historycznej ważności przemian, które oni krytykują, a one głoszą. Konstruowanie samego siebie jako podmiotu jest w naszej kulturze priorytetem, i to właśnie kobiety zainicjowały tę koncepcję i nadały jej kierunek. Zasadniczy wniosek, jaki powinniśmy z tego wyciągnąć, jest taki, że nie żyjemy już w społeczeństwie mężczyzn; nie wkraczamy w społeczeństwo uniseks czy społeczeństwo całkowitej równości mężczyzn i kobiet; wkraczamy, już wkroczyliśmy w społeczeństwo kobiet. To prawda, że pieniądze, władza i wojsko wciąż należą do mężczyzn. Ale kobiety doszły już do głosu i to one odkryły sens zachodzących przemian, które są już na tyle zaawansowane, że każdy ma świadomość zerwań, jakie nastąpiły.

Podmiot nie istnieje bez konfliktów, a także bez porażek. To właśnie w takich chwilach ci – lub te – którzy nie zostali „uznani” przez innych i przez instytucje, manifestują siebie. Przykład kobiet znowu jest tu najważniejszy. Feministki wywalczyły pewne prawa i wyeliminowały pewne nierówności. Przede wszystkim uzyskały prawo do antykoncepcji i aborcji. Te trudne do zaakceptowania rozwiązania mogły zostać uznane tylko dlatego, że kobiety objawiły się jako podmioty w tak ekstremalnym i faktycznie szokującym sloganie, który jednak słusznie został odebrany jako manifestacja siebie o wiele radykalniejsza niż postępy uzyskane przez nie w sferze zawodowej: „Dziecko – jeśli chcę i wtedy, kiedy chcę”. Eliminuje on reproduktora lub odsyła go na drugi plan. Jeszcze dziś slogan ten wskazuje, że relacje ojca i matki z dzieckiem nie są symetryczne i że główna rola w relacjach z dzieckiem należy do kobiety.

Głównym celem uwag, które podsumowują niedawno opublikowaną pracę, jest wykazanie, że socjologia kobiet i feminizmu nie jest jednym ze szczegółowych działów socjologii, lecz znajduje się w centrum socjologii odbudowywanej wokół pojęcia podmiotu.

10. PODMIOT JAKO WOLNOŚĆ

Jak żyje podmiot? Jak wykryć jego obecność? Czy niesie ze sobą dominację, czy wyzwolenie? Jest silny czy słaby? Wszystkie te pytania odnoszą się do tematu rozwijanego na tych stronach. Wygląda na to, że podmiot jest bardzo bliski „ja” indywidualnego, ale wolny od tych aspektów jego osobowości, za pomocą których to „ja” broni swoich interesów i wyraża własne nastroje. Nasuwa się porównanie z wierzeniami religijnymi i innymi ukrytymi odwzorowaniami podmiotu w takich ideach, jak postęp czy równość. Każdy wysiłek wznoszenia się na poziom podmiotu jest powiązany z wysiłkiem uwalniania się od form organizacji społecznej, w które jednostka jest włączona. Nie jest prawdą, że żyjemy w świecie stłamszonym przez media i masową konsumpcję, w samotnym tłumie – by powtórzyć określenie Davida Riesmana. Podmiot znajduje się ponad siecią ról społecznych; afirmuje ideały i potępia to, czego nie można tolerować.

Istnieje niebezpieczeństwo, że ten podmiot, wymagający skupienia się na tym, co nadaje lub odbiera życiu sens, pogrąży się w izolacji i popadnie w profetyzm, jak liczni bohaterowie religijni i mędracy. Można powiedzieć, że to wyobrażenie podmiotu opisuje tę część nas, która wznosi się ponad problemy życia codziennego, łącznie z tymi najważniejszymi. Nie można bowiem osiągnąć postępu społecznego, jeśli nie uzna się, że w społeczeństwie obecna jest stawka, która wykracza poza społeczeństwo. Ci, którzy wzywali do walki z Hitlerem i nazizmem, nie proponowali wyłącznie podjęcia pewnych decyzji politycznych; wypowiadali się w imieniu wolności i szacunku należnego wszystkim ludziom. Działaniami tych, którzy walczyli z kolonializmem – choć wiemy, że w wielu wypadkach szybko przeobrazili się oni w autorytarnych, zdeprawowanych przywódców – początkowo kierowało pragnienie niepodległości, będące najbardziej palącą formą ich upodmiotowienia. Walki toczone przez feministki zawierają o wiele więcej treści niż tylko żądanie ustanowienia praw przeciwko nierówności. Nie sposób zdefiniować swobód publicznych lepiej niż jako zdolność do przeznaczenia w przestrzeni publicznej miejsca dla tego, co ją przekracza – dla debat i konfliktów wyrażających żądanie wolności, równości i sprawiedliwości, ale także indywiduacji i poszanowania innych kultur. Mężczyźni i kobiety, zarówno w życiu prywatnym, jak i w życiu publicznym, sprzeciwiają się temu, co nieakceptowalne, i poświęcają się dla spraw i ludzi, gdy niepodjęcie próby ich uratowania byłoby hańbą – tak jak robili to dawniej. Członek ruchu oporu czy dysydent nie są typowymi wyrazami podmiotu, ale nie można zaakceptować takiej jego definicji, która nie zdaje sprawy z zachowań wykraczających poza odwagę i przyjmujących za swój obowiązek obronę ofiar przed przemocą lub niesprawiedliwością, choć prawo i zwyczaj nie wymagają tak wielkich poświęceń.

Równie ważne jest spostrzeżenie, że we wszystkich grupach społecznych życie prywatne jest wypełnione podmiotowością przynajmniej w takim samym stopniu jak życie publiczne i że większość działań odślanających istnienie podmiotu pozostaje tajemnicą. W codziennym życiu jest więcej szlachetności, poświęceń i stwarzania innego i siebie niż w wielkich dramatach ogłaszanych przez prasę, która sprowadza wszystko do poziomu doniesień tyleż anegdotycznych, co przerażających. Niesieni przez strumień wydarzeń sądzimy, że podmiot moż-

na odnaleźć wyłącznie w wyjątkowych sytuacjach, podczas gdy jest on wszędzie. Idea podmiotu uwalnia się bowiem od wszelkich boskich czy epickich konotacji; nie jest obrazem śmierci ani społeczeństwa; wprowadza debatę wszędzie tam, gdzie inni widzą jedynie konieczność.

Myślenie w kategoriach podmiotu jest całkowitym przeciwieństwem myślenia w kategoriach *natury*. Idea całości, w której priorytetem jest zachowanie integracji elementów składowych, jest skrajnie ideologiczna. Często przeciwstawia się tej wizji ideę podmiotu, gdyż opiera się ona na przekształcaniu i tworzeniu siebie, a także na zmaganiach związanych z potężną zdolnością społeczeństw i jednostek do przeobrażania siebie.

Nie negując dramatu aborcji czy eutanazji, ważniejsze jest, by chronić wolność kobiet znajdujących się w sytuacji, która może stać się dla nich pułapką bez wyjścia, tak jak należy uszanować wolność sumienia mężczyzn i kobiet, którzy postanawiają położyć kres swemu życiu. Te kwestie, jeszcze niedawno tak drażliwe, spotykają się dziś z szerszą akceptacją, a stanowisko Kościoła katolickiego, zgodne z jego tradycyjnym nauczaniem, ma coraz mniejszy wpływ na opinię publiczną.

Równocześnie pierwszorzędного znaczenia nabiera ekologia polityczna, którą należy stawiać równie wysoko, jak ruch postfeministyczny. Często zresztą przewyższa go ona intensywnością swej ofensywy. Podejściem budzącym mój sprzeciw jest ten typ ekologizmu, który w imię natury odrzuca wszelkie ludzkie interwencje. Ideologie takie jak hipoteza Gai dają nam poważne powody do niepokoju. Jednak nie stanowią one głównego nurtu ruchu ekologicznego, zwłaszcza tych ruchów ochrony środowiska, które domagają się o wiele szerszej i bardziej odpowiedzialnej wizji rozwoju, wykraczającej poza aktywność ekonomiczną. Ta ekologia polityczna jest najważniejszym przykładem przejścia od koncepcji „postępowej” i ewolucjonistycznej do bardziej krytycznej, a nawet *ambivalentnej* koncepcji postępu oraz najbardziej nowatorskiego działania zmierzającego do wypracowania koncepcji, która godziłaby przeciwstawne podejścia, zamiast zmuszać kogokolwiek do wyboru jednego z nich. Ekolodzy przekonali nas, że zarówno rozwój ekonomiczny, jak i poszanowanie środowiska powinny być powiązane z walką z nierównością i wykluczeniem.

Oto dwie bezpośrednie konsekwencje sposobu myślenia, którego ogólne założenia przedstawiłem. Jak widzimy, nie gubi się on we mgle ogólników. Stara się natomiast zdać sprawę z nowej świadomości i nowych walk, które kształtują nowe stawki i nowych aktorów społecznych.

Powróćmy na koniec do perspektywy historycznej. Moc tworzenia spadła z niebios na ziemię i wcieliwszy się między innymi w wyobrażenia obywatela, świadomości klasowej czy kobiety „wyzwolonej”, stopniowo wstąpiła w samą jednostkę, w osobowy podmiot. Choć dla jednostki oznaczało to iluminację, proces ten ma również negatywne skutki. Odległy, boski podmiot był oczywiście kontrolowany przez Kościoły lub innych strażników *sacrum*, troszczących się o uświęcenie własnej władzy, a niewielka zdolność społeczeństw do przekształcania siebie ograniczała związane z tym zagrożenia. Natomiast wraz ze zwiększaniem się tej zdolności i umacnianiem się tego obrazu podmiotu oraz jego działań obserwujemy także umacnianie się świata *sacrum* i jego uzbrojonych strażników. Od tego odrodzenia nie sposób oddzielić triumfu twórczego indywidualizmu. Z jednej strony, naciska na niego władza nowych duchownych i ideologów, z drugiej – popędy uwolnione od jakichkolwiek ojcowskich słów, rozlewające się jak wzbierający potok, w którym toną jednostki. Po uwolnieniu się podmiotu od własnej słabości, która zapewniała mu bezpieczny dystans, jedyną siłą, jaka mu pozostała, jest samoświadomość. Jej możliwości działania i samoobrony nie wykraczają poza organizacje humanitarne lub odwołanie się do kilku dobrze dobranych terapii. Podmiot, niczym zachodzące słońce, różowieje na horyzoncie w całym swym blasku, ale szybko znika, a ziemię i morza, które ogrzewał i obdarzał światłem, zagarnia noc. Temu podmiotowi często zagrażali i więzili go odlegli lub zbiorowi bogowie, czy to niebiańscy, czy też ziemscy, nas natomiast długo oddzielało od niego „superego” narzucane przez ład społeczny. Obecnie sytuacja ulega odwróceniu: ego nie jest już tłamszone przez super-ego, lecz rozpuszcza się w id, które zawładnęło mową. Odnalezienie podmiotu w tej *fun culture* jest jeszcze trudniejsze niż wtedy, gdy nad nizinami górowały warowne świątynie. Walczyliśmy, by wskreszyć naszego sobowtóra i uwolnić go od nieśmiertelności, która go od nas oddzielała. Dziś podmiot nie jest już więźniem kapłanów-rycerzy; ich miejsce zajęli bezduszni handlarze, których pieniądze zabarwiają lub odbarwiają wszystko, co przechodzi im przez ręce. Naszym najważ-

niejszym zadaniem jest dziś, i będzie nim w coraz większym stopniu, poszukiwanie w sobie i w środowiskach, w których żyjemy, samoświadości i woli bycia sobą; są one spojrzeniem i głosem podmiotu.

Temu światu handlarzy tak często towarzyszą hordy przemocy i tak mocno jest on naznaczony rozpadem osobowości, że nie powinno brakować okazji do tych poszukiwań. Musimy ponownie odkryć transcendencję – ale tym razem w nas samych. Mówi się, że pewne techniki mogą nam w tym pomóc. Chronienie życia prywatnego – seksualności, relacji emocjonalnych, rodziny – uwalnia rozległe obszary od dominacji zysku i pozostawia przestrzeń dla pragnień i przyjemności. Podmiot czasem się w niej gubi, jednak krytykowanie triumfu pragnienia i przyjemności nie jest prostym zadaniem; łatwo wyjść wtedy na reakcjonistę pragnącego powrotu do dawnych zakazów. Otóż, nie może być mowy o odtwarzaniu przestrzeni chronionej przez *sacrum* lub zysk. Stymulującym zadaniem jest natomiast wyprawienie podmiotu na poszukiwanie samego siebie i sobowtóra, którego podmiot potrzebuje, niezależnie od tego, czy będzie on należał do sfery *sacrum*, czy *profanum*. Nie możemy już spoglądać ku niebiosom, by odkryć tam podmiot i sprowadzić go do nas. Musimy coraz częściej zaglądać w siebie, by odnaleźć podmiot, bez którego nie zdołamy stawić oporu zbrojnym kapłanom i handlarzom. Podmiot stał się wreszcie poszukiwaniem samego siebie.

11. PODMIOT NIE JEST SAM

Moje wysiłki skupiły się na krytyce scjentystycznych i deterministycznych koncepcji dążących do wyeliminowania aktora społecznego, a przede wszystkim autorefleksyjnego podmiotu, z pola myśli społecznej. Dominującemu dyskursowi interpretacyjnemu, który tak często wypowiadał się w imieniu podupadłych lub martwych ruchów i partii rewolucyjnych, chciałem przeciwstawić obraz podmiotu stwarzającego siebie i reprezentującego wymogi moralne silniejsze od potrzeby przynależności i chęci zysku. Podmiot ten jawi mi się coraz wyraźniej; jest siłą wyzwolenia, odmowy i walki.

Jestem świadomy powodów, dla których skonstruowałem, czy też pragnę skonstruować, ten obraz podmiotu – niezależnego, a zarazem

obciążonego wszystkimi symbolami i narzędziami walki o wolność i wszelkie prawa – jednak chciałbym przypomnieć, że zawsze i wszędzie podmiot jest tak samo szlachetny i zaangażowany w sytuację, walki i przynależności. Podmiot nie jest samotną jednostką; jest obecny w jednostkach i w grupach, które są świadome własnej przynależności do jakiegoś narodu, jakiejś kultury i jakiejś historii. Zwalczałem wszelkie komunitaryzmy, zwłaszcza gdy udawało im się zgalwanizować kulturę, władzę polityczną, grupę etniczną i użytkowników języka. Muszę jednak oddzielić ducha wspólnoty od komunitaryzmu, czy też obronę tożsamości zbiorowej od destrukcyjnego nacjonalizmu lub etnocentryzmu, aby uniknąć błędów, które mogłyby doprowadzić do niedopuszczalnych oskarżeń. To w imię podmiotu lub jednego z jego obrazów walczyły siły wolności – od największych armii po najmniejsze grupy partyzanckie. To na zaangażowaniu w obronę praw wszystkich ludzi opierały się najsilniejsze przyjaźnie i największe poświęcenia.

Nieustannie staram się tu uniknąć ześlizgnięcia się w stronę „świadomości zbiorowej”, szybko okazującej się zaprzeczeniem podmiotu i podporządkowaniem go społeczeństwu, w którym nie mógłbym postrzegać go inaczej niż jako oddalonego od władzy, od jej ingerencji i okrucieństw. Jednak przestrzeganie przed tymi zagrożeniami nie byłoby wiele warte, gdyby powstrzymało nas przed spostrzeżeniem, że życie podmiotu tętni przyjaźnią, miłością, poświęceniem, solidarnością i wezwaniem do walki w obronie wolności i przeciwko najeźdźcom.

Mam nadzieję, że słowa te nie wywołają nieporozumień i nie sprawiają wrażenia, że prowadzi się tu walkę na wielu frontach. Mają one ukazać doświadczenia i działania, których znaczenie jest jasne zarówno dla ich autorów, jak i dla ich wrogów. Podmiotowi nieustannie towarzyszy głęboka świadomość przynależności do określonej wspólnoty, do ludu, który broni się przed wszelkimi atakami. Nie sposób oddzielić Shoah od nieprzerwanych wysiłków Żydów, by działać w poszanowaniu przekazu czy wręcz proroctwa dającego im siłę do walki, lecz także strzegącego ich przed uznaniem potęgi czy bogactwa za główny cel działania.

Pilnym i trudnym zadaniem jest dziś poszukiwanie obecności podmiotu w najbliższych relacjach, a nie tylko w największych czy najsilniej zorganizowanych zbiorowościach. Nie ulegnę pokusie poszukiwania podmiotu wyłącznie na szczytach gór i na najwyższych po-

mnikach. Podmiot jest obecny w rodzinach, niezależnie od ich rodzaju, w wypełnionym w znacznej mierze nieświadomości świecie relacji rodziców z dziećmi, w świecie miłości i nienawiści, w konstruowaniu osobistej tożsamości oraz w świadomości przynależności do rodu, tradycji, wspólnoty i historii. Trzeba obalić grube nieporozumienie, które chciałoby skazać podmiot na samotność i odrzucenie wszelkich przynależności. Podmiot istnieje naprawdę tylko wtedy, gdy jest zdolny do doświadczania napięć między przynależnością do grup i historii a własną samoświadomością. Nie sposób naprędce nakreślić relacji między światem podmiotu i światem żywego doświadczenia grup i zbiorowości. Tak jak nie da się oddzielić myśli społecznej od form działania zbiorowego, tak też w analizie socjologicznej, a nawet w fabule powieści wszystko jest przejawem obecności zarówno historii świata, jak i historii każdej jednostki oraz tej historii, którą rekonstruuja historycy.

Moim zadaniem jest ukazanie odniesienia do podmiotu w świecie, w którym znikają strukturyzujące odniesienia do społeczeństwa i państwa. Ale nigdy nie odnajdziemy działania podmiotu poza obszarem zachowań – zorganizowanych lub nie – które mieszczą w sobie zarówno element tworzenia i protestu, jak i element ciągłości oraz wierności wobec dziedzictwa. Mam nadzieję, że te krótkie spostrzeżenia zostaną wzięte za to, czym są: mają one przypomnieć, że choć podmiot i jego obrazy nie znikają nigdy w splocie relacji społecznych czy w procesie zmian gospodarczych, to nie są też posagami górującymi nad miastem. Podmiot jest ruchem poszukiwania naszej drogi do nas samych wśród chaosu i zamętu sytuacji społecznych, ideologii i dyskursów.

Rozdział 4

KONFLIKTY I RUCHY

Opozycja między tym, co nazwałem dominującym dyskursem interpretacyjnym, a sposobem myślenia, który rozwijam w drugiej części tej książki, jest tak głęboka, że nie sposób jej przeoczyć. Z jednej strony – deterministyczna wizja pozostawiająca jedynie niewielkie pole manewru aktorom, którzy ukrywają swą zależność pod zasłoną fałszywej świadomości i iluzji wolności. Wielkie szkoły myślenia – marksizm, strukturalizm, rewolucja lingwistyczna – wyeliminowały wszelkie odwołania do idei podmiotu, natomiast działacze skrajnie lewicowi krytykowali go jako burżuazyjne pojęcie chroniące wyłącznie przywileje i niezdolne do obrony najbardziej zagrożonych, konkretnych interesów związanych z sytuacją w miejscu pracy, z przynależnością narodową lub językową, z wierzeniami religijnymi czy pewnymi formami życia rodzinnego. Z drugiej strony – ich horyzont myślenia jest moim punktem wyjścia: systemy społeczne rozpadają się i pękają; to, co nazywamy światem społecznym, ulega fragmentacji i traci spójność; kapitalistyczna globalizacja i konflikty między cywilizacjami nadają odgórnie ton życiu społecznemu populacji, które nie mają nad nimi żadnej kontroli; jednostka* pozbawiona wszelkiego wsparcia zdaje się wycofywać w konsumpcyjny i bezkrytyczny indywidualizm lub, wręcz przeciwnie, zamykać się w tożsamościowej obsesji, gotowa eliminować wszystkie mniejszości i wszystkie różnice. Istnieje jednak również trzecia droga, którą mogą wybrać: jednostka może odkryć w sobie pod-

* Określenie *l'être social* pojawia się u Toraine'a jako odpowiednik „wykorzenionej i zarazem uspołecznionej jednostki”, jest zatem trudne do przetłumaczenia zarówno literalnie, jak przez omówienie, stąd konwencja, aby mówić „jednostka”, zawsze w liczbie pojedynczej, co pozwala mówić zarówno o procesie atomizacji, jak i, *a rebours*, poszukiwaniu swojej grupy społecznej (przyp. red. nauk.).

miot i uprawomocnić się, czyniąc swe bycie faktyczne (*son être de fait*) byciem jako podmiotem praw (*par un être de droit*). To oddzielenie „ja” (*je*) uprawomocniającego i „mnie” (*moi*) uprawomocnianego* nasila się w nowoczesności, na którą składają się: poszanowanie praw indywidualnych o powszechnym znaczeniu oraz szacunek dla racjonalnego myślenia wpojony nam przez filozofię Oświecenia.

To pragnienie bycia podmiotem, krytykowane przez tak wiele tęgich głów jako pretensjonalna iluzja, silniej niż jakakolwiek świadomość przynależności do wspólnoty przeciwstawia się presji bezosobowych i depersonalizujących systemów, a zwłaszcza presji automatyzacji i totalitarnych ideologii, które niszczą ludzki świat, posługując się w tym celu zarówno autorytarnymi sposobami myślenia, jak i obozami zagłady.

1. KONFLIKTY W CENTRUM SPOŁECZEŃSTWA

Choć idea konfliktu musi zostać poddana krytycznej analizie, wypada najpierw przypomnieć, jak znacząco wzbogaciła myśl społeczną. Rozbiła wszelkie wyobrażenia społeczeństwa jako zintegrowanej całości, którą można wziąć *en bloc* albo wcale. Z tego właśnie powodu odrzuciły ją dwie przeciwstawne, choć zgodne w tym sprzeczniwie szkoły myślenia. Pierwszą z nich tworzą radykalni obrońcy integracji społecznej i współzależności elementów życia społecznego, którzy uważają, że konflikty mają charakter patologiczny, należy je zatem eliminować, by doprowadzić do pokoju społecznego i wytworzyć indywidualny i zbiorowy dobrobyt. Stanowisko to można zbadać, ma jednak nikłe podstawy empiryczne, albowiem codzienna obserwacja tych rzekomo doskonale zintegrowanych ze społeczeństwem aktorów odsłania ich ideologiczne, a nie faktyczne pochodzenie. Ciekawsza jest druga ze wspomnianych szkół myślenia: to myśl rewolucyjna, która również wierzy w wewnętrzną jedność społeczeństwa; to właśnie ze względu na moc tej jedności zmiana społeczna może dokonać się jedynie w wy-

* W języku polskim można to oddać w następujący sposób „przysługują MI następujące prawa” (przyj. red. nauk.).

niku zerwania. Jest to racja bytu polityk rewolucyjnych. Zerwanie z przeszłością zakłada lub wytwarza postrewolucyjny centralizm i pociąga za sobą dążenie do wysokiego poziomu integracji zarówno instytucji, jak i grupy rządzącej.

Oba stanowiska są nazbyt skrajne. Idea konfliktu ujmowanego jako centralny element całości społecznych, od rodziny po państwo i naród, podważa natomiast wszystkie koncepcje typu „wszystko albo nic”, niezależnie od tego, czy głoszą je obrońcy ładu doprowadzonego do przesady, czy fanatycy zmiany. Idea konfliktu stanowi przeciwieństwo wszelkich planów budowy miasta idealnego.

Idea konfliktu społecznego osiągnęła apogeum w społeczeństwie przemysłowym, jako że koncepcja całkowitej integracji życia społecznego i życia politycznego napotkała opór w kapitalistycznych społeczeństwach przemysłowych. Czy można mówić o działaniach związkowych i ruchu robotniczym albo o prawach socjalnych i układach zbiorowych pracy, nie wychodząc od idei konfliktu zakorzenionego w najgłębszej tkance życia społecznego, który musi być ograniczany przez ruchy społeczne lub przez państwo i jego prawa, by mógł stać się czynnikiem wzmacniającym, a nie osłabiającym społeczeństwo?

Dwie przeciwstawne sobie utopie, z jednej strony, całkowitej integracji społecznej, a z drugiej, rewolucyjnego zerwania straciły na znaczeniu, gdy Zachód wkroczył w pełną modernizację, a więc poczynawszy od końca XIX wieku, w okresie wykształcania się organizacji związkowych i pierwszych głosowań nad prawami socjalnymi. W miarę organizowania się grup samoobrony, protestów i, na wyższym poziomie, ruchów społecznych, konflikty stopniowo rozciągają się na całość społeczeństwa. Dałoby się opisać najbardziej złożone społeczeństwa jako pokawałkowane przez ogromną liczbę konfliktów, z których każdy pojawia się, rozwija i jest rozwiązywany niezależnie od pozostałych. W niektórych krajach, na przykład we Francji, całościowe koncepcje integracji społecznej, zarówno te konserwatywne, jak i te rewolucyjne, zawsze przeciwstawiały się idei konfliktu, która zakłada relatywną autonomię różnych części społeczeństwa i pociąga za sobą przekonanie, że możliwe jest skuteczne przeprowadzenie reform oraz wyeliminowanie niesprawiedliwych i budzących sprzeciw sytuacji. Idee konfliktu i „partnerstwa społecznego” stały się zatem komplementarne, tak samo jak idee państwa i integracji społecznej. Ta komplementarność

jest najdalej posunięta w państwach demokracji przemysłowej lub socjaldemokratycznych.

Ruchy dążące do zerwania społecznego nigdy całkowicie nie znikają, jednak radykalna lewica rewolucyjna ma do zaoferowania jedynie ubogą lub skrajną interpretację Historii i nie jest w stanie przekształcić się w trwale działającą siłę. Można było zaobserwować to w wielu krajach: we Włoszech lat 70., we Francji po 1968 roku, także na przykładzie kolumbijskiej partyzantki czy walk w Bengalu. Terroryzm jest często zaostrzoną formą radykalizmu lewicowego, pojawiającą się w sytuacji, gdy nieodzowne wydaje się prowadzenie walki z użyciem skrajnych środków i gdy możliwości przekształcenia lub zniszczenia dominującego ładu są bardzo niewielkie. W takim momencie nie ma już podstaw, by uznawać akty terrorystyczne za lewicowe, mogą one bowiem pociągać za sobą zupełnie odwrotne skutki.

Pomiędzy konfliktami, które udało się załagodzić, a falami rozbiłymi się o społeczne fortyfikacje można łatwo dostrzec pewien rodzaj kolektywnego działania, którego nie należy umieszczać z nimi na jednej płaszczyźnie, pomiędzy dwoma omówionymi wyżej utopiami, ma bowiem zupełnie inną naturę.

2. WŁADZA I PODMIOT

Bez trudu można dostrzec konflikty obecne wszędzie. Każda jednostka i każda grupa uwikłana jest w rozmaite relacje władzy i dominacji. Każda jednostka i każda grupa zderza się z przeszkodami, które nie pozwalają jej afirmować i bronić własnych interesów. Trzeba albo się podporządkowywać, albo negocjować, przyjmować logikę, która nie jest, a przynajmniej nie wprost, logiką afirmacji podmiotu. Te banalne stwierdzenia skrywają jeszcze bardziej banalną rzeczywistość: życie społeczne i stosunki społeczne opierają się na wielości dominacji i konfliktów. Tezę tę można zaakceptować bez odwoływania się do idei podmiotu. Idea konfliktu jest wszechobecna, dlatego tak łatwo jest napisać historię konfliktów, nie opierając się na żadnej określonej interpretacji. Pojęcie konfliktu jest tak ogólne, że nie ma jednego typu działania, z którym by korespondowało – koresponduje ono z wszystkimi typami działań. Określa zatem pewien stan systemu społecznego, a nie określoną kategorię aktorów.

Natomiast ruch społeczny, przeciwnie, określany jest przez powołujących go do życia konkretnych aktorów, którzy chcą zmienić sposób, w jaki użytkowane są główne zasoby konkretnego społeczeństwa. Taki ruch może objawiać się na wszystkich poziomach organizacji społecznej, ale zawsze koresponduje tylko z jednym typem działania. Jest bardziej kompletny od konfliktu, ponieważ niesie ze sobą pozytywne dążenia, ale jest też bardziej złożony od rewolucyjnych zerwań. Dlatego zawsze traktowałem go jako połączenie konfliktu społecznego i identyfikacji z najwyższej cenionymi w danym społeczeństwie zasobami kulturowymi.

Wewnątrz podmiotu zachodzą konflikty bardziej fundamentalne od tych, które pochodzą z zewnątrz. Podmiot ustanawia się jedynie wtedy, gdy dystansuje się wobec „mnie”, a więc od swojego jednostkowego życia, którym rządzi dążenie do korzyści lub przyjemności*. To podmiot, lub raczej – ruch upodmiotowienia, wchodzi w konflikt z empirycznym obliczem „mnie”. Konflikt ten jest nie tylko skutkiem sytuacji, w której ktoś inny ma nade mną władzę, lecz także wynikiem odrzucenia pewnej części mnie przez inną – tę, która przekształca mnie w podmiot. Te sformułowania mogą wydawać się odległe od obserwowalnych realiów społecznych, ale to mylne wrażenie; ta część mnie, którą porzucam, jest bowiem przejmowana przez system organizacji i produkcji, którego celem jest zniszczenie podmiotu. Pracuję, wykonuję instrukcje, używam gotowych kategorii, by opisać i ocenić swoje zachowania; ja także dążę do mojego zysku i mojej przyjemności i wiem, że idea podmiotu nie byłaby zbyt interesująca, gdyby odnosiła się wyłącznie do wyborów czynionych przez anachoretów lub proroków. Uznając się za podmiot, muszę jednocześnie przyznać, że jestem wykorzystywany jako element podtrzymujący funkcjonowanie organizacji społecznej, której cele i środki są obce wszystkiemu, co wiąże się z upodmiotowieniem. Ani podmiot, który odcina się od części życia danej jednostki, ani racjonalizacja czy władza, które kierują światem, nie mają tu pierwszeństwa, są to bowiem dwa oblicza tej samej podstawowej rzeczywistości: działanie siebie na siebie, które nie jest rozdzieleniem, gdyż prowadzi do upodmiotowienia i może nawet przekształcić je w protest przeciwko wszystkim systemom.

* „W MOIM interesie” lub „to, co sprawia MI przyjemność” (przyp. red. nauk.).

To samo rozumowanie można wyłożyć inaczej. Świat zysku i władzy stara się wyeliminować świat podmiotu, przez który czuje się poważnie zagrożony. By się go pozbyć, tworzy ideały i symbole i wzywa jednostki, by się z nimi identyfikowały, czy tego chcą, czy nie. Wszyscy jesteśmy zachęcani, by żyć, respektując normy społeczne oparte na nauce lub na regulacjach administracyjnych. Czy świat nowoczesny nie jest światem działania, podczas gdy świat tradycyjny był światem przynależności i dziedzictwa? Nasze przekonanie, że świat nowoczesny nie ma już głębi i musi porzucić na przykład – tak w malarstwie, jak i w życiu ekonomicznym – statyczne ujęcie i przedstawienie figuralatywne, miało liczne i niebagatelne skutki. Namawia się nas do wymyślania form, ruchów, sieci komunikacyjnych. Sieciom tym przeciwstawiają się zawsze wspólnota, tradycje i osobliwości kulturowe. Ale czy mamy tu do czynienia z konfliktem? Raczej z dwubiegunowością, gdyż siły zmiany nie są zainteresowane zniszczeniem wszystkich tradycyjnych struktur, a te mogą się utrzymać, jedynie akceptując nowe formy organizacji, a więc ochrony tego, co ustanowione. Najpoważniejsze konflikty, dające początek ruchom społecznym czy kulturowym, rodzą się wtedy, gdy na jednym obszarze zderzają się dwa przeciwstawne typy użytkowania zasobów; pierwszy z nich to myślenie w kategoriach wymiany, drugi – w kategoriach znaczenia symbolicznego i wartości niekomercyjnych. Zwłaszcza siły religijne wchodzą w ostry konflikt z siłami ekonomicznymi, tworząc jednocześnie nowe formy władzy. Tam, gdzie religie są słabe, tak jak w Europie, to komunitaryzmy, zwłaszcza etniczne, a nawet rasowe, prowokują najostrzejsze konflikty. W innych sytuacjach robią to nowe, kapitalistyczne siły ekonomiczne, które niszczą dawny ład społeczny i polityczny. We wszystkich tych wypadkach chodzi o konflikty między różnymi dziedzinami życia społecznego, idące znacznie dalej niż te, które są nieodłącznie związane z ładem politycznym lub obyczajowym.

Świadomość siebie nie jest jedynie konstruowaniem siebie; jest także oderwaniem jakiejś części siebie. Wiedziały o tym religie, ruchy społeczne i polityczne oraz utopie, wzywając do „poświęceń”, tak jak Jezus wzywał swoich uczniów, by porzucili wszystko: od najdroższych ich sercom osób, przez dobra materialne, po wszelkiego rodzaju przynależności. Czy możliwe jest, by czysto ekonomiczny świat nie walczył ze światem polityki lub światem wierzeń? Czy logika organiza-

cji społecznej nie walczy z logiką osobowego podmiotu? Dlatego właśnie nie mówię o „podmiocie społecznym”. Powinniśmy wystrzegać się niebezpieczeństwa powrotu do obrazu zintegrowanego społeczeństwa, w którym wszystkie instytucje wzmacniają się nawzajem, i zawsze podtrzymywać świadomość rozdziwku między funkcjonowaniem systemu społecznego a wymogami podmiotu. Ci, którzy mówili o wzajemnej przekładalności perspektyw systemu społecznego i aktora społecznego, popełnili bardzo poważny błąd.

To, co zostało przed chwilą powiedziane, prowadzi nas od bardzo ogólnego pojęcia konfliktu do znacznie precyzyjniejszego i silniejszego pojęcia *ruchu społecznego*. Krytykowałem już używanie pojęcia ruchu społecznego w zbyt niejasny sposób: niektórzy nazywają tak każdą zbiorową mobilizację i, aby skompensować słabość tej definicji, ograniczają się do badania, w jaki sposób „mobilizowane są zasoby”, nie zastanawiając się nad tym, dlaczego te ruchy powstały. W jaki sposób ludzie się mobilizują i jaką rolę odgrywają w tym instrumenty pochodzenia politycznego? Skąd pochodzą zasoby? Jakiego rodzaju sojusze są potrzebne tym ruchom, by mogły one odnieść sukces? Zwolennicy tego typu analizy nie interesują się celami, które mobilizują ludzi, gdyż wierzą, że zachowania społeczne podlegają determinizmom ekonomicznym. Pod tym względem liberałowie i marksiści są zgodni. Jakość takich studiów zależy przede wszystkim od poziomu ich autorów. Ale nie każdy jest Charlesem Tillym, który tworzył wybitne prace historyczne, wychodząc od perspektywy marksistowskiej. Skoro odrzuciliśmy już to błędne rozwiązanie, staje przed nami zasadniczy problem: konieczność sformułowania precyzyjnej i jasnej definicji ruchów społecznych. Powinniśmy zbudować możliwie ostrą opozycję pomiędzy tym, co można nazwać społeczeństwami konfliktu, i tym, co można określić mianem społeczeństw ruchów społecznych. Społeczeństwa zamknięte w sobie, jak niektóre wiejskie wspólnoty typu śródziemnomorskiego czy „dzielnice” lub „getta”, które rozwinęły się w centrach miast i na peryferiach aglomeracji, to społeczeństwa konfliktów. Konflikty mogą wręcz pełnić w nich funkcję porządkującą, o czym świadczą wendety i walki między dzielnicami,, co odegrało tak istotną rolę we Włoszech. W zarówno wielkich, jak i małych społeczeństwach zdominowanych przez biedę, bezrobocie i dyskryminację, brakuje jakiegokolwiek jednoczącej siły. Permanentne i przewidy-

walne konflikty wnoszą do nich przynajmniej negatywną zasadę integrującą. Często obserwowano to w więzieniach, gdzie konflikty, walki gangów i starcia więźniów przybierają formy ekstremalne, nierzadko prowadzące do śmierci ich najsłabszych uczestników. W tego rodzaju sytuacjach nie ma nic wyjątkowego; świat „biedy” oparty jest na tej logice konfliktów.

Istnieje wiele konfliktów, które nie zrodziły ruchów społecznych, i wiele ruchów społecznych, które, zawierając zawsze pewien element konfliktu, przyznają większą siłę mobilizującą afirmowaniu pewnych stawek kulturowych, aniżeli konfliktom sensu stricto; stawki te mogą być projektowane w przyszłość lub, przeciwnie, związane z przeszłością, którą uważa się za zniszczoną przez jakiegoś rodzaju inwazję.

3. CZY ISTNIEJĄ JESZCZE RUCHY SPOŁECZNE?

Jeśli postrzega się ruchy społeczne wyłącznie jako działania bojowe wyznaczone przez przeciwników, z którymi się one ścierają – i ponieważ ruchy te zawsze są uwikłane w interwencje polityczne, a nawet ideologiczne – to bardziej niż jakikolwiek inny składnik życia społecznego oparty się one wypaczeniu tej analizy socjologicznej, której nieodowność staram się wykazać.

Poświęcone im studia wciąż skupiają się raczej na systemie niż na aktorze; opierają się na danych z dziedziny historii ekonomicznej i społecznej, która odwołuje się do innych typów analizy, aniżeli przeze mnie proponowana. Kierunek nadaje im przede wszystkim obsesja absolutnej dominacji – niewolnictwa, pańszczyzny, wyzysku pracowników, kolonizacji, i tak dalej – wizja, która odmawia aktorom danego ruchu jakiegokolwiek zdolności wytwarzania znaczeń, dostrzegając ją wyłącznie u panujących. Ta logika jest szczególnie wyraźna w myśli chrześcijańskiej, gdzie Bóg stwórca, zdradzony przez upadek człowieka w grzech, jako jedyny może uratować ludzi swą łaską, korzystając z pomocy Kościoła i narzucając grzesznikom wyrzeczenia.

Musimy znaleźć nowe formy działania zbiorowego, a także nowe ruchy społeczne, które nie byłyby już utożsamiane z reakcją ofiar, lecz wyznaczone przez pierwszeństwo przynależne refleksji nad samym sobą. Mając to w pamięci, łatwiej jest podać raczej historyczną niż czy-

sto teoretyczną definicję ruchów społecznych. W tym celu trzeba wrócić do idei europejskiego – lub, szerzej, zachodniego – modelu modernizacji. Zagadnienie to jest tak istotne, że warto przypomnieć tu jego treść.

Wielka koncentracja zasobów doprowadziła do sytuacji, w której napięcia i konflikty grup rządzących i grup skazanych na status podporządkowanych osiągnęły skrajnie wysoki poziom. Ten bardzo specyficzny charakter „zachodniej modernizacji” nadał „ruchom wyzwolenia” centralne znaczenie w historii politycznej i społecznej najbardziej uprzemysłowionych krajów począwszy od końca XIX wieku, a zwłaszcza w pierwszej połowie XX wieku. Ruch robotniczy we wszystkich swych postaciach, ruchy dekolonizacji i feminizm usiłowały rozbić skrajne formy dyskryminacji i nierówności, które uderzały w zatrudnionych, skolonizowanych i kobiety. To dążenie było tak silne, że walki społeczne i polityczne mogły sprawiać wrażenie licznych „szczegółowych frontów” tej samej ogólnej walki. W ten sposób rozwinęło się i rozpowszechniło wyobrażenie społeczeństwa zdominowanego przez jeden centralny konflikt, którego przejawy widoczne są we wszystkich dziedzinach życia zbiorowego. To stwierdzenie można dzisiaj zaakceptować, jeżeli nie redukuje się centralnego konfliktu do walki interesów ekonomicznych czy wręcz do walki klas.

Sukces, jaki niemal wszędzie odniosły te trzy typy ruchów, doprowadził do „rozluźnienia” europejskiego modelu modernizacji, co pociągnęło za sobą osłabienie samych ruchów społecznych, które przeszły z fazy brutalnej konfrontacji do fazy negocjacji lub nawet mechanizmów włączających partie, związki i inne zorganizowane formy działania do polityki społecznej, która z kolei stała się częścią składową polityki w ogóle.

To krótkie przypomnienie historii stawia nas przed następującym pytaniem: czy można jeszcze mówić o ruchach społecznych w czasach, gdy europejski model modernizacji uległ osłabieniu, inne tryby modernizacji zyskują coraz większą siłę, a państwo odgrywa większą rolę niż antagonistyczne klasy społeczne? W jaki sposób możemy zatem redefiniować ruchy społeczne? Odpowiadając, możemy oprzeć się na przywołanym przed chwilą przekształceniu konfliktów zbiorowych. Jeżeli centralnym konfliktem jest dziś ten, który przeciwstawia figury podmiotu potędze „globalnego” i bezosobowego systemu dominacji, le-

piej mówić o ruchach kulturowych niż o ruchach społecznych, jako że to pewien model kultury i osobowości czuje się zagrożony instrumentalizacją rozumu, a także przekształceniem wiary religijnej w siłę władzy państwowej. A gdy już przyjmiemy tę formułę, nie będziemy mogli pominąć ruchów kulturowych, mówiąc o obronie tego, co lokalne, przed tym, co globalne, przewidywalności życia zawodowego przed elastycznością zatrudnienia i różnorodności twórczości kulturalnej przed skrajnie scentralizowaną produkcją kultury masowej. Ogólnie rzecz biorąc, ciągłość dawnych i nowych ruchów społecznych jest zatem istotniejsza od różnicy na poziomie ich treści.

Czy można sobie wyobrazić, że coraz bardziej zglobalizowany świat wyeliminuje najsłabsze i najbardziej fragmentaryczne ruchy kulturowe, doprowadzając do sytuacji, w której pozostanie już tylko ogromna centralna masa otoczona izolowanymi punktami oporu, tętniącymi konfliktami i pełnymi nadziei? Doniosłość ruchu zapoczątkowanego w Porto Alegre, który zrodził fora alterglobalistyczne i zainicjował ogromne zgromadzenia niemal w każdej części świata, wynika z faktu, że koncentruje się on raczej na sobie niż na przeciwniku. Afirmacja samych siebie i ćwiczenia mające zwiększyć naszą zdolność rozumienia, komunikowania się i działania nie są już etapami przygotowawczymi poprzedzającymi wyłonienie się ruchu społecznego, lecz jego głównym składnikiem. Są samym tym ruchem, wytwarzają bowiem wyobrażony czas i wyobrażoną przestrzeń. W latach 60. XX wieku w Stanach Zjednoczonych narodziły się – wcześniej niż w Europie – ruchy, których głównym celem wydawały się gesty symboliczne, takie jak demonstracje sit-in, działania teatralne czy otwarte zgromadzenia nowego typu, na których stopniowo pojawiało się coraz więcej kobiet. One również, w ramach własnego ruchu, organizowały pełne emocji zgromadzenia, które pozwalały im uwolnić się od niższego statusu, więżącego je w gęstej sieci przymusów i ograniczeń.

Władza staje się coraz bardziej bezosobowa i odległa, co ciąży na życiu społecznym i wchodzi w konflikt z coraz silniej wyrażanym przez każdego z nas pragnieniem zabezpieczenia własnej przyszłości. Czy można sobie wyobrazić ruch alterglobalistyczny, który nie byłby świadomy wzajemnej odmienności swych uczestników? Im ciśniej dominujące siły okrążają aktora i im bardziej starają się go uciszyć, tym moc-

niej musi on z nimi walczyć, angażując w tę walkę całą swą osobowość: zarówno ciało, jak i umysł.

Wszyscy staliśmy się więźniami wertykalnej wersji historii politycznej i społecznej; musimy zmienić punkt widzenia. Co ciekawe, dzieżdżina, w której ta zmiana dokonała się w najpełniejszy sposób, jest być może religia: Kościoły instytucjonalne znajdują się w odwrocie, za to coraz częściej spotykamy się z wyrazami osobistej i współdzielonej wiary, coraz częstsze są też masowe zgromadzenia wiernych. Konflikty są w coraz większym stopniu zogniskowane na aktorze, nie tylko na jego prawach, lecz także na tym, w jaki sposób zapewnić ich respektowanie. Są zatem coraz ściślej związane z uzyskiwaniem przez każdego z nas świadomości zagrożeń, które sami za takie uznajemy, podczas gdy siłą napędową dawnych ruchów społecznych były quasi-militarne mobilizacje przeciwko wrogom klasowym, uważanym również za wrogów całego społeczeństwa.

Spadek partycypacji w życiu politycznym i związkowym świadczy o tym, że obrońcy ludu i pracowników używają strategii i języka, które są obce motywacjom i postawom tych grup. W „klasycznych” konfliktach i ruchach społecznych konfliktowość była ściśle powiązana z partycypacją lub integracją. Otóż, prawdziwie wojujący radykalizm może doprowadzić raczej do zerwań, a nawet rewolucji, niż do konfliktów czy ruchów społecznych. W dzisiejszym kontekście konflikt lub ruch społeczny może zatem wykształcić się i rozwinąć tylko wtedy, gdy jest w stanie interpretować odczucia subiektywne, a nie tylko dane ekonomiczne.

4. PRZENIESIENIE KONFLIKTU NA JEDNOSTKĘ

Jednym z najstarszych i najważniejszych odkryć socjologii było stwierdzenie, że wstrząs wywołany w tradycyjnych społeczeństwach industrializacją i globalizacją doprowadził zarówno do osłabienia norm, jak i do kryzysu ich interioryzacji. Dwa komplementarne aspekty tego, co Émile Durkheim nazwał „anomią”, spotęgowały się nawzajem tak silnie, że odniesienia do systemu społecznego, do jego norm i zdolności ich narzucania stopniowo straciły moc. To, co nazwałem „końcem społecznego”, jest tylko ostatnim stadium procesu, który był szeroko łą-

czony z rozwojem kapitalizmu, ale także z przyspieszeniem innowacji i zmian społecznych. Instytucje nie są już w stanie chronić jednostek, a te ostatnie uginają się pod ciężarem wolności, która została im przyznana, lecz nie jest już chroniona przez instytucje społeczne. Najważniejsze konflikty nie mają już charakteru społecznego: przemieściły się w kierunku życia osobistego. Konflikty wewnątrz rodzin stają się odrzuceniem rodziny; bunt przeciw autorytetom staje się odrzuceniem szkoły.

Zauważalna jest ogólna tendencja do przenoszenia „problemów społecznych” na poziom indywidualny. Coraz więcej dorosłych i młodzieży, a nawet dzieci, które nie osiągnęły jeszcze wieku dojrзewania, przejawia zachowania będące wyrazem buntu, często przybierające gwałtowne formy. Zachowań tych nie można już wytłumaczyć problemami osobistymi, przede wszystkim dlatego, że ich sprawcom mówienie o własnych problemach osobistych przychodzi z trudem. Rozpad tego, co społeczne, nie uderza najmocniej w te grupy, które są najbardziej wystawione na jego skutki, lecz raczej w te, które w najbardziej bezpośredni sposób doświadczają rozterki między silnym przywiązaniem, zwłaszcza do grup pierwotnych (rodziny, gangu, grupy rówieśniczej itp.), a nieobecnością rozwiązań o charakterze społecznym. Właśnie dlatego najefektywniejsze są te metody rehabilitacji, które młody człowiek mający za sobą konflikt z prawem lub zagrożony takim konfliktem odnajduje w autonomicznym środowisku, pozostając przy tym pod okiem edukatora. W ten sposób kształtują się grupy wyznaczone motywacjami indywidualnymi, a nie środkami represyjnymi, te bowiem stopniowo kierują przestępcę w stronę więzienia, gdzie jego osobowość ulega szybkiemu zepsuciu, którego często nie da się naprawić.

Nie chodzi tu o zastępowanie wyjaśnień socjologicznych psychologicznymi, lecz o coś niemal odwrotnego: indywidualne problemy są w coraz większym stopniu skutkiem przeniesienia konfliktów społecznych, które stały się nierozwiązywalne, na jednostki, których stałą troską jest własna zdolność stawiania oporu. Daremne są zatem próby odbudowania autorytetu za wszelką cenę; „społeczne” powinno ulec osłabieniu i przekazać swoje zasoby jednostkom, by podkreślić i uwydatnić ich zdolność do podejmowania inicjatyw i niezgodę na zależ-

ność.

5. INDYWIDUALIZM ZBUDOWANY

Zmiany w życiu społecznym i politycznym idą o wiele dalej. Nie sposób już bezwzględnie opowiedzieć się za jedną stroną dyskusji czy konfliktu. I to nie dlatego, że ze względu na stopień złożoności problemów każdy ma trochę racji, ale dlatego, że doświadczamy końca wiary w postęp. Rozpad ewolucjonistycznej wizji historii pozbawia fundamentu starcia ideologiczne, które uparcie operują przeciwstawieniami: postęp – reakcja, ruch – ład. Stopniowo odkrywamy, że nasze liczne i przyspieszone modernizacje stawiają nas przed niemożliwymi wyborami: jak wybrać między jednnością myśli racjonalnej i wielością kultur? Jak wybrać między ogólnym i lokalnym, między zwiększaniem produkcji niezbędnym dla polepszenia sytuacji światowej populacji i kontrolowaniem produkcji, będącej zagrożeniem dla natury? Niektórzy próbują wydostać się z przestrzeni tych niemożliwych wyborów, doprowadzając swoje stanowiska do skrajności. Może to prowadzić do zderzenia cywilizacji, podobnie jak działania ekstremistycznych mniejszości mogą prowadzić do przemocy; choć często mają one spektakularne skutki, to uwydatniają tylko niezdolność wszystkich stron do narzucenia pozostałym jednostronnego rozwiązania. Odkrywamy, że w obliczu wielu problemów nie da się dokonać wyboru między dwoma przeciwstawnymi rozwiązaniami. Mogą one być ze sobą sprzeczne, a mimo to – nierozzerwalnie związane. Nie powinniśmy już starać się doprowadzić do zwycięstwa postępu, lecz próbować połączyć jego kontynuację z walką z jego negatywnymi skutkami*.

Jaki jest sens tej transformacji, nie mającej nic wspólnego z upodobaniem do kompromisu i pośrednich rozwiązań, o których każdy wie, że mogą być równie zgubne jak wszystkie inne? O jej nieodzowności decyduje fakt, że wiemy nie tylko o tym, iż – zamiast dominacji nad naturą czy wzmacniania tej dominacji – potrzebujemy nauki i technologii, ale także o tym, że nasze własne błędy mogą nas zniszczyć. Jest to stara idea, a niejednoznaczny stosunek do postępu bywał wyraża-

* Taką wizję można znaleźć w licznych odmianach koncepcji „zrównoważonego rozwoju” (przyp. red. nauk.).

ny wielokrotnie. Nowość polega na przekształceniu sprzeczności w komplementarne elementy decyzji, która musi w najlepszy możliwy sposób łączyć składniki sprawiające wrażenie antagonistycznych. Zasadnicza trudność związana z tym połączeniem przeciwstawnych orientacji sprowadza się do tego, że nie pozwala ono aktorom całkowicie poświęcić się jednemu z tych rozwiązań, co jest dla nich źródłem frustracji. Na tym właśnie polega *ambivalencja*. Dobrze znany jest przykład kobiet, które chcą jednocześnie wykonywać pracę zarobkową i opiekować się swoimi dziećmi. Jeśli łączą te dwie role – tak jak robi to większość kobiet we Francji – nie są zadowolone ani ze swojego życia zawodowego, w którym nie mogą osiągnąć pełnego sukcesu, ani z życia rodzinnego, w którym towarzyszy im poczucie, że niewystarczająco poświęcają się potomstwu. Ta ambivalencja nie skłania ich jednak do wyboru jednej z tych ról. Frustrujące rozwiązanie, na jakie się decydują, jest dla nich najmniej złym z możliwych. Odrzucają wszystkie inne.

W obliczu zagrożeń nieodłącznie związanych z wszelkimi polaryzacjami te *ambivalentne* zachowania nabierają coraz większego znaczenia: są wręcz jedynym wyjściem pozwalającym rozwiązać rzeczywiste konflikty i przekroczyć zawsze obecne sprzeczności. Życie polityczne wciąż opiera się na opozycyjnych parach: prawica lub lewica, jedność lub różnorodność. Te polaryzacje nie staną się źródłem przekształceń, których potrzebujemy. Bardziej pozytywną rolę mogą odegrać organizacje czy stowarzyszenia bliższe zwykłym ludziom i w mniejszym stopniu utożsamiane z jedną ogólną zasadą działania. Najważniejsze jest jednak, by intelektualiści rozpowszechniali swój nowy sposób myślenia, a szkoły zrozumiały, że taka zmiana ogólnego podejścia musi mieć wpływ zarówno na nasze rozumienie przeszłości, jak i na nasze analizy obecnych i przyszłych wyborów.

Koncepcja ambivalencji, najlepiej sformułowana w niedawnych pracach Simonetty Tabboni, ma już długą historię; z pewnością zajmie bardzo istotne miejsce we wszystkich naukach społecznych. Ale, abstrahując od tych uwag o metodzie analizy, nie jesteśmy jeszcze w stanie ocenić znaczenia zachodzących zmian. Idea konfliktu, czy nawet idea ruchu społecznego były tak ściśle związane z filozofiami Historii, że wielkie tematy makrohistorii często wydawały się jedynie odbłaskiem filozofii Historii opartej na ideach racjonalizacji i postępu, a w konse-

kwencji – na idei oporu stawianego im przez siły reprezentujące przeszłość lub odwracające terażniejszość od przyszłości. Ten sposób myślenia uniemożliwia proponowane przeze mnie kierunki analiz. W takich warunkach trudno posługiwać się pojęciami aktorów Historii i kształtowania się osobowego podmiotu. Musimy zerwać zbyt długo akceptowany przez nas związek między badaniem sytuacji i badaniem zachowań, zwłaszcza w odniesieniu do ruchów społecznych. Ruchy te nie są wyrazem wewnętrznych sprzeczności ekonomii kapitalistycznej, ani też intensyfikacji i przyspieszenia wymiany handlowej. Chcąc je zrozumieć, musimy mówić o dominacji i wolności, o wyzwoleniu i scentralizowanej władzy. W ten sposób powstaje przestrzeń, gdzie może rozwinąć się nauka społeczna oparta na pojęciach aktorów i podmiotu, której nie można już utożsamiać ani z postępem, ani z oporem wobec tego postępu. W tej przestrzeni niezbędna jest umiejętność łączenia sądów pozytywnych z negatywnymi.

6. PRZEMOC

Trzeba bronić tego stanowiska, na przekór wszystkim atakom ze strony podejścia, które nadal widzi wszędzie konflikty, ale nigdzie nie dostrzega już ruchów społecznych czy kulturowych. Nie można posunąć się do przodu w badaniach nad ruchami kulturowymi, nie łącząc tego pojęcia z pojęciem podmiotu i z przedstawionymi tu przeze mnie analizami, którym można oczywiście nadać inną formę. O ile pojęcie konfliktu uległo osłabieniu, o tyle pojęcie p r z e m o c y, przeciwnie, wszędzie zyskuje na popularności, co trafnie zanalizował Michel Wievior-ka. Kryzys instytucji dotyka państwa w jeszcze większym stopniu niż relacji pracowniczych, a globalizacja osłabia lub niszczy zdolność wielu krajów, zwłaszcza tych najbiedniejszych, do zbudowania państwa. To właśnie przemoc zastępuje przestrzeń instytucjonalnego rozwiązywania konfliktów. Przemoc na masową skalę, mogąca przybierać formę ludobójstwa lub zamykania pojmanej ludności w obozach, w których rządzą morderstwa, gwałty i tortury. Afryka Środkowa, od regionu Wielkich Jezior do Demokratycznej Republiki Konga i, ostatnio, Wybrzeża Kości Słoniowej, jest naznaczona tą przemocą, tak jak wszystkie miejsca, gdzie państwo zostało zniszczone lub osłabione. Przemoc ogar-

nęła również obszary wiejskie, w których władza państwowa nie jest już w stanie powstrzymać konfliktów etnicznych lub regionalnych, i – w bardziej widoczny sposób – obszary miejskie niszczone przez bezrobocie, dyskryminację rasową i społeczną oraz władzę niezdolną do porozumienia się. Pojęcia ruchu społecznego i konfliktu nie znajdują tu zastosowania. Ta przemoc nie jest już nawet faktem społecznym w ścisłym rozumieniu tego terminu. Nie można też sprowadzić jej do prostego procesu rozkładu. Jest nacechowana chęcią odczłowieczania i upokarzania, czego nie da się wyjaśnić w kategoriach ekonomicznych czy społecznych, ani nawet politycznych. Nieodzowność idei podmiotu wynika nie tylko z jej pozytywnych aspektów, lecz także z powszechności jej przeciwności, które można określić jako chęć zniszczenia ludzi jako podmiotów.

Malejąca w analizie socjologicznej rola pojęcia konfliktu i rosnąca pojęcia przemocy jest dobrą ilustracją narzucającej się nam konieczności zmiany sposobu myślenia. Konflikty kształtują się i rozgrywają w pewnych ramach instytucjonalnych; przemoc połączona z okrucieństwem – wręcz przeciwnie, rozprzestrzenia się wszędzie, wykraczając poza sferę właściwą państwu. W obecnej sytuacji kryzysu instytucji nie tylko przemoc, ogólnie rzecz biorąc, zajmuje miejsce konfliktu, lecz także terroryzm zastępuje wojnę, tak jakby państwo już nie istniało i jakby wystarczyło przestraszyć przeciwnika, by uzyskać jego kapitulację. We wszystkich tych wypadkach obok dzielących je różnic występuje jedna cecha wspólna: przemoc, tak jak konflikty i ruchy zbiorowe, opuszcza pole społeczne i zaczyna bezpośrednio zagrażać podmiotowi. To ze względu na wszystkie te wrogie podmiotowi siły konieczne jest pozytywne zwrócenie się ku idei podmiotu.

7. NOWE RUCHY SPOŁECZNE

Po roku 1968 nazwałem nowymi ruchami społecznymi – określenie to weszło później do powszechnego użytku – działania zbiorowe mające na celu ochronę praw kulturowych, a więc prowadzone przez grupy kulturowe: kobiety, mniejszości seksualne, pracowników-imigrantów, mniejszości narodowe czy religijne i niepełnosprawnych. Przez kilka lat sądziłem, że ruch związkowy – zwłaszcza CFDT we

Francji – mógłby unieść je na własnych barkach, by pomóc im stać się widocznymi. Historia potoczyła się w innym kierunku: ruchy te niosły w sobie nową treść kulturową, ale posługiwały się jeszcze, i to w sposób wręcz dogmatyczny, językiem dawnego rewolucjonistycznego ruchu robotniczego. Język ten szybko pochłoniął przekazy, które miały płynąć dalej. Później do władzy doszedł François Mitterand i szczerze obdarzył swym poparciem tradycyjną lewicę, domagającą się nacjonalizacji i zerwania ze zglobalizowaną ekonomią rynkową. Nowe ruchy społeczne uległy rozkładowi, a gdy François Mitterand zniknął ze sceny politycznej, na której lewym skrzydle tak długo dominował, ta sama lewica ograniczyła się do programu zarządzania państwem, który wykorzystał chwilową poprawę sytuacji w gospodarce światowej, po czym pograżyła się w bezczynności aż do katastrofy roku 2002. Powrót prawicy do władzy nie wywołał szczególnych reakcji, a wybory prezydenckie w 2007 roku przypieczętowały jej zwycięstwo.

Nowe narzędzia komunikacji, takie jak Internet i blogi, przyczyniają się jednak do powstawania nurtów opinii publicznej, często radykalnych, które atakują przede wszystkim system polityczny i ekonomiczny, a w mniejszym stopniu – dominującą grupę. Ta ostatnia stała się natomiast obiektem ataków alterglobalistów na poziomie międzynarodowym. Mamy tu do czynienia właśnie z obroną podmiotu, którego podstawowe prawa – zwłaszcza prawo do dachu nad głową – są ignorowane. Opisując *kontrdemokrację* opartą na żywionej w imię demokracji *nieufności* wobec instytucji, Pierre Rosanvallon wyraźnie wyodrębnił jej dwa aspekty. Pierwszy ma charakter liberalny, a jego tradycja we Francji sięga Monteskiusza i Benjamina Constanta. Opowiada się on za słabą władzą i obawia się koalicji interesów. Lewica i skrajna lewica przejawiają dziś czasem taką liberalną z ducha nieufność. Druga tendencja występuje na wyższym poziomie życia politycznego; jako że definicja klas społecznych jest dziś bardziej niejasna niż w dawnym systemie, to sam podmiot, określany raczej przez swe prawa niż przez swe interesy, w coraz większym stopniu i w coraz bardziej bezpośredni sposób staje się główną wartością, której należy bronić.

Błędem byłoby myśleć, że polityka stała się moralna i nie ma już wymiaru społecznego i konfliktowego. Ten wymiar istnieje, a jeśli podejmowane działania zwrócone są przede wszystkim przeciwko rzą-

dom, to dzieje się tak dlatego, że to właśnie rządy przeciwstawiają się wdrożeniu nowych polityk zainspirowanych przez organizacje pozarządowe. Organizacjom tym udaje się czasem uruchomić bardzo skuteczne kampanie skierowane przeciwko rządzącym; zdarza się, że ruchy dysponujące niewielkimi środkami odnoszą znaczące sukcesy: na przykład zorganizowany przeciwko sytuacji bezdomnych w Paryżu w 2006 roku, w ciągu kilku dni przerósł odpowiedzialne za ten problem struktury administracyjne. Oto płynący stąd komunikat: mamy do czynienia z „no w y m i n o w y m i” ruchami społecznymi, będącymi przedłużeniem ewolucji, która zarysowała się po 1968 roku, a pełnego znaczenia nabiera teraz, gdy te ruchy w bardziej otwarty sposób wzywają ponownie do obrony praw człowieka, które mają być uznawane tak jak prawa pracowników wywalczone wcześniej, w końcu XIX wieku w Niemczech i w Wielkiej Brytanii, a później w Stanach Zjednoczonych i Francji.

Idea podmiotu staje się zatem w coraz wyraźniejszy sposób fundamentem nowych walk, równie intensywnych jak walka klas, która mobilizowała emocje i protesty klasy robotniczej w kapitalizmie przemysłowym. Idea ta nie jest sposobem na ucieczkę od problemów społecznych i walk politycznych; przeciwnie, przywraca im życie po długim okresie zamętu, w którym słabnące walki społeczne były coraz bardziej podporządkowywane strategiom partii politycznych. W nowych walkach zachowuje się odniesienie do fundamentalnych praw człowieka, w których obronie organizują się dziś nowe ruchy społeczne.

Czy muszę powtarzać, że p o d m i o t, o którym mówię, nie ma nic wspólnego z zasadą autorytetu, której podporządkowało się tak wielu ludzi? Rozbicie wyobrażeń stworzonych przez monarchie, patriarchalną rodzinę i nauki religii monoteistycznych zapoczątkowało wielki proces degradacji zasady autorytetu. Z czasem zasada ta, początkowo zogniskowana na państwie, przemieściła się na „społeczeństwo”, by w końcu stopić się z ogólnym nastawieniem antyautorytarnym, permissywnym czy transgresywnym, związanym z dążeniem do zaspokajania pragnień, w coraz mniejszym stopniu wypieranych przez zakazy.

Podmiot stwarza najsilniejszą dostępną jednostce i aktorowi społecznemu możliwość afirmacji siebie, pod warunkiem że nie zadowala się stawianiem biernego oporu dominacji aparatów produkcji, konsumpcji i zarządzania. Choć podmiot może objawiać się z równie dużą mo-

ca, jak wszystkie jego zawołowane wyobrażenia, nie powinniśmy zapominać, że może także ulec zepsuciu i przekształcić się we własne przeciwieństwo. Można ponownie przywołać jako przykład relację pomiędzy wiarą religijną a narzucającym się klerykalizmem. Ilu nieznanym, prześladowanym działaczom traci wiarę we własne działania, tak jak inni tracą wiarę w Boga? Co dzieje się z obrazami podmiotu stłamszonymi przez władze i formy organizacji społecznej, nad którymi nie mamy kontroli? Podmiot może ulec deprawacji, gdy wciela się w wyobrażenie, które jest jego przeciwieństwem, tak jak rabujący krzyżowcy byli przeciwieństwem postaci sławionych przez Ewangelię. Na tej samej zasadzie działacz rewolucyjny może stać się własnym przeciwieństwem, przeobrażając się w przywódcę politycznego czy policjanta.

Jak nie przywołać tu – skoro nie można przedstawić tej hipotezy w lepszym uargumentowanym sposób – idei, że podmiot, wypędzany, wypierany i zakazany przez dominujące nad nami siły, często spod znaku bezosobowego rynku, został wyparty w naszą jednostkową nieświadomość lub w lęki paraliżujące naszą nieświadomość zbiorową? Czy możliwe jest, by presja wywierana przez większość i przez rynek nie skazywała na osamotnienie czy wręcz na samopoświęcenie tych, którzy dążą do intymniejszej i mocniejszej relacji między sobą a sobą samym od tej, którą większość z nas może osiągnąć w codziennym życiu? Można też dopatrzeć się niepokojącego przymusu w poszukiwaniu innego, które może być – ale nie zawsze jest, do tego jeszcze daleko – ucieczką przed sobą wymuszoną przez świadomość zakazu ciążącego na relacji między sobą a sobą samym.

Te słowa zaledwie szkicują kruchy obraz odwrócenia sytuacji, które można uznać za wyparcie do nieświadomości tego, co w innym świecie stanowiło moc prawa. Zarazem sukcesywnie zwiększa się wolność otwartego wyrażania zakazanych dawniej pragnień, które z kolei dążą do wykluczania tego, od czego czują się najdalsze. Skromniej zakrojonym celem tych krótkich uwag jest odrzucenie wszelkich podporządkowanych wyobrażeń podmiotu: podmiot jest wolnością świadomości, a nie wolą władzy; jest ofiarą z własnego życia, a nie wojowniczym nacjonalizmem. Porzućmy obraz społeczeństwa i osobowości, który nie zdaje już sprawy z naszych codziennych doświadczeń ani też

z nowych debat rodzących się w przestrzeni opinii publicznej.

8. OD KULTURY DO DZIAŁANIA KULTUROWEGO

Społeczeństwo i kultura były komplementarne: kultura wytyczała granice, których aktorzy społeczni nie mogli przekraczać; w zamian za to zachowania i formy życia były uznawane za efekty ogólnego systemu nierówności społecznej. Mówienie o edukacji sprowadzało się do oceniania nierówności w dostępie do różnych poziomów nauczania. Kobiety były uznawane wyłącznie za ofiary męskiej władzy; były „proletariatem” mężczyzn, zupełnie jak mieszkańcy skolonizowanych krajów, którzy bronili swojej ludowej kultury przed racjonalizmem lub duchem władzy kolonialnej. W końcu, kultura masowa, jako instrument na służbie pieniędzy, służący niszczeniu swobody myśli intelektualistów i wszelkich twórców, odbierała ludziom jakiekolwiek upodobanie do niezależności, oferując im ogłupiające igrzyska.

Żadne z tych zdań nie jest fałszywe; nierówności są obecne wszędzie, a ci, dla których jedynym sensem życia jest zarabianie pieniędzy, rzadko są obrońcami „kultury wysokiej”. Telewizje, zarówno prywatne, jak i publiczne, są spychane ku przeciętności w imię „oglądalności”, która nie jest niczym innym, jak tylko miarą oczekiwanych zysków.

Trafność nagromadzonych obserwacji i konieczność ujawnienia hipokryzji i kłamstw tych, którzy mówią o kulturze, nie odwołując się do rzeczywistego funkcjonowania trybów jej produkcji i konsumpcji, uzasadniają fakt, że demaskatorskie i oskarżycielskie głosy są tak liczne. W rezultacie łatwo dajemy się uwieść dwoistemu dyskursowi mówiącemu o wszechobecnej nierówności i o specyfice każdej kultury narodowej czy regionalnej – czyli wizji fundamentalnej i stałej jedności kultury i społeczeństwa. Społeczeństwo ma podstawy kulturowe, a kultura – funkcje społeczne. Czy można oprzeć się tak zrównoważonemu i niepodważalnemu dyskursowi? Dlaczego nie mielibyśmy iść dalej w tę stronę, przedstawiając wciąż nowe dowody współzależności społeczeństwa i kultury?

Dlatego, że jest to po prostu niemożliwe, a to z dwóch zasadniczych powodów.

Pierwszym jest fakt, że współzależność ta została zerwana w wyniku procesu nazwanego przeze mnie „końcem społecznego”, czego następstwem była inwazja w obszar kultury niedookreślonych społecznie technologii oraz treści będących bądź własnością dominującego kulturowo kraju, bądź też zbiorem praktyk czerpiącym swą siłę z własnego „masowego” charakteru. Bardzo łatwo wyjaśnić ten pierwszy powód. Już od dawna produkty kulturowe są tworzone za pomocą eksperymentów technicznych, a od jeszcze dawniej są określane w wyniku odniesienia do świata pozaspołecznego: począwszy od języka muzyki czy innych kulturowych systemów znaków, po wierzenia religijne, indywidualizm romantyczny albo odrzucenie charakterystycznych oznak ustanowionego ładu. Nie tak dawno dołączyło do tego uwolnienie pragnień i przyjemności, wyzwajające nas od bolesnych napięć i brutalnych mechanizmów represji. Mając w pamięci historię XX wieku, można dodać, że masowo zadawana śmierć zniszczyła zarówno społeczeństwa, jak i kultury, ale czy ta sprzeczność niszczącej wszystko śmierci i rozmaitych form twórczości oraz organizacji społecznej i kulturowej nie jest wspólną cechą wszystkich epok? Czy nie lepiej odwrócić się od Tanatosa, by poczuć napór Erosa – w nas i wokół nas?

Te dobrze już wszystkim znane przemiany, które przywołałem tu w kilku słowach, oznaczają po prostu, że sojusz społeczeństwa i kultury został zastąpiony przez rozdzielenie technologii i form, a także mas i myśli; normy i więzi społeczne nie spajają ich już ze sobą. Nic nie łączy już świata, w którym powstają formy, ze światem żywego doświadczenia. Nawet użyteczność pewnych obszarów wiedzy czy technologii nie wystarczy, by przerzucić most nad tą przepaścią. Najczęściej podaje się tu przykład medycyny: obserwujemy rosnący dystans pomiędzy medycyną a pacjentem, pomiędzy „cure” a „care”.

Stare zagadnienie powraca w zmienionej formie. Tam, gdzie istnieje tylko potrzeba i pragnienie, głównym celem staje się zysk. To właśnie nazywamy „światem konsumpcji”; obejmuje on nawet złożone produkcje, ale nie zawsze zdaje sprawę z produkcji zwyczajnych przedmiotów.

Pójdźmy o krok dalej: masowa konsumpcja, a zwłaszcza środki masowego przekazu eliminują rzeczywistych aktorów wraz z ich intencjami, celami i uczuciami; ta eliminacja stała się koniecznością, przetrwać mają bowiem jedynie pieniądze. Gry, w których zwycięzcy otrzy-

mują sumy przekraczające wszystko, co może im zaoferować ich doświadczenie życiowe, są uderzającym przykładem tej logiki nonsensu, która stała się warunkiem zwycięstwa zysku.

Poza tym, formy nie mają już charakteru społecznego – niezależnie od tego, czy są technologiczne, czy naukowe, czy tworzą struktury, czy też prawa rządzące światem. Za sprawą tego zerwania to, co wydawało się tak łatwe, stało się trudne: trudno dziś zająć na płaszczyźnie społecznej stanowisko w kwestii sytuacji kulturowych; trudno połączyć niezgodę na nierówności i wykluczenie z wyzwoleniem kreatywności kulturowej. Polityki czy protesty kulturowe niemal już dziś nie istnieją. Czy należy wyciągnąć stąd wniosek, że nie ma już miejsca dla ruchów kulturowych i że nic nie zastąpi ruchów społecznych, znikających wraz z paradygmatem społecznym, do którego należały?

W tym miejscu musimy odwołać się do drugiej myśli, bez której nie sposób zrozumieć zerwania związku pomiędzy społeczeństwem i kulturą. Nie wszystkie skutki zjawisk, które można nazwać „końcem społecznego” i rozbiciem pól kultury, są destrukcyjne. Wreszcie rozsuwają się zasłony, które nadawały podmiotowi społeczną powierzchowność, i w końcu może on ukazać się we własnej postaci. Podmiot jest bezpośrednio widoczny i obecny tylko wtedy, gdy jego społeczne wyobrażenia znikają, gdy ich istnienie staje się niemożliwe. Zerwanie między przeżywanym doświadczeniem a formami, między konsumpcją a strukturami wyobrażeń usuwa przeszkody, które nie pozwalały podmiotowi rozwinąć pełnej samoświadomości i uczynić jej naczelną zasadą zachowań, górującą zarówno nad światem praktyk, jak i nad światem form.

Jesteśmy zatem tak daleko od społeczeństwa i kultury, jak to tylko możliwe, gdyż to na ruinach ich komplementarności pojawia się wyzwolony od nich podmiot – podmiot jako swój własny stwórca i nosiciel praw, które czynią jednostki i grupy istotami zdolnymi do domagania się swych praw na przekór nieokiełznanym pragnieniom i na przekór pieniądzwowi, wcielonemu w bezsens i natychmiastowość potrzeb.

Ale ukazywany tu przeze mnie podmiot nie jest *deus ex machina*; to nie nowy przybysz, który byłby doskonałym obrazem nowoczesności. Przeciwnie, jest stale obecny w każdym momencie historii i pod

każdą szerokością geograficzną, gdyż żadne społeczeństwo i żadna kultura nie jest tylko tym, czym jest. Nie sprowadza się – wbrew temu, czego uczyła nas klasyczna socjologia – do tego, co robi, do mechanizmów swojego funkcjonowania, do swoich norm i form władzy, do sieci statusów i ról. W każdej całości społecznej obecny jest sobowtór tego, co ludzkie, który nie jest w żadnym razie narzucającym swe prawo i wypierającym popędy superego, lecz wręcz przeciwnie: wyobrażeniem siebie samego jako twórcy praw i wartościujących sądów. Nowoczesność nie zlikwidowała „zaczarowanego” świata; za jej sprawą to, co było ponad człowiekiem, wnika do jego wnętrza. To, co nazywamy humanizmem, polega na uznaniu, że źródłem wartości człowieka oraz jego zdolności do obrony i poszerzania swych ideałów i praw jest sam człowiek.

Nic nie mogłoby być ważniejsze dla naszych wysiłków zmierzających do odbudowy myśli społecznej niż to zerwanie podmiotu z organizacją społeczną i kulturową, rozbitą na dwoje przez oddzielenie świata konsumpcji, pragnienia i śmierci od świata technologii i struktur mniej lub bardziej bezpośrednio kontrolowanych przez państwo. Podmiot nie znajduje się ani po jednej, ani po drugiej stronie; może to być dla niego niebezpieczne, grozić mu odesłaniem do krainy utopii, ale może też przywrócić mu prawdziwą twarz, wraz ze zdarciem zasłon i masek, które zmuszały go do życia w przebraniu, w ukryciu, tak jakby w społeczeństwie można było odnaleźć rację bytu podmiotu, a więc także źródło sądów wartościujących na temat rzeczywistości społecznej.

Czy jeśli zaakceptuje się tę ogólną analizę, można jeszcze mówić o kulturze? Słowo to ma wiele znaczeń. To, które wywodzi się z etnologii i odnosi się do wszystkich relacji między społeczeństwem a kontrolowaną przez nie – zarówno poza człowiekiem, jak i w człowieku – naturą, niemal całkowicie utraciło sens. Podałem już powody, dla których tak się stało; wyznaczają one rzeczywistą granicę między społeczeństwami, które nazywa się nowoczesnymi i które są obiektem badań socjologii, a tymi, których badaniem zajmuje się etnologia. Jeśli chodzi o znaczenie odnoszące się do „kultury wysokiej”, to służyło ono przede wszystkim do oddzielenia ludzi wykształconych od pozostałych, tych, którzy otrzymali staranną edukację, od tych, którzy nie chodzili do szkoły lub wcześniej ją porzucili, by podjąć pracę. Nie sądzę, bym

mógł zrobić z tego znaczenia kultury jakikolwiek użytek. Trzeba więc wprowadzić nowe znaczenie słowa „kultura”. Odnosi się ono w gruncie rzeczy do ważnego, zachodzącego wszędzie procesu i zadania do wykonania: chodzi o ruch, w wyniku którego podmiot podporządkowuje sobie świat konsumpcji i świat form i przywraca pomiędzy nimi łączność. W zamian sam otrzymuje konkretną egzystencję. Podmiot nadaje sens etyczny wszelkiego rodzaju praktykom; sens ten jest uwe wnętrzniony, a jednocześnie naznacza swymi wymogami wszystkie ludzkie działania.

Wielkie zadanie podmiotu polega na odtworzeniu w sobie i wokół siebie utraconej jedności. Jego najsilniejszymi odwzorowaniami są dziś: w pierwszej kolejności – ekologia polityczna, dążąca do pogodzenia natury i kultury, które tak długo były sobie przeciwstawiane; następnie działania, nie tylko w ramach zorganizowanego ruchu, podejmowane przez kobiety, które przewyciężają zhierarchizowaną opozycję między mężczyznami i kobietami, między ciałem i umysłem, między bogatymi i biednymi. Najambitniejszą formą działań kulturowych jest ta, która nieustannie stara się łączyć uniwersalistyczną ideę nowoczesności z różnorodnością interesów społecznych i kulturowych.

Nie istnieje już kultura jako zinstytucjonalizowana całość, ale wszędzie rozgrywa się konflikt, z jednej strony, między rozbitymi całościami społeczno-kulturowymi, pociągający za sobą oddzielenie praktyk od form, a z drugiej – podmiotem, który dzięki swej władzy sądenia, odnoszącej się do życia osobistego i zbiorowego, łączy to, co zostało rozdzielone i przybrało postać przeciwstawienia.

Rozdział 5

PODMIOT, INNY I INNI

1. DWOISTOŚĆ

Każdy sposób myślenia, którego punktem wyjścia jest jednostka, nawet jeśli dostrzega w niej aktora społecznego lub osobowy podmiot, zderza się z zastrzeżeniem: ludzie nie żyją w samotności, ich warunki życia zależą od warunków życia innych. Albo z zarzutem: takie podejście faworyzuje egoizm, dążenie do osobistej korzyści, które i bez tego jest już podsycane ponad miarę w naszym społeczeństwie, gdzie zbiorowe solidarności uległy osłabieniu, choć właśnie teraz należałoby je wzmacniać. Podzielam tę opinię, tak jak podzielałem ją przez całe życie, którego znaczną część poświęciłem na badanie ruchów społecznych. Nie rozumiem jednak, dlaczego obrona praw każdej jednostki – praw człowieka, praw socjalnych i kulturowych – których, rzecz jasna, można bronić jedynie zbiorowo, miałaby pociągać za sobą obojętność na sytuację innych. By szybko odeprzeć tę nierozważną krytykę, chciałbym podkreślić, że, jak zawsze, obrona praw osobistych napędza działania zbiorowe skierowane przeciwko wszystkim uprzywilejowanym – zarówno tym, którzy narzucają innym ludziom pańszczyznę, jak i tym, którzy podporządkowują ich sobie w pracy. Nie widzę powodu, by odstępować od stuletniej tradycji wiążącej szacunek dla jednostki z walkami o wszystkie zbiorowe wolności.

Co do zagadnienia *in n e g o*, to jest ono powiązane z zagadnieniem podmiotu osobowego. Inny nie jest bliźnim czy towarzyszem, lecz bytem postrzeganym i rozumianym przez inny byt, który działa jako *p o d m i o t* i uznaje go za podmiot. Inność innego to coś znacznie więcej niż różnica. Mówiąc o innym, stwierdzam pośrednio, że do podmiotu we mnie nie można dotrzeć w sposób bezpośredni i że to patrząc poprzez innego, dostrzegam w sobie obecność lub nieobecność podmiotu, którego nie da się łatwo uchwycić w świecie wytworzonym przez

potężne siły. Niektórzy oponują, twierdząc, że podmiotu w ogóle nie da się uchwycić, że postrzega się go wyłącznie poprzez ekrany i bariery lub tylko przelotnie; dobrze to rozumiem, ale dlaczego mówić o niemożliwości? Nieustannie widzimy jednostki i grupy, które działają na podstawie własnego obrazu siebie. Wszyscy jesteśmy świadomi naszych praw i wiemy, że to nie jednostki, którymi jesteśmy, mają prawa, ale ich s o b o w t ó r, ideał, który tak długo przybierał formy obce ludzkiemu życiu, odeń oddalone, i który, w miarę jak zdobywaliśmy coraz większą zbiorową władzę nad nami samymi, wnikał w każdego z nas.

Musimy teraz uznać się za podmioty, co pozwoli nam dostrzec obecność podmiotu w innych ludziach lub grupach, często w bardzo trudnych do określenia formach. To dzięki temu, że w coraz bardziej bezpośredni sposób doświadczamy obecności naszego sobowtóra, że żyjemy raczej w świecie świadomości i autorefleksji niż w świecie bogów i poczucia winy, że nie zostaliśmy wygnani z nas samych. Gdy patrzymy na siebie, nie dostrzegamy nadmiaru, lecz pustkę i ciszę; nie widzimy nagromadzenia poleceń i zakazów, a za cel stawiamy sobie odkrycie naszego sobowtóra. I tylko dzięki temu, że odkrywamy podmiot w nas samych, możemy odkryć go w innym. Uznanie innego nie może być wyłącznie uznaniem w nim podmiotu, gdyż proste różnice mogą uniemożliwić nam komunikację, na przykład wtedy, gdy obie strony mówią różnymi językami. Przekroczenie barier jest możliwe tylko wtedy, gdy oddzielają one ludzi zdolnych do komunikowania się, bowiem uznających rozum i szanujących uniwersalny charakter praw przysługujących jednostkom.

Kobiety, których słuchałem, gdy mówiły o konstruowaniu siebie jako kobiet, stanowią autentyczny obraz podmiotu, gdyż ich sobowtór – sobowtór jednostek, którymi są – przeobraża je w podmioty prawa, gotowe także bronić praw innych, by zapewnić wszystkim możliwość doświadczenia własnych zdolności twórczych. Podmiot jako s o b o w t ó r zajmuje w analizie i w zachowaniach ważniejsze miejsce niż inny, nawet jeśli ten ostatni odgrywa istotną rolę, wzywając nas do zdystansowania się wobec własnego „ja”, zmiennego i podlegającemu licznym zależnościom, a więc do wejścia na ścieżkę upodmiotowienia.

2. FRAGMENTACJA „MNIE” I UPODMIOTOWIENIE

Pierwszym warunkiem, który musi zostać spełniony, by podmiot mógł się pojawić, jest rozbitcie przez aktora, o którym myślimy, tych całości kulturowych i filozoficznych, które narzucają mu tożsamość. Idea wolnej i odpowiedzialnej jednostki chroni nas przed wszystkimi systemami władzy i przed niemożliwą do zaakceptowania koncepcją, zgodnie z którą rynki same z siebie wybierają najbardziej racjonalne rozwiązania. Na przekór rynkom, ideologiom dominacji i głosom wzywającym do wojny, po stuleciu pełnym grozy i naznaczonym triumfem śmierci, chciałbym, by głos *p o d m i o t u*, który jest w nas, stał się słyszalny, a jego twarz – widoczna; skrywa go wiele masek, ale to w jego imię mamy prawo i obowiązek domagać się wolności.

Staram się odnaleźć wszędzie, również w religiach, żądanie upodmiotowienia, które kierowało wszystkimi ruchami społecznymi; wymaga ono, by godność każdego człowieka była respektowana. Moje badania poświęcone kobietom muzułmańskim pokazały, że nie doświadczały one „zderzenia cywilizacji”, lecz uczuć będących połączeniem przywiązania i niezgody zarówno wobec społeczeństwa francuskiego, jak i wobec społeczeństwa muzułmańskiego oraz własnej rodziny. Wbrew często słyszanym opiniom, kobiety te zmuszały się do stawiania czoła bardzo złożonej sytuacji, a w więc także do rozwijania swojej umiejętności radzenia sobie ze związanymi z tą sytuacją napięciami. Wymaga to „osłabienia” ich własnej osobowości, rozdzielenia jej składników. Wysoce zintegrowana osobowość raczej da się wciągnąć w starcie z przeciwnikami, niż znajdzie sposób na przetrwanie przemian kulturowych, z którymi zawsze trudno sobie poradzić.

Najbardziej interesującym pojęciem myśli ponowoczesnej jest pojęcie „*ja*” *p o d z i e l o n e g o* (*divided self*), które w najsztudniej sposób ujęła Julia Kristeva, mówiąc o obcym w sobie. To wtedy, gdy czujemy się „obcy samym sobie”, możemy uznać i zaakceptować obcego. Choć ta linia myślenia wydaje się przeciwieństwem tego, co nazywam podmiotem, w rzeczywistości jest jego niezbędnym dopełnieniem. Powinniśmy natomiast trzymać się tak daleko, jak to tylko możliwe, od idei odpowiedniości aktora i systemu; jej najgroźniejszymi przejawami są wszelkie figury komunitaryzmu i społeczeństwa opierającego się na rzekomej „woli powszechnej”.

Im bardziej rozdzielamy to, co dawna myśl społeczna – czasem w duchu demokracji rewolucyjnej – była skłonna łączyć, tym bardziej „mnie” ulega rozkawałkowaniu, traci bowiem swą zasadę jedności; było nią społeczeństwo, w które „ja” się wpisuje. Ta fragmentacja jest najsolidniejszym fundamentem tolerancji jako teorii (*tolerance*) i jako praktyki (*toleration*). Uwalniając się ode „mnie” i od siebie (*self*), podmiot staje się protestem przeciwko łaadowi społecznemu i coraz bardziej represyjnym technikom, za pomocą których próbuje się podporządkować jednostkę ich interesom i ich władzy. To rozbitcie oznacza odróżnienie jakiegoś „mnie” (*moi*), które staje się coraz bardziej nieświadome od „siebie” (*soi*), które jest mnogie, tak jak jego przynależności i solidarności*, i od „podmiotu” rozumianego zgodnie z definicją zawartą w tej książce i innych moich pracach. Jest to przeciwieństwo agresywnego woluntaryzmu.

Z kolei skrajny multikulturalizm, który całkowicie likwiduje zasadę jedności, może prowadzić jedynie do segregacji i otwartego konfliktu.

To podejście wydaje się bardzo odległe od analiz, jakich oczekuje się od socjologa; na ogół spodziewamy się po nim, że będzie wyjaśniał zachowania, odnosząc je do miejsca zajmowanego przez aktora w społeczeństwie. Właśnie dlatego trzeba podkreślić znaczenie tego sposobu myślenia: jest on egzemplifikacją odwrócenia perspektywy, jakiego powinna dokonać socjologia, jeśli chce dowieść swojej kreatywności, nie jest już bowiem w stanie wzbudzić zainteresowania, zadowalając się prowadzeniem tradycyjnych badań nad społecznymi determinantami zachowań – tak jakby to, co nazywamy „społeczeństwem” i „społecznym”, wciąż można było porównać do dobrze zachowanego zabytku. Konstruowanie takich pojęć, jak nowoczesność, podmiot, prawa, a obecnie inność, było ze wszech miar potrzebne, jednak dopiero zawalenie się systemu odniesień tak zwanej klasycznej socjologii uczyniło je nieodzownym. Jak można wyjaśniać zachowania, odwołując się do ładu społecznego, systemów symbolicznych i przynależności, których już nie ma?

* W takim sensie pozostałoby mówić nie o tożsamości jednostki, ale o jej tożsamościach (przyp. red. nauk.).

Drugie rozwiązanie, czyli „zderzenie cywilizacji”, zagraża nam coraz bardziej. Starcia religijne i polityczne obejmują coraz większe obszary, rośnie częstotliwość aktów terrorystycznych, a także liczba osób, na które te samobójcze zachowania działają jak magnes. Zbliżamy się do konfrontacji między oporem populacji zdefiniowanych przez swoją religię i narodowość z działaniami potęg, dla nich obcych, mających poparcie przede wszystkim dla swoich akcji politycznych i militarnych. Obie te przeciwstawne tendencje umacniają się. Można stwierdzić, że część ludzi Zachodu wyobraża sobie islam jako zewnętrzny, gorszy i agresywny świat, gdy również wiadomo, że islam wkroczył do Europy wraz z wielką liczbą muzułmanów, którzy się tu osiedlili, przychodząc ze zdobywającymi coraz większą popularność rytuałami religijnymi, jak ramadan. Powinniśmy postarać się lepiej zrozumieć to wniknięcie islamu do Europy. Po pierwsze dlatego, że europejski islam może odegrać dynamiczną rolę czynnika modernizującego islamski świat w ogóle; po drugie i przede wszystkim dlatego, że ta obecność muzułmanów ponownie ujawnia religijne podłoże europejskich społeczeństw, gdzie wiara jako praktyka instytucjonalna jest w gwałtownym odwróceniu – zwłaszcza katolicy nie podporządkowują się już stanowisku swojego Kościoła w kwestiach takich, jak przerywanie ciąży, sztuczne zapłodnienie, badania nad komórkami macierzystymi czy eutanazja. Wbrew niebezpiecznemu wyobrażeniu, które błędnie utożsamiało nowoczesność ze zmierzchem religii, widzimy, że, choć instytucje religijne, będące niemal wszędzie w odwróceniu, bynajmniej się nie umacniają, to wzrasta zapotrzebowanie na duchowość i refleksję nad sensem życia, a wspólnoty wierzących rosną w siłę.

Myśl, że muzułmanin mógłby być postrzegany jako inny, nie jest nierealna. Im bardziej rośnie dystans między społecznościami muzułmańskimi i niemuzułmańskimi, tym bardziej nagląca staje się potrzeba uznania inności tej społeczności – nie po to, by stwierdzić, że konfrontacja z nią jest nieunikniona, lecz wręcz przeciwnie, dlatego, że powinniśmy uznać wysiłek, jaki inny podejmuje, by stać się podmiotem. Ten wysiłek jest przeciwieństwem ksenofobii. Jest on szczególnie potrzebny teraz, gdy narasta wrogość między wspólnotami, a nawet bardziej szczegółowymi przynależnościami. Minął już czas reform społecznych i rewolucji, podobnie jak okres panowania społeczeństwa dobrobytu. Świat społeczny nie zajmuje już centralnego miejsca, za-

stąpił go świat kulturowy. Walki klas zostały zastąpione pojawieniem się wspólnot lub frontów obrony kultur, będących zarazem przeszkodami dla upodmiotowienia.

3. PODMIOT WCIELONY W INNEGO

Słabość punktów widzenia, które tak regularnie ścierały się ze sobą w debatach poświęconych obecnym czasom, wynika z faktu, że uparcie usiłowały one określać aktorów społecznych na podstawie ich przynależności do określonej grupy. Tymczasem ruchy społeczne i kulturowe należy rozumieć jako tworzące nowy obraz podmiotu, co pociąga za sobą radykalne przekształcenie kultury współczesnej. Najlepszym sposobem na przewyciężenie pokładów wrogości i niezrozumienia, które nagromadziły się w tej dziedzinie, jest odejście od określania jednostek na podstawie ich społecznego usytuowania, czyli relacji, które każdy utrzymuje z innymi jednostkami i grupami. Pojęcie osobowego podmiotu byłoby pozbawione treści i nieistotne, gdyby przekroczenie konfliktów nie umożliwiło odkrycia uniwersalności podmiotu – jakkolwiek by on był – w wyniku jego pracy samowytwarzania się w nowych warunkach społecznych i historycznych.

Do tej analizy trzeba jeszcze dołączyć dwa elementy.

Pierwszy, z pewnością ważniejszy, to idea, zgodnie z którą to wznieślenie się jednostki na poziom podmiotu może się dokonać wyłącznie dzięki uznaniu *innego* jako podmiotu: dopiero akceptując innego jako podmiot, mogę uznać za podmiot samego siebie. Uznanie innego jako podmiotu oznacza uznanie, że każdy ma zdolność stwarzania siebie jako podmiotu, że jest ona powszechna. Taki tok rozumowania pozwala nam uniknąć izolacji czy zamknięcia, na które narażony jest podmiot, oddalający się w nieznanne, co uniemożliwia wszelką komunikację z innymi aktorami społecznymi. Czy wznosząc się na wyższy poziom analizy – na poziom uznania przez podmiot innych podmiotów – nie zbliżamy się do realizacji pełnego nadziei hasła „Żyjmy razem, akceptując nasze różnice”? Dotykamy tu zagadnienia *uznania*, tak głęboko zanalizowanego przez Charlesa Taylora.

Problem w tym, że ta relacja okazuje się coraz trudniejsza, w miarę jak przybiera coraz bardziej konkretny wymiar interpersonalny. Uwi-

dacznia to zawsze obecny i nieodmiennie atrakcyjny obraz stopienia się dwóch lub więcej osób w jedno, stopienia nadającego moc przyjaźni i wynoszącego ponad wszystko miłość jako fuzję pragnień lub powołanie do życia związku dwóch osób. Najwyższe formy myśli wyrażają tę samą treść, gdy na szczycie ludzkich zachowań umieszczają kochanie, będące ruchem ku innemu. Ale ten ruch traci na sile, jeżeli nie prowadzi do uformowania mieszanego albo zupełnie nowego bytu, gasnąc pod naporem sytuacji, reguł, ograniczeń, nadziei i rozczarowań. To o tym zawsze mówią ci, którzy obserwują stygnięcie miłości, proces redukcji pary zakochanych do komórki rodzinnej, zmagającej się z problemami ekonomicznymi, społecznymi i kulturowymi nie mającymi nic wspólnego z kształtowaniem się pragnienia, miłości i związku. To dążenie do jedności w wyniku stopienia dwojga lub więcej osób jest twórcze jedynie w ramach czysto religijnej wizji, gdyż zakłada ona istnienie poza jednostkami podmiotu, który nad nimi góruje. Relacja miłości z innym może istnieć tylko dzięki wspólnej miłości do Boga, nawet jeśli zdaje się ona mieszkać w sercach, które traktują ją jak coś w rodzaju metafory religijnej. Dlatego powracam do tej tak zbijającej z tropu, spontanicznej deklaracji kobiet, których wypowiedzi słuchałem: relacja siebie do siebie samej musi być stawiana ponad relacją z innym. To relacja między sobą a sobą samą nadaje siłę spotkaniu z innym, który jest zarazem rozdzieleniem i jednością „mnie” (*moi*) i „ja” (*je*). „Ty” jest najlepszym sposobem stworzenia tej obecności siebie dla siebie samej, a najwyższą formą relacji interpersonalnych jest ta, w której po obu stronach zachodzi taka refleksja siebie samej nad sobą; każdy wie, że nie byłaby ona możliwa, gdyby równolegle nie przeprowadzał jej inny.

Skrajnym momentem relacji inności jest śmierć innego. Nie doświadczamy własnej śmierci, ale to stwierdzenie nic nie znaczy, jest bowiem wpisane w definicję śmierci. Doświadczamy za to śmierci innych, czasem z intensywnością, która sprawia, że czujemy, jakbyśmy to my umierali. Im silniejsza jest relacja z innym, a zwłaszcza uznanie innego jako podmiotu, tym intensywniej przeżywamy zerwanie komunikacji, oddalenie i cierpienie. Rodzice przeżywają śmierć swojego dziecka jak własną śmierć i często, wbrew uspokajającym wypowiedziom o okresie żałoby umożliwiającym powrót na łono społeczności, doświadczenie śmierci innego nie zaciera się. Jest ono bolesne, ale jednocześnie

wywiera na nas presję, nakłania nas, byśmy żyli na poziomie relacji między podmiotami, a nie jak spławiki unoszące się na fali pragnień, bodźców i manipulacji. Spośród wszystkiego, co rodzi w nas opór wobec zewnętrznych determinizmów, sprawiających, że tracimy głowę, obecność śmierci innego w nas jest najbardziej widoczna.

4. KOBIETY. ZALEŻNOŚĆ, RÓWNOŚĆ CZY DOMINACJA

Nikt nie może dziś wątpić, że sytuacja kobiet jest zagadnieniem zajmującym centralne miejsce w analizie socjologicznej. To, jak oceniamy dany kraj, zależy obecnie w mniejszym stopniu od sytuacji pracujących tam robotników niż od pozycji tamtejszych kobiet, od tego, jakie prawa im się przyznaje i czy są ofiarami przemocy. Ci i te, którzy najbardziej wystrzegają się systematycznej islamofobii, słusznie protestują jako pierwsi, gdy w jakimś kraju islamskim kobieta zostaje ukamienowana lub zabita przez swego ojca za przedmałżeńskie stosunki seksualne. Prawo i obyczaje łączą siły, by określić kobiety jako gorsze i uczynić je zależnymi. We Francji kobiety zdobyły prawa polityczne po bardzo długiej walce, która rozpoczęła się później niż w Wielkiej Brytanii. Następnie ruch feministyczny zorganizował się przede wszystkim wokół kwestii prawa kobiety do dysponowania własnym ciałem. Za sprawą „ustawy Neuwirtha” o antykoncepcji, „ustawy Veil” o dobrowolnym przerywaniu ciąży, *Drugiej płci* Simone de Beauvoir – założycielskiej książki myśli kobiecej, a nieco później tekstów Lucie Irigaray i inicjatyw Antoinette Fouque Francja stała się ośrodkiem nowych idei i orientacji. Ale po kilku dekadach sytuacja uległa zmianie, feminizm nie jest już tak aktywny. Stało się tak przede wszystkim z powodu wyłonienia się nowego feminizmu, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, gdzie zagadnienia dotyczące kobiety zajęły centralne miejsce w filozofii moralnej i politycznej, ale także dlatego, że we Francji, podobnie jak w wielu innych krajach, po odniesieniu tak ważnych zwycięstw feminizm poświęcał coraz większą część swojej aktywności obnażaniu nierówności, jakich doświadczają kobiety, i piętnowaniu przemocy, której są ofiarami. Na pierwszy plan wysunął się obraz bitej kobiety. Wpisuje się to w ogólną tendencję do zastępowania zagadnienia konfliktu zagadnieniem ofiary.

Nietrudno stwierdzić, że wielka walka feminizmu o równość jest całkowicie uzasadniona i powinna być wspierana i propagowana wszędzie tam, gdzie kobiety wciąż podlegają zakazom i nierównościami rządzono sprzecznym z zasadą powszechności praw indywidualnych. Należy wręcz uznać te walki o wyzwolenie za priorytet, zwłaszcza gdy zderzają się one z zakazami religijnymi. Ale pierwszeństwo, jakie w coraz większym stopniu przyznaje się tym problemom dzięki odważnej kampanii w obronie kobiet będących ofiarami przemocy, zwłaszcza seksualnej, i dyskryminacji w Azji, Afryce i wielu innych częściach świata – w tym w Europie Zachodniej, gdzie rytuał obrzezania kobiet jest praktykowany potajemnie i nielegalnie – nie usprawiedliwia milczenia, jakim wciąż pomija się pewne pytania o wielkiej wadze. Przede wszystkim, czy walka z nierównościami musi prowadzić do zniknięcia różnic, do społeczeństwa uniseks, przypominającego to, którego pragnęła Simone de Beauvoir, a nawet do dekonstrukcji kategorii płciowych? Najbardziej nowatorskie i zaawansowane idee w tej dziedzinie zrodziły się w ostatnich dziesięcioleciach w Stanach Zjednoczonych.

Według ruchu *queer* należy przekroczyć dążenie do równości; trzeba rozbić dychotomię mężczyźni/kobiety, którą ruch ten uważa za wytwór męskiej dominacji, i uznać mnogość form seksualności, a więc sprzyjać różnorodności zachowań seksualnych każdej jednostki czy grupy. Niektórzy uważają to stanowisko za zbyt daleko idące, jednak ono zyskuje znaczenie, posługując się pojęciem płci – społecznym, nie biologicznym. To nie jedyny wniosek, jaki można wyciągnąć z ruchu *queer* i jego wpływu na oddzielanie seksualności od obrazu narzucanego kobietom przez społeczeństwo. Ta krytyka zbyt łatwo przyjmowanych pojęć zachęca do badań – które spotykają się zresztą z silnym oporem – nad multiseksualnością i wszystkim tym, co rozmywa granice między mężczyznami i kobietami, przyznając szczególne znaczenie osobom transgenderycznym, traktowanym w większości krajów w sposób pogardliwy i brutalny.

W przeciwieństwie do tego skrajnego ruchu inny rodzaj feminizmu ponownie wprowadza zagadnienie różnicy, tym razem jednak w zradyzalizowanej postaci. Znaczące postaci, takie jak Antoinette Fouque we Francji, zawsze utrzymywały, że naprawdę istnieją dwie płci, różniące się od siebie pod względem biologicznym i psychologicznym. Zdają sobie jednak także sprawę z niewystarczalności pojęcia różni-

cy i z konieczności pójścia dalej i stworzenia kultury, która musi być określona jako kobieca, a przy tym nieść ze sobą nowe znaczenia zarówno dla mężczyzn, jak i dla kobiet. Wszystkie aktywności, które w różnych krajach rozwinęły się wokół kwestii wyzwolenia kobiet, są znakomitymi przykładami wysiłków podejmowanych przez kobiety – jako kobiety i feministki – w celu przekształcenia kultury wszystkich ludzi. To w tym kierunku starałem się zmierzać, oddalając się od idei zrównania i postrzegając kobiety, zwłaszcza w epoce postfeminizmu, jako twórczynie nowej kultury. Jedynie analiza historyczna obejmująca bardzo długi okres może pozwolić nam zrozumieć tę ideę. Kobiety były pozbawione nie tylko władzy, ale też, na głębszym poziomie, podmiotowości, dlatego niosą w sobie tę nową kulturę, która nie jest już zorientowana na podbój świata zewnętrznego, ale na stwarzanie siebie jako kobiety, przede wszystkim za sprawą seksualności; to ona zajmuje teraz centralne miejsce, które w społeczeństwie przemysłowym przysługiwało pracy. Choć wiemy, że pieniądze, władza, wojsko i technologie wciąż znajdują się głównie w rękach mężczyzn, kobiety odebrały im już głos. Mężczyźni zamilkli, jako że wolniej niż kobiety odkrywają sens nowej kultury, która rozpościera się na całe społeczeństwo.

W wypowiedziach najróżniejszych kobiet, niezależnie od wieku i środowiska społecznego, z którego się wywodzą, uderzające jest pozytywne myślenie: kobiety chcą określać się jako kobiety i tworzyć kobiecość jako sposób życia, jako kulturę, która musi wywołać odnowę kultury dla wszystkich. Kobiety, których słuchałem, zachowywały się jak aktorki społeczne, jak ktoś, kto redefiniuje swoje cele życiowe i cele życiowe wszystkich ludzi. Łatwo można odkryć, że poza występowaniem w obronie własnych interesów, czyli zabieganiem o zabezpieczenia przed atakami czy nierównościami, których są ofiarami, mają one także głęboką świadomość uczestnictwa w tworzeniu nowej kultury. Jednak ten świat, który wyłania się, gdy tylko zaczynamy badania i próbujemy posłuchać kobiet, jest permanentnie zakrywany czysto krytycznymi dyskursami. Ataki skierowane przeciwko tym, którzy dominują nad kobietami, stają się ostatecznie pretekstem, aby nie słuchać tego, co mówią same kobiety. Można życzyć sobie, by niezwykle bogate i śmiałe analizy amerykańskich kobiet połączyły się z tym, o czym tu mówię, a więc z wynalezieniem przez kobiety nowej kultury, w której bez szczególnego oporu uczestniczą także mężczyźni.

Wybór którejkolwiek z tych dwóch dróg jest ogromnym postępem w stosunku do rutynowego podejścia, które z czasem się utarło i doprowadziło do ograniczenia zakresu badań i obserwacji poświęconych kobietom do zjawisk, którym one podlegają, tak jakby nie mogły robić nic innego, jak tylko podlegać.

Mam poważne obawy, że za blokowanie rozwoju studiów kobiecych odpowiedzialne są te same powody, które nie pozwalają nam myśleć w nowych kategoriach o życiu szkolnym, zrozumieć „problemów przedmieść” czy znaleźć taki rodzaj multikulturalizmu, który połączy uznanie różnic z zachowaniem uniwersalistycznych zasad, bez których komunikowanie się nie jest możliwe. W analizie tych ważnych obszarów życia społecznego stale napotykamy te same przeszkody: twierdzi się, że należy za wszelką cenę unikać mówienia o aktorach czy aktorkach, o ich podmiotowości i ich planach, gdyż wyjaśnianie socjologiczne ma polegać jedynie na badaniu społecznych determinant zachowań indywidualnych lub zbiorowych. Słabości studiów poświęconych politykom społecznym wydają się zatem bezpośrednim skutkiem lęku przed innowacją, jaki charakteryzował drugą połowę XX wieku; w cieniu olśniewającego sukcesu kilku dzieł filozoficznych utrzymał się, a niekiedy wręcz umocnił sposób myślenia zawzięcie dążący do zniszczenia własnego przedmiotu, czyli zachowań społecznych nasyconych sądami wartościującymi. W podobny sposób zamachy terrorystyczne usiłowały zająć miejsce mobilizacji i nadziei właściwych masowym ruchom. Jednak to badania nad kobietami najlepiej uwiadczenia popełniony błąd i najwyraźniej wskazują, jak można go przezwyciężyć. Kontrast pomiędzy tym, co mówi się o kobietach, i tym, co mówią same kobiety, jest uderzający i jasno wykazuje, że pseudoteorie leżące u podstaw dominującego dyskursu interpretacyjnego, którego zgubne nawyki i fatalne konsekwencje nieustannie ujawniam, są oderwane od rzeczywistości.

5. INNI. RÓŻNICA

Cały mój dotychczasowy wysiłek, poczynwszy od kluczowej idei „końca tego, co społeczne”, ma na celu wyłonienie nowej zasady legitymizacji i oceny zachowań podmiotu. Nie utożsamia się on z żadną insty-

tucją, wartością czy normą społeczną. Wręcz przeciwnie, jest kontrprojektem toczącym nieustanną walkę z dominacją sił zewnętrznych, niezależnie od tego, czy są to siły ekonomiczne, polityczne czy nawet biologiczne. To dlatego jego pozycja w życiu społecznym musi dopiero zostać określona, wyznacza ją bowiem jedynie jego własne dążenie do wyjścia z systemu społecznego. Nie sposób jednak na tym poprzestać, choć to uwolnienie się od mechanizmów integracji i socjalizacji pozostaje najważniejszym zadaniem, jako że tylko ono pozwala nam dostrzec podmiot.

By podmiot mógł się uformować, musi także uczyć się uznawać innych i ich odmienności. Nie chodzi o wszelkie różnice, ale o niektóre z nich. Przestrzeń dopuszczalnej różnicy ograniczają dwie skrajności: z jednej strony – musimy odrzucić utożsamienie dominujących społeczeństw z nowoczesnością, gdyż prowadzi ono do całkowitej niezgody na jakąkolwiek różnicę, natychmiast uznawaną za oznakę bycia gorszym; z drugiej strony – „dyferencjalizm” kulturowy, który, eliminując to, co wspólne dla różnych kultur i społeczeństw, czyni komunikację między nimi niemożliwą i pozostawia tylko jedno wyjście: wojnę.

Można tylko dodać, że trudno jest zdać sprawę z całej różnorodności istniejących różnic. Jedna ze skrajności polega na tym, że dopuszczamy różne sposoby ubierania się i, na bardziej ogólnym poziomie, stylów życia, ale pod warunkiem, że chodzi o mniejszości. Nasze reakcje zasadzają się zatem na tolerancji. Może ona sięgać daleko, jeśli mniejszości są liczne, jak choćby w Europie Środkowej albo Stanach Zjednoczonych – by podać tylko znane przykłady – ale, jak mogliśmy zauważyć, ta tolerancja szybko się wyczerpuje, gdy mniejszość, o którą chodzi, wszczyna rewoltę, jak w Irlandii Północnej, Kraju Basków czy w dawnej Jugosławii. Tam, gdzie konflikty są najbardziej zaognione, trudno mówić o różnicy i równości. Podobnie jak tam, gdzie odniesienia do dominującej religii zamykają wyznawców innych religii w sytuacji zależności. Istotna rola chrześcijaństwa w procesie kształtowania się europejskich kultur jest bezdyskusyjna, niemniej jednak podstawowe idee narodu i republiki wywodzą się z innych tradycji. Francja doświadczyła napięć powstałych między wyznawcami chrześcijaństwa i zwolennikami oświecenia, które niekiedy osiągały natężenie zbliżone do wojny domowej. W wielu wypadkach mówienie o róż-

nicach jest do tego stopnia niewystarczające, że nikt nie używa tego słowa. Relacje między większością a mniejszością są oczywiście niestabilne i widzimy, jak w niewielkim odstępie czasu mniejszość najpierw domaga się gwarancji, a później wybiera secesję. Ta różnorodność sytuacji historycznych każe nam wystrzegać się definicji opartej na różnicach drugorzędnych lub zbyt ogólnych.

Na koniec trzeba stwierdzić, że społeczeństwo zawsze może tolerować pewną różnorodność, zwłaszcza jeśli ta tolerancja oddala niebezpieczeństwo otwartego konfliktu. Doprowadza nas to do bardziej pozytywnego i bardziej dziś przydatnego w analizie współczesnych społeczeństw pojęcia: do idei *praw kulturowych*; prawa te muszą być sprecyzowane i zagwarantowane z równą mocą co prawa socjalne, o które od XIX wieku stoczono tak wiele walk. Ich przyznanie powinno być jednak podporządkowane pewnej podstawowej zasadzie: większość musi uznać prawa mniejszości, pod warunkiem że ta ostatnia uznaje prawa tej pierwszej. Jeśli ten warunek nie może zostać spełniony, dochodzi do otwartego kryzysu i jedynym rozwiązaniem staje się zerwanie, niezależność, secesja.

6. WARUNKI KOMUNIKACJI MIĘDZYKULTUROWEJ

Przestrzeń komunikacji można uznać za otwartą, gdy dochodzi do spotkania populacji, które w podobny sposób odwołują się do nowoczesności pojmowanej tak, jak to przedstawiłem, czyli w odniesieniu do zasad przekraczających wszelkie przynależności społeczne i kulturowe: do rozumu naukowego i technicznego oraz do poszanowania praw indywidualnych uznawanych za uniwersalne z natury. Jeśli nie istnieje to wspólne odniesienie do dwóch fundamentalnych składników nowoczesności, jedynym wyjściem jest wojna lub rozdzielenie się, a nawet autosegregacja. „Zderzenie cywilizacji” następuje, gdy te wspólne odniesienia nie istnieją i dochodzi do styku kultur, cywilizacji, społeczeństw, które uznają się i chcą być uznawane za zintegrowane i wielowymiarowe całości. To te wielowymiarowe całości, nazywane często „cywilizacjami”, ciążą ku wojnie, podczas gdy różnice systemów ekonomicznych, kulturowych i religijnych – jeżeli są one od siebie oddzielone – nie uniemożliwiają komunikacji, choć oczywiście bywa ona

niedoskonała i wymaga od obu partnerów przyjęcia zasady nieingerowania w dziedzinę uznawane za niedyskutowalne, zwłaszcza gdy swoistość samookreślenia danego społeczeństwa ma podstawy religijne. Prowadzi to do następującego wniosku: utożsamianie się jednostki lub grupy z określaną w sposób kompleksowy całością społeczną, kulturową i polityczną stanowi nieprzekraczalną przeszkodę dla komunikacji międzykulturowej. Ponieważ odrzucenie tego „holistycznego” myślenia jest podstawową cechą nowoczesności, społeczeństwo, które uznaje się za nowoczesne, musi szukać sposobów komunikowania się z innymi i znajdować je. Społeczeństwa zamknięte w swojej całościowej tożsamości odrzucają innych i nie mogą zaakceptować tego punktu widzenia, uznając go za formę dominacji i kolonizacji. Z tym zarzutem łatwo zgadza się wielu „liberałów”, którzy przyznają, że ich kraj podporządkował sobie, skolonizował i wyzyskiwał znaczną część świata. Ale ta odpowiedź, przy całej jej śmiałości, nie przeszkadza nam uznać, że tylko jeden typ społeczeństwa – który można nazwać nowoczesnym – stwarza możliwość komunikacji z innymi społeczeństwami. Tylko uznanie uniwersalizmu, rozumu i praw człowieka umożliwia porozumienie różnych kultur i pozwala dostrzec, co mają one ze sobą wspólnego, a co je od siebie odróżnia.

Istnieją zatem tylko dwie odpowiedzi: zderzenie cywilizacji zmierzające ku wzajemnej destrukcji oraz uznanie przez niektóre społeczeństwa uniwersalistycznego charakteru nowoczesności, a więc uznanie głębokiej różnicy między społeczeństwami, które akceptują uniwersalizm, i tymi, które go odrzucają. Uniwersalizm nowoczesnych społeczeństw nie jest faktem naturalnym; jest rzeczywistością historyczną, i w konsekwencji ma swoje ograniczenia. Nie jest to jednak powód, by uznawać uniwersalizm niektórych społeczeństw i stwierdzenie przez inne ich radykalnej odmienności i absolutnej wyższości za równoważne. Idea komunikacji międzykulturowej może się rozwijać wyłącznie w strefie wpływu społeczeństw, które uznają uniwersalność rozumu i praw człowieka.

Nie może być powrotu do takiego czy innego typu pluralizmu kulturowego, który umieszcza wszystkie „cywilizacje” na tym samym poziomie i określa każdą z nich, biorąc pod uwagę wyłącznie różnice dzielące ją od innych. Zwiedzający muzeum może podziwiać różnorodność bogów i kosmogonii różnych cywilizacji; etnologia zrodziła się z nie-

zgody na etnocentryzm krajów dominujących i z chęci obnażenia błędu ewolucjonizmu, który umieszczał wszystkie cywilizacje na określonych szczeblach drabiny postępu. Jedyne akceptowalne podejście do specyfiki nowoczesnych społeczeństw polega na tym, aby uznać, że – w odróżnieniu od innych społeczeństw – afirmują zarówno, z jednej strony, swoją niepowtarzalność, swoistość, a z drugiej, swoją podległość uniwersalistycznym zasadom konstytuującym nowoczesność.

Przy całej swojej nieodwracalności konkluzja ta pozostawia wiele istotnych kwestii w cieniu, wymaga więc uzupełnienia.

Pierwszym błędem, którego trzeba się wystrzegać, jest utożsamianie tego sposobu myślenia z wiarą w postęp, która rozbłysła pełnią blasku w XVIII czy nawet XIX wieku, lecz była stopniowo odrzucana pod wpływem licznych politycznych i wojennych dramatów XX wieku. Pojawienie się nazizmu w sercu Europy na zawsze przekreśliło możliwość wiary w postęp. To odczarowanie nie uzasadnia jednak zarzutu, który uznaje myśl nowoczesną za zgubną, wskazując, że często redukuje ona rozum do jego instrumentalnych zastosowań, czyniąc z niego tym samym narzędzie władzy i wojny i stając się główną przeszkodą dla komunikacji międzykulturowej i uznania praw jednostek. Rozum obwiniany jest tu niesłusznie, winę ponosi bowiem wspólnotowy „holizm”, który traktuje naród przede wszystkim jako specyficzną całość historyczną i kulturową, co jest jednoznaczne z całkowitym porzuceniem uniwersalizmu i podkopuje ducha nowoczesności. Nacjonalizm we wszystkich swoich formach i we wszystkich społeczeństwach niszczy uniwersalizm nowoczesności, nawet gdy twierdzi, że wychwala postęp i wolność.

Z tego pesymizmu kulturowego i politycznego powinniśmy wyciągnąć lekcję, że racjonalizm nie musi łączyć się z liberalnym indywidualizmem. Możemy łatwo stwierdzić, że równoległą konkluzję da się sformułować w badaniach nad indywidualizmem. Dyskurs o wolności indywidualnej staje się prymitywną ideologią kapitalistyczną, jeśli stwierdza po prostu, że należy pozostawić wolną przestrzeń najaktywniejszym i najzdolniejszym, co może prowadzić do wyjaśnień biologicznych i historycznych równie odległych od idei nowoczesności jak nacjonalizm.

Co zatem może połączyć oba składniki nowoczesności i stworzyć w ten sposób warunki umożliwiające komunikację zarówno między jed-

nostkami, jak i między cywilizacjami? Trzeba tu powtórzyć odpowiedź wskazaną już na początku tego wywodu: tym, co konstytuuje i podtrzymuje nowoczesność, jest chęć wydobywania uniwersalistycznych elementów z każdej poszczególnej sytuacji, a myślenia racjonalnego – z różnorodności zwyczajów i przesądów, oraz wola uznawania równości wszystkich ludzi, niezależnie od ich koloru skóry, poziomu dochodów i formy ich praw. Można to ująć jeszcze konkretniej: niezbędne jest silne powiązanie rozumu i humanizmu, a tym samym – uznanie, że poziom ludzkiej egzystencji i aktywności sytuuje się ponad poziomem przynależności społecznych i indywidualnych interesów. Nowoczesność nie jest prostym zestawieniem racjonalizmu i indywidualizmu; może zaistnieć jedynie tworząc obraz podmiotu, który je łączy. Nie ma nowoczesności bez świadomości nowoczesności i świadomości tego, że jest ona niezbędna, nie ma jej także bez uniwersalistycznych przekonań i zaufania do rozumu. Najważniejsze jest to kluczowe stwierdzenie: nowoczesność nie istnieje bez odniesienia do podmiotu, a on nie może istnieć bez nowoczesności, czyli poza połączeniem rozumu i praw indywidualnych. Nie staram się tu określić, co jest przyczyną, a co skutkiem; dołączenie idei podmiotu do dwóch składników nowoczesności jest zarazem niezbędne i wystarczające: bez tej triady komunikacja międzykulturowa nie jest możliwa.

Czy pojawia się tu kolejny powód do niepokoju? Czy należy uznać, że to połączenie było jedynym lub niemal jedynym w swoim rodzaju zdarzeniem historycznym, że nasza troska o problemy różnicy i multikulturalizmu jest przede wszystkim skutkiem schyłku naszego modelu historycznego i trwającego przez cały XX wiek napływu reżimów totalitarnych, wojen światowych i systematycznych masakr? Czy ten zachodni twór nie zostanie wkrótce pogrzebany – jeśli nie przez burzę piaskową, to przynajmniej przez potęgę państw utożsamiających się z całością społeczeństwa, czy wręcz przez siłę uzbrojenia skoncentrowanego w arsenałach nuklearnych lub podzielonego między grupy terrorystyczne? Można wysuwać jeszcze inne hipotezy, choćby taką, w której społeczeństwo jest w coraz większym stopniu zalewane przez konsumpcję, pieniądź, a nawet hedonizm bez granic. Zupełnie inny kierunek myślenia przypomina nam, że po roku 2001 i 2003 Stany Zjednoczone zmierzały raczej ku społeczeństwu religijnemu i wojownicze-

mu niż naukowemu i demokratycznemu. Wielu ludzi uważa także, że zachodnia nowoczesność jest związana z niewolnictwem, z dominacją jednej klasy, z zależnością kobiet oraz z podbojem kolonialnym.

Napotkaliśmy już i przyjęli ten ostatni typ argumentacji. Europejska modernizacja faktycznie opierała się na dominacji określonej klasy czy elity rządzącej. Jednak idea nowoczesności wykształciła się przeciwko tej modernizacji. Nowoczesność nie jest również wytworem despotyzmu oświeconego, zapoczątkowanego przez kilku europejskich monarchów w celu zniwelowania przewagi Wielkiej Brytanii, Holandii i Francji. Idea nowoczesności i zrodzona przez nią zdolność poznania i komunikacji nie są rezultatem zbrojnego podboju ani francuskiego czy hiszpańskiego absolutyzmu, którego ofiarami było tak wielu niezależnych myślicieli. I wreszcie – to nie władza religijna sprzyjała triumfowi rozumu i swobód. Francuzi, podobnie jak wiele innych społeczeństw, od dawna mają w tej kwestii jasne poglądy, a ich koncepcja laickości zasługuje na to, by lepiej ją rozumiano.

Od początku zmierzamy zatem ku wnioskowi odległym zarówno od apolitycznego racjonalizmu, jak i od kategoriycznych twierdzeń multikulturalizmów, które niekiedy wręcz wychwalają tworzenie wspólnot. Poszanowanie praw kulturowych to wzniosły cel, równie ważny i równie trudny do osiągnięcia jak poszanowanie praw socjalnych; można go urzeczywistnić wyłącznie na drodze coraz silniejszego wiązania praw socjalnych i kulturowych z „prawami człowieka”, a zwłaszcza prawami politycznymi, które są bardziej ogólne. Najpotężniejszym wezwaniem do tolerancji i wolności, będącym w stanie powstrzymać zagrożenia związane z komunitaryzmem i czysto religijnymi ruchami, jest odwołanie do idei podmiotu; nadaje ono silny, pozytywny sens celowi wyrażonemu hasłem: „Żyjmy razem, akceptując nasze różnice”. Uznanie praw obywatela umożliwiło akceptację i konstruowanie praw socjalnych i kulturowych. Jednak prawa te zostały lub zostaną uzyskane wyłącznie w wyniku długotrwałej, zbiorowej walki. Tylko wtedy będziemy mogli naprawdę żyć razem, akceptując nasze różnice.

Dzisiejsza Europa jest bardzo odległa od abstrakcyjnie optymistycznych obrazów, które zdominowały jej ideologię przed katastrofami XX wieku. Silna tendencja do odrzucania imigrantów uderza zwłaszcza w tych spośród nich, którzy dostali się do kraju nielegalnie. Tacy przy-

bysze ścigani są przez policję. Odrzucani imigranci zamykają się we wspólnotach, z których się wywodzą, co pociąga za sobą dezintegrację, a ta coraz bardziej oddala mniejszości od większości. Podejmuje się pewne wysiłki mające na celu lepsze zrozumienie islamu, jednak islamizm i jego skrajne formy są lepiej widoczne niż islam rozumiany jako kultura religijna.

Ten etap analizy można podsumować w trzech punktach: a) radykalny multikulturalizm niesie ze sobą więcej niebezpieczeństw niż atrakcyjnych wizji, a komunitaryzm prowadzi do coraz poważniejszych konfliktów; b) w rzeczywistości, w której kultury coraz bardziej się ze sobą mieszają, a światy kulturowe nie są już od siebie oddzielone w sposób materialny, dążenie do komunikacji międzykulturowej jest absolutnie pozytywne; c) musimy stawić czoło narastającej groźbie konfrontacji, opierającej się na najmocniejszej interpretacji zagadnienia różnicy; jesteśmy jednak mimo wszystko zbyt słabi, aby przeciwstawić się obojętności, segregacji i nienawiści, musimy zatem odwołać się do pojęcia uznania innego jako podmiotu.

7. WIĘŻ SPOŁECZNA

Poza teoretycznymi i praktycznymi próbami przywrócenia życia relacjom bezpośrednim, twarzą w twarz, którym to próbom zawsze towarzyszy obawa przed popadnięciem w gloryfikację homogenicznych grup, obserwujemy nasilający się ruch idei, które czasem wywodzą się z bardzo otwartej interpretacji kwestii racjonalnego wyboru, a czasem, przeciwnie, związane są przede wszystkim z procesem interakcji i, w pierwszej kolejności, uznania przez innego. To konstruowanie hierarchii, dystansów, kontroli ze strony wspólnoty prawie zawsze interesowało pisarzy i filozofów nazywanych „moralistami”, a więc tych, którzy starają się zrozumieć zachowania łączące obronę prywatnych interesów z uczestnictwem w pewnym porządku życia społecznego.

Ci, którzy przypominają nam, że nie ma życia ludzkiego, które nie byłoby zaangażowane w interakcje w nadziei uzyskania „dobrej reputacji” lub znaczącego „kapitału społecznego” – by posłużyć się wyrażeniem Putnama – mają rację, bowiem stawiają nas przed podstawo-

wymi problemami psychologii społecznej i socjologii. Dystans między orientacjami związanymi z pracą a sięgającymi dalej jest tak duży, że nie mogą one wejść ze sobą w konflikt. Nie sposób jednak bronić tych, jakże odmiennych orientacji, zakładając jednocześnie, że należą one do tego samego obszaru świadomości i analiz. Socjologia nie byłaby sobą, gdyby nie wiązała rozmaitych elementów w system, czyniąc je współzależnymi. Właściwością teorii staje się dążenie do wykazania takiej współzależności.

Wydaje mi się, że socjologię można budować wyłącznie jako studia nad społeczeństwami, które mają wielką zdolność przekształcania siebie, a zatem doświadczają szybkich zmian. Badania nad interakcją, uznaniem i reputacją należą, jak sądzę, do innego zbioru, do dziedziny „nauk moralnych i politycznych”, która najbardziej rozwinęła się w relatywnie stabilnym okresie, jaki wysoce zhierarchizowane społeczeństwa przeżyły przed nadejściem wstrząsów wywołanych rewolucjami obywatelskimi i narodzinami społeczeństwa przemysłowego w Wielkiej Brytanii, a potem w innych krajach. Socjologia bada społeczeństwa, które nazywa się – w zbyt mglisty sposób – „nowoczesnymi”, tymczasem refleksje dotyczące interakcji lub uznania innego należą według mnie do badań nad społeczeństwami dawniejszymi, w których moc twórczego i przekształcającego działania była mniejsza i które były w gruncie rzeczy w większym stopniu społeczeństwami stanowymi niż społeczeństwami ruchów.

Jednak dziś lęk przed komunitarystyczną agresją jest tak silny, że pragnienie wytworzenia „więzi społecznej” ponownie nabiera mocy. Wątek osamotnienia i zaniku relacji społecznych jest wszechobecny. Podczas upałów w 2003 roku wyszło na jaw, że wielka liczba chorych i starszych ludzi w szpitalach i w domach została pozostawiona sama sobie, co dało poruszający obraz zerwania więzi społecznej we Francji. Brak relacji społecznych jawi się jako najpoważniejsza patologia naszego życia zbiorowego. Dla mieszkańców São Paulo czy Londynu nigdy nie jest on bowiem wyborem, jakim był dla anachoretów z góry Athos.

Istnieją dwie główne drogi odbudowy więzi społecznej.

Pierwsza polega na tworzeniu małych wspólnot lokalnych, których członkowie czerpią pozytywny obraz siebie (*self-esteem*) z dobrej opinii, jaką mają o nich inni. Ta odbudowa więzi społecznej jest

łatwiejsza tam, gdzie istnieje jeszcze dawna sieć związków towarzyskich, na przykład typu rodzinnego lub religijnego, jak choćby we Włoszech. Wezwania do tworzenia takich małych wspólnot, dalekie od ducha agresywnego komunitaryzmu, dają się słyszeć z wielu stron, ale w tonie raczej defensywnym, co ogranicza ich zasięg. Bardziej niepokojącym wariantem tego procesu jest tworzenie grup, „plemion” czy wspólnot połączonych jakąś wspólną cechą, jak przynależność do tej samej przestrzeni albo do mniejszości; taka grupa konstituuje się wyłącznie w efekcie opozycji wobec innej grupy lub innej wspólnoty, zwłaszcza etnicznej, językowej lub religijnej.

Inny sposób kształtowania więzi społecznych zyskał szerszy zasięg. Chodzi tu o organizacje dobrowolne, skupiające wolontariuszy. Wiele z nich stawia sobie cele humanitarne, a inne, bardziej bojowe, stają w obronie ofiar, oskarżają winnych, stawiają opór naciskom. W wielu krajach siła tych organizacji przewyższa wpływy partii i związków zawodowych. Działania tworzonej przez nie sieci społecznej i politycznej, którą, używając starego pojęcia w nowy sposób, nazywamy społeczeństwem obywatelskim, często wpisują się w rozwijaną tu przeze mnie analizę. Organizacjom wolontariuszy niejednokrotnie udaje się wymóc na władzach publicznych istotne ustępstwa, które służą raczej zwiększeniu zdolności jednostek i grup do narzucania instytucjom swoich roszczeń niż umocnieniu społeczeństwa. Choć często bywają słabe i niereprezentatywne, wykazują się zdolnością modyfikowania reguł, a nawet praw, dzięki której te modyfikacje jawią się często jako ostateczne zwycięstwo kampanii społecznych budzących silne emocje: gniew, nadzieję, poczucie solidarności itp.

Podważanie prezentowanej przeze mnie koncepcji podmiotu, a zwłaszcza pierwszeństwa relacji siebie wobec samego siebie bądź samej siebie, przez ciągłe powoływanie się na „oczywiste” wymogi życia społecznego i przypominanie, że człowiek jest zwierzęciem społecznym, to bardzo powierzchowna argumentacja. Natura podmiotu, jego częste konflikty z regułami życia społecznego i protesty przeciwko nieokiełznanym ekscesom Erosa i Tanatosa sprawiają, że tworzy on nowe, silne więzi, które nie są tradycyjne, a przede wszystkim – są raczej dobrowolnie ustanowione niż nabyte.

Podmiot nie pojawia się poza życiem społecznym jako postać oddana kontemplacji czy samotnej negacji. Stosunek siebie samego do

siebie powinien kierować przynależnościami społecznymi. Uczestnictwo w działaniach zbiorowych jest czymś negatywnym, jeśli nie przyświecają mu cele jak najdalsze od logiki interesów. Nie chodzi tu o to, by przeciwstawiać samotność tłumowi, kiedy mówi się o przymusowej samotności wykluczonego, czy o samotności, do której dąży dandys. We wszystkich tych wypadkach należy postawić sobie pytanie o obecność lub nieobecność relacji do siebie, o czyny, które przesądzają o ocenie danej sytuacji z zewnątrz i od wewnątrz i nadają jej decydujące znaczenie.

Być może, akumulacja bogactw i przywilejów nie pozwala przeprowadzić tego odwrócenia organizującego przestrzeń, w której wyłania się podmiot, jako że dostatek obezwładnia tego, kto go posiada i jest przezeń posiadany. Ale jeszcze łatwiej zauważyć, że skrajny niedostatek niszczy wszelką zdolność do działania i narzuca swej ofierze jej wizerunek w oczach innych, pozbawiając ją jakiegokolwiek inicjatywy i kontroli nad własnymi zachowaniami. Jednak pomiędzy tymi dwoma skrajnościami, w różnym stopniu i w rozmaitych postaciach, ten, kto działa, jest określany jednocześnie przez sytuację, w której działa, jej reguły i ograniczenia, i przez stosunek do samego siebie, którego skrajnymi formami mogą być, z jednej strony, quasi-identyfikacja z obowiązkiem, a z drugiej – niemal całkowite zerwanie ze środowiskiem, w którym doświadczyło się niesprawiedliwości i zależności.

Wszystkie organizacje dążą do narzucania więzi społecznych, wyobrażeń i norm. Wszystkie organizacje wolontariuszy, Kościoły i partie, aż po grupy bliskich, odwołują się do wartości, które nie przystają do norm, i do pragnień, które przekraczają prawo. Podmiot wykształca się jedynie w przestrzeniach, gdzie przeciwstawne naciski nie są sprzeczne, gdzie da się je połączyć, nie tracąc ani swych przynależności, ani swojego stosunku do siebie. Doprowadza nas to do nieustannie obecnego wątku sobowtóra i dwoistości.

Jeśli polityka oznacza zarządzanie zbiorowością, dla której integracja i elastyczność są celami decydującymi o przetrwaniu, to odniesienie do podmiotu nie ma z nią nic wspólnego. Gdy polityka jest na usługach dominujących interesów, wewnętrznych lub zewnętrznych, to niszczy ona proces upodmiotowienia. Ale żadna żywa demokracja nie redukuje polityki do zarządzania ani do dominacji. Wszystkie uważają za słuszne wyraźne podporządkowanie władzy politycznej i instytucji

zasadom, które zawsze przyznają pierwszeństwo temu, co nazywają wolnością, sprawiedliwością i solidarnością – atrybutom tego, co nazywam podmiotem, po to posługując się tym pojęciem, aby uniknąć popadnięcia w niejasność, jaka nieodłącznie wiąże się ze słowami „człowiek” i „humanizm”.

Błędem jest dopatrywanie się w tej deklaracji wyrazu staromodnego idealizmu, który często skrywa mniej szlachetne intencje. W tej dziedzinie, tak jak i w innych, należy odrzucić ideę, że nowoczesne społeczeństwa posuwają się coraz dalej w kierunku instrumentalnej racjonalności, pragmatyzmu i osiągnięcia chwiejnej równowagi przeciwstawnych grup nacisku. Wielkie projekty polityczne, najczęściej napędzane przez ruchy społeczne, ulegają degeneracji i stają się tym, co nazywamy politykierstwem, jeżeli nie chcemy posłużyć się nadmiernie ambitnym i nazbyt znanym komentarzem Péguya do sprawy Dreyfusa: od mistyki do polityki. Ale zawsze mogą kształtować się nowe projekty, niosące w sobie nowe emocje, coraz szybciej rozprzestrzeniające się w społeczeństwach, w których coraz gęstsze sieci komunikacyjne błyskawicznie przekazują informacje. Po wyczerpaniu się projektów politycznych zrodzonych z ruchu robotniczego, które doprowadziły do stworzenia wielkich systemów ubezpieczeń społecznych i redystrybucji dochodów, wyczuwalne jest wyłanianie się nowych wrażliwości – ekologicznych, humanitarnych, ukierunkowanych na obronę mniejszości lub narodów – które znajdują już wyraz polityczny.

8. PODMIOT I SYTUACJA NA ŚWIECIE

Ten rozdział służy przerzuceniu pomostu między myśleniem o podmiocie i kilkoma głównymi wątkami socjologii. Chciałbym jednak pójść dalej i rozszerzyć przedstawione tu analizy, dotyczące w zasadzie tylko tych krajów, które wkroczyły już w nowy paradygmat, a więc tych, w których kategorie kulturowe przejmują główną rolę, jaką jeszcze niedawno, w społeczeństwie przemysłowym, odgrywały kategorie socjo-ekonomiczne. Chcę pokazać, że tę samą transformację można zaobserwować na całym świecie, również poza najbardziej „zaawansowanymi” społeczeństwami, we wszystkich populacjach, które są już zanurzone w kulturze masowej. To rozszerzenie może jednak okazać

się kruche, a nawet szokujące, jeśli ma zakładać, że wszyscy nie mają innej drogi jak jedynie podążać śladami krajów zwanych najbardziej zaawansowanymi; konsekwentnie odrzucałem taki ewolucjonizm, przeciwstawiając jedną nowoczesność wielości dróg modernizacji. Myśl, że Chiny czy Indie będą podążać drogą Stanów Zjednoczonych lub Japonii, czy nawet Rosji z czasów po Gorbaczowie, z każdym dniem staje się bardziej absurdalna.

Powinniśmy pamiętać, że nie zajmujemy się tu zmianami, jakie zaszły w społeczeństwie czy w kulturze w ogóle, jak robiłem to w pracy *Un nouveau paradigme* [Nowym paradygmacie]. Zajmujemy się natomiast wyłącznie kategoriami analizy działania społecznego, czyli działania określonego przez stosunki społeczne; jest to najmniej wymagająca definicja pola nauk społecznych, jaką można sformułować. Moje poszukiwania natrafiają na jeszcze jedno ograniczenie: czy ci, którzy są zanurzeni w kulturze masowej i nie przyświeca im żaden zbiorowy projekt polityczny czy ekonomiczny – a więc ci, którzy są przede wszystkim konsumentami, tak w biednych, jak i w bogatych krajach – mogą zachowywać się jak podmioty, przyjąć podaną tu definicję nowoczesności i wypracować przedstawienie innego wymykające się opozycji przyjaciel–wróg, którą większość mieszkańców tej planety tak łatwo akceptuje? Czy nie trzeba uznać, że większa część ludzkości jest obwarowana przez władze, religie i formy konsumpcji, w wyniku czego w praktyce komunikuje się z innymi wyłącznie za pośrednictwem wojny? I jeszcze jedno podobne, lecz nawet bardziej niepokojące pytanie: czy uprawnione jest myślenie, że mieszkańcy najpotężniejszych państw rozwijających się, takich jak Chiny, działają, posługując się przedstawionymi przeze mnie kategoriami? I czy można podtrzymać paradoksalną, zdawałoby się, ideę, że to kobiety wprowadzają nową kulturę, skoro są one poddane tak gwałtownej dominacji i uciskowi w tylu regionach świata, w tym również w krajach, w których uznaje się je za „wyzwolone”?

To niemal oczywiste, że na te pytania nie można udzielić odpowiedzi pozytywnej; trzeba by mieć wielkie upodobanie do paradoksów, by bronić tez do tego stopnia sprzecznych z tym, co można stwierdzić na pierwszy rzut oka. Równie arbitralne byłoby jednak udzielenie *a priori* odpowiedzi negatywnej. Być może, jakieś drogi staną przed nami otworem, jeśli wprowadzimy do analizy inne elementy pozwalające po-

łączyć jedność i różnorodność doświadczeń i wyobrażeń we współczesnym świecie.

Na poziomie globalnym wyżyliśmy się złudzenia co do ogólnej „cywilności” (*civilité*). Konkurencja sił politycznych wspieranych przez armie i masowe mobilizacje ludności niszczy elementy nowoczesności obecne w życiu międzynarodowym, co mogliśmy już obserwować w czasach wojen między państwami europejskimi. Właśnie o wojnie powinniśmy mówić, raczej o wojnie niż o ewolucji. To nie cywilizacja chińska przygotowuje się do konfrontacji z cywilizacją chrześcijańską czy zachodnią. To autorytarny reżim chiński, mający oparcie w potężnych siłach zbrojnych i w bezprecedensowej ekspansji ekonomicznej, zagraża światowemu systemowi, który wciąż jeszcze jest zdominowany przez Stany Zjednoczone.

Gdy państwo nie jest wystarczająco silne, naczelną rolę próbuje odgrywać religia. Osiągnięcie tego celu, ekspansji, jest jednak niemal niemożliwe z pomocą wyłącznie religii, ze względu na niewielką zdolność religii do inicjowania mobilizacji politycznych i militarnych, nawet w świecie islamu, który w rzeczywistości jest pozbawiony jedności i zróżnicowany. Dlatego też islamistyczne siły uderzeniowe w coraz mniejszym stopniu opierają się na społecznościach tradycyjnych, a w coraz większym – na grupach, które same należą do zwalczanego przez siebie świata i przeprowadzają groźne zamachy, by uwidocznić przewagę działań zbrojnych nad innymi środkami, jakimi dysponują wielkie potęgi.

Inne kraje, przeciwnie, próbują naśladować model zachodni, zwłaszcza reguły ekonomii rynkowej.

I wreszcie – istnieje jeszcze inna część świata, która pogrąża się w ubóstwie, korupcji, konfliktach etnicznych i pandemiach. Ale, raz jeszcze, to nie na dole, po stronie kultury i organizacji społecznej, ale u góry, po stronie przywódców i ich mniej lub bardziej wojowniczej polityki, trzeba poszukiwać wyjaśnienia sukcesów i porażek. Za sprawą decyzji prezydenta Busha, Stany Zjednoczone, które nazwał on obozem Dobra toczącym wojnę z obozem Zła, odsunęły na drugi plan swoją przewagę ekonomiczną i technologiczną, jaka zapewniła im wyższość nad Europejczykami, a nawet nad Japonią.

Oczywiście, zachodnia, a zwłaszcza amerykańska kultura masowa i kultura techniczna docierają niemal wszędzie, w dużej mierze dzięki-

ki Internetowi. Jednak w skali świata zasadniczy konflikt rozgrywa się na płaszczyźnie militarnej, gdy ideologie tracą całą siłę, a walki między narodami, zgodnie ze starym europejskim modelem, wywołują jedynie lokalne konflikty, które nie są w stanie zagrozić dominującym potęgom.

Porzućmy wysokie tony i obszary, gdzie kształtują się kultury, społeczeństwa i wojny. Ważniejsze – i trudniejsze – jest zejście na poziom najbardziej codziennych i najbardziej osobistych aspektów żywego doświadczenia. Nieczęsto zastanawiamy się nad fundamentami naszej koncepcji Dobra i Zła, nad potrzebami, na jakie powinna odpowiadać edukacja, czy nawet nad pojawieniem się i rozprzestrzenianiem nowych form seksualności. Nie dlatego, że te zagadnienia są od nas zbyt odległe i że nie mają nic wspólnego z naszymi zachowaniami, lecz dlatego, że nie umiemy jeszcze przekształcać naszych pragnień w nowe zaangażowania (*enjeux*) i nowe zadania. O ileż łatwiej jest powiedzieć: „*C'est la vie*”, życie, które mamy, kochając lub nienawidząc, o którym robi się filmy, pisze powieści i układa piosenki.

Mimo wszystko jednak nie można akceptować tego życia takim, jakie jest!

9. INNY I PROLETARIUSZ

Powinniśmy podążyć obraną drogą do samego końca i przyjąć, że uznanie innego eliminuje tak mocno zakorzenione w myśleniu wielu ludzi przekonanie, że najsilniejszą relacją społeczną jest opozycja między tym, kto posiada, i tym, kto nie posiada – czyli między kapitalistą i proletariuszem. Nikt nie może negować wielkiego wpływu tych wyobrażeń; wpływ ten był tak ogromny, że niekiedy zdawał się pochłaniać wszystkie inne perspektywy – określano kobiety jako proletariat mężczyzn, a skolonizowanych jako ofiary kapitalistycznych przedsiębiorstw. Mówiliśmy i wciąż mówimy o kapitale społecznym albo kapitale kulturowym, nie precyzując na ogół, czy to metafora, czy też zastosowanie czysto ekonomicznego pojęcia do dziedzin nieekonomicznych. Otóż, w najrozmaitszych sytuacjach ten „klasyczny” sposób myślenia, tak często łączony z „lewicą” czy wręcz z ruchami rewolucyjnymi, o czym wyraźnie mówią słowa *Międzynarodówki*, znika za sprawą przyzna-

nia najważniejszego miejsca idei innego jako innego. Prowadzi to do uznania, że niezbędne jest zestawianie ze sobą różnych elementów, a nie tylko elementów wyznaczanych przeciwstawną pozycją zajmowaną na tej samej skali. Na przykład – często nie chodzi wyłącznie o politykę, ale o połączenie składnika ekonomicznego ze składnikiem, który jest zarazem kulturowy i polityczny. Było tak w wypadku Republiki Południowej Afryki Mandeli: wyeliminowała ona apartheid, uważając przy tym jednak, by nie popełnić błędu niektórych sąsiednich państw i nie wygnać wytwórców bogactw. Skrajnym przypadkiem była Nowa Kaledonia, gdzie działania Jean-Marie Tjibaou, zabiegającego o uznanie praw Kanaków, skłoniły francuski rząd do zerwania z polityką, której skutkiem były brutalne wydarzenia na Ouvei, i – dzięki Michelowi Rocardowi, Christianowi Blancowi i innym – do uznania narodu Kanaków i zapewnienia mu ochrony w ten sposób, że ograniczy się napływ imigrantów, który groził relatywnym osłabieniem znaczenia populacji Kanaków w Nowej Kaledonii.

Jeśli przyjrzymy się centralnym aspektom walki pracowników z pracodawcami, stwierdzimy, że w gruncie rzeczy ona także opierała się na uznaniu (praw) innego. Świadomość klasy robotniczej w swoim szczytowym punkcie nie była czysto ekonomiczna; wymagała uznania pracy – w opozycji do kapitału – jako fundamentalnego składnika produkcji. Przedstawianie klasy robotniczej jako proletariatu zniszczyło takie właśnie znaczenie świadomości klasy robotniczej, zastępując je funkcją agitacyjną „nieposiadających” („*have not*”), czy nawet, czemu nie, grup z marginesu. Rezultatem było przekazanie zadania kształtowania „świadomości robotniczej” politycznej i intelektualnej burżuazji.

Uznanie, że obie strony konfliktu odwołują się do tych samych decydujących kwestii, do tych samych stawek (*enjeux*), wskazane przeze mnie jako istotne w odniesieniu do ruchów społecznych, w żadnym razie nie powoduje zniknięcia elementu konfliktu. Dominacja ujawnia się w starciu z różnorodnością, co tak mocno podkreślają ekolodzy. Na przykładzie Republiki Południowej Afryki widzimy też, że zniesienie apartheidu niemal nie wpłynęło na nierówności społeczne. Problem polega na tym, że ci, którzy określają zdominowanych jako proletariuszy, czy nawet jako niewolników, nie mogą dostrzec żadnego innego rozwiązania niż rewolucja. Odbiera to całą siłę zdominowanym,

którzy nie mogą się wyzwolić, nie mają bowiem wiedzy, zasobów i wykształcenia, a to stwarza wolną przestrzeń dla nowej elity rządzącej. W przeciwnym razie może dojść do wykształcenia się konfliktu politycznego, czyli permanentnego połączenia antagonizmów i reform.

Droga do pokonania od sprzeczności do różnicy jest tak wielka, że to za sprawą najmniej zmodernizowanych społeczeństw wyłoniło się zagadnienie różnicy. Stąd wziął się w szczególności wyjątkowy wpływ dzieła Claude'a Lévi-Straussa, który nieustannie krytykował i odrzucał uniwersalistyczne pretensje czy też zakusy modeli politycznych zrodzonych z zachodniego kapitalizmu, zarówno liberalnych, jak i marksistowskich.

To odwrócenie wyobrażeń i postaw jest dziś potrzebne bardziej niż kiedykolwiek, z dużą szybkością rozprzestrzenia się bowiem tendencja do sprowadzania obrazu zdominowanych do roli ofiar, tak jakby nie było już miejsca dla ruchów wyzwolenia narodowego, dla feministycznych walk ani dla obrony wszelkiego rodzaju mniejszości. W związku z tym istnieje niebezpieczeństwo, że wiele koncepcji społecznych i politycznych może przynieść wyłącznie negatywne skutki, a nawet stać się przeszkodą utrudniającą właściwe postrzeganie rzeczywistości społecznej, która przekształca się coraz szybciej.

10. IDEE I ŻYCIE CODZIENNE

Jak mógłbym zamknąć ten tekst, skoro nie odniosłem się jeszcze do najczęściej formułowanego zarzutu: czy analizy teoretycznej opartej na takich pojęciach, jak podmiot, nowoczesność, ruch społeczny itd., nie oddziela od dostrzegalnej rzeczywistości nieprzekraczalny dystans? Ustroje polityczne zdają się nie mieć nic wspólnego z tym intelektualnym uniwersum, a przymusy, którym podlegamy, i cele, jakie stawiamy sobie w codziennym życiu, są określane raczej na poziomie jednostki niż na poziomie podmiotu, czyli rewindykacji przez jednostkę jej prawa do bycia jednostką. To skomplikowane, a jednak fundamentalne sformułowanie nie wystarcza mimo wszystko, by zdać sprawę z najbardziej rozpowszechnionych oczekiwań i frustracji.

Choć powyższa odpowiedź brzmi dość przygnębiająco, nietrudno ją zaakceptować, nie stanowi bowiem bezpośredniego zagrożenia dla rozwijanych przeze mnie analiz. O wiele trudniejsze jest jednak uzasadnienie tych analiz w momencie, w którym wkraczamy w sferę codziennej egzystencji, interesowności, pragnienia, szczęścia, konkurencji i śmierci. Kultura popularna, a nawet wielkie powieści i sztuki teatralne często są oparte na bardzo bezpośrednim, przeżytym doświadczeniu, a więc bardzo bliskie codziennego życia. Kto ośmieliłby się twierdzić, nie popadając przy tym w śmieszność, że każdy z nas, w każdym momencie swojego życia, myśli wyłącznie o tym, by być uznanym za podmiot, szanować zasady nowoczesności albo walczyć ze wszystkim, co przeciwstawia się upodmiotowieniu? A jednak to w tej, zdawałoby się, negatywnej konstatacji tkwi odpowiedź na postawione pytanie; tylko pozornie jest ono nierozwiązywalne.

Nowoczesność, podmiot i ruchy społeczne to konstrukcje zbudowane na fundamencie różnorodnych i bezpośrednio przeżytych doświadczeń. Gdy oddzielamy to, co przeżywane, od tego, co skonstruowane – teorię od praktyki – wszystko traci sens: zarówno teoria, jak i praktyka, tak życie codzienne, jak i systemy myślowe. Stajemy się wówczas podobni do społeczeństw najbardziej oddalonych od demokracji, społeczeństw stanowych lub kastowych, działających według kryteriów innych niż wyłącznie społeczne. Natomiast nasze myśli, a w konsekwencji także nasze orientacje kulturowe, są wydajne wtedy, gdy więź między indywidualnym doświadczeniem i ogólnymi zasadami analitycznymi nigdy nie zostaje przerwana. To w życiu codziennym pojawia się uznanie innego jako podmiotu lub, przeciwnie, chęć jego zniszczenia. To w życiu codziennym materializują się metody produkcji i formy konsumpcji, dzięki którym kształtują się tryby upodmiotowienia.

Podczas gdy na poziomie makrospołecznym możemy jedynie wzmacniać zabezpieczenia chroniące nas przed wojną, na poziomie codziennym, którego wszyscy doświadczamy w najbardziej bezpośredni sposób, najważniejszym i najbardziej pozytywnym działaniem, jakie możemy podjąć, jest niedopuszczanie do wznoszenia barier między tym, co niektórzy nazywają „wysokim” i „niskim”: między kulturą wysoką i kulturą popularną czy między najbardziej elementarnymi ekspresjami seksualności a seksualnością pomocną w konstruowaniu szlachetnych modeli osobowości. Przy całej swej prostocie, ta konkluzja po-

winna kierować naszymi praktykami, stale bowiem pojawia się poku-
sa rozdzielania i przeciwstawiania sobie poziomów relacji, myśli i kon-
sumpcji, a w konsekwencji – przeciwstawiania twórczych i racjonal-
nych elit leniwemu i agresywnemu ludowi. Najbardziej konkretnym
i najpotrzebniejszym wyrazem tego, co nazywamy demokracją, jest od-
rzucenie wszystkich tych barier i kategorii, których jedyną funkcją jest
blokowanie komunikacji, bez której żaden tryb konstruowania podmio-
tu i nowoczesności nie jest możliwy. To dzięki najprostszym, najbliż-
szym swoim naturalnym źródłom produktom – takim jak chleb, wino,
ryż, kukurydza – mogą rozwinąć się wielkie kuchnie, z których jed-
nak niektórzy skosztują tylko tego, co uważa się za najbardziej wyra-
finowane potrawy. Na tej samej zasadzie niebezpieczne jest zakazy-
wanie najordynarniejszych form seksualności w imię jej najbardziej wy-
rafinowanych przejawów. Nic nie mogłoby być bardziej nierozważne
niż przeciwstawianie cielesnego pożądania – miłości do czystych idei.

Ten wniosek, tak bliski zdrowemu rozsądkowi, powinien pomóc nam
w odkryciu najogólniejszego sensu podjętego tu wysiłku myślowego
i analitycznego. Przyznanie centralnej pozycji pojęciom takim jak pod-
miot czy nowoczesność jest tak ważne dlatego, że zastępują one wszyst-
kie te pojęcia, które wzniosły nieprzekraczalne granice między ziem-
skim padołem a tamtym światem, między czyszcem a rajem, między
kapitalistycznym wyzyskiem a komunistyczną solidarnością, między
wszelkimi formami arystokracji i elity a wszelkimi postaciami plebej-
skich doświadczeń i idei. W miarę jak znikają metaspołeczni gwaran-
ci (*garants métasociaux*) ludzkiego doświadczenia, w coraz większym
stopniu zależy ono wyłącznie od siebie, a biorąc za siebie coraz więk-
szą odpowiedzialność, coraz ambitniej podejmuje wielkie zadanie od-
nalezienia w sobie sensu własnego istnienia i działania.

Nie ma potrzeby przywoływania dalszych przykładów. Naszym pro-
blemem jest znalezienie przejść prowadzących od tego, co nazwałem
podmiotem, do tego, co można teraz nazwać „życiem”, od wielkich
zasad do żywego doświadczenia, a zwłaszcza – znalezienie te-
go, co łączy żądę pieniądza, sukcesu, seksu, ochrony i podboju z od-
ległym, wspaniałym światem, w którym osiedliłem się w niemal na-
turalny sposób, jako że moim zadaniem jest jego odkrywanie i zgłę-
bianie.

Ujmijmy tę kwestię w jeszcze zwyczajniejszy sposób: czyż nie żyjemy w świecie stworzonym przez kulturę masową, gdzie twórcze działanie oparte na relacji między sobą samym a sobą zostało, jak się zdaje, zawłaszczone przez wywody profesorów, kaznodziejów i polityków? Czy jednak musimy zgadzać się z najczęstszą odpowiedzią i przyznać, że obok tych, którzy tworzą projekty, dzieła, biografie, i tych, którzy starają się zarabiać pieniądze, kierując firmami albo doprowadzając ludzi do śmiechu lub płaczu, zawsze będą obecni również ci i te, których gnębią choroby, bezrobocie, rozłaka i śmierć? Wszystkie te doświadczenia, tak proste i zwyczajne, że zdają się nie wymagać żadnej odpowiedzi – są przecież pierwotne, przejmujące, pełne emocji i uczuć – na co dzień nie pozwalają dotrzeć do wielu z nas refleksjom i krytycznym argumentom, które wydają się dostępne tylko ludziom dysponującym odrobiną czasu wolnego, mającym wystarczające środki, by nie musieć martwić się o jutro, wykształconym i gustującym w wysiłku intelektualnym.

Tę właśnie odpowiedź odrzucam.

Gdzie w życiu jednostki – w twoim, w moim – znajduje się podmiot? Oto inna odpowiedź: zło, które nam zagraża i nas dręczy, polega na oddzielaniu idei od codzienności, wolnych wypowiedzi od obowiązków, jakim podlegamy, przymusów i popędów od ich sublimacji w ideały, „ludu” od „elit”. Gdy te cięcia, podziały, bariery są silne, wszystko ulega degradacji, zarówno wielkie idee, jak i najprostsze życia. W konsekwencji świat podmiotu, nowoczesności, ruchów społecznych i uznania innego jest realny i niesie ze sobą wyzwolenie tylko wtedy, gdy jest stale obecny w każdym aspekcie życia wszystkich ludzi. Taki jest najgłębszy sens demokracji, której nie można sprowadzać do mechanizmów instytucjonalnych, gdyż nie zapewniają nam one, że góra i dół społeczeństwa, we wszystkich swych formach, będą się ze sobą nieustannie komunikować.

Socjolog akceptuje to stwierdzenie bez trudu, jest bowiem przyzwyczajony do poszukiwania obecności najbardziej złożonych konstrukcji i najbardziej dramatycznych zaangażowań w najbardziej bezpośrednich doświadczeniach. Wybrał swój zawód, gdyż zawsze chciał łączyć pracę terenową z opracowaniem teoretycznym.

Nie powinniśmy w żadnym razie tworzyć opozycji między rajem podmiotu a piekłem pieniędzy, władzy czy zazdrości. Wszystko jest

wymieszane ze wszystkim i każdy z nas uczestniczy w wysiłku myślowym i interpretacyjnym, który nadaje kierunek naszym życiom i naszym instytucjom. To nie ci, którzy mówią najczęściej, najlepiej łączą swoje życie ze swoim myśleniem, to, co przeżyte, z tym, co skonstruowane, praktykę z teorią. Kończąc tę książkę i wychodząc z odosobnienia, na które mnie ona skazała, odczuwam potrzebę otwarcia okna, włączenia telewizji i wejścia do Internetu, by ruch życia każdego z osobna i wszystkich razem uniósł moje myśli i aby były one obecne w codziennym życiu tak, jak miłość obecna jest w pożądaniu.

PUNKT DOJŚCIA

1. GDZIE JESTEŚMY?

Którędy dotarliśmy do tego miejsca? I dlaczego już kilkakrotnie stwierdzałem, że długa i trudna droga, którą przeszliśmy, wyprowadziła nas z jednej krainy i doprowadziła do innej?

Mogę teraz podsumować w kilku słowach konkretne znaczenie tego, co nazwałem „końcem społecznego”, istnieje bowiem niebezpieczeństwo, że miazdzący ciężar tego sformułowania mógłby przesłonić jego decydującą wagę dla wszystkich aspektów naszego życia, od najbardziej materialnych po najbardziej polityczne czy ideologiczne. Wielkie rozdarcie życia społecznego spowodowane triumfem kapitalizmu, rozumianego w kategoriach załamania lub osłabienia wszystkich form kontroli ekonomii, zniszczyło sposoby myślenia i formy organizacji społecznej, które opierały się na stosunkach społecznych, zarówno hierarchicznych, jak i konfliktowych. Gdy mówimy o różnicach czy o relacjach międzykulturowych, nie znajdujemy się już w tym świecie, w którym mówiliśmy o podziale pracy i walce klas. Nie znaczy to, że te kategorie albo problemy zniknęły, lecz że nie odgrywają już strukturującej roli, którą tak długo odgrywały, podobnie jak relacje pokrewieństwa i sąsiedztwa nie są już tak ważne jak w niektórych spośród najbardziej odległych od nas społeczeństw.

Wypada jednak wskazać dwa bardziej szczegółowe aspekty tej przemiany, idącej nawet dalej niż to, co nazwałem zmianą *paradygmatu*.

Pierwszym jest utrata sensu kategorii związanych z działaniami zbiorowymi, w szczególności partii i ideologii politycznych, co tak trafnie ujął Jean-François Lyotard w swoim słynnym zdaniu o końcu wielkich narracji. Właściwie nie wiemy już, co znaczą nasze wypowiedzi, gdy mówimy o socjalizmie czy, nawet prościej, o związkach zawodowych. To, co nazywamy kryzysem reprezentacji, jest w gruncie rze-

czy podwójnym zanikiem: uległa mu zarówno reprezentatywność instytucji politycznych, jak i zdolność interesów społecznych do bycia reprezentowanymi. Mówienie o partii klasy robotniczej czy burżuazji znaczy dziś dla nas tyle, co przypominanie konfliktu pomiędzy armiakami i burgundczykami z Francji czasów Joanny d'Arc. Nie należy jednak wyciągać z tego wniosku, że w „płynnym”, zmiennym i wielokształtnym społeczeństwie, w którym żyjemy, nie ma już konfliktów, nierówności i dominacji. Taka konkluzja byłaby nie tylko arbitralna: codziennie przekonujemy się o jej fałszywości, czytając gazety, oglądając telewizję i przeglądając strony internetowe.

Drugim aspektem tej zmiany jest zerwanie związku między mnożącymi się znakami a desygnatami, które toną w mroku i ciszy. Słowa, obrazy, dźwięki, które „nic nie znaczą” i nie odsyłają do niczego poza samymi sobą, są atrakcyjniejsze, można bowiem używać ich bez zastanawiania się nad tym, jakie znaczenie da się im przypisać. Proces szybkiego rozprzestrzeniania się pornografii będzie jeszcze bardziej przyspieszał. Choć pragnienie usunięcia zakazów, odwołań do „naturalnej” moralności i do dobrych obyczajów wciąż jest nam tak bliskie, to „wyzwolenie seksualne” niczego już nie wyzwala: ani pożądania, ani miłości, ani uroku zakazanego owocu. Praktyki seksualne wystawiane na pokaz nie ukazują ani relacji, ani przyjemności, ani przemocy; istnieją same przez się. W ten sam sposób można odczytywać większość przekazów w mediach. Z czasem zrozumieliśmy to, co od dawna zapowiadał Jean Baudrillard: znak może być jedynie symulakrem, który nie odsyła do żadnego aktora ani żadnej intencji; wiadomości zdają się pochodzić z rzeczywistości wirtualnej, która zasługuje być może na ten przymiotnik, ale nie jest już rzeczywistością.

Żyjąc wśród tych pustych kategorii i znaków odsyłających tylko do siebie samych, znikamy, będąc podwójnie przeciążeni, niezdolni do określenia ani siebie, ani własnego usytuowania względem dwóch światów, w których się poruszamy. Żyjemy jako obcy, wyobcowani sami z siebie.

Właśnie dlatego chcę podkreślić doniosłość zmiany perspektywy widzenia, analizy. Idea społeczeństwa, tak jak wcześniej idea państwa, znajdowała się w centrum myśli społecznej. Musimy ją zdetronizować, choć nie powinniśmy zapominać o postępach, jakie dzięki niej zaszły w naszym rozumieniu życia społecznego. Od tej pory sytuacje i dzia-

łania społeczne nie powinny już być oceniane ze względu na społeczną funkcjonalność, lecz ze względu na znaczenie dla wolności i kreatywności osobowego podmiotu. Instytucje nie tworzą już architektury państwa; muszą chronić jednostki i zbiorowości jako podmioty, a jeśli im zagrażają, powinny zostać poddane kontroli i zreformowane.

Życie społeczne zorganizowane wokół indywidualnych lub zbiorowych podmiotów osobowych może zejść na manowce, a nawet wpaść w śmiertelną pułapkę. Może niesłusznie uprzywilejować tych, którzy są najbardziej „świadomi” i najczęściej – szczególnie faworyzowani. A wygnañcy, zdominowani i biedni pozostaną w sytuacji, która nie pozwala im nabrać dystansu niezbędnego do rozwinięcia autorefleksji. To niebezpieczeństwo można jednak łatwo oddalić, doświadczenia socjologów pokazały bowiem, że zdominowani mają często ostrą świadomość tego, czego doświadczają, natomiast potężni i bogaci nierzadko tak mocno utożsamiają się ze swoimi rolami społecznymi, interesami i ideologiami, że nie są w stanie uświadomić sobie, czym są dla innych i dla siebie samych.

Badania nad ruchami społecznymi we wszystkich częściach świata wykazały, że łatwiej wykryć podmiot wśród biednych niż wśród bogatych. Przyjęte przeze mnie podejście i metody, do których mnie ono doprowadziło, przenoszą punkt ciężkości analiz z wyższych środowisk społecznych – bo w tym obszarze często były one uwięzione – ku żywym doświadczeniom tych, których codziennością jest raczej nadzieja i gniew niż zaślepiające bogactwo i władza.

Nieuchronnie powracamy tu do prologu tej książki, do krytyki długotrwałego rozpadu myśli społecznej, która tak często odwoływała się do ruchu robotniczego i marksizmu, choć były one już martwe lub oddaliły się od tego, czym były kiedyś. Wpływ tych sposobów myślenia i ideologii, ciężący na naukach społecznych przez całe dziesięciolecie, nasilał się, gdyż wielu ich zwolenników upodobało sobie władzę i strategię zastraszania. Dziś, niemal dwadzieścia lat po upadku muru berlińskiego, blisko trzydzieści lat po powstaniu Solidarności w Polsce i prawie czterdzieści lat po wydarzeniach roku 1968, zarówno tych w Paryżu, jak i w Nowym Jorku czy w Pradze, wreszcie uwalniamy się od zabójczego wpływu tych nurtów myślenia. Jest na to najwyższy czas...

Ta utrata sensu, jeszcze głębszy od niej zanik świadomości i bardzo silne poczucie życia w świecie rządzonym z zewnątrz, który nie odczuwa już potrzeby zwrócenia się ku wewnętrznym procesom podejmowania decyzji, są wszechobecne. Nie należy jednak mylić ich z nihilizmem, który, w odróżnieniu od nich, jest stanowiskiem woluntarystycznym, pragnieniem zniszczenia nieakceptowalnego porządku, takim jakie żywili rosyjscy nihilisci w okresie poprzedzającym rewolucję.

Nie mogę jednak na tym poprzestać. Minał już okres czysto negatywnej krytyki idei postmodernistycznych; z każdym dniem dostrzegamy nowych aktorów i nowe zaangażowania czy też stawki, słyszymy nowe protesty i oglądamy nowe obrazy optymistycznej przyszłości. Wyczuwamy, że przed naszymi oczami stopniowo organizuje się nowy typ życia społecznego. Jak możemy sprecyzować tę nową wizję, która stopniowo zastępuje starą, zrujnowaną i zredukowaną do wytartych formuł?

Najważniejsze, że w tym świecie podstępów, ideologii i przedmiotów coraz wyraźniej widoczni są aktorzy, którzy nie są już ściśle społecznymi i działają, budując swoją zdolność do stawiania oporu i do wolności. Tych aktorów nie określa już ich stosunek do norm i mechanizmów życia społecznego, ale to, jak konstruuja samych siebie. Jesteśmy już zaangażowani w tę pracę wyzwolenia – przede wszystkim naszych ciał, a zwłaszcza naszej seksualności; wszystkiego tego, co otrzymaliśmy, by samodzielnie wytwarzać siebie. Mobilizujemy naszą przeszłość, a czasem nawet naszą przyszłość, wokół naszej teraźniejszości.

Najbardziej widocznym i najpilniejszym zadaniem jest rekonstrukcja i reinterpretacja ciała. Ruch kobiet, zwłaszcza w swojej ostatniej fazie, która wykształciła się po wielkich sukcesach w zakresie równouprawnienia i zwycięstwach ideologicznych poprzedniego pokolenia, jest skupiony wokół centralnego miejsca, jakie kobiety przyznają seksualności w procesie konstruowania siebie.

To, co prawdziwe na poziomie indywidualnym, jest prawdziwe również na poziomie zbiorowym. Nie zadowalamy się już parą globalne-lokalne, zapewniającą absolutną dominację bezosobowym siłom globalnych systemów; wszędzie obserwujemy poszukiwania złożonych bytów łączących teraźniejszość z przeszłością, elementy dziedzictwa z elementami wynalazczości. Te tożsamości, bardzo często narodowe,

mogą doprowadzić nas do najgorszych katastrof: wojen domowych, ludobójstw itd., lecz także do stworzenia aktorów zdolnych do wykreowania przestrzeni dla inicjatyw i wolności, które nie dopuszczają do niszczącego zderzenia globalnego z lokalnym. Nie wszystkie elementy procesu kształtowania się nowych świadomości zbiorowych – narodowych czy nawet wspólnotowych – są negatywne, jeśli tylko świadomości te nie ulegną zafascynowaniu poszukiwaniem swojej tożsamości, to bowiem prowadzi nieuchronnie do rasizmu, odrzucenia różnic i dążenia do czystości i homogeniczności, które są dziś najpoważniejszym zagrożeniem dla świata.

Czy muszę raz jeszcze powtarzać, że przyznanie głównej pozycji osobowemu podmiotowi, a zatem pewnej koncepcji indywidualizmu, nie ma nic wspólnego z porzuceniem działań zbiorowych czy poświęceniem ich na rzecz egoistycznego dążenia do indywidualnych korzyści, ślepego zarówno na głębokie troski, jak i na wielkie nadzieje? Takiego oskarżenia nie trzeba nawet odpierać; jest tak wierutną bzdurą, że może wynikać wyłącznie ze złej wiary lub z chęci wyrządzenia szkody.

Ta książka mówi w gruncie rzeczy o tym, że przeszliśmy od społeczeństwa, które myślało o sobie w kategoriach ekonomicznych, do takiego, które myśli o sobie w kategoriach kulturowych, tak jak wcześniej, przed nadejściem społeczeństwa określającego się w kategoriach ekonomicznych, żyliśmy w społeczeństwie, w którym najistotniejsze były kategorie polityczne. Mówiąc obrazowo, przeszliśmy od świata Rousseau i rewolucji francuskiej do świata Marksa i społeczeństwa przemysłowego, by następnie wkroczyć w świat Freuda i w społeczeństwo komunikacji, wiedzy i kultury masowej.

Po co przedstawiać taką serię obrazów i dlaczego wymieniać je w takiej kolejności? Na ogół nie ufamy ewolucjonistom i nigdy nie przepuszczamy okazji, by zapytać ich: „A potem? Co nastąpi po ostatniej fazie opisywanej przez was ewolucji?”. Odpowiadam: ewolucja jest pochodną tego, w jakim stopniu społeczeństwo samo siebie przekształca. Jean Fourastié w wymowny sposób pokazał, że w XX wieku, po długim okresie stagnacji, nastąpił bardzo szybki wzrost produktywności na godzinę pracy. Tę zdolność społeczeństwa do tworzenia, a więc także do przekształcania siebie, nazwałem jego *historycznością*. Jej rozwój jest tym większy, że dokonuje się na wszystkich poziomach

życia społecznego. Dodałbym, że ta zdolność społeczeństwa do przekształcania siebie nie zwiększa się w sposób ciągły. Aby obieg dóbr mógł ułatwić specjalizację i rozwój rynków, trzeba było najpierw zorganizować drogi lądowe i wodne, ujednolicić wagę monet i opanować bandytyzm. Był to ulubiony temat jurystów i ekonomistów, gdy w Europie konstituowały się miasta-państwa i państwa narodowe zdolne do ochrony handlu. To władze polityczne objęły bowiem nadzór zarówno nad drogami i pieniądzem, jak i nad cenami, łożami i podatkami.

Głęboka zmiana nastąpiła, gdy nie tylko handel, ale przede wszystkim produkcja została przekształcona dzięki wprowadzeniu rachunków do procesu produkcyjnego i tworzeniu coraz potężniejszych maszyn cywilnych i wojskowych. W połowie XIX wieku nowoczesność danego narodu zaczęto mierzyć liczbą dostępnych mu koni mechanicznych. O wiele później ten przemysłowy tryb produkcji rozszerzył się na wszystkie dziedziny: konsumpcję, komunikację i kulturę masową.

Niekoniecznie musimy odnaleźć ten schemat wszędzie. Ekonomia całkowicie zdominowana przez państwo może nie osiągnąć najwyższego etapu modernizacji. Jednak wymienione przeze mnie etapy w bardzo zróżnicowanych formach występują w wielu częściach świata.

Na innej płaszczyźnie oznacza to postępujące zbliżanie się do siebie kategorii analitycznych i kategorii zachowań. W świecie politycznym źródło norm i instytucji leży we władzy suwerena, niezależnie od tego, czy jest nim książę, miasto czy papież. W społeczeństwie przemysłowym jednostka nie jest już wyłącznie postacią polityczną, obywatelem lub poddanym króla; jest pracownikiem, którego aktywność przyczynia się do budowy społeczeństwa opartego na produkcji, inwestycjach i innowacjach.

W świecie opisywanym w kategoriach kulturowych nasze zaangażowanie jest jeszcze pełniejsze, obejmuje bowiem nie tylko naszą pracę, ale także nasze uczucia, wartości itd. Najpierw upominaliśmy się i walczyliśmy o prawa polityczne, później o prawa społeczne, które następnie rozszerzyły się i objęły prawa kulturowe. Czy znaczy to, że w coraz większym stopniu utożsamiamy się ze wszystkimi aspektami naszego życia, z naszymi interesami, pragnieniami i opiniami? Mam nadzieję, iż przekonałem czytelnika co do tego, że my, którzy żyjemy w świecie mającym – na dobre i na złe – ogromną zdolność przekształcania siebie, oddaliliśmy się od bogów usytuowanych poza

światem ludzi, jak również od wszystkiego, co ubóstwiała Historię lub rozum. W coraz większym stopniu stajemy twarzą w twarz ze sobą, jak nasz sobowtór, który przekształca bycie podmiotem doświadczenia w bycie podmiotem praw. Jak czytelnik już wie, nazywam taki kierunek bycia upodmiotowieniem. Nie wierzę ani w moc bogów, ani w potęgę aparatów władzy, ani w rzekome manipulacje, jakim kultura masowa miałaby poddawać nasze umysły i ciała. Zamiast nurzać się w wiadomościach płynących z maszyn, które nadają odbierane przez nas informacje, w coraz większym stopniu odwołujemy się do siebie samych jako przewodniej zasady naszego życia.

Pozostaje dodać, że obecna cywilizacja nie jest końcowym etapem ewolucji. Jest to tym bardziej oczywiste, że każdy rok przynosi kolejne innowacje; możliwe, że wkrótce nawet biologiczna tożsamość człowieka zostanie przekształcona. Niektórzy marzą, że będziemy w stanie stworzyć w przestrzeni wirtualnej istotę będącą naszym sobowtorem – mówi się raczej o „awatarze” – z którą każdy twórca, czyli każdy z nas, będzie mógł się utożsamić. Dla niektórych ta wizja jest ekscytująca, dla innych – niepokojąca; sądzę, że mądrze byłoby zachować wątpliwości co do możliwych efektów takich odkryć, które mogłyby doprowadzić do zastąpienia realności symulakrami – by użyć słowa, które tak trafnie wybrał Jean Baudrillard. Pozytywnym skutkiem obecnej fali zainteresowania awatarami czy „*double mind*” jest to, że dzięki niej łatwiej nam zrozumieć, w jaki sposób tworzenie siebie i samokontrola stały się naszymi głównymi celami, podczas gdy ekspansywne obrazy społeczeństwa przemysłowego wchodzi w fazę schyłkową, odkąd zostały zaatakowane przez myśl ekologiczną.

Wola bycia sobą oraz tworzenia i bronięcia siebie jako jednostek, wraz z naszymi korzeniami i gałęziami, ale przede wszystkim – ze świadomością, że jesteśmy drzewem, to jedyna zasada, która może dziś kierować naszymi zachowaniami i umożliwiać nam odróżnianie dobra od zła. Jeśli niektórzy wciąż są na tyle lękliwi, by zwalczać ten indywidualizm, mówiąc, że podporządkowuje on nas rynkowi i wszelkim formom władzy, a inni na tyle wsteczni, by sądzić, że obrona praw socjalnych, które zaczęliśmy zdobywać ponad sto lat temu, i praw kulturowych, o które teraz walczymy, zamyka nas w określonej klasie lub wspólnocie – co byłoby prawdą tylko wtedy, gdybyśmy wyrzekli się praw człowieka – to ich wywody są dla mnie tak bardzo odległe, że

po tylu wysiłkach rezygnuję z prób ich przekonania. Nie chcę już mieć do czynienia ze sztucznymi wyborami między dwoma równie nieakceptowalnymi stanowiskami. Podmiot, o którym mówię, jest uniwersalistyczny w tym sensie, że przynależnych wszystkim praw człowieka należy bronić na wszystkich frontach; jest także indywidualistyczny jako afirmacja siebie, jako odkrycie w sobie własnego sobowtóra, jako prawo do bycia istotą ludzką mającą prawa i zdolną do mówienia „ja”. To przede wszystkim tego domagają się dziś wszyscy ludzie. To nie indywidualne „ja” powinno być na usługach społeczeństwa, lecz społeczeństwo i jego instytucje powinny służyć jednostkom tworzącym siebie same.

Wielu ludzi chce tylko włączyć się w zglobalizowaną ekonomię, znaleźć w niej sobie miejsce; inni starają się ocalić grupy społeczne, których nie określa ich funkcja ekonomiczna i przekształcają się we wspólnoty. Nowoczesność określała nas na podstawie tego, co „robimy”; dziś wielu ludzi znów określa się na podstawie tego, „kim są”, a nie swojej pracy. Określa ich język, naród, religia, ale także, na bardziej ograniczonym poziomie – sąsiedztwo, gang, rodzina, dzielnica. Wszyscy zamykają się w niebezpieczny sposób we własnych ideach, przynależnościach, źródłach. Istnieją jednak jeszcze inni, którzy nie chcą już podbijać świata i wiedzą, że rozum i kalkulacje często rodzą przemoc i arbitralność. Ci starają się odnaleźć rację działania w samych sobie. Nie chcą, by określały ich własne korzenie ani zawód, ale afirmacja siebie jako nosicieli uniwersalnych praw.

Filozofia Oświecenia ukazała nam jednostkę jako posiadaczkę praw zdolną do przeciwstawienia się wszystkim władzom – zarówno władzy tradycji, jak i władzy podboju; dziś jednostki nie zadowolają się już abstrakcyjną definicją siebie: upominają się, rzecz jasna, o swoje prawa polityczne, ale domagają się także uznawania praw socjalnych i kulturowych. Piętnują przemoc i niesprawiedliwość, akumulację bogactw i wykluczenie biednych; bronią wszystkich swoich praw, nie porzucając przy tym ich uniwersalistycznej definicji, a więc nie oddając pola komunitaryzmowi. To przede wszystkim o tej trzeciej grupie tu dotychczas mówiłem, jej odpowiedź wydaje mi się bowiem jedynym twórczym rozwiązaniem. A to dlatego, że tym, co najmocniej odcisnęło się na XX wieku, nie był wzrost produkcji ani rosnąca konsumpcja; był to nade wszystko wiek totalitaryzmów i wojowniczych lub ra-

sistowskich komunitaryzmów, począwszy od narodzin reżimu sowieckiego i nazizmu, a skończywszy na religijnych czy narodowych „integryzmach”. Stulecie to na zawsze o wiele mocniej naznaczyły zabójstwa niż dzieła tworzenia. Czyny te pokryły naszą planetę krwią. Jak w obliczu tych oślepiających dowodów można nie wspierać żądań jednostek, które domagają się, by uznano je jako podmioty prawa?

„Być sobą” to wszechobecne pragnienie, które wszędzie obciążone jest nadziejami i żądaniami. Wiemy już jednak, że gdy jednostka próbuje zobaczyć siebie, to nie siebie odkrywa w lustrze, lecz podmiot będący sobowtorem jej samej jako jednostki; nie odkrywa tam swojej świadomości, lecz swoją potrzebę posiadania sensu dla samej siebie, a więc – potrzebę posiadania praw.

Podmiot nadaje jednostce prawo do bycia aktorem społecznym; sprawia, że jej życie nie jest rozczłonkowane na sekwencje tworzące serię pozbawioną spójności na poziomie doświadczenia i na poziomie myśli. Ani Bóg, ani władca, tym bardziej władza ekonomiczna, polityczna czy religijna: nie jesteśmy niczymi niewolnikami, ponieważ władamy jedynie własnym życiem, nawet jeśli ponosimy porażki.

Żadna przemiana materialna, polityczna czy społeczna nie dorównuje ważnością tej, która wstrząsnęła naszym stosunkiem do nas samych i dokonała w nim przewrotu, sprawiając, że twarzą w twarz spotkały się ze sobą jednostka i podmiot, „mnie” (*moi*) i „ja” (*je*), potrzeby i prawa.

Przez cały czas, niezależnie od tego, czy mówiłem o edukacji, religii, czy o ruchach społecznych, zmierzałem do tego centralnego punktu. Oto, znaleźliśmy się w osobiwej sytuacji: to we współczesnym społeczeństwie, w którym tyle razy ogłaszano śmierć podmiotu, objawia się on w pełnym świetle. Podmiot ten ma świadomość, że jest zależny wyłącznie od samego siebie, i wszędzie głosi ideę, że ma prawa, które muszą stosować się do wszystkich i definiują dobro i zło w sposób uniwersalny.

A jak się to przedstawiało w przeszłości, gdy sytuacja była zupełnie inna? Istniały liczne i silne przynależności, świat rzeczy był o wiele stabilniejszy niż dziś, a mapy pokazywały *terrae incognitae*. Cofnijmy się zatem w przeszłość. Gdy tak liczne głosy oznajmiają powrót religijności, my powinniśmy trzymać się naszego naczelnego stwierdzenia: to we współczesnym społeczeństwie – tym, które najmocniej

i najpełniej przekształca samo siebie, a więc osiągnęło najwyższy poziom historyczności – dochodzi do spotkania twarzą w twarz jednostki i podmiotu, który nadaje jej prawa. Natomiast, im mniejsza jest zdolność społeczeństwa do przekształcania siebie, tym trudniej znaleźć w nim podmiot jako taki, bowiem wydaje się nie być „społeczny”. W takich warunkach upodmiotowienie nie może być procesem czysto wewnętrznym; przybiera formy coraz odleglejsze od jednostki ludzkiej, przyjmując formy religijne lub zbliżone do religii. Jeszcze wczoraj umieszczaliśmy podmiot w centrum idei postępu, na podobieństwo kosmonauty siedzącego w kabinie statku kosmicznego. Kilka wieków wcześniej utożsamialiśmy podmiot z ładem, który walczy z chaosem, przemocą i wojnami przyjmującymi wszelkie formy. Jeśli cofniemy się dalej, ujrzymy obraz Boga stwórcy, a jeszcze dalej – bogów, których istnienie splata się z mitem założycielskim społeczeństwa.

Podążając tą ginącą w pomrokach dziejów drogą, mamy wrażenie, że wkraczamy w świat podmiotu, który wciąż jest przywoływany przez wielu ludzi, choć zalały go: kapitalistyczna racjonalność oraz eksplozja pragnień i przyjemności. Jednak wartości i normy sprawiają, że to wrażenie okazuje się złudne. Broniąc norm społecznych, jakieś państwa i jakieś plemiona były i są jak najdalsze od obrony powszechności praw indywidualnych. Zresztą to uzewnętrznienie podmiotu w stosunku do ludzkiego doświadczenia pociąga za sobą utworzenie władzy, która utożsamia się z podmiotem rzutowanym poza niego samego. Nośnik *sacrum* włada pośrednim, ukrytym wyobrażeniem podmiotu, sam nie będąc obrazem podmiotu. *Sacrum* wykształca się, by sprawować kontrolę nad podmiotem lub nad skrywającym go wizerunkiem.

Wszystkie obrazy podmiotu, przez sam fakt bycia zewnętrznymi wobec jednostki, mają dwie twarze: podmiotu uniwersalistycznego fundującego prawa, obrazujące podmiot ukryty, i świata *sacrum* ukrywającego obecność podmiotu. Systemy religijne i ich historyczni sukcesorzy, czyli „religie” państwa lub postęp, trzymają podmiot w uwięzieniu, zamykając go w przestrzeni społecznej, którą kontrolują.

W społeczeństwie przemysłowym, które mamy za sobą, to właśnie społeczeństwo zajmowało miejsce, które najwcześniej należało do bogów, a ostatnio do państwa, i z którego wygnał je teraz osobowy podmiot. Socjologia lansowała tak długo akceptowaną, nauczaną w szko-

łach i bronioną przed sądami ideę, że dobrem jest to, co funkcjonalne z punktu widzenia społeczeństwa i systemu społecznego, natomiast złem jest to, co podkopuje funkcjonowanie społeczeństwa, jego potrzebę integracji i zdolność do radzenia sobie z niezbędnymi zmianami.

Ta statua społeczeństwa została jednak obalona przez triumf kapitalizmu, czyli globalizacji, która likwiduje społeczne czy polityczne formy kontroli, ograniczające wolność przywódców kierujących ekonomią. Rynek jest potężniejszy od firm; emigracja powoduje wymieszanie się populacji i zaciera granice; masowa urbanizacja sprawia, że miasta przestają być autonomicznymi instytucjami.

Mamy wątpliwości co do tego, jaka powinna być rola szkoły, i odstąpiliśmy od przekonania, że istnieją rodziny „normalne” i inne, które nie są normalne. Rozdzielając zglobalizowaną ekonomię i instytucje, które nie mogą już jej kontrolować, „upadek społecznego” i jego instytucji zostawia wolną drogę bądź samowolnej władzy rynku i broń, bądź też lęklivemu i niespokojnemu wycofaniu się w parę, plemiona, tożsamości i wspólnoty. Ta książka została napisana, by odeprzeć obu tych wrogów jednocześnie i aby chronić przestrzeń, w której jednostki i grupy same się stwarzają, a więc wyłania się podmiot.

Historia idei, historia życia politycznego i historia aktywności ekonomicznej z pewnością nie są niemi, z których utkana jest historia ogólna. Już dawno temu utraciliśmy wiarę we wszelkie formy filozofii Historii. Jednak dziedziny rzeczywistości i refleksji nie są przecież całkowicie od siebie niezależne. W czasach pokolenia powojennego życie polityczne zostało zdominowane przez państwowy interwencjonizm; po tym okresie niemal na całym świecie nastąpił triumf kapitalizmu, którego nie hamują już żadne granice. Czy nie czujemy dziś, że nasilają się różne formy poszukiwań połączenia otwartej ekonomii z interwencjami państwowymi, uznanymi za niezbędne dla zapewnienia wszystkim większego bezpieczeństwa i równości – połączenia, które dawniej uważano za niemożliwe? We Francji, tak jak w innych krajach, „lewica” się wyczerpała, gdy utożsamiała się z bezpośrednim zarządzaniem społeczeństwem przez państwo. Teraz, po upadku sowieckiej potęgi i zniknięciu partii komunistycznych, możliwe jest dosłyszenie głosów zagłuszanych przez pokrzykiwania liberałów i ich przeciwników.

Ograniczę się do przypadku Francji. Ta wersja historii idei, którą przyjęto tam niemal powszechnie, powinna zostać całkowicie odrzucona. Po pokoleniu ukształtowanym przez marksizm, lecz wrogo nastawionym wobec sklerotycznej i zależnej Partii Komunistycznej, większość intelektualistów przyłączyła się do liberalizmu, który stawał się coraz bardziej konserwatywny. Część z nich mogłaby dołączyć nawet do szeregów „neokonserwatystów” w amerykańskim stylu. To apologetyczne odczytanie dominującego dyskursu interpretacyjnego lat 60. i 70. miesza dzieła wielkich umysłów, takich jak Michel Foucault czy Jacques Derrida, z „duchem czasu”, który nie chce dostrzec ani zrozumieć nowych problemów, z jakimi świat musi się zmierzyć: uznania różnic, podejścia do mniejszości, myśli ekologicznej i feminizmu. Gromada pseudointelektualistów, która opanowała większość miejsc, gdzie kształtują się sądy dotyczące idei, stara się wmówić nam, że po twórczej fazie, jaka przypadła na minione dekadę, myśl już tylko się degradowała, tracąc swą jakość intelektualną i wyzbywając się ambicji wyzwolenia społecznego i kulturowego. Stanowisko, którego bronię, jest dokładnie odwrotne: zbyt długo byliśmy więźniami myśli, którą można by nazwać pośmiertną, jako że odwoływała się do sił społecznych i idei, które dawno temu utraciły swoją moc sprawczą. Świat wypełniały problemy, z którymi usiłowali mierzyć się intelektualiści z wielu krajów, tymczasem francuskie środowisko intelektualne odmawiało wprowadzenia ich do swoich programów badań i uczynienia ich tematem dyskusji. W żadnym razie nie mam poczucia, że żyjemy w cieniu wielkiego pokolenia, które już odeszło; dostrzegam raczej nagłą potrzebę odsunięcia jego rozzuchwalonych spadkobierców i spojrzania w twarz rzeczywistości, przyjrzenia się stawianym przez nią pytaniom i dostrzeżenia zmian w sposobie myślenia, jakie są konieczne, by można było na nie odpowiedzieć.

Trudno jest zmienić wizję rzeczywistości i porzucić wiarę w postęp osiągany na drodze racjonalizacji produkcji. Musimy nadać naszym czynom interpretację, która, nie mając nic wspólnego z przywracaniem choćby w najmniejszym stopniu religijnego podejścia do świata, w żadnym razie nie zadowoli się obrazem aktorów społecznych zdeterminowanych z zewnątrz przez bezosobowe logiki rynków, przemian technologicznych i wojen, aktorów pozbawionych nadziei na ucieczkę czy wyzwolenie. Gdyby słowo „humanizm” nie zostało wytarte przez tak

liczne i różnorodne, a nawet sprzeczne użycia, to ono mogłoby być najlepszym określeniem mojego podejścia.

2. ZAPROSZENIE

Może się wydawać, że wszystko, co powiedziałem w tej książce i co podsumowuję na tych stronach, jest związane z odległą już przeszłością i w zbyt małym stopniu obecne w dzisiejszym świecie, by współcześni mogli poczuć, że te polemiki i nowe idee ich dotyczą. Gdyby trzeba było zapomnieć o przeszłości i nie odwoływać się już do słów, idei i dyskusji, do których tak często się odnosiłem, pierwszy bym się z tego ucieszył, tak bardzo jestem przekonany o archaiczności wielu naszych wyobrażeń. Jednak sytuacja jest zupełnie inna. Debaty polityczne, programy szkolne i manifestacje związkowe nadal są wypełnione po brzegi ideami i słowami, z którymi walczyłem. Nasze społeczeństwo, jak dotąd, niemal nie wzięło pod uwagę przemian wprowadzonych przez ruch kobiet czy nasilenie migracji. Dopiero zaczynamy zastanawiać się nad tym wielkim pytaniem: jak żyć razem, akceptując nasze różnice; ten temat już dziesięć lat temu nadał tytuł jednej z moich książek. Natrętna obecność idei z przeszłości jest właśnie tym, z czym walczę; wymaga to wykroczenia poza krytykę przeszłości i tworzenia nowych odwzorowań życia indywidualnego i zbiorowego.

Ta książka zwrócona jest ku przyszłości, staje ponad owymi polemikami wymierzonymi we wciąż przecież obecną wśród nas przeszłość. Idea podmiotu nie stanie się jednak oficjalną ideologią. Tym, co najbardziej różni ideę podmiotu od idei społeczeństwa zetatyzowanego czy nawet idei Boga jest to, że nie znajduje się ona w centrum ogólnej wizji życia społecznego. Idea podmiotu nie dąży do zajęcia centralnego miejsca, które tak długo i tak nierozsądnie przyznawaliśmy państwu czy walce klas, by nie cofać się zbyt daleko w przeszłość i nie sięgać aż do początków chrześcijaństwa. „Podmiot” nie jest inną nazwą ducha czasów, społeczeństwa postindustrialnego czy kultury masowej. Nie znajduje się nigdy w rękach jakiegoś księcia czy partii. Ci, którzy z największą mocą działają i wypowiadają się jako podmioty, nie są świętymi ani mędrkami. Często są nieznanymi lub uznawani za „spra-

wiedliwych”, w tym sensie, w jakim Izrael wyróżnia jako sprawiedliwych ludzi, którzy ocalili Żydów podczas nazistowskich prześladowań. Najznakomitszym obrazem podmiotu, przynajmniej w państwach demokratycznego Zachodu, jest ogół kobiet. Nieustannie podtrzymuję to stwierdzenie, choć większości może się ono wydać przesadzone.

Najlepsi socjologowie poświęcają się analizowaniu upadku społeczeństw, rozkładu instytucji, wzrostu przemocy, rasizmu i poczucia niepewności. Gdy przygotowaliśmy wspólnie książkę, Farhad Khosrokhavar wypomniął mi, że w niewystarczającym stopniu uznaję obecność zła – był to poważny zarzut sformułowany przez człowieka ukształtowanego w kulturze szyickiej. Przyznaję, że przyciągają mnie wyobrażenia dobra, a upodobanie do nurzania się w bólu, zarówno na gruncie chrześcijaństwa, jak i polityki, budzi we mnie awersję. Nie pochwalam tych, którzy mówią o robotnikach, kobietach i mniejszościach jedynie jako ofiarach. Sam zawsze staram się odnaleźć aktora poza ofiarą; wiem, że można znaleźć go wszędzie, skoro odkryto go nawet w warszawskim getcie, w archiwum Ringelbluma. Jednak dziś, tak jak w przeszłości, niezbędne jest poszukiwanie i odsłanianie nowych form zła, kryzysu i rozpadu każdego dnia.

Ogólny sens tych wniosków stanie się być może wyraźniej widoczny, jeśli przypomnę w skrócie to, co odróżnia je od rozmaitych bardzo dziś wpływowych nurtów myśli.

Odwołanie do podmiotu, do praw człowieka i wolności sumienia, a zwłaszcza myśl, że ludzie mogą kształtować swój zbiorowy i osobisty los, są bardzo odległe od marksizmu, którego główną siłą była zdolność do wyjaśniania faktów społecznych na podstawie stanu systemu ekonomicznego. Jeszcze większy dystans dzieli przedstawione tu idee od podejrzliwego wobec wszelkich woluntarystycznych interwencji liberalizmu, jako że zdaje się on w większym stopniu na adaptacyjne mechanizmy rynku. Powinno być też jasne, że jestem daleki od wszelkich „socjologizmów” oceniających zachowania ze względu na ich wpływ na system społeczny. Wśród innych koncepcji, od których trzymam się z daleka, choć bynajmniej ich nie potępiam, muszę wspomnieć interakcjonizm. Według mnie nie przyznaje on wystarczająco dużego znaczenia orientacjom i procesom, dzięki którym kształtują się kategorie i problemy rządzące życiem zbiorowości.

Być może, najbardziej klarowną odpowiedzią na ten protokół rozbieżności będzie powrót do najczęściej przywoływanych przeze mnie pojęć: podmiotu, nowoczesności, ruchów społecznych; z grubsza wyznaczają one przestrzeń, w której dostrzegam wyłanianie się działań społecznych. Przyznanie tym pojęciom kluczowego miejsca nie powinno jednak przeszkodzić nam w poszukiwaniu nowych definicji dobra i zła, które nadają sens wielu zachowaniom i walkom stopniowo przekształcającym instytucje. Pożytek płynący z pracy, której się poświęcam, jest, jak sądzę, tym większy, że wielu ludzi wciąż nie chce uznać przemian intelektualnych, społecznych i kulturowych, które przekształciły ostatnie półwiecze, i upiera się, by nadal patrzeć na teraźniejszość przez te same okulary, które wręczono im w młodości: w szkole, w partii, w gazetach lub powieściach. Trzydzieści lat temu mówienie o podmiocie było skandalem; dziś słowo to odzyskało miejsce w słowniku nauk społecznych; w przyszłości – tak szybko, jak to tylko możliwe – pojawi się we wszystkich dziedzinach wiedzy humanistycznej, we wszelkich rodzajach zorganizowanych działań społecznych i reform instytucjonalnych.

Wskazanie możliwego wpływu mojego sposobu myślenia na działania polityczne, szczególnie na politykę społeczną, nie powinno być trudne. W chwili gdy piszę te słowa, kryzys polityczny jest zbyt ostry, bym mógł obrać tę drogę; chciałbym jednak zrekompensować tę powściągliwość, wyrażając mocne przekonanie, że to podejście jest zarazem konieczne, jak i stosunkowo łatwe, gdyż wyobrażenia, które nadal wyznaczają dziś kierunek życia politycznego, stały się nieczytelne, jako że wciąż, bezpośrednio lub pośrednio, należą one do społeczeństwa przemysłowego. „Społeczeństwo obywatelskie”, tak głęboko przekształcone i odnowione przez dzisiejsze organizacje wolontariuszy, znacznie chętniej akceptuje nowe wyobrażenia społeczeństwa i działań społecznych. Zadanie odnowienia życia politycznego za sprawą nowych obrazów społeczeństwa powinno przyciągnąć wiele kobiet i wielu mężczyzn zdecydowanych na zreformowanie życia publicznego, działań zbiorowych i demokracji.

Jakąż drogę przebyliśmy od momentu, w którym myśl społeczna uznawała za swoją misję wykrywanie fałszywych wyborów i fałszywej świadomości i ujawnianie wpływu determinizmów, jakim podlegają działania społeczne! Ten program był wytworem socjologii trosz-

czącej się w większym stopniu o potwierdzanie ideologii niż o wyjaśnianie rzeczywistych zachowań, których nigdy nie da się zredukować do tego typu operacji. Rozwijając moją refleksję, nie stawiałem sobie zatem za cel przejścia od jednej koncepcji do drugiej, od jednej ideologii do innej, tak jakby w naukach społecznych wszystko było kwestią opinii. Wysiłki podejmowane w celu zdefiniowania pewnych pojęć w żadnym momencie nie odciągnęły mnie od poszukiwania narzędzi, które pozwoliłyby zrozumieć dające się zaobserwować zachowania. Jeśli chodzi o końcową próbę wyznaczenia pola analizy, które zbyt rzadko jest rozpoznawane, a jeszcze rzadziej poważnie eksplorowane, to bardzo szybko doprowadziła nas ona do problemów, z którymi coraz częściej i w coraz bardziej bezpośredni sposób stykamy się w naszym życiu indywidualnym i zbiorowym. Chodzi o przygotowanie wprowadzenia do odbudowanej wreszcie socjologii.

Czy ta odbudowa jest jeszcze możliwa? Czy możemy jeszcze starać się zrozumieć społeczeństwo, epokę, środowisko? Od końca okresu powojennego, a być może zwłaszcza od 1968 roku, żyjemy w świecie podzielonym na dwoje: z jednej strony, dane ilościowe, przede wszystkim ekonomiczne i w coraz większym stopniu międzynarodowe; z drugiej – idee, interpretacje, polemiki, w których intelektualiści, nie tylko francuscy, konstruują obrazy teraźniejszości, na ogół tak dramatyczne, że zdają się pochodzić z innego świata, tak jakby wszystkie wypowiedzi zaczynały się od: „Jest już za późno...” Rzeczywistość nie jest już rzeczywista; polityki nie przynoszą efektów; czy sama historia istnieje poza jej obrazami dostarczonymi przez CNN czy inne stacje telewizyjne? Powtarza się nam, że to, co nie jawi się jako całkowicie obiektywne, może być jedynie całkowicie subiektywne; filozofowie polityczni zagarniają wszystkie obszary, które nie zostały skolonizowane przez ekonomistów.

Takie jest osądzenie samej siebie przez epokę, która nie wierzy już, że może pojąć samą siebie, czyli zrozumieć aktorów lub poddać refleksji indywidualne i zbiorowe wybory. Autoportret, jaki zostawia nam po sobie ta epoka, to obraz pustego teatru wypełnionego grą światła i wstrząsanego przez łoskot dobiegający spod ziemi.

Ten odwrót myśli społecznej był tak wyraźny, a wiadomości, które otrzymywaliśmy z zajmowanych przez nią dawniej miejsc, stały się tak niezrozumiałe, że teraz, gdy ta książka jest już napisana, muszę za-

dać sobie pytanie, czy to nie ona jest nierealna, czy nie stanie się niezidentyfikowanym obiektem w przestrzeni intelektualnej przeszukiwanej przez teleskopy. Być może ta obawa nie jest bezzasadna?

Sytuacja myśli społecznej, którą właśnie opisałem, nie jest tak rozpaczliwa, a więc tak trudna do przyjęcia, jak wielu sądzi. Chciałem odrzucić zarówno zastane koncepcje życia społecznego, jak i ekskomunikę tych, którzy umieszczają siebie poza społeczeństwem, historią, a tym bardziej socjologią – zresztą to słowo być może stało się już dla nich niezrozumiałe. Chciałem zaproponować pewien sposób myślenia o życiu społecznym, pokazać, jak można myśleć i n a c z e j – ponownie wprowadzić aktorów społecznych na scenę, z której ich przepędzono, pozwolić im mówić, śpiewać i płakać, a w centrum scenografii umieścić postać p o d m i o t u, cudownie ocalałą ze wszystkich egzekucji. Niebezpiecznie byłoby nie podejmować wysiłku myślenia, nie próbować zrozumieć siebie, indywidualnie i zbiorowo, uchylać się od tego koniecznego zadania pod wpływem strachu lub obawy, że może się to komuś nie spodobać. Tak, możemy i musimy myśleć o nas samych – inaczej.

3. U BRAM PIEKŁA

Zanim opuszczę czytelnika, muszę przypomnieć mu, że w tę książkę, począwszy od najwcześniejszej fazy jej powstawania, wpisane jest wielkie ryzyko, jakie podjąłem, decydując się na badanie rozpadu pewnego typu społeczeństwa, a zwłaszcza procesu jego zastępowania przez inny model. Walczę w niej z dyskursem, który przemawiał w imieniu wielkich rewolucji intelektualnych XIX wieku, choć był jedynie karykaturą owych wielkich myśli. Przeprowadziwszy krytykę myśli społecznej oderwanej od wszelkiej praktyki historycznej, dążyłem do pozytywnego celu: do odbudowy myśli społecznej związanej z dwudziestowiecznymi przewrotami i z wytworami tego stulecia. Taki był mój wybór, przy którym wciąż trwam: stworzyć nowy sposób myślenia o faktach społecznych, a więc – służący analizowaniu ludzkich zachowań.

Wydaje się jednak, że brakuje tu zgiełku wojen, systemów totalitarnych, szerzącej się wszędzie przemocy i instytucji, które rozpadają

ją się jak kra arktyczna ciepłą wiosną. Rozziew między treścią i tonem tej książki a konfliktami, aktami terrorystycznymi, aktami ludobójstwa, jak również uwolnieniem popędów życia i śmierci, powściągniętych do niedawna przez prawa, Kościoły, rodziny i szkoły, jest tak wielki, że może ona sprawiać wrażenie tekstu napisanego w enklawie spokoju, którą chwilowo oszczędziły rozdarcia i zniszczenia dotyczące resztę świata. Nie sprzeciwiam się całkowicie takiemu obrazowi, jakkolwiek należałoby nadać mu inną formę. Nie chodzi tu o mądrą lekturę dla emerytów klasy średniej, żyjących w jednym z bogatych krajów zachodniego świata. Użyjmy słów, które same się tu narzucają; chodzi o to, by, stojąc u bram piekła, rozpoznać i uzbroić jedyną siłę, która może oprzeć się depersonalizacji świata i rządowi siły, spekulacji, arbitralności i nienawiści. Tą siłą nie może już być armia, ani tym bardziej interwencja nadrzędnej zasady zdolnej do powstrzymania walk. Przemoc sama wytwarza własną broń, a archaniołowie są zdeprawowani. Opowieść o łasce Bożej wyzwalającej ludzkość z grzechu pierwotnego stała się niezrozumiała dla większości z nas, w tym również dla mnie.

Jedyną siłą zdolną przeciwstawić się nieokiełznanej przemocy, jedynym metalem mogącym wytrzymać tak wysokie temperatury jest wola każdej jednostki i każdej grupy, by być – dla siebie i dla innych – nosicielem uniwersalnych praw. Niektórzy odrzucają powszechny charakter odniesienia do praw, które według nich są właściwe jedynie społeczeństwom wysoko uprzemysłowionym, mającym dużą zdolność autorefleksji i przekształcania siebie. Ja natomiast uważam, że każda jednostka może być, dla siebie samej i dla innych, nosicielem praw uniwersalnych; jedynie świadomość przynależnej wszystkim wolności i uniwersalnych praw człowieka może oprzeć się nawałnicom, które niszczą wszystko na swej drodze. To właśnie zaczynała odkrywać szkoła frankfurcka, gdy w okresie zapowiadającym triumf nazizmu w Niemczech piętnowała redukcję rozumu do roli instrumentalnej. Podejmując ten krytyczny sposób myślenia, stwierdzam, że nie można oddzielić obrony praw człowieka od obrony tego aspektu rozumu, który Weber nazwał racjonalnością materialną.

To nie konflikty polityczne czy nawet walki społeczne są dziś najważniejsze; teraz, gdy apokalipsa osiąga apogeum, najbardziej istotne jest nadejście podmiotu ludzkiego świadomego swych uniwersal-

nych praw. Jego narodziny nie odbywają się w Betlejem ani w kampusie Uniwersytetu Kalifornijskiego, ale wszędzie tam, gdzie ludzie zdolni są do określania siebie w kategoriach, które nie są społeczne ani terytorialne, lecz odnoszą się do nich jako wolnych podmiotów.

Takie stwierdzenia natychmiast wywołują całą serię poważnych zarzutów. Jak można mówić jednocześnie o uniwersalizmie i nowoczesności? Jeśli uniwersalizm jest charakterystyczną cechą nowoczesnego oświecenia, to tym samym jest zjawiskiem historycznym, które nie występuje zawsze i wszędzie. Dlaczego nadawać tak ogólne znaczenie idei podmiotu, która należy jedynie do kultury zachodniej, zdominowanej – przynajmniej częściowo – przez ducha Oświecenia?

Mimo całej mocy tych zarzutów nie ustąpię przed nimi nawet na milimetr, gdyż, jak już wskazywałem, choć odsłonięty podmiot ujawnia się późno, to jego zamaskowane postaci – religijne albo podtrzymywane przez filozofie Historii – są obecne wszędzie, przynajmniej tam, gdzie społeczeństwo jest zdolne do przekształcania się i zamierzania z tej zdolności korzystać. To nie czysta forma podmiotu pozbawionego zasłon jest uniwersalna, lecz konstruowanie przez jednostkę własnego sobowtóra, który przyznaje jej prawa, wydobywając ją jednocześnie spod władzy strażników porządku *sacrum*.

Budowa, której poświęciłem tyle pracy, nie ma nic wspólnego z budową wiejskiego domu czy hali sportowej; jest to konstruowanie świadomości przeciwstawiającej się nie-świadomości, uniwersalności zwalczającej wszechwładzę, praw przerastających obowiązki. Pozorna słabość podmiotu skrywa siłę większą od mocy śmiertelnych promieni wystrzeliwanych przez najeźdźców z obcych planet. Czytelnik nie powinien sądzić, że jego wysiłek dobiegł już końca. Nie oferuję mu tutaj wygodnego łóżka, lecz zbroję, którą powinien nosić, chcąc pokonać smoki.

POSTSCRIPTUM: W KILKU SŁOWACH

1. Oto zatem punkt dojścia tej książki: „społeczne”, które znajdowało się w centrum naszej wizji świata i w arogancki sposób głosiło, że jest zależne jedynie od samego siebie i może być wyjaśnianie jedynie za pomocą własnych, wewnętrznych kategorii, zostało zrzuczone z tro-

nu. Twierdzą wręcz, że działanie społeczne zawsze podporządkowane jest temu, co w nim najmniej społeczne: podmiotowi ludzkiemu, twórcy praw, które sytuują się ponad prawami społecznymi.

Dawniej mówiło się o funkcjach społecznych jednostki; dziś należy mówić o funkcjach organizacji społecznej służącej lub zagrażającej wolności podmiotu. Na poziomie państwa powinniśmy przede wszystkim walczyć z władzą ekonomiczną i władzą mediów, z ich dążeniem do umacniania się, i podporządkować je wyższym celom: obronie ludzi przed degradacją ich środowiska, przed rozbiciem ludzkości na „rasy”, narody, płci i grupy wiekowe, spośród których jedne są oceniane jako lepsze, a inne jako gorsze. Szkoła nie powinna być dłużej postrzegana jako ośrodek socjalizacji, ale jako środowisko upodmiotowienia, konstruowania podmiotu.

Nikomu nie jest łatwo wyjść ze sposobu myślenia zdominowanego przez kategorie społeczne. Jednak niezwłoczne porzucenie tych zużytych i podartych ubrań jest konieczne, tak jak u początków uprzemysłowienia konieczne było odstąpienie od dyskursu politycznego w odniesieniu do faktów społecznych i przyjęcie dyskursu społecznego, od którego musimy się dziś jak najszybciej uwolnić, ponieważ uczynił nas więźniami swych najbardziej zepsutych form, uniemożliwiając nam twórcze działanie i autentyczne zachowania.

Nie proponuję ani nie zapowiadam nadejścia nowej myśli społecznej. Myśl ta jest już bowiem obecna w naszych wyobrażeniach i zachowaniach. Trzeba odesłać do muzeum to, co niektórzy wciąż traktują jako żywy, a nawet „postępowy” sposób myślenia. Musimy poświęcić odpowiednio dużo uwagi temu, co robimy i co myślimy, by zdać sobie sprawę z kategorii i sposobów rozumowania, które już teraz organizują nasze życie. Ta zmiana sposobu myślenia zaczęła się pół wieku temu; najwyższy czas, byśmy to spostrzegli.

2. Określamy już i oceniamy naszą sytuację i nasze zachowania w odniesieniu do naszego pragnienia bycia uznanymi jako podmioty prawa obecne we wszystkich ludziach, a zatem sytuujące się ponad narzuconymi przez nich władzami i normami. Zagadnienie „praw człowieka” – tak silnie obecne w czasie rewolucji francuskiej i amerykańskiej wojny o niepodległość i zmarginalizowane w okresie uprzemysłowienia, który przyznał dominujące znaczenie analizom i ocenom „funkcjona-

listycznym”, czyli ujmującym nasze zachowania w kategoriach ich pozytywnych lub negatywnych skutków z punktu widzenia społeczeństwa, jego integracji lub kryzysów – powraca, rośnie w siłę i wykracza daleko poza sferę działalności humanitarnej. Chodzi w szczególności o prawa kulturowe, czyli o to, że każdy ma prawo do praktykowania najważniejszych aspektów swojej kultury: języka, religii, sposobu odżywiania się, form relacji seksualnych czy organizacji rodzinnych. Jedynym ograniczeniem tego prawa są warunki uczestnictwa w szerszych czy bardziej zróżnicowanych grupach. Przez wieki mówiliśmy o interesie ogólnym, o dobru wspólnym, o obowiązkach wobec społeczeństwa. Wpojono nam, że aby stać się jednostką zdolną do bycia wolną, najpierw trzeba stać się obywatelem wypełniającym swoje obowiązki, respektującym władze ustanowione przez prawo i partycypującym w ogólnym dobrobycie. Dziś mamy już zobowiązania jedynie wobec samych siebie, ale jako bytów posiadających uniwersalne prawa, których nosicielami są wszyscy ludzie. Mówienie o godności stało się ważniejsze niż wszelkie odniesienia do obowiązków czy funkcji.

Nie chodzi tu o desocjalizację prowadzącą do formuły „każdy za siebie”, a zatem do triumfu najsilniejszych, ale o coraz bardziej wymagający uniwersalizm, który przeciwstawia się bezpośrednio nierówności i dominacji narzucanym w imię rynku przez siły polityczne i administracyjne. To w tym bardzo wymagającym sensie możemy mówić o przejściu od ery tego, co społeczne, do ery tego, co moralne.

3. Od początków mojej pracy opisywałem i praktykowałem to nowe podejście. Wykazałem, że wbrew temu, co niemal zawsze twierdzono, walki klasy robotniczej nie można wyjaśnić w kategoriach kryzysów kapitalizmu i że należy ujmować ją jako obronę autonomii robotniczej, zagrożonej metodami organizacji pracy odpowiadającymi przede wszystkim dążeniu pracodawców do osiągnięcia maksymalnego zysku. Ruch robotniczy, który się w ten sposób uformował, szybko został przesłonięty przez czysto polityczne programy partii socjalistycznych, komunistycznych, socjaldemokratycznych czy innych, jednak to, co nazwałem świadomością robotniczą, nigdy nie rozpuściło się całkowicie w działalności politycznej. Przez całe życie badałem ruchy społeczne, które nie sprowadzały się do formuł politycznych czy ideologicznych aspirujących do przemawiania w ich

imieniu. Poza badaniami poświęconymi „nowym ruchom społecznym”, które pojawiły się po 1968 roku, ukazywałem znaczenie wielkich wydarzeń historycznych takich jak Solidarność w Polsce, Jedność Ludowa w Chile i ruch zapatystowski w Meksyku po 1990 roku.

4. W ciągu tego długiego okresu żądania i oczekiwania aktorów społecznych w niemal wszystkich regionach świata coraz bardziej oddalały się od ideologii i partii przypisanych do typów społeczeństw. Upadek muru berlińskiego i imperium sowieckiego był istotnym momentem tego zerwania. Jednak również ustroje socjaldemokratyczne zostały osłabione przeobrażeniami, których zrozumienie i opanowanie sprawiało im coraz większe trudności.

Przypadek francuski jest skrajny. François Mitterrand zdołał odebrać partii komunistycznej jej dominującą pozycję na lewicy jedynie dzięki temu, że przejął radykalnego ducha i język jej programu. Później, po odsunięciu wielkiego reformatora, jakim był Michel Rocard, nowa partia socjalistyczna ograniczyła się do pozbawionego dłuższej perspektywy, bieżącego zarządzania, które sprowadzało się do walk między wewnętrznymi nurtami. Trwało to do jej wielkiej porażki w 2002 roku, a późniejsze odrzucenie projektu Konstytucji europejskiej było w gruncie rzeczy odrzuceniem modelu socjaldemokratycznego funkcjonującego w większej części Europy. Ten nonsens doprowadził do nowej klęski w 2007 roku; o jej rozmiarach świadczy liczba wyborców, którzy w pierwszej turze odwrócili się od partii socjalistycznej, by wesprzeć François Bayrou w jego przekonujących wysiłkach zmierzających do stworzenia partii centrowej. Obecnie słownictwo polityczne jest w całości pozbawione sensu. W miarę odchodzenia w przeszłość wielkich ruchów reprezentujących wolność oraz prawa polityczne, socjalne i kulturowe, myśl społeczna podzieliła się na dwa nurty o równie zanieczyszczonych wodach. Pierwszy zaaprobował uległość intelektualistów wobec władzy politycznej, najczęściej totalitarnej; drugi – nie tak potężny, jednak bardziej wpływowy i obecny do dziś – chciał stworzyć obraz świata bez aktorów, bez wierzeń, bez nadziei: martwy świat, któremu słowa filozofów nadawały jedynie pozór życia.

O wiele wyżej stawiam tych, którzy wciąż odwołują się do społeczeństwa przemysłowego, do jego ruchów społecznych, do jego ideałów, które nadal są mi bliskie, gdyż dostarczają nam przykładu spój-

nej całości historycznej. Dziwię się, że w świecie poddanym przyspieszonym zmianom, w którym nowe technologie informacyjne oraz sieci wymian bankowych i ekonomicznych narzucają nam globalizację, tak wielu ludzi sądzi, że nic nie może się zmienić. Nie umiając zrozumieć nowych form produkcji, redukujemy życie społeczne do reprodukcji określonego porządku i modelu dominacji. Spadkobiercy starych ruchów rewolucyjnych są bardziej przenikliwi i dalekowzroczni, gdy usiłują zrozumieć przyczyny starć alterglobalistów z policją w Seattle czy Genui. Oni przynajmniej dostrzegają, że świat się porusza, nawet jeśli nie potrafią jeszcze w zadowalający sposób zanalizować przyczyn i kierunku tego ruchu.

Autodestrukcja wojującej lewicy często pozostawia miejsce jedynie dla bardzo ograniczonego sposobu myślenia, który sprowadza się do prób znalezienia odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób odnowić więzi społeczne zerwane w efekcie przemian zachodzących w przyspieszonym tempie we wszystkich dziedzinach. O wiele ważniejsze jest określenie oczekiwań i protestów, na których podstawie kształtują się nowi aktorzy i nowe zaangażowania społeczne, słowem – nowa postać podmiotu.

5. Nie mogę przestawić mojego punktu dojścia, ograniczając się do wymieniania przemierzonych obszarów, porzuconych idei i ruchów społecznych, które uległy rozkładowi. Czym prędzej wyrzucmy zatem za burtę wszystko to, co straciło sens i może już być używane wyłącznie przez banalizujących wszystko komentatorów. Pozwoli nam to odkryć, w jaki sposób wielkie tematy nadające kierunek naszemu nowemu wiekowi wcielają się w nowe wyobrażenia, wrażliwości i formy działania.

Nietrudno je wyodrębnić. Przez wieki świat podbijany był przez rozum, technikę i armie; obecnie wkroczyliśmy w przestrzeń, gdzie wszystkie drogi prowadzą nas ku nam samym, ku konstruowaniu siebie przez nas samych, którego celem jest przede wszystkim ponowne złączenie tego, co pewien rodzaj racjonalizmu rozdzielił i umieścił po przeciwnych stronach barykady. Stąd rosnące znaczenie ekologii politycznej, stąd również zastąpienie społeczeństwa mężczyzn przez społeczeństwo kobiet, jako że to one – główne ofiary polaryzacji, która stale umieszczała je na niższej pozycji – są inicjatorkami odtworzenia całości, która została rozcięta na dwoje: odtworzenia więzi między cia-

łem i duchem, rozumem i uczuciem, życiem publicznym i prywatnym, tym, co męskie, i tym, co żeńskie. Postawa „macho” wydaje się już archaiczna, wręcz rezydualna.

Na zakończenie muszę powiedzieć to, co mogłoby zostać powiedziane na samym początku: cały świat jest przestrzenią, w której powstaje i rozwija się nowe życie kulturowe i społeczne, w które już weszliśmy. Nie oznacza ono bynajmniej znikania państw, narodów czy zbiorowości lokalnych; powinniśmy jednak rozumieć, że odmawianie poziomowi analizy, który nazywamy „globalnym”, przynależnego mu miejsca może pozbawić naszą analizę znacznej części jej użyteczności. Powinniśmy być jednocześnie „za” i „przeciw” globalizacji, jak też „za” i „przeciw” nowym technologiom, a także „za” i „przeciw” przeobrażeniom nas samych – fizycznym, psychologicznym, czy też dotyczącym relacji. Sens naszych zachowań nie wypływa już z filozofii historii opartej na wielkich zasadach ani tym bardziej z odwołania do moralności „naturalnej” narzuconej przez wolę Boga lub przez tradycje poszczególnych grup. Jedyne źródłem sensu ludzkiego życia jest sformułowanie przez samych ludzi tego, co ludzkie i tego, czym jest poszanowanie prawa każdej jednostki do wolności we wszystkich dziedzinach jej życia osobistego i zbiorowego. Moje ostatnie słowo może być tylko jedno: każdy ma prawo do bycia podmiotem stwarzającym swoje prawa.

Ten program celowo coraz bardziej oddala się od tych socjologii, które pojmowane są jako badania społecznych podstaw zachowań społecznych; mógłby więc zaimplementować swój radykalizm, porzucając miano socjologii. Nie traćmy jednak czasu na gry słowne. Trzeba przede wszystkim zrozumieć, w jaki sposób dzisiejsi aktorzy formułują swoje prawa i ukierunkowują swoje działania, a także – w jakie konflikty są zaangażowani i za pomocą jakich środków próbują nadać nową postać podmiotowi, który jest już bardziej rozpoznawalny niż wcześniej, gdy byliśmy zaślepieni przez ideologiczne dyskursy. Socjologia była dawniej nauką badającą systemy społeczne; obecnie powinna określić się w inny sposób, jako nauka badająca walki, jakie aktorzy społeczni prowadzą w obronie swych wolności i praw na miarę swoich możliwości jako podmiotów.

BIBLIOGRAFIA

Część I

- Anderson Perry, *La Pensée tiède. Un regard critique sur la culture française* (w druku).
- Aron Raymond, *Koniec wieku ideologii* (później: *Opium intelektualistów*), przeł. Czesław Miłosz, Instytut Literacki, Paryż 1956.
- Aron Raymond, *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, Paris 1965.
- Aron Raymond, *D'une Sainte Famille à l'autre*, Gallimard, Paris 1969.
- Aron Raymond, *Les Désillusions du progrès*, Calmann-Lévy, Paris 1969.
- Aron Raymond, *Les Désillusions du progrès*, Calmann-Lévy, Paris 1969.
- Aron Raymond, *Le Marxisme de Marx*, Paris, De Fallois, 2002.
- Barber Benjamin R., *Dżihad kontra McŚwiat*, przeł. H. Jankowska, Muza, Warszawa 1997.
- Aron Raymond, *Les Désillusions du progrès*, Calmann-Lévy, Paris 1969.
- Beck Ulrich, *The Reinvention of Politics*, Polity Press, Cambridge 1996.
- Beck Ulrich, *Spółczesność ryzyka: w drodze do innej nowoczesności*, przeł. S. Cieśla, Scholar, Warszawa 2002.
- Beck Ulrich, *Władza i przeciwwładza w epoce globalnej: nowa ekonomia polityki światowej*, przeł. J. Łoziński, Scholar, Warszawa 2005.
- Ben Rafael, Eliezer i Sternberg, Yitzhak (red.), *Comparing Modernities*, Brill, Leiden-Boston 2005.
- Bobbio Norberto i Viroli Maurizio, *Dialogo intorno alla repubblica*, Laterza, Rome-Bari 2001.
- Bourdieu Pierre, *Science de la science et réflexivité*, Raison d'agir, Paris 2001.
- Bouretz Pierre, *Les Promesses du monde: philosophie de Max Weber*, Gallimard, Paris 1996.
- Bouretz Pierre, *La République et l'universel*, Gallimard, Paris 2002.
- Bréchon Pierre, *Les Grands Courants de la sociologie*, PUF, Paris 2000.
- Bulmer Martin i Rees Anthony (red.), *Citizenship Today: The Contemporary Relevance of T. H. Marshall*, UCL Press, London 1996.
- Camus Albert, *Dżuma*, przeł. J. Guze, PIW, Warszawa 1957.
- Cassirer Ernst, *Philosophie der Aufklärung*, Mohr, Tübingen 1932.
- Castel Robert, *Les Métamorphoses de la question sociale*, Fayard, Paris 1995.
- Castoriadis Cornelius, *L'Institution imaginaire de la société*, Le Seuil, Paris 1975.
- Castoriadis Cornelius, *Une société à la dérive (entretiens et débats, 1974–1997)*, Le Seuil, Paris 2005.

- Crespi Franco, *Le vie della sociologia*, Il Mulino, Bologna 1985.
- Dagnaud Monique, *L'État et les médias*, Odile Jacob, Paris 2000.
- Debray Régis, *Révolution dans la révolution*, Maspero, Paris 1967.
- Debray Régis, *Le Pouvoir intellectuel en France*, Ramsay, Paris 1979.
- Debray Régis, *Critique de la raison politique*, Gallimard, Paris 1981.
- Dreyfus Hubert i Rabinow Paul, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Harvester Press, Hemel Hempstead 1982.
- Dubet François i Lapeyronnie Didier, *Les Quartiers d'exil*, Le Seuil, Paris 1992.
- Dubet François i Duru-Bellat Marie, *L'Hypocrisie scolaire*, Le Seuil, Paris 2000.
- Dubet François, *Le Déclin de l'institution*, Le Seuil, Paris 2002.
- Dupas Gilberto, *O mito do Progresso*, Unesp, São Paulo 2006.
- Duval Julien [et al.], *Le «Décembre» des intellectuels français*, Raison d'agir, Paris 1998.
- Emmerij Louis i Núñez del Arco José (red.), *Desarrollo económico y sociedad en los umbrales del siglo XXI*, BID, Washington 1998.
- Foucault Michel, *Nadzorować i karać: narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Aletheia, Spacja, Warszawa 1993.
- Foucault Michel, *Troska o siebie*, przeł. T. Komendant, w: *Historia seksualności*, Czytelnik, Warszawa 1995.
- Foucault Michel, *Użytek z przyjemności*, przeł. T. Komendant, w: *Historia seksualności*, Czytelnik, Warszawa 1995.
- Foucault Michel, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, wybrał i oprac. T. Komendant, przeł. B. Banasiak [et al.], pośl. M. P. Markowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.
- Foucault Michel, *Dits et Écrits*, t. 2, 1976–1988, Daniel Defert i François Ewald (red.), Gallimard, Paris 2001 [polskie przekłady wybranych tekstów w: Michel Foucault, *Filozofia, historia, polityka*, tłum. i wstęp D. Leszczyński, L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000].
- Foucault Michel, *L'Herméneutique du sujet*, Gallimard/Seuil, Paris 2001.
- Françq Bernard, *La Ville incertaine*, Bruylant Academia, Louvain-La-Neuve 2003.
- Furet François, *L'Atelier de l'histoire*, Flammarion, Paris 1982.
- Furet François, *Penser la révolution française*, NRF, Paris 1978.
- Gans Herbert (red.), *Middle American Individualism*, Free Press, New York 1988.
- Garreton Manuel Antonio, *Incomplete Democracy*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, NC 2003.
- Gauchet Marcel, *La Démocratie contre elle-même*, Gallimard, Paris 2002.
- Gitlin Todd, *The Whole World is Watching: Mass Media in the Making and Unmaking of the New Left*, University of California Press, Berkeley, CA 1980.
- Green André, *Narcissisme de vie. Narcissisme de mort*, Editions de Minuit, Paris 1983.
- Halevi Ran, *L'Expérience du passé*, Gallimard, Paris 2007.
- Hirschman Albert, *The Rhetoric of Reaction: Perversity, Futility and Jeopardy*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 1991.
- Hopenhayn Martin, *Después del nihilismo*, Andres Bello, Santiago 1999.
- Jameson Frederic, *Postmodernism*, Duke University Press, Durham and London 1991.
- Jeanson Francis, *Sartre par lui-même*, Le Seuil, Paris 1955.
- Judt Tony, *Marxism and the French Left: Studies on Labour and Politics in France 1830–1981*, Clarendon Press, Oxford 1986.

- Kepel Gilles i Richard, Yann (red.), *Intellectuels et militants dans l'islam contemporain*, Le Seuil, Paris 1990.
- Khosrokhavar Farhad, *Les Nouveaux Martyrs d'Allah*, Flammarion, Paris 2002.
- Konrád György i Szélényi Iván, *Az értelmiség útja az osztályhatalomhoz*, Bern–Párizs 1978 (*La Marche au pouvoir des intellectuels*, Le Seuil, Paris 1990).
- Laclau Ernesto, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, NLB, London 1977.
- Lash Scott i Urry John, *The End of Organized Capitalism*, Polity Press, Oxford 1987.
- Lefort Claude, *Un homme en trop. Réflexion sur l'Archipel du Goulag de Soljénitsyne*, Le Seuil, Paris 1976.
- Lefort, Claude, *Essais sur le politique, XIX^e–XX^e siècles*, Le Seuil, Paris 1986.
- Lefort Claude, *La Complication*, Fayard, Paris 1999.
- Lepénies Wolf, *Trzy kultury: socjologia między literaturą a nauką*, przeł. K. Krzemieniowa, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1997.
- Levy Bernard-Henry, *Le Siècle de Sartre*, Grasset, Paris 2000.
- Levy Bernard-Henry, *Réflexion sur la guerre, le mal et la fin de l'histoire*, Grasset, Paris 2001.
- Machajski Jan Waław, *Le Socialisme des intellectuels*, trad. fr., Le Seuil, Paris 1979.
- Mannheim Karl, *Ideologia i utopia*, przeł. J. Miziński, Test, Lublin 1995.
- Mead Georges H., *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, przeł. Z. Wolińska, PWN, Warszawa 1975.
- Meda Dominique, *Le Travail: une valeur en voie de disparition*, Aubier, Paris 1995.
- Mendras Henri, *La Fin des paysans*, Seis, Paris 1967.
- Mendras Henri, *La Seconde révolution française (1965–1984)*, Gallimard, Paris 1988.
- Mongardini Carlo i Maniscalco, Marie-Louisa, *Moderni e postmoderni*, Bulzoni, Roma 1989.
- Mongin, Olivier, *La Condition urbaine*, Le Seuil, Paris 2005.
- Mouffe Chantal, *The Return of the Political*, Verso, London–New York 1993.
- Negri Antonio, *Goodbye Mr Socialism*, przeł. K. Żaboklicki, W.A.B., Warszawa 2008.
- Nisbet Robert, *The Sociological Tradition*, Basic Books, New York 1967.
- Ossowski Stanisław, *Struktura klasowa w społecznej świadomości*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1957.
- Peyrelevade Jean, *Le Capitalisme total*, Le Seuil, Paris 2005.
- Raynaud Philippe, *L'Extrême gauche plurielle*, Autrement, Paris 2005.
- Renaut Alain (red.), *Les Critiques de la modernité politique*, Calmann-Lévy, Paris 1999.
- Rocard Michel, *Les Moyens d'en sortir*, Le Seuil, Paris 1996.
- Rocard Michel, *Si la gauche savait*, Robert Lafont, Paris 2005.
- Rosanvallon Pierre, *Le Capitalisme utopique*, Le Seuil, Paris 1979.
- Rosanvallon Pierre, *L'Etat en France*, Le Seuil, Paris 1990.
- Rosanvallon Pierre, *Le Modèle politique français*, Le Seuil, Paris 2004.
- Sartre Jean-Paul, *Situations III (Lendemain de guerre)*, Gallimard, Paris 1949.
- Sartre Jean-Paul, *Przy drzwiach zamkniętych*, przeł. J. Kott, w: Jean-Paul Sartre, *Dramaty*, przeł. J. Lisowski i J. Kott, PIW, Warszawa 1956.
- Sartre Jean-Paul, *Diabeł i Pan Bóg*, przeł. J. Kott, „Dialog” 1959, nr 9.
- Sartre Jean-Paul, *Situations VI (Problèmes du marxisme, 1)*, Gallimard, Paris 1964.
- Sartre Jean-Paul, *Situations VII (Problèmes du marxisme, 2)*, Gallimard, Paris 1965.
- Sartre Jean-Paul, *Situations VIII (Autour de 68)*, Gallimard, Paris 1972.
- Sartre Jean-Paul, *Mdłości*, przeł. J. Trznadel, PIW, Warszawa 1974.

- Sartre Jean-Paul, *Brudne ręce. Sztuka w siedmiu obrazach*, przeł. J. Kott, „Życie Literackie” 1981, nr 39–44.
- Sartre Jean-Paul, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. A. Rudzińska i J. Krajewski, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1982.
- Stasi Bernard (red.), *Laïcité et République* (raport dla prezydenta Francji), La documentation française, Paris 2003.
- Tezanos José-Felix, *La Sociedad dividida*, Biblioteca Nueva, Madrid 2005.

Część II

- Agacinski Sylviane, *Engagements*, Le Seuil, Paris 2007.
- Alba Vega Carlos i Bizberg Ilan (red.), *Democracia y Globalización en Mexico y Brasil*, Colegio de Mexico, Mexico 2004.
- Archer Margaret, *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Baca Laura, *Bobbio: Los intelectuales y el poder*, Oceano, Mexico 1998.
- Badinter Elisabeth, *L'Un est l'autre*, Odile Jacob, Paris 1986.
- Baudrillard Jean, *Pakt jasności: o inteligencji Zła*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005.
- Bauman Zygmunt, *Spółczesność w stanie obłąkania*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2006.
- Bayard Jean-François, *L'Illusion identitaire*, Fayard, Paris 1996.
- Beck Ulrich, Giddens Anthony i Lash Scott, *Modernizacja refleksyjna: polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, przeł. J. Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Benhabib Sheila, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton 2002.
- Berlin Isaiah, Sen Amartya, Mathieu Vittorio, Vattimo Gianni i Veca Salvatore, *La Dilemmone Etica nelle società contemporane*, Fondazione Agnelli, Torino 1990.
- Bindé Jérôme (red.), *Keys to the 21st*, UNESCO, Paris 2001.
- Bindé Jérôme (red.), *Où vont les valeurs? Entretiens du XXI^e siècle II*, Albin Michel, Paris 2004.
- Bindé Jérôme (red.), *Vers les sociétés du savoir*, UNESCO, Paris 2005.
- Birnbaum Norman, *The Crisis of Industrial Society*, Oxford University Press, New York 1969.
- Birnbaum Norman, *After Progress: American Social Reform and European Socialism in the Twentieth Century*, Oxford University Press, Oxford 2001.
- Bobbio Norberto, *L'Èta diritti*, Einaudi, Torino 1990.
- Bottomore Tom, *Political Sociology*, Hutchinson, London 1979.
- Brubaker William, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1992.
- Cahiers Internationaux de Sociologie, *La différence culturelle en question*, PUF, Paris 1999.
- Calabro Ana Rita, *L'Ambivalenza corne risorsa*, Laterza, Rome-Bari 1997.
- Castells Manuel, *The City and the Grassroots: A Cross-cultural Theory of Urban Social Movements*, University of California Press, Berkeley, CA 1983.

- Castells Manuel, *The Informational City: Information Technology, Economie Restructuring and Urban Régional Process*, Blackwell, Oxford, Cambridge, MA 1989.
- Castells Manuel (red.), *The Network Society: Cross-cultural Perspective*, Edward Elgar, Northampton 2004.
- Castells Manuel, *Spółeczeństwo sieci*, przeł. M. Marody [et al.], Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Castells Manuel, *Siła tożsamości*, przeł. S. Szymański, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- Castells Manuel, *Koniec tysiąclecia*, przeł. J. Stawiński, S. Szymański, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Ceri Paolo, *Movimenti globali*, Laterza, Rome-Bari 2002.
- Cohen Daniel, *Trois Leçons sur la société post-industrielle*, Seuil, Paris 2006.
- Cohen Jean i Arato Andrew, *Civil Society and Political Theory*, MIT Press, Cambridge 1992.
- Cousin Olivier, *L'Efficacité des collèges. Sociologie de l'effet établissement*, PUF, Paris 1998.
- Crespi Franco, *Teoria dell'agire sociale*, Il Mulino, Bologna 1999.
- Crespi Franco i Moscovici Serge, *Solidarietà in questione*, Meltemi, Rome 2001.
- Daniel Jean, *Avec Camus. Comment résister à l'air du temps*, Gallimard, Paris 2006.
- Delmas-Marty Mireille, *La Refondation des pouvoirs*, Le Seuil, Paris 2007.
- Dubet François [et al.], *Injustices. L'expérience des inégalités au travail*, Le Seuil, Paris 2006.
- Dubet François, *Sociologie de l'expérience*, Le Seuil, Paris 1994.
- Dubet François, *L'Expérience sociologique*, La Découverte, Paris 2008.
- Ehrenberg Alain, *L'Individu incertain*, Calmann-Lévy, Paris 1995.
- Eisenstadt Shmuel, *Modernization, Growth and Diversity*, Indiana University, Bloomington 1963.
- Etzioni Amitai, *The Active Society*, The Free Press, New York 1968.
- Fabietti Ugo, *Identité ethnica*, La Nuova Italia Scientifica, Rome 1995.
- Fernandez Alfred i Gowland, Geoffroy, *Towards Human Rights Culture*, Diversité, Genève 2006.
- Ferrer Aldo, *Historia de la Globalización*, FCE, Mexico 1996.
- Fouque Antoinette, *Il y a deux sexes*, Gallimard, Paris 2004.
- Fouque Antoinette, *Gravidanza. Féminologie II, Des Femmes*, Paris 2007.
- Galli Carlo (red.), *Multiculturalismo*, Il Mulino, Bologna 2006.
- Gellner Ernest, *Postmodernizm, rozum i religia*, przeł. M. Kowalczyk, PIW, Warszawa 1997.
- Giddens Anthony, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, Macmillan, London 1979.
- Glissant Edouard, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris 1997.
- Global Civil Society*, Oxford University Press, Oxford 2001.
- Göle Nilüfer, *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*, La Découverte, Paris 1993.
- Guénif-Souilamas Nacira (red.), *La République mise à nu par son immigration*, La Fabrique, Paris 2006.
- Habermas Jürgen, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000.
- Harvey David, *The Condition of Post-Modernity*, Blackwell, Cambridge 1990.

- Héritier Françoise, *Masculin/Féminin II*, Odile Jacob, Paris 2002.
- Hervieu-Leger Danièle, *Religia jako pamięć*, przeł. M. Bielawska, Nomos, Kraków 1999.
- Honneth Axel, *The Fragmented World of the Social*, Sunny Press, New York 1995.
- Honneth Axel, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt 2000.
- Huntington Samuel, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Janowska, Muza, Warszawa 1997.
- Irigaray Luce, *Le Temps de la différence*, LGF, Paris 1989.
- Jasper James, *Restless Nation: Starting over in America*, University of Chicago Press, Chicago 2000.
- Jonas Hans, *Die Kreativität des Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992.
- Jonas Hans, *Zasada odpowiedzialności: etyka dla cywilizacji technologicznej*, przeł. M. Klimowicz, Platan, Kraków 1996.
- Khosrokhavar Farhad, *L'Instance du sacré*, Cerf, Paris 2001.
- Kristeva Julia, *Etrangers à nous-mêmes*, Fayard, Paris 1988.
- Kymlicka William, *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press, New York 1985.
- Kymlicka William i Mesure Sylvie (red.), *Comprendre les identités culturelles*, PUF, Paris 2000.
- Lacorne Denis, *La Crise de l'identité américaine. Du melting pot au multiculturalisme*, Fayard, Paris 1997.
- Lamy Pascal, *La Démocratie-monde*, Le Seuil, Paris 2004.
- Larana Enrique i Gusfield Joseph (red.), *Los Nuevos Movimientos sociales*, CIS, Madrid 1994.
- Lash Scott, *Sociology of Postmodernism*, Routledge, London 1990.
- Lash Scott i Friedman, Jonathan, *Modernity and Identity*, Blackwell, Cambridge 1992.
- Lash Scott i Robertson, Robert (red.), *Global Modernities in Featherstone*, Sage, London 1995.
- Latour Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes*, La Découverte, Paris 1991.
- Lefort Claude, *Le Temps présent. Écrits, 1945-2005*, Belin, Paris 2007.
- Levinas Emmanuel, *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, Saint-Clément 1995.
- Liotard Jean-François, *Kondycja ponowoczesna: raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.
- Maalouf Amin, *Zabójcze tożsamości*, przeł. Halina Lisowska-Chehab, PIW, Warszawa 2002.
- Mac Kinnon Catherine, *Le Féminisme irréductible*, Des Femmes, Paris 2005.
- Maturana Humberto, *El sentido de lo humano*, Hachette, Paris 1991.
- Maturana Humberto, *Ce ne sont que des mots*, Des Femmes, Paris 2007.
- M.A.U.S.S. (Revue du), *Une théorie sociologique générale est-elle pensable?*, La Découverte, Paris 2004.
- Melucci Alberto, *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Melucci Alberto i Diani Mario, *Nazioni senza stato y movimenti etnico nazionali in occidente*, Feltrinelli, Milano 1982.
- Minc Alain, *Ce monde qui vient*, Grasset, Paris 2004.
- Mongardini Carlo, *La Cultura del presente*, Franco Angelli, Torino 1993.
- Morin Edgar, *Journal de Californie*, Le Seuil, Paris 1970.
- Morin Edgar, *L'Identité humaine (La méthode V)*, Le Seuil, Paris 2001.

- Moscovici Serge, *La Machine à faire des dieux*, Fayard, Paris 1988.
- Moscovici Serge, *Mélanges en l'honneur de Serge Moscovici, Penser la vie, le social, la nature*, Éd. de la MSH, Paris 2001.
- Moscovici Serge, *De la Nature*, Métailié, Paris 2002.
- Nussbaum Martha, *Women and Human Development*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Perivolaropoulou Nia i Despoix Philippe (red.), *Culture de masse et modernité: Siegfried Kracauer, sociologue, critique, écrivain*, Éd. de la MSH, Paris 2001.
- Pirsig Robert, *Zen i sztuka obsługi motocykla*, przeł. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 1999.
- Protzel Javier, *Procesos interculturales. Texturas y complejidad de los simbólicos*, Universidad de Lima, Lima 2006.
- Renaut, Alain, *Era jednostki: przyczynek do historii podmiotowości*, przeł. D. Leszczyński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2001.
- Renaut Alain, *Qu'est-ce qu'une politique juste?*, Grasset, Paris 2004.
- Roman Joël, *La Démocratie des individus*, Calmann Levy, Paris 1998.
- Sandel Michael (red.), *Liberalism and its Critics*, New York University Press, New York 1984.
- Schnapper Dominique, *La Communauté des citoyens*, Gallimard, Paris 1994.
- Schnapper Dominique, *La Relation à l'autre*, Gallimard, Paris 1998.
- Segwick Kosofsky, Eve, *Epistemology of the Closet*, University of California Press, Berkeley, MA 1990.
- Sen Amartya, *Nierówności: dalsze rozważania*, przeł. I. Topińska przy współpr. M. Kochanowicza, Znak – Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa 2000.
- Sennett Richard, *The Culture of the New Capitalism*, Yale University Press, New Haven, CT 2006.
- Serres Michel, *Hominescence*, Le Pommier, Paris 2001.
- Simmel Georg, *Philosophie de la modernité* (wybór fr.), Payot, Paris 1989.
- Singly François de, *Les Uns avec les autres*, Armand Colin, Paris 2003.
- Tabboni Simonetta, *Norbert Elias. Un ritratto intellettuale*, Il Mulino, Bologna 1993.
- Tabboni Simonetta, *Lo Straniero e l'altro*, Liguori, Napoli 2006.
- Tarrius Alain, *La Mondialisation par le bas*, Balland, Paris 2002.
- Taylor Charles, *Multiculturalism and the Politics of Recognition. An Essay*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1992.
- Taylor Charles, *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Znak – Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa 1996.
- Taylor Charles, *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham and London 2004.
- Touraine Alain, *Critique de la modernité*, Fayard, Paris 1992.
- Touraine Alain, *Un nouveau paradigme*, Fayard, Paris 2005.
- Touraine Alain, *Le Monde des femmes*, Fayard, Paris 2006.
- Touraine Alain i Khosrokhavar Farhad, *La Recherche de soi. Dialogue sur le sujet*, Fayard, Paris 2000.
- UNESCO (red. Jérôme Bindé), *Keys to the 21th*, 2001.
- UNESCO (red. Jérôme Bindé), *Vers les sociétés du savoir*, 2005
- Vattimo Gianni, *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Universitas, Kraków 2006.

- Vattimo Gianni, *Nihilism ed Emancipazione*, Garzanti, Milano 2003.
- Veca Salvatore, *Cittadinanza*, Feltrinelli, Milano 1990.
- Vernant Jean-Pierre, *L'Individu, la mort, l'amour*, Gallimard, Paris 1989.
- Vidal Daniel, *L'Ablatif absolu*, Anthropos, Paris 1977.
- Wallerstein Emmanuel, *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth century Paradigms*, Polity Press, Cambridge 1991.
- Walzer Michael, *O tolerancji*, przeł. T. Baszniak, PIW, Warszawa 1999.
- Walzer Michael, *Polityka i namiętność: o bardziej egalitarny liberalizm*, przeł. H. Jan-kowska, Muza, Warszawa 2006.
- Weil Dominique (red.), *Hommes et Sujets*, L'Harmattan, Paris 1992.
- Wieviorka Michel (red.), *Une société fragmentée*, La Découverte, Paris 1996.
- Wieviorka Michel i Ohana, Jocelyne (red.), *La Différence culturelle. Une reformulation des débats. Colloque de Cerisy*, Balland, Paris 2001.
- Wieviorka Michel, *La Violence*, Balland, Paris 2004.
- Wieviorka Michel [et al.] (red.), *Les Sciences sociales en mutation*, Sciences humaines, Auxerre 2007.
- Wolton Dominique, *Penser la communication*, Flammarion, Paris 1997.
- Wolton Dominique, *L'Autre mondialisation*, Flammarion, Paris 2003.
- Young Iris, *Maxion, Justice and the Politics of Différence*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1990.
- Zapata Francisco, *Cuestiones de teoria sociológica*, Colegiò de Mexico, Mexico 2001.

SPIS RZECZY

WSTĘP	7
PUNKT WYJŚCIA	13
1. Nowe sytuacje, stare idee	13
2. Odwrócenie perspektywy	17
3. Inne zagrożenie	22
CZĘŚĆ I OŚLEPIONE SPOŁECZEŃSTWO	
ROZDZIAŁ 1. By skończyć z „dominującym dyskursem interpretacyjnym”	27
1. Epoka zimnej wojny	28
2. Francuska odrębność	29
3. „Dominujący dyskurs interpretacyjny” (DDI)	31
4. Przetrawianie DDI	36
ROZDZIAŁ 2. Wymagowana rewolucja	42
1. Tęsknota za rewolucją	42
2. Krytyka rewolucji	45
3. Podobieństwo do Ameryki Łacińskiej	50
4. Dwie lewice	53
5. Podział wśród intelektualistów	58
ROZDZIAŁ 3. Zabijanie podmiotu	66
1. Schyłek podmiotu „burżuazyjnego”	66
2. Po ruchu robotniczym	69
3. Liberalny DDI?	73
4. Schyłek DDI	77
5. Wolni od wszelkich zobowiązań	80
ROZDZIAŁ 4. Polityki obronne	82
1. Francuska wyjątkowość. „Wielki Naród”	83
2. Szkoła Republiki	86
3. Laickość	89
4. Przedmieścia Republiki	92
5. Świadomi i zorganizowani?	95

ROZDZIAŁ 5. Cienie i światła	98
1. Po Jean-Paul Sartrze	98
2. Cienie ideologiczne i wolność osobista	103
3. Powrót polityki	105
4. Praca terenowa	107
5. Michel Foucault, przewoźnik	110

CZĘŚĆ II NOWE SPOJRZENIE

ROZDZIAŁ 1. Wprowadzenie do części II. Teatr się zapelnia	117
1. Pośmiertna elokwencja	117
2. Nowe podejście	118
3. Marzenie czy rzeczywistość?	123

ROZDZIAŁ 2. Nowoczesność	126
1. Rozum i prawa	128
2. Nowoczesność nie jest nieczyją własnością	136
3. Nowoczesność i modernizacje	137
4. Czy jest coś dalej, za nowoczesnością?	139
5. Indywiduacja	143
6. Nie ma wolności pozytywnej bez wolności negatywnej	145
7. Nienawiść do jednostki	149

ROZDZIAŁ 3. Podmiot	155
1. Spojrzenie wewnętrzne	155
2. Dwoiste bycie	156
3. Ataki	162
4. Wyłonienie się podmiotu	165
5. Odkrycie podmiotu	170
6. Codzienna obecność podmiotu	172
7. Reinterpretacja obrazów podmiotu	176
8. Podmiot zakwestionowany	179
9. Podmiot kobieta	180
10. Podmiot jako wolność	182
11. Podmiot nie jest sam	186

ROZDZIAŁ 4. Konflikty i ruchy	189
1. Konflikty w centrum społeczeństwa	190
2. Władza i podmiot	192
3. Czy istnieją jeszcze ruchy społeczne?	196
4. Przeniesienie konfliktu na jednostkę	199
5. Indywidualizm zbudowany	201
6. Przemoc	203
7. Nowe ruchy społeczne	204
8. Od kultury do działania kulturowego	208

ROZDZIAŁ 5. Podmiot, inny i inni	213
1. Dwoistość	213
2. Fragmentacja „mnie” i upodmiotowienie	215
3. Podmiot wcielony w innego	218
4. Kobiety. Zależność, równość czy dominacja	220
5. Inni. Różnica	223
6. Warunki komunikacji międzykulturowej	225
7. Więź społeczna	230
8. Podmiot i sytuacja na świecie	234
9. Inny i proletariusz	237
10. Idee i życie codzienne	239
 PUNKT DOJŚCIA	245
1. Gdzie jesteśmy?	245
2. Zaproszenie	257
3. U bram piekła	261
Postscriptum: w kilku słowach	263
 Bibliografia	269

Dystrybucja:

Platon sp. z o.o.
ul. Sławęcińska 16, Macierzysz
05-850 Ożarów Mazowiecki
tel. 22 631 08 15
e-mail: platon@platon.com.pl

Dictum sp. z o.o.
ul. Kabaretowa 21, 01-942 Warszawa
tel. 22 663 98 13
e-mail: biuro@dictum.pl

PRINTED IN POLAND

Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2011
ul. Foksal 17, 00-372 Warszawa
e-mail: piw@piw.pl www.piw.pl

Wydanie pierwsze

Skład i łamanie: „ANTER” – Poligrafia,
ul. Jaracza 8, m. 18, 00-378 Warszawa, tel. 22 828 78 19
Druk i oprawa: P.W. Warex, Toruń

BIBLIOTEKA
MYŚLI
WSPÓŁCZESNEJ

Tytuły roku 2011

John Humprys
Bóg, w którego wątpimy

Anne Moir
David Jessel
Płeć mózgu
O prawdziwej różnicy
między mężczyzną a kobietą

Stanisław Rainko
Dwa paradygmaty
Esej z teorii wiedzy

Alain Touraine
Myśleć inaczej

Michał Tempczyk
Buddyzm w oczach filozofa

Przez długie dziesięciolecia myśl społeczna była tłamszona przez to, co nazywam dominującym dyskursem interpretacyjnym; nie jest to wcale twór środowisk rządzących, ale intelektualistów i architektów opinii publicznej, którzy we wspomnieniach, w pamięci przeszłości szukali broni do walki z nowymi ideami.

Przez wieki mówiliśmy o interesie ogólnym, o dobru wspólnym, o obowiązkach wobec społeczeństwa. Wpojono nam, że aby stać się jednostką zdolną do bycia wolną, najpierw trzeba stać się obywatelem wypełniającym swoje obowiązki, respektującym władze ustanowione przez prawo i partycypującym w ogólnym dobrobycie. Dziś mamy już zobowiązania jedynie wobec samych siebie, ale jako bytów posiadających uniwersalne prawa, których nosicielem są wszyscy ludzie. Mówienie o godności stało się ważniejsze niż wszelkie odniesienia do obowiązków czy funkcji.

Nie chodzi tu o desocjalizację prowadzącą do formuły „każdy za siebie”, a zatem do triumfu najsilniejszych, ale o coraz bardziej wymagający uniwersalizm. (...) To w tym bardzo wymagającym sensie możemy mówić o przejściu od ery tego, co społeczne, do ery tego, co moralne.

ISBN 978-83-06-03267-3



www.piw.pl
księgarnia internetowa

39,00 zł
w tym 5% VAT