

Alina Szulżycka

Zaufanie, rutyna, refleksja: Kategorie psychoanalityczne w teorii strukturacji

W metaforze, jaką proponuje Gilles Deleuze, aby przybliżyć rozumienie strukturalnej determinacji działania, znormalizowany wzór zachowań zastępuje genetyka molekularna. Innymi słowy, socjogenezę zastępuje model dynamiczny i deterministyczny zarazem, taki, który wyklucza i unieważnia opozycję między koniecznością a przypadkiem: „...geny stanowią część struktury o tyle, o ile nie dają się oddzielić od samych *loci*, miejsc zdolnych do zmiany związków istniejących wewnątrz chromosomów. Krótko mówiąc, stanowisko w czysto strukturalnej przestrzeni jest czymś pierwotnym względem rzeczy i bytów, które je zajmują, jak również względem ról i zdarzeń zawsze nieco urojonych, które z konieczności zjawiają się przy jego zajmowaniu”¹.

Skoro więc tylko zakwestionowana została nowoczesna prawda jako to, co jest odsączone od tego, co się zdarza w anormalnych wypadkach, a nową prawdą stało się dokładnie to, co się zdarza, okazało się, że może się zdarzyć tylko to, co jest — co jest określone pozycją współrzędnych struktury.

Struktura i efekt struktury są nierozdzielne. Dla biologii odkrycie struktury genetycznej i mechanizmu jej reprodukcji stanowiło przełom. Ale po dziś dzień pozostaje dla niej większą zagadką to, co wydarza się na drodze ontogenezy. Co właściwie dzieje się w czasie, kiedy kod przeistacza się w organizm? Jak determinacja strukturalna staje się systemem przemocy społecznej? Jakie mechanizmy koordynują w czasie i przestrzeni selektywną ekspresję materiału genetycznego? Jakie mechanizmy sprawiają, że określona pozycja struktury symbolicznej przekształca się w „kapitał symboliczny” określonej jednostki?

Goffmanowska kategoria *Umwelt*, kategoria habitusu Pierre’a Bourdieu i Giddensa teoria strukturacji nakierowane są na prześledzenie owej zarazem nieprzypadkowej i niekoniecznej drogi, na której jednostka zajmuje *własne* miejsce

¹ G. Deleuze, *Po czym rozpoznać strukturalizm?*, w: *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978.

w abstrakcyjnym porządku symbolicznym. Ich omówienie wymaga jednak powiedzenia paru słów o orientacji poznawczej, z której w znacznej mierze się wywodzą.

Symboliczny interakcjonizm wykreował nowy socjologiczny model tożsamości. Tożsamość nie jest tu udyskursywnioną pochodną identyfikacji jednostki z członkami jej grupy odniesienia czy z abstrakcyjnymi kategoriami narodu, klasy społecznej, grupy etnicznej czy zawodowej. Tożsamość jest procesem i jako taka nie jest uchwytna za pomocą zespołu wyznaczników. Proces tożsamościowy polega na podmiotowej, refleksyjnej adaptacji symbolicznych wyznaczników do własnej trajektorii. Chociaż jest to dynamiczny proces, tożsamość jednostki jest zarówno spójna jak unikatowa. Ma przy tym charakter językowy. Język i opisana jego strukturą struktura społeczna, rodzaj, jak sugeruje Bokszański², Saussure'owskiego *langue*, stanowi konstrukcję, materializującą się w interakcjach. Także tożsamość jednostek odpowiada dyskursywnej treści albo zespołowi identyfikacji, które należą w interpretacji Czyżewskiego do przejawiającej się w interakcji wiedzy substancjalnej. Jako taka, wiedza ta różni się od realizowanej w interakcji wiedzy proceduralnej, na której znaczeniu skoncentruje się dopiero etnometodologia.

G.H. Mead przyjął rozróżnienie dwóch aspektów społecznej osobowości za W. Jamesem. Jest to rozróżnienie pokrewne psychoanalitycznemu rozróżnieniu poziomów świadomości. Jednak nie tyle pokrewne rozstrzygnięciom Freuda, co psychologii *ego*. Owa różnica odpowiada przełomowi, na jaki za Szackim i Hofstadterem, wskazuje Bokszański³. Polegał on na destrukcji spenceryzmu i zajęciu jego miejsca przez pragmatystyczną koncepcję człowieka. W duchu naturalizmu utrzymana jest teoria psychoanalityczna Freuda. Kolejne etapy rozwoju osobowości są konieczne i są konsekwencją naturalnych praw rozwoju, które w przypadku człowieka przyjęły specyficzną postać, a jej najbardziej charakterystycznymi cechami są język i wyobrażeniowość. W skali politycznej ten sam model poznawczy zakładał samoczynny postęp w warunkach wykreowanych przez *laissez-faire*.

Pragmatyzm odpowiada zaś myśleniu w kategoriach manipulacji i kontroli. „Naturalne” mechanizmy ustępują więc regułom gry, jakie należy poznać, aby móc przewidzieć możliwe jej przebiegi. W tym właśnie duchu W. James odróżnia jaźń poznawalną — *ego* empiryczne: *me* i jaźń poznającą — czyste *ego*: *I*. *I* odpowiada uchwyconemu przez fenomenologię „strumieniowi świadomości”, albo świadomości *czegoś*. Tym czymś może być *me*. *Me* ma aspekty: materialny, społeczny i duchowy. Właśnie tu wyróżniony aspekt społeczny *ego* empirycznego stał się inspiracją dla nurtu symbolicznego interakcjonizmu. Jest tych *ego* tyle, ile

² Z. Bokszański, *Tożsamość, interakcja, grupa. Tożsamość jednostki w perspektywie teorii socjologicznej*, Łódź 1989.

³ Tamże, s. 52–53.

sytuacji, w których inni wskazali *I* na obiekt *me*: okazując uznanie lub dezaprobatę. *Me* określa się więc przez emocje satysfakcji lub porażki.

J.M. Baldwin szkicuje ontogenetyczne stadia formowania owej jaźni — tożsamości społecznej. Znów odpowiadają one schematom psychoanalitycznym, ale akcent pada na podmiotowe, intencjonalne podejmowanie ról społecznych w społecznych sytuacjach. W pierwszej fazie małe dziecko projektuje swoją chaotyczność doświadczenia, którego nie odróżnia jeszcze od siebie, na opiekuna. Z kolei w stadium subiektywnym odkrywa własną odrębność i, aby zachować ciągłość projekcji, zaczyna naśladować opiekuna. W końcu nie imituje już, lecz dopasowuje swoje działania do działań innej osoby. Także tu dokonuje projekcji, szukając akceptacji w „zwierciadle”, jakim staje się inny, ale jest to już projekcja jego wytworzonej, odrębnej jaźni. Brak potwierdzenia absolutnej zgodności — na przykład, brak reakcji innego na własny ból — rodzi napięcia, których przezwyciężanie stanowić będzie dialektykę rozwoju osobowego.

Z czasem obok jaźni akomodacyjnej, to znaczy dostosowywania własnych zachowań do zachowań partnera, która to strategia odpowiada według Baldwina za chroniczną zmienność nastrojów i, ogólnie, „nieobliczalność” dzieci, wykształci się jaźń nawykowa. Ta będzie stabilna, gdyż stanowić będzie kumulację powtórzeń już własnych zachowań w uprzednich sytuacjach. Rola nawyku pozostaje więc centralną dla, zrazu moralnej, a teraz społecznej dojrzałości jednostki.

Stanowisko Meada zdaje się równie konserwatywne, a jego nowość polega znów na zastąpieniu naturalizmu pragmatyzmem. Mead nie zgadza się, jakoby rozwój „psychiki” czy „osobowości” był procesem doskonalenia mechanizmów prymitywnego protojęzyka zwierząt. Instynktowna, mechaniczna komunikacja wyprzedza świadomość. Ale właściwa mowa werbalna, która stanie się podstawą formowania się tożsamości społecznej jednostki, zaczyna się dopiero wraz z intencją powiedzenia czegoś — czegoś, co jest już wcześniej stanem psychicznym.

Obok tak rozumianego języka do wykształcenia tożsamości jednostki potrzebna jest zdolność uczestniczenia w zabawie lub, ogólnie, grze, gdzie jednostka podejmuje role innych, by z ich perspektywy obserwować siebie samą. W ten sposób powstaje *me*.

I nie jest dla jednostki uchwytne inaczej niż za pośrednictwem zinternalizowanych społecznych zasobów *me*, czyli postaw przejętych od innych. Jako takie, może pojawić się w autorefleksji, ale zawsze z opóźnieniem, we wspomnieniu działania, którego było podmiotem. Coulter dostrzega jednak w tym zabiegu analitycznym rodzaj nadużycia. Jak bowiem w praktyce badawczej odróżnić *I* i *me*? Dla Coultera *I* jest niczym innym, jak teoretycznym artefaktem, egologicznym konstruktem życzeniowym, który wypełnia przestrzeń działania, lecz którego konstrukcja pozostaje niewyjaśniona. Odróżnianie *I* i *me* przypomina stanowisko krytyków Goffmana, którzy czynią mu zarzut, iż w jego socjologii niemożliwe jest odróżnienie przypadków, kiedy jednostka „gra”, od tych, kiedy „jest sobą”. Coulter pyta — dlaczego to socjolog miałby podejmować się tego zadania?

W przypadku Goffmana kategoryzacja działań jako „autentycznych” bądź „udawanych” pojawia się w samej sytuacji społecznej, którą socjolog opisuje i musi dla danego przypadku przyjąć taką definicję, jakiej dostarczyli uczestnicy spotkania. Podobnie Coulter odwraca pytanie analityczne o *I*, a więc pytanie o działanie, inicjatywę, intencje: „...za pomocą jakich konwencjonalnych procedur rozumowania uczestnicy życia społecznego przypisują czyjejs unikatowej indywidualności status działania? Na jakich konwencjonalnych założeniach opiera się — w zwykłych sytuacjach — praca wyjaśniania działań przez odniesienie do czyjejs osobowości — oto empirycznie znaczące pytanie”⁴. Jest to pytanie, jakie postawił Garfinkel. Etnometodologia zajmuje się właśnie potocznymi metodami rozumienia: etnometodami. Zasoby substancjalnej wiedzy, „przedstawienia zbiorowe”, jakie w ujęciu bardziej tradycyjnej socjologii są spoiwem zbiorowości społecznych, nie tyle spajają, co dzielą społeczeństwo. Znaczenie, sens przedstawień nie może bowiem być nigdy do końca objaśniony. Innymi słowy, niemożliwa jest obiektywizacja reprezentacji, dzięki której jednostki uzyskałyby pewność co do tego, co jest reprezentowane.

Taka obiektywizacja jest ambicją nauki. Mają do niej prowadzić specyficzne metodologie, adekwatne w stosunku do interesujących daną dziedzinę zjawisk. Garfinkel pokazuje jednak przekonująco, że taki cel jest nie tylko utopijny, co oznaczałoby najwyżej jego nieosiągalność, ale że jest on zasadniczo chybiony.

Obiektywizacja znaczeń zakłada, że powinny one stać się jednoznaczne, uniezależnić się od kontekstu użycia. Język potoczny obfituje bowiem w wyrażenie indeksalne. Potocznie nikt nie stosuje metodologii. W codziennym użytku są metody albo procedury rozumienia, które cechuje robienie doraźnych założeń, domyslanie się i kategoryzowanie *ad hoc*. Uczestnicy zakładają, że w razie konieczności mówiący wyjaśni, co miał na myśli, ale nie robi on tego, póki słuchacze nie pytają; że słuchacze są gotowi chwilę zaczekać, aż zrozumieją to, co w danej chwili może nie jest jasne; że to, co jest aktualnie mówione, ma taki sens, jaki nadaje temu to, co zostało powiedziane przed chwilą; wreszcie, że słuchacz może coś zrozumieć „po swojemu” — obrazić się o żart albo zażartować z poważnej uwagi — i ma do tego prawo... Aby uzasadnić stanowisko Garfinkela, Coulter odwołuje się Wittgensteinowskiej analizie języka emocji: „W jaki sposób pojawia się filozoficzny problem zjawisk i stanów psychicznych oraz behawioryzmu? — Mówi się o stanach i zjawiskach, pozostawiając kwestię ich natury otwartą! Może kiedyś dowiemy się o nich więcej — myślimy sobie. Ale właśnie przez to związaliśmy się z określonym ujęciem sprawy. Mamy bowiem określone pojęcie o tym, co znaczy: poznać bliżej pewne zjawisko. (Decydujący krok w sztuce kuglarskiej został zrobiony, a właśnie on zdawał się całkiem niewinny.) — I oto rozpada się porównanie, które miało uczynić nasze myśli zrozumiałymi. Trzeba więc zakwestionować ów nie zrozumiany jeszcze proces w niezbadanym

⁴ J. Coulter, *The Social Construction of Mind. Studies in Ethnomethodology and Linguistic Philosophy*, London-Basingstoke 1979, s. 118.

jeszcze medium. A wtedy wydaje się, że zakwestionowaliśmy zjawiska psychiczne. A przecież nie chcemy ich bynajmniej kwestionować!”⁵.

Wittgenstein kwestionuje natomiast teorie, które zakładają, jakoby „wewnętrzne” odczucia — i, na tej samej zasadzie — uczucia, były „przetłumaczalne” na kategorie językowe. Język emocji nie opiera się na ostensywnym wskazywaniu przy pomocy słów stanów „wewnętrznych”. Pomijając pojawiającą się w tym ujęciu reifikację tych stanów, opiera się ono na zasadniczym błędzie w rozumowaniu. Kategorie dotyczące odczuć i uczuć nie wynikają z doświadczenia tych odczuć i uczuć. Przeciwnie: „Doświadczenie nie skłania, by cokolwiek wywodzić z doświadczenia”⁶. Kategoria oznaczająca wewnętrzne odczucie zastępuje pierwotne, nieprecyzyjne wyrażenie. Co się za nim kryje — z pewnością nie odczucie.

Przedewszystkim, uczucie i czucie mają, mimo zasadniczych różnic w sposobie ich doświadczenia, identyczny status społeczny. Odczucia bólu czy zmęczenia i uczucia wstydu, dumy, czy zazdrości, są traktowane na równi, jako czysto „subiektywne” — jako to, o czym doświadczająca jednostka wie z całą pewnością lepiej niż inni. W interpretacji Coultera ta niekwestionowalna wiedza nie dotyczy jednak uczuć i odczuć. Wiedza ta polega wyłącznie na rutynowym rozpoznaniu przez jednostkę okoliczności społecznych, jakie uprawniają ją do bycia czy to smutnym, czy zazdrosnym, czy obolałym. Bowiem: „tym, co odróżnia smutek od żalu i rozczarowania, albo wstydu, nie jest określone wewnętrzne uczucie, lecz odpowiedzi, działania, oceny i sytuacje w świecie społecznym”⁷. To współuczestnicy życia społecznego rozstrzygają, że „...«czegoś» brak w przypadku pretensji, a «coś» jest w przypadku stoicko opanowanej złości, przy czym naturalnym kandydatem do bycia «czymś» jest odczucie lub uczucie”⁸.

Oceny takiej dokonuje strateg, czujny gracz, nie zaś kibic-filozof, a tym bardziej sędzia. Dwa analizowane na podstawie interpretacji Derridy przez Roberta Plattha rodzaje refleksyjności odpowiadają rolom stratega i kibica. Pierwszy to „rozumowanie praktyczne”, rodzaj kompetencji społecznej wyabstrahowanej z działania przez socjologię interpretatywną. Drugi to świadome odnoszenie się do siebie, wejście w rolę osoby trzeciej, potencjalnej, która nic do nas nie mówi, nie jest partnerem w tej samej grze, nie interferuje z działaniem, ale mogłaby o nim coś powiedzieć; rodzaj filozoficznego dystansu do siebie.

Teoretyczna propozycja Anthony Giddensa, teoria strukturacji, pozwala uchwycić tę różnicę między sprawnością, jaka realizuje się w działaniu przy zapoznaniu przez działającego własnej obecności, a tożamościową autorefleksją, „ja”, która w perspektywie Goffmana czyni jednostkę nieosobą.

⁵ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, Warszawa 1972, s. 308, cyt. w: Z. Krasnodębski, *Rozumienie ludzkiego działania*, Warszawa 1986, s. 219.

⁶ L. Wittgenstein, *On Certainty*, Oxford 1969, s. 130, cyt. w: J. Coulter, *The Social Construction of Mind*, dz. cyt., s. 77.

⁷ Tamże, s. 127.

⁸ Tamże.

Pierwszy wyróżniony przez Giddensa rodzaj refleksyjności odpowiadałby kategorii „refleksyjności działania” i roli stratega. Drugi rodzaj opisywałaby „refleksyjność nowoczesności” i roli kibica.

Sigmund Freud podobnie przeformułował stary moralny problem polegający na dwoistości działania i przekonań, którą Giddens nazwał dwoistością struktury, i która staje się rozdzieleniem w faktycznych przypadkach psychozy i w artefaktycznych systemach wiedzy społecznej: „Kiedy rzucamy kryształem o ziemię, ten pęka, ale nie w dowolny sposób — rozpada się on na części, których rozgraniczenie od siebie, jakkolwiek niewidoczne, już z góry było określone przez strukturę kryształu, przez przebiegające w nim linie podziału. Takimi porysowanymi i pełnymi załamań strukturami są również chorzy psychicznie. [...] O jednej z grup tych chorych możemy powiedzieć, że cierpią na manię prześladowczą. Skarżą się nam oni, że nieustannie, i to po ich najbardziej intymne zachowania, podglądają ich nieznane moce, prawdopodobnie jednak jakieś osoby, i w stanie halucynacji słyszą, jak owe osoby obwieszczają rezultaty swoich obserwacji: «Teraz chce powiedzieć to a to», «Teraz ubiera się, żeby wyjść» itd. Ta ciągła obserwacja nie jest tym samym, co prześladowanie, nie różni się ona jednak od niego zbyt, zakłada bowiem, że ludziom tym się nie ufa, że spodziewa się przyłapać ich na zabronionych czynnościach, za co powinni zostać ukarani. Cóż to by było, gdyby ci szaleńcy mieli rację, gdyby w przypadku każdego z nas w «ja» istniała taka obserwująca i grożąca karami instancja, jaka w przypadku szaleńców tylko wyraźnie oddzieliła się od «ja» i pomyłkowo została przesunięta w rzeczywistość zewnętrzną?”⁹.

Ten psychoanalityczny model sumienia, a więc podmiotowości koniecznie wyposażonej w intencje oraz krytyczny dystans do opisanego nimi działania, wykorzystuje Giddens. Podstawą teorii strukturacji jest zmodyfikowany przez E. Eriksona — który stał się inspiracją modelu jednostkowej tożsamości wykreowanego przez socjologię interakcji — psychoanalityczny model struktury świadomości¹⁰. Nieświadomości odpowiada w tym modelu jednostkowy system motywacji działania. Motywacja nie jest zbiorem możliwych do udyskursywnienia motywów, ale zgeneralizowanym motorem wszelkiego działania. Giddens nie analizuje zawartości wyobraźniowej tak przeformułowanej nieświadomości, uznając to za domenę psychoanalizy. Potrzebom socjologicznej analizy odpowiadają natomiast dwa kolejne piętra struktury świadomości.

Ego to świadomość praktyczna. Giddens umieszcza świadomość praktyczną w nierozpoznanym wcześniej przez socjologów miejscu między świadomością rozumianą jako wewnętrzny dyskurs a nieświadomością. Na poziomie praktyki społecznej, w grze interakcyjnej, podejmowane są świadome działania, które nie

⁹ S. Freud, *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*, Warszawa 1995, s. 69–70.

¹⁰ Por. A. Giddens, *The Constitution of Society*, Berkeley 1984.

podlegają jednak myślowej obróbce. Jakby, dawniej jednoznaczne, świadomość i przytomność rozdzieliły się. To przytomność, jak ją rozumiemy potocznie, czujność, pozwala czuć nad poprawnym przebiegiem interakcji, kiedy myśli podążają za wykreowaną przez treść interakcji iluzją. Świadomość praktyczna pozwala pilnować rytuału tak, jak nie śpi czujność głęboko pogrążonego w myślach kierowcy.

Superego odpowiada świadomości dyskursywnej. Ten rodzaj świadomości obejmuje dyskurs i możliwe do udyskursywnienia myśli, „dyskurs wewnętrzny”, jest więc z gruntu wartościującą interpretacją rzeczywistości. Jest to system przekonań o świecie i o sobie — „ze świata”, który z reguły odpowiada „wiedzy potocznej”, czy „zdrowemu rozsądkowi”. „Zdrowy rozsądek” jest korygowalnym rodzajem wiedzy. To oznacza, że przekonania o świecie i o sobie można zmienić, wymieniać jedne „naiwne” i nienaiwne teorie na inne. Takie przekonania mogą być bliższe lub dalsze „prawdy”. Owa prawda dotyczy wiedzy wzajemnej, która jest niekorygowalna.

Niedyskursywna wiedza wzajemna może zostać udyskursywniona. Ale nawet w takiej formie pozostaje niekorygowalna. Wiedza wzajemna stanowi podstawę refleksyjności działania. Działający spodziewa się, że jego działanie spotka się z określoną odpowiedzią ze strony innych. Oparta na zasobach wiedzy wzajemnej refleksyjność działania nie jest więc autorefleksją, lecz praktyczną sprawnością ciągłej modyfikacji własnego działania, wykonania aktu odpowiedniego ze względu na zmianę, jaką uprzedni akt spowodował w danej sytuacji. Przy tym, o ile w przypadku działania jako czynienia zmiany w środowisku „materialnym” można przynajmniej w przybliżeniu uchwycić parametry pozwalające przełożyć intencję na skutek działania, w wypadku działania wobec innych przełożenie takie jest niemożliwe, gdyż każdy uczestnik inwestuje w nie własne, nie znane innym zamiary. Dlatego skutek, jaki działający spowodował w kontekście interakcji, wymaga jego przytomnej, samoadekwatyzującej refleksji, która pokieruje jego kolejnym aktem.

Jeżeli tak się nie dzieje, każdy kolejny akt jest rozważany na poziomie autorefleksji. Wówczas mamy prawdopodobnie do czynienia z osobą niesprawną psychicznie. Giddens powołuje się na przypadki osób autystycznych, które bez przerwy pozostają w refleksyjnej relacji do swojego działania. Każde zaburzenie zgodności między zamiarem a efektem działania powoduje wówczas panikę. Ponieważ zaś w relacji społecznej osiągnięcie takiej zgodności jest niemożliwe, alternatywą staje się absolutne schematyzacja działania, dzięki której zostaje utrzymana nie konsekwencja intencji i skutku, ale konsekwencja rutyny, gdzie określone akty następują po sobie w niezmiennym, dzień w dzień odtwarzanym porządku¹¹.

¹¹ Por. A. Giddens, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Era*, Cambridge 1992.

Dzięki refleksyjności działania poszczególne akty są nierozdzielne, a działanie przebiega płynnie. Jak płynna wypowiedź. Giddens odwołuje się tu do Wittgensteina. Działaniem, podobnie jak językiem, nie rządzą zasady; działanie i język same przestrzegają reguł. Poprawność gramatyczna czyni wypowiedź zrozumiałą. Ale wypowiadanie się nie polega i nie może polegać na wdrażaniu reguł gramatycznych. Podobnie działanie nie polega na praktycznym wdrażaniu reguł działania. Reguły pojawiają się dokładnie w akcie mowy i strukturują mowę w równym stopniu, w jakim ona je warunkuje. Reguły działania pojawiają się w działaniu i strukturują działanie w równym stopniu, w jakim ono je warunkuje. Reguły gramatyczne i reguły działania odpowiadają poziomowi wiedzy wzajemnej. Jedne i drugie można wyłożyć, ale nie można na ich podstawie nauczyć się języka ani zmodyfikować wiedzy wzajemnej. Tak, jak nie można nauczyć się prowadzenia pojazdu na podstawie mapy terenu, przez który chcemy nim przejechać.

O ile też mówienie czy działanie są uwarunkowane przez praktyczną znajomość reguł, wiedzę wzajemną, o tyle treść wypowiedzi, podobnie jak to, co jednostka robi, pozostaje kwestią indywidualną i nieanalizowalną na podstawie znajomości reguł. Tak, jak umiejętność prowadzenia pojazdu nie determinuje trasy. I odwrotnie, tak, jak zawartość wypowiedzi nie ma mocy modyfikacji jej reguł, korekta przekonań dyskursywnych nie modyfikuje sposobu działania. Sankcje mogą jedynie ograniczać działanie, ale nie mogą korygować warunków jego płynności. Przed znakiem zakazu wjazdu można się tylko zatrzymać, ale to, czy zatrzymamy się w porę, nie zależy od owego zakazu, lecz od już posiadanej sprawności.

Dzieje się tak dlatego że, podobnie jak umiejętność prowadzenia pojazdu, praktyczna sprawność działania jest sprawnością rutynową, odpowiadający zaś danej jednostce rutynowy model działania ukształtował się równocześnie z wykształceniem „podstawowego systemu bezpieczeństwa ontologicznego”. Niekorygowalność „wiedzy wzajemnej” odpowiada więc nienaruszalności podstawowego bezpieczeństwa, które z kolei leży u podstaw motywacji działania.

Podstawowy system bezpieczeństwa ontologicznego wykształca się w pierwszym etapie rozwoju psychicznego jednostki, kiedy niemowlę zaczyna wiązać obecność i nieobecność opiekuna. Wykształca bowiem trwałe założenie, że nieobecność opiekuna nie jest trwałą sytuacją opuszczenia. Niemowlę uczy się nie popadać w rozpacz, lecz czekać — cierpliwie. Podstawowy system bezpieczeństwa ontologicznego jest pierwszą instytucją społeczną w życiu jednostki. Sposobem, w jaki się ów system przejawia, jest podstawowe zaufanie. Podejrzliwy kontekst świadomości byłby więc wtórną względem podstawowego zaufania sprawnością radzenia sobie z jego nadużywaniem przez innych.

Oczywiście w kategoriach analizy interpretatywnej instytucja nie istnieje poza świadomością jednostki. Instytucja to subiektywne przekonanie o istnieniu określonej więzi społecznej. Cała „infrastruktura” instytucji społecznych nie ma sensu społecznego bez przekonania jednostek o jej sensowności. I przeciwnie, więź nie

oparta na żadnej materialnej podstawie jest instytucją. Innymi słowy, instytucje społeczne istnieją realnie jako rutynowe działania jednostek, które są przekonane, że konsekwencje ich działań wykraczają poza doraźne tu i teraz. Zatem, z drugiej strony, rytm obecności i nieobecności jednostek w określonych miejscach i o określonych porach ustanawia instytucje, jakie można dostrzec w ujęciu „makro”.

Poza instytucjami społecznymi jednostka nie istnieje jako podmiot własnego działania. Porządek symboliczny instytucji odpowiada porządkowi rutyny jednostki. Zaprzeczenie realności instytucji, uczynienie ich „tylko” iluzją oznacza zaprzeczenie realności jednostki, uczynienie iluzją jej racji bytu. Jednostka odnajduje się — tu i teraz — wyrwana z czasowo-przestrzennej abstrakcji instytucji, względem której — i tylko względem której — owo „tu i teraz” ma sens. Traci własne miejsce w porządku symbolicznym.

Rutynizacja działania ze względu na przekonanie o trwałości instytucji społecznych odpowiada rytmowi pojawiania się jednostki w danym czasie w określonych miejscach, gdzie z kolei są zlokalizowane interakcje, w jakich zostają intersubiektywnie potwierdzone symboliczne wyznaczniki tożsamości jednostki. Instytucje społeczne są (tylko) rzeczywiste. To oznacza, że zaprzeczenie ich istnieniu bądź ich przemianowanie nie zaburza tożsamości jednostki. Natomiast rutynowy rytm pojawiania się jednostki w określonych punktach czaso-przestrzeni społecznej, w jakich dokonuje się potwierdzenie trwania instytucji, stanowi realną podstawę poczucia trwania siebie i świata. Rutyna sprawia, że miejsca, w jakich pojawia się jednostka, są tymi samymi miejscami, co poprzednio, i że w każdym z tych miejsc pojawia się ta sama osoba.

Ta sama rutynizacja działania, która oparta jest na przekonaniu jednostki o trwaniu instytucji, odpowiada bowiem także za „zestrojenie” jej działania z działaniami innych, którzy podobnie wierzą w trwanie tych instytucji. Ta sama jednostka będzie więc dyrektorem, żoną, matką, gospodynią domową, klientką, nadawcą listu, pacjentką, i tak dalej, dlatego że jej rutynowe działania będą się spotykały z działaniami innych, którzy, we własnych rolach, napotykali jej działania i rozpoznawali je jako adekwatne w kategoriach instytucji zakładu pracy, małżeństwa, macierzyństwa, domu, sklepu, poczty czy szpitala, a nie zaś dlatego, że jednostka uważa się w danej chwili za dyrektora, żonę, i tak dalej. Suma ról, jakie odgrywa jedna i ta sama osoba, nie tylko nie wyczerpuje istoty jej „osoby”, ale też nie jest w żaden sposób adekwatną jej charakterystyką. Będąc matką — jest matką i koniec, nie zaś — także nadawcą listu. Z drugiej strony, lista ról, gdyby nawet chcieć je zsumować, chociaż jest niewyczerpana, nie wyczerpuje tożsamości jednostki, gdyż nie oddaje jej unikatowości.

Warunek unikatowości spełnia inny aspekt tożsamości jednostki — aspekt biograficzny. Podobnie jak refleksyjna abstrakcja własnego „ja” w danej roli, narracja biograficzna jest wtórna wobec faktu unikatowej trajektorii jednostki. Jednak jednostka jest w stanie dokonać zabiegów abstrakcji „ja” z czasowo-przestrzennych kontekstów działania i syntezy „ja” w narracji biograficznej.

Rodzaj refleksyjności, z jakim mamy w wypadku takich zabiegów do czynienia, Giddens nazywa refleksyjnością nowoczesności.

Na tym poziomie refleksji biografia przyjmuje postać narracyjną, a bohater tej narracji pojawia się w wyabstrahowanych z kontekstów działania i na powrót zespolonych w planie liniowej narracji rolach społecznych. Dopiero w takiej autorskiej rekonstrukcji jedne role okazują się trwałymi i ważnymi wyznacznikami „ja”, a inne — niezobowiązującymi epizodami.

Ale unikatowa trajektoria z jednej strony, niezależnie od tego, czy zostanie, czy nie zostanie poddana autorefleksji, stanowi o unikatowości podmiotu działania. Ten pierwotny aspekt biograficznej unikatowości jednostki niezależnej od autonarracyjnej obróbki materiału biograficznego można utożsamiać z zaadaptowaną przez Giddensa do teorii strukturacji kategorią *Umwelt* Goffmana.

Zapożyczona z biologii, Goffmanowska *Umwelt* oznacza niszę ekologiczną, lub ego-logiczną, gdzie rutynowa sprawność działania znajduje funkcjonalne uzasadnienie. *Umwelt* nie oznacza świata, w jakim jednostka żyje, otoczenia czy środowiska społecznego; nie oznacza też tego, co fenomenologiczny świat przeżywany, subiektywnie doświadczany i koniecznie deformowany w działaniu komunikacyjnym.

Goffmanowska *Umwelt* oznacza specyficzną adaptację gatunkową, sprawność działania w określony sposób, a — w kontekście społecznym — system jednostkowych możliwości, jakie zakreslają potencjalne pole i charakter działania jednostki oraz, co za tym idzie, sposób rozumienia działań innych. Obejmuje zatem indywidualną trajektorię w powiązaniu z genezą społeczną jednostki, wpływem otoczenia, i sięga tym samym w głąb unikatowej historii społecznej określonej grupy, warstwy, klasy społecznej. Historia społeczna jednostki, zanim stanie się podstawą jej tożsamościowej kreacji, znajduje przede wszystkim odzwierciedlenie w sposobie i czasowo-przestrzennej lokalizacji jej działania. Tą też drogą Giddens przenosi założenia socjologii interpretatywnej dotyczące podmiotowości działającego z pointylistycznego ujęcia symbolicznego interakcjonizmu na powrót na pole globalnych konsekwencji działań lokalnych.

Indywidualne kreacje tożsamościowe są według Goffmana dosłownie kreacjami, jakie przywdziewa na użytek danego spotkania. Jako takie Giddens lokuje je w kontekstach czasowo-przestrzennie zlokalizowanych spotkań. Ale *Umwelt* determinuje według niego ową czaso-przestrzenną lokalizację. Jest to istota teorii strukturacji. Nie — funkcja abstrakcyjnej struktury, lecz wyemancypowany podmiot działania reprodukuje strukturę społeczną. Struktura relacji społecznych nie daje się też oddzielić od interakcyjnie usytuowanych i działających dowolnie podmiotów ludzkich. Nie ma takiej mapy, która uchwyciłaby wielość dowolnie obieranych przez jednostki tras. Ale dowolnie obierane trasy układają się w regularny wzór, i to dokładnie dlatego, że każda celowo gdzieś zmierza; ściślej: tam, gdzie spodziewa się, iż jej obecność będzie sensowna, działania będą miały zamierzone konsekwencje, a obecność zostanie rozpoznana zgodnie z samorozpoznaniem jednostki w ramach struktur symbolicznych.

Jednostkę działającą celowościowo z efektem reprodukcji warunków swojego działania-struktury społecznej można nazwać strategiem. Jednakże jednostka ma również swoją taktykę działania, dyskursywnie wyrażane, choć niekoniecznie realne, plany, oczekiwania w stosunku do siebie i innych, marzenia, wyobrażenia o świecie i o sobie. Wszystkie one są wpisane w refleksyjny projekt „ja” realizowany na poziomie refleksyjności nowoczesności. W tym też planie jednostka dokonuje oceny efektów własnego działania w kontekście ich spodziewanych skutków. Taka refleksja tożsamościowa jest opisana w planie narracji biograficznej. Refleksja ta wiąże rzeczywistość psychiczną jednostki z rzeczywistością instytucji społecznych.

Skoro psychozę w perspektywie proponowanej przez Giddensa można ująć jako (subiektywną) utratę podstawowego zaufania czy jako zburzenie podstawowego systemu ontologicznego bezpieczeństwa, w kategoriach strukturalistycznych będzie to trwała utrata własnego miejsca w porządku symbolicznym, czyli znalezienie się — a właściwie niemożność znalezienia się — poza własną pozycją współrzędnych struktury i, w konsekwencji, zajęcie pozycji winnego tego stanu rzeczy.

Powołując się na prace Bruno Bettelheima dotyczące więźniów obozów koncentracyjnych, Giddens wskazuje na konsekwencje pozbawienia jednostki możliwości dowolnej realizacji rutynowych działań i narzucenie jej, pod ścisłą kontrolą, innych wzorów działania. Wtedy więzień jest także skłonny przyjąć ideologię oprawcy jako własną. Innymi słowy, porządek symboliczny, jaki reprezentuje oprawca, staje się dla więźnia koniecznym uprawomocnieniem własnego istnienia. Przy niemożliwości praktycznej realizacji rutynowych działań, jakie odpowiadają dotychczasowemu przekonaniu więźnia na temat tego, co jest, czyli co potwierdzą inni, wobec dewaluacji „wiedzy wzajemnej”, alternatywą autentycznego uwierzenia w porządek symboliczny wdrażany przez oprawcę jest znalezienie się poza jakimkolwiek porządkiem symbolicznym.

Jeśli nawet jednostki stanowią instytucję dzięki swoim własnym dowolnym działaniom i wyborom, jeśli instytucja jako autonomiczny, możliwy do wyabstrahowania byt jest iluzją, to nie oznacza to wcale, że instytucje społeczne są „tylko” umowne bądź nieprawdziwe. Kategoria bezpieczeństwa ontologicznego sugeruje, że jest wręcz przeciwnie. Tylko nie byty czy abstrakcyjne struktury, ale fizycznie realizowane rutyny są w tym ujęciu podstawą ontologii społecznej. Nie odnoszą się też one do samorodnego i samotnego bytu i jego wiedzy czy przedwiedzy, ale do wiedzy wzajemnej, dla której płaszczyzną odniesienia jest wzajemne zaufanie. Giddens mocno podkreśla niezbywalność tego fundamentu: „W sytuacjach codzienności podstawowe zaufanie wyraża się braniem w nawias możliwych zdarzeń lub kwestii, które mogłyby w pewnych okolicznościach wywołać stan zagrożenia. To, co inni zdają się robić i kim zdają się być, zazwyczaj przyjmuje się za tożsame z tym, co robią i kim są. Rozważmy jednak świat szpiega, który w interesie własnego bezpieczeństwa nie może przyjmować

zwykłych zdarzeń takimi, za jakie ludzie zwyczajowo je biorą. Szpieg zawiesza część uogólnionego zaufania normalnie pokładanego «w rzeczach po prostu» i przeżywa męki niepokoju w związku z kiedy indziej przyziemnymi zdarzeniami. Dla zwykłego człowieka pomyłka telefoniczna jest co najwyżej przyczyną lekkiej irytacji, ale dla agenta wywiadu może stanowić niepokojący znak, który wywoła stan zagrożenia”¹².

Alternatywą dobrowolnego noszenia takiej woalki przesłaniającej zagrożenia ładu symbolicznego, jakie wskazywałyby na indywidualną nieadekwatność, niepasowanie, na wzór szpiega, do świata, w którym się żyje, jest stan porównywalny z paranoją, a trwałe zawieszenie wiary w ów ład — to właśnie psychoza.

Ta sama pozycja w strukturze instytucji nie odpowiada pozycji ontologicznej tworzących te instytucje jednostek. Innymi słowy, rzeczywisty sukces lub porażka nie muszą odpowiadać realnej kondycji jednostki, jej szczęściu bądź rozpacz. Dla jednej osoby dane stanowisko oznaczać będzie awans, dla innej potknięcie, dla jednej macierzyństwo będzie oznaczać realizację marzeń, dla innej ich ostateczne zaprzepaszczenie.

Bez założenia biograficznego wymiaru tożsamości nie sposób zrekonstruować modelu działającego w warunkach nowoczesnych. Giddens wyróżnia dwa modele konstrukcji tożsamości odpowiadające dwóm modelom organizacji społecznej. Społeczność tradycyjna to społeczność lokalna. Określonym działaniom odpowiada miejsce, w jakim znajduje się działający. W konsekwencji, miejsce działania nadaje sens działaniu. A, co za tym idzie, nadaje sens obecności działającego. W autorefleksji jednostka nie abstrahuje swojego „ja” z kontekstu miejsca.

Przełomowi nowoczesnemu odpowiada według Giddensa wprowadzenie przez zakon benedyktynów ceduły, czyli harmonogramu działania na kolejne dni. Ceduła wyabstrahowała jednostkę z jednoznaczności czasu i miejsca działania. Czas i przestrzeń działania są planowane osobno. Zerwana tożsamość czasu, w jakim rozgrywa się działanie, i miejsca akcji zastępuje tożsamość potencjalna: nowoczesna tożsamość jednostki.

Natomiast punktem kulminacyjnym nowoczesnej organizacji społecznej czyni Giddens rewolucję telekomunikacji. Przestrzeń została pokonana bez zwłoki czasowej. Aby zrekonstruować znaczącą obecność jednostki w takiej strukturze, trzeba założyć, że jest ona w stanie dokonać abstrakcji „ja”, która będzie znaczącą niezależnie od tego, gdzie i kiedy się pojawi, zachować tak zwaną konsekwencję psychologiczną, czytelny profil charakterologiczny bohatera udanej powieści. Konsekwencja narracji biograficznej staje się koniecznym dopełnieniem rutynizacji działania. Niepowodzenie w tej mierze kończy się utratą ciągłości biograficznej i, co za tym idzie, tożsamości — psychozą. Narracja biograficzna może zwrócić się przeciwko przeżyciu.

Utrata nadziei zapisanej w autorefleksyjnej kreacji „ja” oznacza utratę własnego miejsca w porządku symbolicznym — śmierć społeczną. Narracja biograficz-

¹² Tamże, s. 127.

na jest bowiem kategorią, w której mieści się nie tylko pamięć o zdarzeniach, kronika wypadków. Obejmuje także, a może przede wszystkim, abstrakcją „ja”, autorską kreacją tożsamościową. Pewne role, jakie odgrywa jednostka, zostają w niej wyróżnione na tle innych, jedne instytucje wyakcentowane kosztem innych, całość takiej kreacji tożsamościowej zostaje zaś wyabstrahowana z czasu i przestrzeni faktycznych zdarzeń i, jako projekt, ulokowana w przyszłości.

Tymczasem psychotyk traci tożsamość, bo stracił pamięć, a pamięci nie może odzyskać, bo stracił tożsamość, która stanowiłaby kontekst odniesienia dla przypominania. Linie biografii zapełniają różne osoby, my, ja, on. Prawda o każdej z osobna wyklucza prawdę o którejkolwiek z pozostałych. Pragnienie, by właśnie „ja” było jawą, nie snem, zdaje się jakimś nadużyciem, wstydliwym lub godnym potępienia: „Poezja i wiersze niby zapisane w ziemi. Nasze gospodarstwo produkowało poezję, powieści, portrety i takie rzeczy. Bardzo ciekawy projekt. Niestety prawie każdy zachorował i wzięli nas wszystkich do szpitala. Układam książkę o tym, co się stało. (śmieje się)... Nie wiem, co się stało. Po prostu się przebudziłem, po prostu *przysniło mi się* (wypowiedziane bardzo szybko i prawie niedo-słyszalnie), że jestem w tym pokoju z białymi ścianami. To tak, jakbym żył dwa razy. Pamiętam, że jedna część była całkiem czarna, a potem, całkiem znienacka, skończyłem w tym białym pokoju.... Tamto moje drugie życie było całkiem czarne. Ktoś miał straszne życie, a ja nie wiem jakie. Utkwiło mi w pamięci, ten cały koszmar, tamto życie mojego ojca. [...] To było czyjeś życie. Nie pamiętam kogo. Ktoś miał prześladowane życie”¹³.

Prześladowaniu nie towarzyszy żaden konkretny akt oskarżenia. Oskarżyciel go nie potrzebuje, skoro oskarżony nie pamięta, co zrobił. Nie potrzeba nawet oskarżyciela. Fakt, że oskarżony nie pamięta, jest równoznaczny z aktem samo-oskarżenia — poczucie nieadekwatności właściwe Baumanowskiemu ponowoczesnemu rzeźbiarzowi, który jest sam dla siebie gliną.

Możliwość konsekwentnego opowiedzenia o sobie jest symptomem zdrowia nowoczesnej tożsamości. Konsekwencja narracji biograficznej wiąże przeszłość z przyszłością w taki sposób, który uniezależnia tożsamość jednostki, jej identyczność z własnym działaniem, od miejsca, w jakim przebiega lub ma przebiegać działanie. Pozwala osobno planować czas i miejsce działania. Umożliwia poczucie ontologicznego bezpieczeństwa jednostki poza lokalnym kontekstem działania. Dlatego obecność jednostki w danym punkcie czaso-przestrzeni poprzedza zawsze fala relewancji. W jej świetle jednostka „bierze rzeczy takimi jakie są” i działa „jakby nigdy nie”.

Refleksyjność działania i refleksyjność nowoczesności, które analitycznie różnią i wiąże na powrót w kategorii ustrukturalizowanego i strukturalizującego działania Giddens, są też współobecne w koncepcji *habitusu* Bourdieu. Z tej perspektywy dobrze widoczna jest ich natychmiastowość i nierozdzielność. *Habi-*

¹³ P. Barham, *Schizophrenia and Human Value*, London 1993, s. 150.

tus, twór ustrukturalizowany i strukturalizujący, jest zarazem sposobem działania jednostki i jej *locus* w społeczeństwie; społeczeństwo nie jest przy tym rozumiane jako wspólnota lokalna czy państwo albo jakakolwiek instytucja formalna lub nieformalna, ale jako ludzkość. Tak rozumiane, społeczeństwo traci jakość kryterium wyróżniającego względem nie społeczeństwa czy innego społeczeństwa, jakiego postulowanie zdradzałoby antropologiczne skrzywienie poszukiwania własnej różnicy przez wskazywanie na przeciwieństwa. Społeczeństwo w pełni zaplanowało nad własnym zróżnicowaniem, tym samym stało się kryterium własnego zróżnicowania wewnętrznego.

Kategoria habitusu, aczkolwiek implikuje strukturalny determinizm, uwzględnia przy tym czas życia jednostek, w jakim realizuje się ich czynna relacja w stosunku do innych i zróżnicowanie społeczne: „Prawdziwym cudem wytwarzanym przez akty instytucji jest bez wątpienia to, że każą wierzyć konsekrowanym jednostkom, że mają prawo istnieć, że ich istnienie czemuś służy. Ale — jakby przez przekleństwo — diakrytyczna, zróżnicowana i różnicująca [*distinctive*] natura władzy symbolicznej sprawia, że dostęp dystygnowanej klasy do Bytu ma za swoje nieuniknione przeciwieństwo upadek odpowiedniej klasy w Nicość albo w mniejszy Byt”¹⁴.

„Dodajmy jeszcze — kontynuuje myśl Bourdieu Małgorzata Jacyno — że racja niebytu jest pełna. Racja niebytu jest racją ludzi, których Noam Chomsky nazywa «ludźmi bez». Nie chodziłoby przy tym o to, że są to ludzie bez koniecznej różnicy. Dla Bourdieu byłiby to także ludzie bez możliwości powiedzenia «ale ja tu jeszcze jestem». Jakby przez drugie przekleństwo”¹⁵.

Pierwsze przekleństwo jest dostrzegalną w skali „makrospołecznej” polaryzacją zasobów władzy, a w planie indywidualnym odpowiada genezie społecznej jednostki, która determinuje jej działanie. Unikatowość genezy społecznej nie wystarcza jednak dla społecznego przeżycia.

Drugie przekleństwo to uchwycona przez Baumana „sytuacja zupełnie jak z *Procesu* Kafki, gdzie to sąd nigdy oskarżonego nie wzywał i zachowywał kamienną twarz, czekając cierpliwie, aż winowajca sam sporządzi akt oskarżenia i sam się do sądu zgłosi, żądając przyspieszenia deliberacji i jak najrychlejszego wyroku”¹⁶.

Drugie przekleństwo wyłania się w planie indywidualnym jako niemożność nadania sobie znaczącego kształtu, trwałego poczucia identyczności z własnym doświadczeniem w warunkach wyczerpania się tradycyjnego, zlokalizowanego modelu konstrukcji tożsamości. Taka tożsamość zakłada bowiem przede wszystkim refleksyjną konstrukcję własnej różnicy symbolicznej, a następnie, rekonstrukcję tej różnicy w ramach konsekwencji biograficznej.

¹⁴ P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris 1982, s. 133–134, cyt. za: M. Jacyno, *Iluzje codzienności. O teorii socjologicznej Pierre'a Bourdieu*, 1994, manuskrypt.

¹⁵ M. Jacyno, *Iluzje codzienności*, dz. cyt.

¹⁶ Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Toruń 1995, s. 85.

Niepowodzenie pierwszego etapu, który rozstrzyga się w każdej sytuacji spotkania, może, chociaż nie musi, pociągnąć za sobą efekt trwalszy. Prace Goffmana są świadectwem, jak delikatne i trudne jest opatrywanie takich ran symbolicznych. Wskazują również na konieczność przeprowadzania tych zabiegów jako rodzaj opisanej wspólnym interesem, uwspółcześioną wersją „dobra wspólnego”. Ale i tak nie zawsze piętno goi się bez śladu. „Bez wątpienia niewiele jest pozycji życiowych, gdzie nie mieściliby się razem ci, którzy są tam przez porażkę, i inni, którzy tam odnoszą sukces. W tym sensie nieżywi, oddzielnie, lecz nierozdzielnie, krążą pośród żywych”¹⁷.

Opisany przez Goffmana mechanizm stygmatyzacji pokazuje całą chwiejność i niepewność takich konstruktów jak „tożsamość” czy „osobowość”. „Cała głębia natury ludzkiej sięga na głębokość skóry — głębokość skóry innych” — mówi Goffman¹⁸. A Sedgwick dodaje: „Spróbuj zadrasnąć ich skórę zbyt głęboko albo zbyt często, a przedefiniują całą twoją naturę”¹⁹.

Dla Goffmana działający-strateg jest nie tylko graczem, ale także aktorem-komediantem. Świadomość gracza opisuje „podejrzliwy kontekst świadomości”, jaki wyróżnia E. Goffman. Gra w „grę o sumie zerowej” — jego wygrana oznacza porażkę innego, jego porażka jest wygraną innego. Gracz gra kosztem współuczestnika, kalkuluje, oszukuje, celowo zwodzi i spodziewa się podobnych sztuczek ze strony innego. Świadomości komedianta odpowiada „udawany kontekst świadomości”. Przedstawienie, które odgrywa, to rytuał interakcyjny, w którym w skonwencjonalizowany sposób zapewnia współuczestnika w grze o własnym szacunku dla jego osoby. Sukces komedianta jest sukcesem współuczestnika. Sukces obu warunkuje dalszy przebieg spotkania — jest sukcesem samej interakcji²⁰.

Dramaturgizm nie tylko cechuje udawany kontekst świadomości, ale jest też uważany za organizującą oś całości dzieła Goffmana. Czyni jego stanowisko stanowiskiem socjologicznym, nie zaś psychologistyczną rekonstrukcją zjawisk społecznych. W interpretacji Czyżewskiego spotykają się tu dwie charakterystyczne dla socjologii interakcji orientacje: podmiotowa i naturalistyczna. Orientacja naturalistyczna eliminuje właściwe indywidualizmowi założenie autorskiego wkładu aktora w przebieg interakcji: „Jednostka nie jest już zatem twórczym konstruktorem interakcyjnego świata, lecz jedynie pewnym medium stosującym sztywne, ustanowione niezależnie od jednostek sposoby powiązywanie kolejnych składników interakcji”²¹.

¹⁷ E. Goffman, *On cooling the mark out. Some aspects of adaptation to failure*, „Psychiatrics”, t. 15/4, 1952, s. 452–463.

¹⁸ E. Goffman, *The insanity of place*, w: *Relations in Public*, Harmondsworth 1972, s. 420, cyt. za: P. Sedgwick, *PsychoPolitics*, London 1982, s. 45.

¹⁹ P. Sedgwick, *PsychoPolitics*, dz. cyt., s. 45.

²⁰ M. Czyżewski, *Miejsce analizy ramowej w socjologii E. Goffmana*, „Przegląd Socjologiczny”, t. XXXIII/1979.

²¹ M. Czyżewski, *Socjolog i życie potoczne. Studium z etnometodologii i współczesnej teorii interpretacji*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Sociologica” 8, Łódź 1984, s. 219,

Owe sztywne schematy nie są przy tym w żadnym razie schematami uniwersalnymi. Goffman zaznacza aż nazbyt często, że referowane przez niego schematy sztywno obowiązują „w naszym społeczeństwie klasy średniej”. Podejście to nie ułatwia przejścia do analizy dynamiki większych zbiorowości społecznych, natomiast eliminuje z analizy społecznej psychologizm. Aktor Goffmana jest skonstruowany w oparciu o przebieg interakcji, w jakiej uczestniczy, nie odwrotnie.

Dopiero dzięki temu punktowi wyjścia, w ujęciu podmiotowym aktorowi zostają przypisane indywidualne motywy działania. Jako gracz i jako komediant aktor jest więc skoncentrowany z jednej strony na robieniu odpowiedniego wrażenia, z drugiej zaś, „...na funkcjonowaniu całego złożonego mechanizmu wytwarzania wrażeń. Potrafi się uczyć manipulowania wrażeniami innych i przygotowywać się do roli, którą ma odegrać. Myśli o zjednaniu partnerów i zdobyciu widzów”²². A wszystko po to, by inni uczestnicy uważali go za tego, za kogo z tych czy innych, rytualnych lub strategicznych względów chce być uważany.

Tożsamość jednostki jest więc, jak pisze Bokszański, niczym innym jak „swoistym efektem scenicznym”²³. Jakość tego efektu jest też nieustającym przedmiotem troski aktora, dokładnie takiej, jaka towarzyszy aktorowi na scenie. Aktor Goffmana jest ciągle na scenie — poza nią przestaje być aktorem i przedmiotem zainteresowania socjologii Goffmana.

Ów niepokój aktora o jakość własnej produkcji scenicznej jest podstawą ujęcia interakcji w „model zagrożenia”. Z jednej więc strony tak komediant jak i gracz muszą wierzyć w odgrywane przedstawienie — aby efekt sceniczny był udany, i w grę, która dopiero jako autentyczna czyni sensownymi stawki do wygrania. Taka wiara czyni interakcję zamkniętym systemem, który rządzi się własnymi regułami, i w interesie wszystkich uczestników leży ochrona jego granic przed wtargnięciem świata z zewnątrz i zburzeniem interakcyjnej iluzji, poza którą najlepsza aktorska kreacja okaże się dziwactwem, a wygrana stawka — garścią bezwartościowych żetonów. Dlatego w interpretacji Collinsa scharakteryzowana przez Goffmana sytuacja interakcyjna wytwarza: „...mały chwilowy kult, podzielaną rzeczywistość stworzoną z tego, o czym jest rozmowa. [...] Temat trzeba uszanować, przynajmniej chwilowo uwierzyć weni; choćby na tak krótko staje się on uświęconym przedmiotem wyznania. Goffman opisuje to mówiąc, że rozmowa jest małym systemem społecznym wyposażonym we własne reguły i działającym tak, by chronić własne granice utrzymując na zewnątrz przyziemny otaczający świat. Innymi słowy, można by powiedzieć, że wytwarza się reakcja zwrotna i powstaje wspólny nastrój, tak że temat coraz bardziej przykuwa uwagę, a nastrój nasila się. Żartobliwa rozmowa staje się coraz zabawniejsza, tak że prawie każda uwaga wypowiedziana we właściwym momencie daje powód do śmiechu. [...]

cyt. za: Z. Bokszański, *Tożsamość, interakcja, grupa*, dz. cyt., s. 151.

²² Z. Bokszański, *Tożsamość, interakcja, grupa*, dz. cyt., s. 154.

²³ Tamże, s. 153.

Goffman posuwa się do opisu rozmowy jako stanu podobnego psychozie, w którą wchodzi się na określony czas i w którym jedyną rzeczywistością, jaka się liczy, jest ta, która pozwoli trwać relacji między rozmówcami”.

Z drugiej jednak strony, na co także wskazuje powyższy cytat, aktor jest zmuszony do zachowania dystansu do własnej roli, nie zgeneralizowanej roli społecznej, ale przywdzianej na okoliczność danej sytuacji kreacji iluzorycznej. Aby podążać za nastrojem, aktor musi podejmować wciąż różne role. Rola jest bowiem funkcją interakcji. Nawet „...kiedy jednostka wycofuje się z jaźni sytuacyjnej, nie wchodzi w jakiś psychologiczny świat, lecz raczej działa na rzecz jakiejś innej społecznie wytworzonej tożsamości”²⁴.

Ponadto współuczestnicy chcą także wiedzieć, kim aktor jest „...w «rzeczywistości», poza aktualnie pełnioną rolą”²⁵. Te dwa uwarunkowania roli, rola jako funkcja interakcji i rola jako projekt współuczestników dotyczący osoby aktora, pozwalają dopiero objaśnić interesujący nas mechanizm stygmatyzacji, a więc procesu, w którym osoba staje się „nicosobą”.

Dlatego pierwszą okazją do stygmatyzacji innego jest obcość sama przez się. Obcego „oswaja się” za pośrednictwem powszechnie dostępnych kategorii. Tak skonstruowana tożsamość społeczna „obcego” nie musi mieć, co istotne, treści pejoratywnej. Goffmana nie interesuje społeczny sąd o obcym. Co więcej, podkreśla, że „osoba” i stygmatyk” nie są w żadnym razie różnymi ludźmi, lecz perspektywami. Tożsamość społeczna funkcjonuje jako stygmat wyłącznie dlatego, że inni doszukują się poza odgrywaną przez obcego rolą osoby, a że brak o niej informacji, taka rekonstrukcja, koniecznie kaleka i niezgodna z własnym obrazem obcego, jest nieunikniona. Dopiero bliższa zażyłość z innym naturalizuje jego idiosynkrazję, co staje się początkiem konstrukcji jego tożsamości osobistej.

Ale stygmatyzacja dotyczy nie tylko dosłownie „obcego”. „Obcym” i, w konsekwencji, stygmatykiem może stać się osoba o widocznej różnicy fizycznej, czyli osoba z — dopiero sytuacyjnie uchwytnym jako taki — defektem. Defektem staje się bowiem przyczyna, dla której zachwiana zostaje sztywna reguła rytuału interakcyjnego, a więc wszystko to, co osłabia czujność uczestników czuwających nad prawidłowym przebiegiem rytuału, co na swój sposób zwodzi na pokuszenie, ciekawi.

Warunkiem koniecznym możliwości dopełnienia rytuału interakcyjnego jest bowiem *civil inattention*, czyli pozostawienie współuczestnikowi marginesu prywatności w każdej sytuacji. *Civil inattention* jest osiągnięciem, na które składa się praca uczestników interakcji. Już mijanie przechodnia na ulicy to sytuacja *face-to-face*, w której zostają osiągnięte dwa efekty sceniczne: zasygnalizowanie, że został dostrzeżony i że nie jest obserwowany. Tymczasem właśnie stygmatykowi

²⁴ E. Goffman, *Encounters. Two Studies in the Sociology of Interaction*, Harmondsworth 1972, s. 107, cyt. za: Z. Bokszański, *Tożsamość, interakcja, grupa*, dz. cyt., s. 164.

²⁵ Z. Bokszański, *Tożsamość, interakcja, grupa*, dz. cyt., s. 167.

przytrafia się utrata kontroli wrażenia, jakie wywołuje. Uszczupla tym samym zasób odbieranych wrażeń. Jeżeli też dotąd biografia jednostki była bezrefleksyjnym tworzywem jej tożsamości *ego*, teraz podlega refleksyjnej obróbce ze względu na piętno. Staje się dopełnieniem zdominowanego przez piętno obrazu siebie. Jednak brak „przeżyć” innych niż kontrola piętna potwierdza tylko jego prawdziwość.

„Istota”, substancjalna, tekstualna treść osoby i roli rozumianej jako funkcja interakcji są zamiennymi aspektami społecznej tożsamości aktora, a to, który aspekt staje się osobą, a który rolą zależy od przebiegu spotkania. Bokszański podkreśla w tym miejscu, że „jako ewidentny błąd potraktować należy zwłaszcza przekonanie, iż rola jest czymś społecznym i powierzchownym, a swoistą maszyną, która rolę ożywia i projektuje jej wykonanie, jest osoba, która jest czymś głębszym, bardziej realnym, bardziej biologicznym”²⁶. Bywa wręcz przeciwnie.

A nade wszystko założenie, że mamy do czynienia z osobą przynależy do interakcji w równym stopniu, co założenie, że mamy do czynienia z właśnie odgrywaną rolą. Zarzutem stawianym Goffmanowi jest to, że nie sposób odróżnić za pomocą proponowanych przez niego kategorii tego, czy dana osoba „gra siebie”, czy też udaje kogoś innego. Jeff Coutler przytacza ten zarzut, stawiany także Meadowi, i oddala go następująco: „Jednakże ten «problem» jest teoretycznym artefaktem. Nie ma ogólnej odpowiedzi na pytanie, kim ktoś naprawdę jest — tylko szczegółowe odpowiedzi w poszczególnych kontekstach, tak jak nie może być prawdziwie ogólnego wyjaśnienia (niezależnego od kontekstów działania), dlaczego ktoś się zachował jak się zachował albo dlaczego jakaś klasa osób robi to, co robi. [...] W rzeczywistości, jak elegancko pokazał Sacks, problem kategoryzacji uczestników jest praktycznym problemem rozwiązywanym (ze względu na usytuowane cele) w interakcji społecznej w zupełnie uporządkowany sposób. Kategoryzacji uczestników służą selekcyjne relewancje i selekcyjne preferencje, które mogą być opisane jako typy zwyczajnej rozmowy. Drogą do metafizyki i terminalem znaczących dociekań jest natomiast postawienie problemu kategoryzacji uczestników *poza* praktycznymi kontekstami, jakby to był ogólny problem teoretyczny nauk humanistycznych”²⁷.

²⁶ Tamże, s. 166.

²⁷ J. Coulter, *The Social Construction of Mind*, dz. cyt., s. 114.