

Marta Bucholc
Uniwersytet Warszawski

ZŁOŻONOŚĆ NIE DO UDŹWIGNIĘCIA: UTOPIE JEDNOŚCI, UTOPIE RÓŻNICY¹

Złożoność społeczna jest jednym z najważniejszych problemów, z jakimi mierzy się dziś socjologia. Tekst rozpoczyna się od krótkiego spojrzenia na źródła naszego dzisiejszego myślenia o złożoności, które prowadzi do diagnozy dwóch podejść do złożoności w socjologii, określonych jako jej redukcja i eskalacja. Następnie krótko zarysowana zostaje analogia między tymi podejściami a dwoma rodzajami wiedzy praktycznej wytwarzanej w odpowiedzi na problem złożoności, czyli utopiami jedności i różnicy. Tekst kończy się próbą odpowiedzi na pytanie, czy zaangażowanie w myśleniu o złożoności nie stanowi przeszkody w jego właściwej diagnozie.

Główne pojęcia: złożoność społeczna; utopia; zaangażowanie; Norbert Elias; historia socjologii.

Wprowadzenie

Złożoność społeczna należy do najważniejszych inspiracji współczesnej wyobraźni socjologicznej i najważniejszych tematów współczesnej socjologii. John Urry (2005) stwierdził wręcz, że mamy dziś w naukach społecznych do czynienia z *complexity turn*, zwrotem ku złożoności, analogicznym do poprzednich małych rewolucji naukowych, wywołanych przez zwrot lingwistyczny czy kulturalistyczny. Długa lista wymienionych przez Urry'ego książek ze złożonością w tytule dobitnie dowodzi, że motyw ten odgrywa dziś wiodącą rolę w myśleniu o społeczeństwie i jest wciąż nowinką przyciągającą uwagę tak badaczy, jak i czytelników, pomimo powszechnie znanych problemów z definiowaniem i operacjonalizacją pojęcia złożoności (zob. Nowotny 2005: 15).

Trudno wprawdzie powiedzieć, w którym dokładnie momencie w socjologicznej opowieści pojawia się nowy motyw, a wiele spośród tych, które wydają się nam nowe, to w istocie reprzyzy znanych tematów. Nie ujmuje to bynajmniej wartości ani zasługi socjologom, którzy owych reprzyz dokonują. Oczekiwanie, że w socjologii absolutne nowości zdominują kiedykolwiek nowości względne, byłoby równie

Institut Socjologii, e-mail: bucholcm@is.uw.edu.pl

¹ Tekst jest rozwinięciem i opracowaną wersją referatu wygłoszonego na XV Zjeździe Polskiego Towarzystwa Socjologicznego w Szczecinie w roku 2013. Mój udział w Zjeździe oraz przygotowanie referatu były możliwe dzięki grantowi Narodowego Centrum Nauki pt. „Socjologia wiedzy Norberta Eliasa”. Anonimowym Recenzentom „Studiów Socjologicznych” serdecznie dziękuję za wnikliwe i inspirujące uwagi oraz sugestie poprawek, zmian i uzupełnień.

naiwne, jak oczekiwanie, że w jakimkolwiek społeczeństwie zaczną kiedykolwiek przeważać zjawiska absolutnie nowe.

Socjologiczna opowieść biegnie wzdłuż rzeczywistości, ale i poprzez rzeczywistość – a niekiedy wbrew niej. Nasze narracje przecinają się i krzyżują z innymi opowieściami, nakładają na nie, wypierają je czasem, czasem same ulegają wyparciu lub zagłuszeniu. Nie ma zresztą jednej socjologicznej narracji, jest ich wiele. Niektóre, te najbardziej rygorystyczne, najbliższe są ideałowi teorii naukowej i największą wagę przywiązują do oparcia w twardych danych. Inne, mniej zdyscyplinowane, lokują się raczej na pograniczu refleksji literackiej czy dziennikarskiej, ideał naukowości odrzucając lub żądając jego ponownego przemyślenia. Pluralizm teoretyczny i stylistyczny socjologii często uznawano za przejaw jej słabości i niższości wobec nauk bardziej pod tym względem jednorodnych (lub też: udatniej się jako takie prezentujących). Mimo owego pluralizmu, który uważam za cenny, nas, socjologów, więcej jednak łączy, niż dzieli.

Każda i każdy z nas opowiada o świecie społecznym, choć zgodzić się co do jego nietrywialnej definicji byłoby nam pewnie niełatwo, a wielość powodów, dla których podejmujemy się roli opowiadaczy, to jeszcze jeden z wymiarów różnicowania naszych opowieści. Zajmuję się historią socjologii i często bliżej mi do jej początków niż do współczesności. Nie mam jednak żadnych wątpliwości, że jeden z pierwszych impulsów intelektualnych do zajmowania się socjologią nie zmienił się ani na jotę od prapoczątków naszej dyscypliny: chcemy zrozumieć, co się dzieje wokół nas, tam, gdzie nie sięgają inne nauki i inne rodzaje refleksji (por. Elias 2009). Niezrozumienie i dyskomfort nim wywołany pchają nas do poszukiwania informacji i metod ich interpretowania, które pozwolą nam ów dyskomfort zredukować. Ten psychologiczny wymiar pracy socjologa łączy się z jej wymiarem etycznym. Często pozwala nam ona pomóc tym, którzy sami nie są w stanie pozbyć się dyskomfortu wywołanego niemożnością zrozumienia własnego położenia (zob. Mills 2008). Socjologia nie pretenduje do pełnego zgłębienia kondycji ludzkiej, twierdzą jednak, że ma na temat tej kondycji do powiedzenia coś ważnego. Mówiąc to własnym głosem, socjologia snuje opowieść, której możemy przypisać charakter i funkcje mitu.

Hans Blumenberg – w zgodzie z długą tradycją studiów mitoznawczych – uznał niegdyś za mit taki rodzaj reprezentacji rzeczywistości, której głównym celem jest uśmierzenie lęku przed nieznanym i niepojętym w ten sposób, że czyni się je znanym i rozumiałym (Blumenberg 2009: 33 i nast.). Chciałabym pójść tym tropem. Złożoność społeczna jest jednym z najważniejszych problemów, z którymi mierzy się mitotwórcza działalność socjologów. Nie tylko socjolodzy jednak stają wobec tego zagadnienia. Stanowi ono przedmiot namysłu i daje impuls do działania także w innych naukach, przede wszystkim jednak poza obszarem nauki, czy to akademickiej, czy też uprawianej w rozmaitych innych kontekstach instytucjonalnych. W tym tekście wychodzę od krótkiego spojrzenia na źródła naszego dzisiejszego myślenia o złożoności, które prowadzi mnie do diagnozy dwóch strategii radzenia sobie ze złożonością w socjologii, określonych jako jej redukcja i eskalacja. Następnie zarysowuję krótko analogię między owymi strategiami a dwoma rodzajami wiedzy wytwarzanej poza obszarem nauki w odpowiedzi na problem złożoności, czyli tytu-

łowymi utopiami jedności i złożoności. Kończę krótką próbą odpowiedzi na pytanie, czy zaangażowanie w myślenie o złożoności, które zaobserwować można w omówionych powyżej sposobach myślenia o niej, może pozwolić nam udźwignąć ten problem, czy też stanowi raczej przeszkodę w jego właściwej diagnozie.

Mit złożoności: wariant klasyczny

Cel opowieści o złożoności, jaką snuli klasycy socjologii, był taki sam, jak każdego mitu: zrozumieć to, co niezrozumiałe, i wyłonić sens z chaosu, by rzeczywistość przestała budzić niepokój i z obcej, wrogiej czy też, jak to ujmował Florian Znaniecki, „niczyjej” – stała się „czyjaś” (por. Znaniecki 1968: 139). Poznawcza funkcja mitu i jego funkcja społeczna idą ze sobą w parze: dokonywane społecznie przypisanie sensu jest niezbędne, by członkowie społeczności mogli nie tylko rozumieć świat, ale i w nim działać. Jak zauważył niegdyś Norbert Elias, socjologia zrodziła się właśnie z potrzeby rozwiązania problemu, z którym nie radziły sobie nauki bardziej – by tak rzec – zaawansowane rozwojowo: „Socjologia”, gdy pojawiła się w pierwszej połowie wieku XIX, była, podobnie jak ‘ekonomia’, jednym z wielu przejawów szczególnej transformacji sposobu myślenia o problemach społeczeństwa, którego zasięg nie ograniczał się bynajmniej do kilku wielkich pisarzy.” (Elias 2009: 43). Owi „wielcy pisarze”, klasycy socjologii, dostrzegali potrzebę oswojenia zagadnienia złożoności. Ich koncepcje mają – przy całej swej różnorodności – wiele cech wspólnych.

Po pierwsze, ujmują złożoności w schematy rozwoju społecznego, choć różnie rozumieją mechanizm tego rozwoju. Durkheimowski opis rozwoju solidarności organicznej w miarę postępów podziału pracy społecznej (Durkheim 1999) to wszak schemat historiozoficzny, acz na poziomie abstrakcji, który utrudnia niekiedy dostrzeżenie wymiaru czasu. Nieco mniej abstrakcyjnie prezentowali zagadnienie przejścia form społecznych od prostszych do bardziej złożonych teoretycy tacy jak Ferdinand Tönnies. Ten – rozważywszy historyczne formy wspólnot i stowarzyszeń – pisał wprost: „w dziejach kultury przeciwstawiają się sobie dwie epoki: po *epoce wspólnoty* następuje *epoka stowarzyszenia*.” (Tönnies 2008: 327). Również Max Weber wiązał postępy racjonalizacji ze wzrostem złożoności społeczeństw, której korelatem był politeizm wartości charakterystyczny dla kultury Zachodu, czyli brak jednorodnej podstawy aksjologicznej dla działania społecznego w różnych sferach wartościowań (zob. Weber 1998). Rozumowanie to doprowadził niejako do ostateczności Georg Simmel, pokazując za pomocą efektownego obrazu nieskończonych łańcuchów celów i środków fundamentalny bezsens egzystencji człowieka nowoczesnego: żyje on w społeczeństwie, którego złożoność uniemożliwia jakiegokolwiek jednostce pełne zrozumienie własnego działania (Simmel 2007: 73).

Równie, jak procesualne podejście do wzrostu złożoności, rozpowszechnione było wśród klasyków przekonanie, że nie jest ów wzrost tylko zjawiskiem empirycznym, ale też pojęciową koniecznością, wynikiem tendencji duchowych właściwych kulturze Zachodu lub – w wydaniu Eliasa – wręcz immanentnym aspektem rozwoju społecznego. Zmiana społeczna, polegająca na wzroście liczby jednostek i liczby

relacji między nimi, skutkuje powstaniem nowych – jak to określał Elias – poziomów integracji (2008), przy czym występuje efekt emergencji.

Mnożenie się poziomów integracji i ich wzajemna nieredukowalność nie musi bynajmniej prowadzić do coraz większego zróżnicowania współzależnych elementów składowych układów na poszczególnych poziomach i nie przesądza o charakterze ich wzajemnych powiązań. Myśl tę wyraził w nierównie prostszy sposób Alexis de Tocqueville, pisząc o Francji przedrewolucyjnej jako o społeczeństwie, w którym „ludzie stali się najbardziej do siebie podobni”, przy czym „owi ludzie, tak do siebie podobni, byli jak nigdy dotąd podzieleni na małe, obce sobie i obojętne grupy” (Tocqueville 2005: 117, 123). Złożoność nie oznacza różnorodności ani różnaitości – oznacza jednak wielość tak elementów, jak i powiązań między nimi. W tym sensie jest ona przede wszystkim strukturalną cechą społeczeństw, której kulturowe korelaty klasycy tropili tak usilnie.

Już w pierwszej połowie wieku XIX właściwie rozpoznano wiele problemów związanych ze wzrostem złożoności społecznej we współczesnym rozumieniu: emergencję, nieprzewidywalność skutków działań, współzależność działań w układach złożonych i tym podobnie. Nowa „fizyka społeczna” (Nowotny 2005: 17) naszych czasów podejmuje więc znane już z dziejów socjologii motywy i wplata je we własną opowieść, podobnie jak klasycy podejmowali i przetwarzali tematy obecne w zastanej przez siebie kulturze w swoją „społeczną fizjologię” i „społeczną dynamikę”. Przejdę teraz do opisu wariacji, która jest efektem tej „pracy nad mitem” (por. Blumenberg 2009) – nad założycielskim mitem złożoności.

Socjologiczne strategie wobec złożoności: redukcja i eskalacja

Socjologiczna opowieść ostatnich kilkudziesięciu lat skupiła się na poszukiwaniu i analizie czynników współdecydujących o wzroście społecznej złożoności. Miejsce tradycyjnych składników eksplanansu, takich jak podział pracy społecznej czy modernizacja, zajęły przy tym nowe pojęcia. Ich zadanie pozostało wszakże niezmiennione: powiązać złożoność świata społecznego z jakimiś zjawiskami społecznymi lub pozaspołecznymi tak, by złożoność przestała zdumiewać, a zaczęła wynikać.

Być może najlepszym przykładem tego rodzaju pojęcia jest globalizacja. Socjologiczne rozumienie globalizacji wyjaśnia, dlaczego świat społeczny staje się coraz bardziej złożony, za pomocą prostej obrazowej metafory: świat się kurczy, technika idzie naprzód, a ludzi przybywa, co uczenie określa się jako „kompresję” czasu i przestrzeni (Giddens 2004: 75). Oczywiście, jeśli na skurczonej powierzchni umieścimy więcej osób, a przy okazji osoby te – tak się składa – pochodzą z obszarów globu bardzo niekiedy znacznie się od siebie różniących (przynajmniej w punkcie wyjścia), otrzymujemy większe zróżnicowanie. Skoro zaś globalizacja polega nie tylko na kurczeniu się przestrzeni, lecz i na zagęszczaniu sieci społecznych, otrzymujemy w efekcie wzrost złożoności mierzony najprościej liczbą przyłączy biegnących od dowolnej jednostki ku innym aktorom.

Sposób użycia pojęcia globalizacji we współczesnej socjologii dobrze ilustruje pewną cechę myślenia o złożoności społecznej, która właściwa jest mitom: żeby

oswoić złożoność, trzeba ją nazwać, wskazać i zredukować: „Wszelkie zaufanie do świata zaczyna się od nazw, dzięki którym można opowiadać historie. [...] Strach, który znalazł powrotną drogę do języka, jest już strachem przewycięzonym” (Blumenberg 2009: 33). Jednym z zadań ogólnego terminu określającego masę różnorodnych zjawisk jest właśnie przywracanie zaufania do świata. Jeśli sięgniemy do autorów z wieku XIX i XX, znajdziemy i tam terminy o podobnych właściwościach: racjonalizacja, odczarowanie, modernizacja, proces cywilizacji, podział pracy społecznej, dyferencjacja funkcjonalna i tym podobne zdawały w istocie sprawę ze zjawiska wzrostu złożoności społecznej poprzez zredukowanie go do prostego schematu. Pytanie o zasadność stosowania tego rodzaju operacji w socjologii jest w istocie tożsame z pytaniem o zasadność stosowania w socjologii technik i metod badawczych, których celem jest właśnie redukcja złożoności do prostszych wskaźników i relacji pomiędzy nimi, takich jak metody statystyczne. Przydatność i potencjał eksploracyjny wykorzystania metod matematycznych do analizy danych społecznych nie ulega, jak sądzę, kwestii, właśnie dlatego, że – filozoficznie rzecz biorąc – polega ono na tym samym, co stosowanie wszelkich innych pojęć socjologicznych: na upraszczaniu bogactwa, różnorodności, wielości i różnorodności zjawisk społecznych do schematu myślowego, który coś z nich musi poświęcić, by coś ocalało.

Gdy złożoność wzrasta, pytanie, co ocalić, a co poświęcić, i dlaczego, staje się palące. Nienowoty dylemat metodologiczny: chwycić mało, a mocno, czy też wiele, lecz względnie luźno i godząc się na to, że niejedno prześliznie się między palcami. Te dwa style ujmowania (w sensie dosłownym) rzeczywistości społecznej korespondują z dwiema postawami względem nieuchronnych w nauce uproszczeń. To, co chcemy ująć, ujmujemy w jednym z dwóch aspektów: jedności albo wielości. Albo zdajemy sobie sprawę z deficytu tzw. *umbrella-terms* i godzimy się na nie w braku czegoś lepszego czy też wręcz z przekonaniem, że nic lepszego niż ich sztuczna jedność trafić się nie może, albo buntujemy się wobec nich i szukamy drogi do uchwycenia wielości tak adekwatnie, że każde z wielu zjawisk staje się osobne i złożoność znika, lecz za cenę zwielokrotnienia poszczególności.

Pierwsze podejście owocuje redukcją, drugie – eskalacją złożoności. Strategie te mają skądinąd swoje odpowiedniki także w naukach ścisłych, przyrodniczych i w technologii, gdzie wciąż na nowo trzeba mierzyć się z pytaniem, czy zwiększać złożoność (konstruowanych systemów, narzędzi, modeli), a przez to maksymalizować moc i użyteczność, czy też przeciwnie: obniżać złożoność, by wyzbyć się choć części niepewności związanej z niemożnością ogarnięcia wszystkich jej konsekwencji (Nowotny 2005: 19). Podobnie jak w innych naukach, trudno tu w socjologii o równowagę, o wypracowanie jakiegoś optymalnego, praktycznego podejścia do złożoności, mieszczącego się gdzieś pomiędzy redukcją a eskalacją. W dalszej części tekstu sformułuję pewne przypuszczenia na temat przyczyn takiego stanu rzeczy. Tymczasem jednak chciałabym dokładniej określić, na czym polegają obie te strategie.

Redukcja

Redukcja ma wielki urok estetyczny i jest bardzo praktyczna: zamiast chaosu plam o złożoności przekraczającej nasze możliwości pojmowania zaczynamy po-

strzeżać względnie uładzony pejzaż, którego elementy pozostają wobec siebie w czytelnych dla nas relacjach. Z takim pejzażem możemy coś począć, czy to jako badacze, czy teoretycy.

Redukcja niekoniecznie polega na generalizacji, takiej jak uogólnienie opierające się na prawidłach statystycznych. Pod tym terminem mam raczej na myśli próby teoretyczne poprzedzające dążenie do uogólnienia, a polegające na konstrukcji pojęć chwytających możliwie wiele zjawisk po to, by dla celów badawczych przejść do porządku nad ich odmiennością, akcentując to, co pozwala je zaklasyfikować do tej samej kategorii. Klasycy znali ten problem filozoficzny i nie wahali się brać złożoności w karby pojęć. Przykładu może dostarczyć Simmlowska socjologia formalna: formy, choć empirycznie stwierdzalne, stają się w niej w istocie abstrakcjami, których wzajemne stosunki daleko są ważniejsze niż historyczne konkretyzacje (Simmel 2005: 16 i nast.). Simmel pisał:

Nasze myślenie *zawsze* dąży przeciw do syntetyzowania danych, tworząc całości będące przedmiotem nauki, przy czym nie mają one odpowiednika w bezpośredniej rzeczywistości. [...] Częstokroć nawet nie pragniemy uzyskać dokładnej znajomości poszczególnych rzeczy, lecz tylko na ich podstawie kształtujemy nową jedność zbiorową – tak jak zastanawiając się nad stylem gotyckim, jego zasadami i ewolucją, nie opisujemy jakiejś poszczególnej katedry czy zamku, mimo iż *tworzywem* owej obecnie rozpatrywanej jedności są właśnie te konkretne obiekty (Simmel 2005: 4).

Kanoniczną wersję doktryny redukcji złożoności dał, rzecz jasna, Max Weber, w swojej koncepcji typu idealnego: wyostrzenie jednego punktu widzenia kosztem innych, akcentowanie jednego wymiaru zjawiska przy pominięciu pozostałych to właśnie aspektowe chwyty rzeczywistości, które z płątaniny dziejów europejskiej teologii, polityki i gospodarki zdolne są wyłonić klarowną narrację *Etyki protestanckiej*.

W naszych czasach stosowanie generalizacji teoretycznych w rodzaju Weberowskich typów idealnych jest jednak coraz trudniejsze. Po części jest tak dlatego, że Weberowski Chińczyk z *Obiektywności poznania w naukach społecznych* przestał być figurą retoryczną, a stał się rzeczywistym i coraz ważniejszym uczestnikiem dyskusji, w których testowana jest wartość typów idealnych. Wybór punktu widzenia, który stanie się podstawą konstrukcji teoretycznego uproszczenia, stał się w naszych czasach problematyczny o tyle, że perspektywy delegitymizowane za czasów Webera wprost lub metodą faktów dokonanych dziś roszczą sobie skutecznie prawo do statusu prawomocnych przesłanek naukowych konstrukcji. Punkty widzenia kobiet, mniejszości etnicznych, religijnych, seksualnych i innych *subalterns* dochodzą dziś do głosu nie tylko jako przedmiot badań, lecz i jako ich podstawa. Nakłada się na to specjalizacja, która sprawia, że utrzymanie jedności dyskursu socjologicznego staje się coraz trudniejsze: każda subdyscyplina socjologiczna staje się osobnym światem, coraz mniej relewantnym dla mieszkańców innych planet. Uogólnianie, które byłoby sensowne nie tylko metodologicznie, ale i komunikacyjnie, jest w efekcie coraz trudniejsze. Zapewne dlatego kariery niektórych pojęć, takich jak globalizacja, płynność, sieć czy mobilność są tak spektakularne: po wybiciu się ponad masę konkurujących

ze sobą nieskutecznych, bo zbyt mało uniwersalnych uogólnień proponowanych z rozmaitych stron w zasadzie nie natrafia się na żadną konkurencję. Dzieje się tak również dlatego, że wielu przedstawicieli socjologii i nauk społecznych w ogólności wkłada dziś energię nie w redukcję złożoności, w której sens zwątpili, lecz przeciwnie: w jej eskalację.

Eskalacja

Redukcja i eskalacja złożoności pozostają ze sobą w ścisłym związku: utrzymanie atrakcyjności uogólnienia zależy od tego, by redukcji towarzyszyło zjawisko przeciwne, polegające na postępującym mnożeniu dystynkcji. Urokliwa abstrakcja teoretyczna staje się mitem założycielskim dla miriad drobnych prób rozumienia wycinków tego, co uprzednio uznane zostało za jedno zjawisko. W ten sposób globalizacja staje się globalizacją kulturową, społeczną, gospodarczą, polityczną, globalizacją w życiu społeczności lokalnych, rodzin, wspólnot, krajów, jednostek, globalizacją w ujęciu porównawczym synchronicznym i diachronicznym, pełzającą, utajoną, nienazwaną, nieświadomioną i zanegowaną. Właśnie w ramach jedności zjawiska wyróżniać można w nieskończoność niemal subtelne odcienie, odmiany i wariacje, odchylenia i odstępstwa, typy mniej i bardziej realne, z krzepiącym poczuciem, że jest się na czym oprzeć, bo przecież wszystkie one są aspektami tego samego zjawiska, z którego jedności bierze się ich wielość.

Od uznania nierozzerwalnego związku między jednością a wielością już tylko krok dzieli nas od konstatacji, że zajmowanie się jednością jest zasadniczo pozbawione sensu, każda bowiem pracownie skonstruowana teoretyczna jedność przy bliższym przyjrzeniu okazuje się złożona. Ten podstawowy metodologiczny dylemat: na jakim poziomie ustalić można właściwy naszej dyscyplinie poziom arbitralności w uznaniu poszczególnych przypadków za przynależne do jakichkolwiek szerszych typów czy kategorii, we współczesnym świecie zyskuje niespodziewane wzmocnienie właśnie dzięki temu, co nazywamy wzrostem złożoności. Operacją, która można by określić mianem teleskopowania, prowadzi do tropienia w pozornych jednościach wielości pierwszego, drugiego i kolejnego rzędu, w imię tej samej racji, która przyświeca poszukującym jedności: w imię dążenia do uchwycenia złożoności.

Teleskopowanie, które pokazuje nam kolejne gromady gromad galaktyk w jednorodnych dotąd na pozór punktach na naszych naukowych mapach nieba, jest jednak operacją paradoksalną. Oddajmy ponownie głos Simmlowi:

Zgodnie z tą metoda postępowania, „istnieją” plamki barw, litery, cząsteczki wody, ale malowidło, książka, strumień są tylko syntezami, nie istnieją jako jednostki w obiektywnej rzeczywistości, istnieją tylko w świadomości, która je tworzy. Co więcej, te rzekome elementy są również tworami syntetycznymi. Jeżeli zatem prawdziwa realność jest atrybutem jednostek naprawdę ostatecznych, a nie zjawisk, w których te jednostki uzyskują pewną *formę*, czy raczej wszelką formę, która jest zawsze syntezą, [...] to jasne jest, że to, co mamy uznać za rzeczywistość, staje się całkowicie nieuchwytnie (Simmel 2005: 6).

Uwaga ta, choć odnosiła się do dziś na ogół nieco inaczej stawianego problemu poziomu ontologicznego, na którym znajduje się właściwy przedmiot socjologii, nie

straciła bynajmniej aktualności. W naszych czasach owo „teleskopowanie ku rzeczy samej”, prowadzące do etnografizacji socjologii, czyli do jej upodobnienia się do nauk, które od początku na innym poziomie ogólności ustaliły właściwy sobie punkt widzenia, owocuje wzrostem popularności mikrometod badawczych i mikrobadań (por. Tarkowska 1992: 16). Skupienie się na konkretności i pominięcie milczeniem jego paradoksalnego statusu ontologicznego wydaje się dobrą drogą wyjścia z problemów, przed jakimi stawia nas trudność uogólniania w świecie coraz bardziej złożonym. Dążąc w zapale do zbliżenia się do rzeczywistości tak, by odzwierciedlić ją jak najwierniej, jak najmniej tracąc ze złożoności zjawisk, najchętniej jeden do jednego, przy minimalnym udziale abstrakcji i uogólnień, zapominamy niekiedy, że każde badanie socjologiczne samo zwiększa złożoność rzeczywistości i tym samym naraża nasze dążenie na paradoks samoodniesienia. Eskalując znaczenie złożoności poprzez zwrot ku mikrometodom, eskalujemy tym samym złożoność samą.

Mity aktywne: utopie jedności, utopie różnicy

Redukcja i eskalacja złożoności to strategie radzenia sobie ze złożonością świata społecznego w nauce. Socjologowie (i nie tylko) na opór świata, którego złożoność coraz trudniejsza jest do udźwignięcia, reagują niekiedy mnożeniem mitów, w tym i kategorii teoretycznych, niekiedy zaś entuzjastycznym mitoklazmem. Nie jest to jednak wyłącznie właściwość socjologii. Nie tylko socjologowie nie wiedzą, jak poprowadzić we współczesnym świecie linie podziału typów, kategorii i rodzajów społecznych; nie tylko oni odczuwają potrzebę takiego krojenia świata i frustrację wywołaną przestarzałością dotychczas stosowanych z powodzeniem narzędzi porządkujących. Również niesocjologowie próbują radzić sobie z tym, co nazywamy wzrostem złożoności społecznej, i stosują podobne metody: tworzą mity. Mity socjologiczne rodzą się w otoczeniu innych mitów, żywią się nimi i wzajemnie dostarczają im pożywki. Tę współzależność wiedzy socjologicznej i niesocjologicznej jak rzadko widać w analogii między socjologicznymi strategiami redukcji złożoności i jej eksploracji a utopijnymi strategiami eksponowania jedności i różnicy.

Mity pozanaukowe różnią się jednak od naukowych co najmniej pod jednym istotnym względem: mają charakter jawnie utopijny. Karl Mannheim definiował utopię jako taki stan umysłu i typ wiedzy, który niezgodny jest z aktualnym położeniem podmiotu (nie odpowiada mu w swojej warstwie opisowej), ale który – wdrożony w działanie – musi rozsądzać porządek społeczny, którego częścią jest owo położenie (Mannheim 2008: 229). Utopia zawiera potencjał zmiany – potencjał wywrotowy – który aktualizuje się w działaniach podejmowanych w oparciu o przekonania utopijne. Utopia jest więc mitem, nierealistycznym obrazem rzeczywistości, który ma ułatwić jej zrozumienie i oswojenie, ale mitem szczególnego rodzaju, o czym decyduje zawarty w nim pierwiastek aktywizmu. Z tego też względu, choć Mannheim rozróżnia cztery typy świadomości utopijnej z uwagi między innymi na ich stosunek do czasu, uznać wypada, że swoisty prezentyzm, zlanie się przeszłości i przyszłości z teraźniejszością, które w najwyższym stopniu cechuje utopię chiliastyczną (Mannheim 2008: 249 i nast.), właściwy jest w ogóle myśleniu utopijnemu.

Każdy aktywizm, choć może odraczać w czasie ziszczenie swoich postulatów, nieodmiennie przecież czyni owe postulaty sensem działania w teraźniejszości, choćby tylko niektórzy utopiści wierzyli, że królestwo wolności może się istotnie ziścić na ziemi na mocy ludzkiego aktu (zob. Szacki 2000: 157). Działanie inspirowane pierwiastkiem czynnym utopii może być ukierunkowane na kreowanie jedności – wówczas mamy do czynienia z utopią jedności. Może jednak również przejawiać się w akcentowaniu i potęgowaniu różnic – wtedy mamy do czynienia z utopią różnicy.

Wypadałoby właściwie zacząć od utopii jedności. Mają one dłuższy rodowód w tym sensie, że jako pierwsze pojawiają się w filozoficznych projektach, które przywykliśmy uważać za protoplastów myśli socjologicznej. Niewątpliwie wydaje się jednak to, że utopie jedności z dawien dawna stanowiły filozoficzną odpowiedź na niepokoje wywoływane przez zmianę społeczną. Nie sposób zrozumieć wizji Xanadu, Eldorado czy Cythery – enklaw błogości i bierności poza czasem i przestrzenią – nie uwzględniając tego, że jedność przeciwstawia się w nich wielości, czerpiąc swój potencjał pobudzania do czynu z opozycji wobec takiego pierwiastka aktywnego, jaki typowy jest dla utopii różnicy. Od nich więc rozpocznę.

Utopie różnicy

Utopia różnicy przedstawia rzeczywistość z punktu widzenia grupy, która pragnie się różnić od innych. Freudowski narcyzm drobnych różnic przydaje się znakomicie tam, gdzie wybrać należy oś, wokół której skoncentrują się wysiłki zmierzające do skonstruowania odrębności. Nawet jednak tam, gdzie różnicy nie ma, nawet drobnej, można sobie różnicę wyobrazić. Ważna jest nie treść utopii, lecz mechanizm budowania tożsamości zbiorowej, który zostaje uruchomiony wraz z jej narodzinami: grupa, która uwierzy, że różni się od innych pod określonymi względami, zaczyna nie tylko wierzyć w odmiennność innych, lecz i w samą siebie jako grupę (zob. Boksański 2006: 66). Tym samym jej obraz „my” zyskuje na sile i wyrazistości, a cała rzeczywistość dzieli się schludnie wedle binarnego kodu my-oni. Złożoność zostaje pokonana, bo nad wszelkimi wymiarami różnicowania wewnętrznego i zewnętrznego wobec grupy dominować zaczyna jedność „my” i korespondująca z nią, rodzajowa jedność „nie-my”, od którego „my” się odróżnia.

Materiału do konstrukcji utopijnej dostarczyć może przeszłość. Poszukiwanie korzeni stało się w naszym świecie niemal już równie anegdotyczne, jak genealogiczne ekscesy polskiej szlachty wiodącej swój ród od królów Masagetów i panien z fraucymeru królowej Saby. Żadna komedia w stylu *Wszystkich odlotów Cheyenne 'a²* nie odda jednak wszystkich paradoksów szukania przynależności, tożsamości i własnego „ja” jako przedstawiciela określonej społecznej kategorii w drodze aktywnej, eklektycznej konstrukcji owego ja z dostępnego na podorędziu materiału. Utopie różnicy, które bazują na odległej przeszłości, często dają w efekcie wizje podobne do tej, którą Michał Łuczewski nazwał „odwiecznym narodem” (Łuczew-

² Tyt. org. *This Must Be The Place*, film Paolo Sorrentino z roku 2011, z Seanem Pennem w roli byłego rockmana odkrywającego obozową przeszłość swojego zmarłego ojca i dziedziczącego jego pragnienie zemsty na oprawcy.

ski 2012), lub tej, którą analizowałam w swojej książce poświęconej etycznym iluzjom międzywojennego kupiectwa, w kontekście walki z tzw. żydowskim żywiołem w handlu (Bucholc 2012). Odwieczny może być nie tylko naród, lecz również grupa zawodowa lub etniczna albo wspólnota lokalna. Mannheim określał mentalność tego rodzaju, skierowaną w przeszłość z intencją odnalezienia w niej gotowego wzoru dla przekształcenia teraźniejszości, jako utopijną mentalność konserwatywną (Mannheim 2008: 268 i nast.). Ale nie wszystkie utopie różnicy są konserwatywne.

Tożsamości grup wykluczonych i dyskryminowanych, których ciągły rozwój w naszych czasach – i to nie tylko na Zachodzie – musi budzić zastanowienie i skłaniać do namysłu, opierają się na podobnych zasadach. Punktem wyjścia jest tu różnica, którą najpierw wykrywa się lub wytwarza, następnie nadaje jej sens różnicy istotnej, znaczącej, by wreszcie za jej pomocą podzielić świat na pół. Nie musimy szukać w przeszłości materiału dla konstrukcji zbiorowej tożsamości osób jękających się, samotnych matek czy chorych na chorobę Hashimoto. Oczywiście w wypadku utopijnych konstrukcji tego rodzaju argument z przeszłości również może występować, często jednak zastępuje go, by tak rzec, argument z dawności cierpień lub prześladowań, nie zaś z dawności tożsamości rozumianej jako świadomość przynależności do grupy, jak to widzimy w wypadku ruchów kobiet czy mniejszości seksualnych.

Utopie różnicy każą postrzegać świat wedle maksymy: „Jesteśmy inni niż oni, więc...”. „Oni” to wszyscy „nie-my”, a w miejsce trzykropka można podstawić opis dowolnego elementu stanu rzeczy postulowanego przez mentalność utopijną, jaki powinien – wedle osób ją posiadających – zastąpić aktualny ład. W nowym ładzie położenie grupy organizującej swoją tożsamość wokół różnicy ma ulec zmianie na lepsze – wedle tego, jak grupa owa pojmuje lepsze położenie. Bynajmniej nie zawsze chodzić tu musi o dobro w rozumieniu ekonomicznym. Wydaje się, że w naszych czasach zyskują pierwszorzędne znaczenie utopie różnicy, których przedstawiciele domagają się uznania. Wyrażenia tego używa się często na określenie przedmiotu roszczeń osób, żądających nie tyle wymiernej poprawy swojej sytuacji, ile właśnie dostrzeżenia i zaakceptowania swojego statusu jako odrębnej grupy ludzi posiadających określoną cechę.

Utopie różnicy redukują złożoność, zapewniają skuteczne paliwo dla działania społecznego, mobilizują zasoby i znakomicie sprawdzają się w rzeczywistości, która – jak dzisiejsza rzeczywistość Zachodu – premiuje zróżnicowanie i pluralizm, przynajmniej w niektórych ich przejawach. Nie przypadkiem jednak już u klasyków czytamy o osobliwym związku między odróżnianiem się a uniformizacją. Simmel zauważył dawno, że im miasto większe, tym bardziej trzeba się wysilić, by uchodzić za dziwaka, bo ludzie zalewani potężnym strumieniem wrażeń z czasem obojętnieją na odmienność (Simmel 2005b). Przy odpowiedniej skali złożoności międzyludzkich relacji w zasadzie *anything goes*, bo nic nie porusza emocji i nie skłania do reakcji człowieka zblazowanego nieustannymi bodźcami. Kreowanie praktycznie użytecznej, skutecznie integrującej zbiorowości i rzeczywiście dzielącej świat na pół tożsamości na bazie utopii różnicy wymaga ogromnego nakładu energii, zwłaszcza tam, gdzie nie da się łatwo skorzystać z zasobnika pamięci zbiorowej. Tożsamości

zbiorowe, tak jak image wielkowiejskiego dziwaka, bywają efemeryczne; niektórzy, jak Michel Maffesoli, utrzymują wręcz, że jest to charakterystyczne dla naszych czasów (Maffesoli 2008, 2012).

Utopie jedności

Jedną z podstawowych trudności, jakie musi przezwyciężyć każda utopia różnicy, jest odpowiedni dobór różnicy: taki, by nie tylko skutecznie oddzielała ona „nas” od innych, ale też skutecznie integrowała „my”. Każda utopia różnicy pociąga więc za sobą konieczność powołania się na jakąś jedność. Ten nierozzerwalny związek jedności i zróżnicowania w stosunkach międzygrupowych wynika z samej istoty tożsamości zbiorowej. Zdarzają się jednak i takie procesy tworzenia tożsamości, w których akcent przesunięty jest bardzo wyraźnie w stronę aspektu jedności, jeszcze nieobecnej (czy raczej: nie w pełni obecnej), lecz postulowanej i projektowanej. Zespoły przekonań, które powstają w toku takich procesów tożsamościowych, nazywam utopiami jedności.

Utopia jedności to myślenie według zasady: „jesteśmy jednym/tym samym pomimo dzielących nas różnic, więc...”. Abstrahowanie od różnic jest podstawą tego rodzaju myślenia utopijnego: różnice są unieważniane, zawieszane, a w dalszej perspektywie anihilowane. Traktuje się je w najlepszym razie jako nieistotne, w najgorszym zaś – szkodliwe z punktu widzenia stanu rzeczy, którego wyobrażenie wypełnia puste miejsce sygnalizowane wielokropkiem następującym po „więc”. Cechy wspólne członkom grupy są natomiast eksponowane, tak by zapewnić należyte podstawy utopijnej wizji.

Konstrukcja utopii jedności może się opierać na zasobach z przeszłości i często w istocie tak czyni. Nic w tym dziwnego, jeśli zważyć właściwą postawie konserwatywnej koncentrację na zagadnieniu jedności (zob. Szacki 1965: 113). Utopie te mogą więc – i często miewają – charakter konserwatywny, skierowany w przeszłość i dążący do jej powrotu w przyszłości. Tak bywa z utopijnymi konstrukcjami jedności społeczności, których byt jest zagrożony: różnica w postaci wspólnego wroga lub wspólnego niebezpieczeństwa okazuje się często wystarczająca do zbudowania podstaw wizji wspólnoty takózsamych. Także konstrukcje tożsamościowe, których celem jest konsolidacja jakiejś grupy ludzi wokół jednego projektu – zwłaszcza politycznego – może odwoływać się do zasobów pamięci zbiorowej, może jednak wyobrażenie jedności oprzeć na innych kryteriach, takich jak podobieństwo stylu życia czy wyznawanych wartości.

Trwające w chwili, gdy piszę te słowa, to jest pod koniec 2013 roku, dyskusje nad ochroną praw człowieka w stosunkach międzynarodowych, zwłaszcza zaś nad uzasadnieniem interwencji humanitarnych, dają dobry przykład skomplikowanych procesów utopijnego przetwarzania pamięci, teraźniejszości i wizji politycznych (zob. np. Winkler 2013). W dyskusjach na temat zabierają głos także wiodący socjologowie (np. Etzioni 2010). Problematyczny wymiar tożsamościowy dyskusji nad moralnym uzasadnieniem wspólnego działania w obronie praw człowieka jest szczególnie widoczny w europejskiej debacie publicznej, podczas gdy nauki społeczne dążą do zrozumienia napięć, jakie towarzyszą budowaniu wspólnoty europejskiej jako jed-

ności w zróżnicowaniu, także za pomocą politycznego nacisku (zob. Kowalski 2002; McDonald 1996³). Poszukiwanie tożsamości europejskiej, która miałaby obejmować wszystkich członków Unii, niezależnie od dzielących ich różnic interesów, nie polega tylko na przywoływaniu duchów przeszłości, jak to niedawno uczynił Giorgio Agamben pisząc o „imperium łacińskim” (Agamben 2013), lecz również na postulowaniu jedności partej na teraźniejszej jedności „formy życia” lub zestawu wartości. Miałaby ona różnić się od innych, konstruowanych przy okazji na podobnej zasadzie kontrfaktycznych całości, takich jak „świat islamu”, „świat arabski” czy „kultura chińska” albo wręcz „Azja”. Kulturowe wartości Europy, których jedność miałaby być gwarancją powodzenia projektu budowy wspólnego społeczeństwa, mają charakter podobny do wszystkich innych przesłanek w myśleniu utopijnym: są zarazem faktem i nakazem, zarazem są i być powinny, choćby ich nie było.

Oczywiście, wątek tożsamości europejskiej przypomina nam, że utopie jedności muszą jakoś radzić sobie z pluralizmem. Propozycje odwołujące się do kategorii kosmopolityzmu dobrze ilustrują ten problem (zob. Beck i Grande 2009). W ostateczności można wszak za cechę, która łączy i czyni jednym, uznać uznanie wielości. Koncepcje tego rodzaju często wysuwa się jako proponowane podstawy tożsamości, zwłaszcza w projektach politycznych bliższych liberalizmowi. Utopijne myślenie zatacza tym samym koło, a utopie jedności i różnicy okazują się ostatecznie dowodnie dwiema stronami tego samego zjawiska: akceptowanie różnic zyskuje oto rangę jednoczącej zasady, na której oprzeć można nowy, postulowany, utopijny ład.

Socjologiczny krytycyzm wobec zaangażowania w utopię

Utopie jedności i różnicy, które stanowią – by się tak wyrazić – pozanaukowe korelaty naukowych strategii redukcji i eskalacji złożoności, operują kategorią różnicy po to, by skonstruować tożsamości grupowe i zredukować złożoność poprzez podanie rządzącej nią zasady. Mitotwórczy cel myślenia utopijnego jest w ich wypadku ewidentny, jednak potrzeba oswojenia trudnej do udźwignięcia złożoności ma tutaj wymiar praktyczny, który pozwala o wiele wyraźniej dostrzec w tych dwóch sposobach myślenia cechę, którą Elias określił jako „zaangażowanie” (*involvement*) (Elias 2003).

Ściśle rzecz biorąc, zaangażowanie jest wedle Eliasa właściwością wiedzy i symboli wykorzystywanych przy jej tworzeniu, w dalszej zaś kolejności – na mocy symbolicznej jedności pamięci, myślenia i mowy – może być przypisywane działaniu społecznemu (zob. Elias 2011). Mówiąc więc o zaangażowaniu jako o postawie, dopuszczam się więc pewnego uproszczenia. Nie wpływa ono jednak zasadniczo na sens charakterystyki zaangażowania, która stanowi część zdecydowanie niedocenianej Eliasowskiej koncepcji etosu naukowego.

Najkrócej mówiąc, zaangażowanie każe traktować jako ważne obiektywnie to, co odczuwane jest jako ważne. Elias odnosi tę myśl do sytuacji rozwiązywania pro-

³ Dziękuję Recenzentowi tego tekstu za zwrócenie mi uwagi na materiał antropologiczny związany z problematyką konstruowania jedności europejskiej.

blemów, stąd uznałam, że jego teoria pozwoli dobrze uwypuklić niebezpieczeństwa, jakie kryją się za strategiami radzenia sobie ze złożonością w nauce i poza nią. Widząc przed sobą problem, mamy do wyboru jedną z dwóch orientacji: na problem lub na siebie-w-relacji-do-problemu. Wybierając tę drugą, angażujemy się. Skupiamy się na naszym „ja”, które dla Eliasa zawsze jest „my”, nigdy bowiem nie dopuszczał on, że można by pomyśleć o jednostce inaczej, niż jako o części konfiguracji grupowej i międzygrupowej (zob. Mennell 1989: 191): problem niejako znika nam z oczu, a nasze myślenie staje się niejako kolektywnie egocentryczne. W centrum analizy problemu, którą prowadzimy z pozycji zaangażowanej, stoi nasz stosunek do niego. Rozwiązujemy więc nie tyle problem, ile trudność wynikającą z tego, że mamy problem.

Ta podstawowa właściwość myślenia zaangażowanego pociąga za sobą dalsze jego właściwości. Posiadanie problemu uświadamiamy sobie tu i teraz – tu i teraz domaga się on rozwiązania. Zaangażowanie każe więc koncentrować się na teraźniejszości, poszukiwać takich wyjaśnień problemów i rozwiązań, które dadzą się zastosować niezwłocznie, tak by dolegliwość w postaci posiadania problemu ustąpiła natychmiast. W ten sposób zaangażowanie łączy się z emocjami: dolegliwość wywoływana przez problem sprawia, że z ulgą witamy rozwiązanie natychmiastowe. Z niechęcią i nieufnością podchodzimy natomiast do każdej propozycji, którą bądź to podważa samo istnienie problemu, bądź też prowadziłaby do odroczenia reakcji. Zaangażowanie, zgodnie z ideą Eliasa, w ten właśnie sposób staje na przeszkodzie temu, co nazywa on „zgodnością z rzeczywistością”, i utrudnia tworzenie wiedzy, która mogłaby naprawdę działać.

Poglądy Eliasa stanowią przyczynek do długiej filozoficznej dyskusji nad poznawczym (i etycznym) statusem emocji. Nie ma tu miejsca, by naświetlić dzieje tej fascynującej kontrowersji, trudno jednak zaprzeczyć, że Elias zdaje się nie doceniać wielości form emocji. Skądinąd, rola emocji w procesach decyzyjnych jest niezaprzeczalna, a ewolucyjne znaczenie przystosowawcze pobudzenia emocjonalnego wydaje się niewątpliwe (Turner i Stets 2009: 26 i nast., 36 i nast.). Działanie pod wpływem emocji, zorientowane na ja-wobec-problemu, nie zaś na problem jako taki, ma niewątpliwy sens, zwłaszcza w sytuacjach prostych, które jeden z badaczy ludzkich emocji, William Wentworth, ujął za pomocą celnego, acz niecenzuralnego, pięciowyrazowego hasłem: „*flight, fight, fuck, feed and startle*” (Turner i Stets 2009: 287). Elias zgodziłby się z taką diagnozą, twierdziłby jednak, że emocje zawodzą jako doradca w kontekstach bardziej złożonych, im większa zaś złożoność analizowanych stanów rzeczy, tym mniejsze szanse, że reakcja podyktowana bezpośrednio emocjami okaże się „zgodna z rzeczywistością” w tym sensie, że pozwoli na skuteczne rozwiązanie rzeczywistego problemu.

Zaangażowanie cechuje myślenie ludzi w ogólności o tyle, o ile zachodzi ono poprzez społecznie wytworzone symbole. Całkowite oderwanie się ludzkiego poznania od tego, co Elias nazywa „*we-perspective*” oznaczałoby bezpodmiotowe ukierunkowanie na przedmiot, czyli rzecz niemożliwą. Przywołana powyżej myśl Znanieckiego zachowuje ważność na gruncie Eliasowskiej wizji antropologicznej: rzeczywistość społeczna jest zawsze „czyjaś”, podobnie jak wiedza o niej i wszelki

wyraz tejże. Zaangażowanie jest jednak stopniowalne i może ulec redukcji tak dalece, że wiedzę o tak niskim wskaźniku zaangażowania nazwać możemy „neutralną” (*detached*).

Przepływy – bynajmniej nie jednokierunkowe – między zaangażowaniem a neutralnością stanowią jeden z ważnych aspektów historii ludzkich społeczeństw (zob. Elias 2007). Elias – w duchu pozytywistycznym, który przyświecał wielu jego rozważaniom nad zadaniem socjologii – spodziewał się jednak i miał nadzieję, że nauka, zwłaszcza nauka społeczna, stanowić będzie, zależnie od ducha czasu, awangardę lub ostoję myślenia neutralnego. Nauka zorientowana na przedmiot, nie na jakiegokolwiek „ja” grupowe, uprawiana przez uczonych przywiązujących wagę do kontroli ładunku emocji zawartego w swoim działaniu, przede wszystkim zaś odmawiających zanurzenia we wszechogarniającym „teraz” postawy zaangażowanej. Taka nauka mogłaby zbliżyć się do wypracowania wiedzy o sprawach społecznych, która okaże się przynajmniej równie „zgodna z rzeczywistością”, równie „skuteczna” w odpowiadaniu na pytania, które dyktują nam nasze problemy, jak wiedza nauk przyrodniczych, na których społeczny status spoglądamy dziś z taką zazdrością.

Zakończenie

Socjologia naszych czasów stoi pod znakiem kryzysu: kryzysu społecznego, ale i kryzysu nauki. O kryzysie mówimy wówczas, gdy wiele osób jednocześnie trapią podobne osobiste troski: kryzys to wytrych, którego używamy, by nazwać problem, który owe jednostkowe troski w sobie zawiera. Trudno o lepszą niż kryzys ilustrację następujących słów Charlesa Wrighta Millsa na temat biografii i historii, jednostki i społeczeństwa:

Problemy dotyczą spraw, które wykraczają poza lokalne środowisko jednostki i poza obszar jej życia wewnętrznego. Wiązą się one ze zorganizowaniem wielu takich środowisk w instytucje historycznego społeczeństwa jako całości, z tym, jak różne kręgi nakładają się na siebie i przenikają wzajemnie, tworząc szerszą strukturę życia społecznego i historycznego. Problem jest sprawą publiczną – czujemy, że zagrożone są jakieś wartości uznawane przez ogół. Często wybuchają spory o to, czym jest naprawdę wartość i co jej naprawdę zagraża. Spory te często nie mają precyzyjnie określonego przedmiotu, choćby dlatego, że do samej istoty problemu, w przeciwieństwie do nawet bardzo rozpowszechnionej troski, należy to, iż nie można go dobrze zdefiniować w kategoriach najbliższego codziennego środowiska zwykłych ludzi. [...]

Rozważmy z tego punktu widzenia bezrobocie. Jeśli w stutysięcznym mieście jeden człowiek jest bez pracy, jest to jego osobista troska. Chcąc mu pomóc, uczynimy słusznie, przyglądając się charakterowi owego człowieka, jego kwalifikacjom i bezpośrednio dostępnym mu możliwościom. Jednak gdy w państwie liczącym pięćdziesiąt milionów piętnaście milionów ludzi jest bezrobotnych, mamy do czynienia z problemem i nie możemy się ludzić, że uda się go rozwiązać na gruncie szans i możliwości dostępnych jakiegokolwiek jednostce. Runęła sama struktura szans” (Mills 2007: s. 56).

Słowa te padły z ust jednego z najbardziej być może zaangażowanych socjologów wszechczasów (zob. Mucha 2007: 34 i nast.). Jest to jednak w istocie głos przeciwko zaangażowaniu, w każdym razie w sensie powyżej omówionym. Perspektywa prawdziwie użyteczna w badaniu problemów nie polega ani na ubieraniu realnych trosk w abstrakcję, którymi można objąć wszystko, ani też na teleskopowaniu ku rzeczy samej dopóty, dopóki obraz nie obejmie tak wąskiego wycinka rzeczywistości społecznej, że problem stanie się niedostrzegalny. Ani redukcja, ani eskalacja złożoności nie przyczynią się do lepszego zrozumienia jej przyczyn, czy też przyczyn tego, że staje się ona dla nas coraz większym problemem.

Stawką, o jaką gra socjologia w świecie wzrastającej złożoności, jest jej tożsamość jako dyscypliny, jej własny głos, którym może i powinna snuć swoją opowieść. Mimikra polegająca na biernym odzwierciedlaniu obrazów świata wytwarzanych przez utopistów różnicy i jedności doprowadzi do utraty tego głosu. Nauka zaangażowana w tym sensie, że podzielająca bez reszty zaangażowaną perspektywę swojego otoczenia i wyrzekająca się dążenia do krytyki symboli i kreowanej za ich pomocą wiedzy, nie będzie w stanie pomóc współczesnym społeczeństwom radzić sobie ze złożonością, którą coraz trudniej jest im dźwigać.

Literatura

- Agamben, Giorgio. 2013. *Se un impero latino prendesse forma nel cuore d' Europa*. „La Repubblica”, 13 marca 2013, s. 53 (<http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2013/03/15/se-un-impero-latino-prendesse-forma-nel.html>, dostęp 10 października 2013).
- Appadurai, Arjun. 2005. *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*. Tłum. Z. Pucek. Kraków: Universitas.
- Appadurai, Arjun. 2009. *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu*. Tłum. M. Bucholc. Warszawa: WN PWN.
- Bauman, Zygmunt. 2012. *Kultura jako praxis*. Tłum. J. Konieczny. Warszawa: WN PWN.
- Beck, Ulrich, Anthony Giddens i S... Lash. 2009. *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*. Tłum. J. Konieczny. Warszawa: WN PWN.
- Beck, Ulrich i Edgar Grande. 2009. *Europa kosmopolityczna. Społeczeństwo i polityka w drugiej nowoczesności*. Tłum. A. Ochocki. Warszawa: Scholar.
- Blumenberg, Hans. 2009. *Praca nad mitem*. Tłum. K. Najdek, M. Herer, Z. Zwoliński. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Boksański, Zbigniew. 2006. *Tożsamości zbiorowe*. Warszawa: WN PWN.
- Bucholc, Marta. 2012. *Konserwatywna utopia kapitalizmu. Etyczne iluzje międzywojennego kupiectwa*. Warszawa: WN PWN.
- Durkheim, Emile. 1999. [...] *O podziale pracy społecznej*. Tłum. K. Wakar. Warszawa: WN PWN.
- Elias, Norbert. 2003. *Zaangażowanie i neutralność*. Tłum. J. Stawiński. Warszawa: WN PWN.
- Elias, Norbert. 2007. *An Essay on Time*. Trans. Edmund Jephcott. Dublin: Dublin University College Press.
- Elias, Norbert. 2009. *On the Sociogenesis of Sociology*. W: N. Elias. *Essays III* (s. 43–69). Dublin: University College Dublin Press.
- Elias, Norbert. 2011. *The Symbol Theory*. Red. R. Kilminster. Dublin: Dublin University College Press.

- Etzioni, Amitai. 2010. *The Normativity of Human Rights is Self-Evident*. „Human Rights Quarterly” 1: 187–197.
- Giddens, Anthony. 2004. *Socjologia*. Tłum. A. Szulżycka. Warszawa: WN PWN.
- Kowalski, Krzysztof. 2002. *Europa: mity, modele, symbole*. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Łuczewski, Michał. 2002. *Odwieczny naród. Polak i katolik w Żmiącej*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Maffesoli, Michel. 2008. *Czas plemion*. Tłum. M. Bucholc. Warszawa: WN PWN.
- Maffesoli, Michel. 2012. *Rytm życia. Wariacje na temat świata wyobraźni ponowoczesnej*. Tłum. A. Karpowicz. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Mannheim, Karl. 2008. *Ideologia i utopia*. Tłum. J. Miziński. Warszawa: Aletheia.
- McDonald, Mary. 1996. ‘Unity in diversity’. *Some tensions in the construction of Europe*. „Social Anthropology” 4 (1): 47–60.
- Mennell, Peter S. 1989. *Norbert Elias: Civilization and the Human Self-Image*. Oxford: Blackwell.
- Mills, C. Wright. 2008. *Wyobraźnia socjologiczna*. Tłum. M. Bucholc. Warszawa: WN PWN.
- Nowotny, Helga. 2005. *The Increase of Complexity and its Reduction: Emergent Interfaces between the Natural Sciences, Humanities and Social Sciences*. „Theory, Culture & Society” Vol. 22(5): 15–31.
- Simmel, Georg. 2005a. *Socjologia*. Tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa: WN PWN.
- Simmel, Georg. 2005b. *Mentalność mieszkańców wielkich miast*. W: G. Simmel. *Socjologia*. Tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa: WN PWN.
- Simmel, Georg. 2007. *Kryzys kultury*. W: G. Simmel. *Filozofia kultury. Wybór esejów*. Tłum. W. Kunicki. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Szacki, Jerzy. 2012 [1968]. *Kontrrewolucyjne paradoksy. Wizje świata francuskich antagoniistów Wielkiej Rewolucji 1798-1815*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Szacki, Jerzy. 2000. *Spotkania z utopią*. Warszawa: Wydawnictwo sic!
- Tarkowska, Elżbieta. 1992. *Współczesna socjologia polska wobec antropologii kulturowej, czyli perspektywy i ograniczenia antropologii Polski współczesnej*. W: *Socjologia a antropologia. Stanowiska i kontrowersje*. Red. E. Tarkowska. Wrocław: „Wiedza o Kulturze”.
- Tocqueville, de Alexis. 2005. *Dawny ustrój i rewolucja*. Tłum. H. Szymańska-Grossowa. Warszawa: Aletheia.
- Tönnies, Ferdinand. 2008. *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*. Tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa: WN PWN.
- Turner, Jonathan i Jan E. Stets. 2009. *Socjologia emocji*. Tłum. M. Bucholc. Warszawa: WN PWN.
- Urry, John. 2009. *Socjologia mobilności*. Tłum. J. Stawiński. Warszawa: WN PWN.
- Urry, John. 2005. *The Complexity Turn*. „Theory, Culture & Society” Vol. 22(5): 1–14.
- Weber, Max. 1998. *Polityka jako zawód i powołanie*. Tłum. A. Kopacki i P. Dybel. W: tegoż, *Polityka jako zawód i powołanie*. Red. Z. Krasnodębski. Kraków: Znak.
- Winkler, Heinrich A. 2013. *Macht, Moral und Menschenrechte. Über Werte und Interessen in der deutschen Außenpolitik*. „Internationale Politik” 4, Juli/August 2013, s. 116–127.
- Znaniecki, Florian. 1986. *Wybór pism*. W: J. Szacki. *Znaniecki*. Warszawa: Wiedza Powszechna.

Unbearable Complexity: Utopias of Unity, Utopias of Difference

Summary

Social complexity is one of the main problems which sociology is facing nowadays. The article begins with a short overview of sources of contemporary ideas of complexity, which leads towards a diagnosis of two sociological approaches to complexity, which are called “reduction” and “escalation” of complexity. Next, a short analogy is drawn between the two approaches and two kinds of practical knowledge produced as an answer to the problem of complexity, which are utopias of unity and utopias of difference. The text concludes with an attempt to answer the question whether the engagement (involvement) in our thinking about complexity is not a handicap in our efforts adequately to diagnose the problem.

Key words: social complexity; utopia; engagement (involvement); Norbert Elias; history of sociology.