

# SKONSTRUOWANE ZŁO, ZAKODOWANE SACRUM: PRAGMATYKA KULTUROWA JEFFREYA ALEXANDRA WOBEC SEKULARYZACJI

Grzegorz Brzozowski  
Uniwersytet Warszawski

Choć Jeffrey Alexander nie poświęcił analizie procesów sekularyzacji oddzielnego analitycznego opracowania, warto podjąć się próby rekonstrukcji jego stanowiska na podstawie przeglądu wybranych kategorii teoretycznych, centralnych dla rozwijanego przezeń paradygmatu socjologii kulturowej. Binarne kody *sacrum–profanum*, quasi-rytualne performanse czy ikoniczność – to pojęcia wyrażające nie tylko interdyscyplinarne inspiracje teorii Alexandra, sięgającej od filozofii politycznej, przez Durkheimowską socjologię religii, po performatykę. Łączy je także założenie o niezmiennie fundamentalnej roli symbolicznie kodowanych narracji, rytualnych praktyk i nasyconej znaczeniami materialności dla kształtowania i rozumienia zjawisk społecznych późnej nowoczesności.

Obecny projekt teoretyczny mocnego programu socjologii kulturowej Alexandra stawia sobie za cel „uczynić znaczenia czymś centralnym dla makrosocjologii nowoczesności” (Alexander 2010b: x). To właśnie marginalizacja analitycznej roli znaczeń stanowi powtarzający się wątek jego krytyki kulturowego marksizmu nowej lewicy lat sześćdziesiątych oraz amerykańskiego funkcjonalnego strukturalizmu Parsonsa. Oba nurty stanowią zamknięte rozdziały intelektualnej historii Alexandra; ustąpiły miejsca skupieniu na symbolicznych i pragmatycznych procesach, w analizie których Alexander poszukuje odpowiedzi na pytanie: „Dlaczego nawet najbardziej zracjonalizowane społeczeństwa są wciąż oczarowane i zwozione na różne sposoby?” (Alexander 2010b: 419).

### /// Kulturowe kody nowoczesności: przeciw nostalgii i antynostalgii

Sekularyzacja w ujęciu pragmatyki kulturowej jest przede wszystkim rozumiana w kontekście tezy o wzroście społecznej i kulturowej złożoności nowoczesnych społeczeństw (Alexander 2006a: 8). Alexander sprzeciwia się nostalgicznym reakcjom na ten proces – narracjom budowanym przez konserwatystów wyrażających sentyment dla idealizowanego przednowoczesnego porządku. Naiwnej tęsknoty za ponownym zaczarowaniem świata Alexander dopatruje się nie tylko wśród socjologów, ale też badaczy performansu kulturowego – w koncepcji liminalności Victora Turnera czy performatyce Richarda Schechnera. Równie obce są mu jednak także programowo antynostalgiczne tezy krytyków nowoczesności – chociażby przedstawicieli Szkoły Frankfurckiej, Horkheimera i Adorno. Za ich założeniem, że w epoce mechanicznej produkcji nie ma miejsca na kształtowanie struktury społecznej przez znaczenia i dyskurs moralny, widzi w rzeczywistości wyraz przywiązania do tezy o nieuchronnym odczarowaniu świata. Również w pierwszych konceptualizacjach gospodarki rynkowej – w ujęciu Marksa czy Polanyiego – Alexander dopatruje się ukrytej jeremiady o śmierci znaczeń wraz z nastaniem kapitalistycznej nowoczesności (Alexander 2011b: 479).

Tymczasem nowoczesne społeczeństwa według Alexandra nie dają się zrozumieć jako czysto racjonalne; ich fundamentem pozostaje efektywna symboliczna komunikacja oparta na społecznych reprezentacjach. Procesowi rosnącej dyferencjacji nie musi według Alexandra towarzyszyć zmniejszenie społecznego znaczenia kodów kulturowych, które przyjmują strukturę niemal niezmiennych w czasie, binarnych opozycji *sacrum* i *profanum*. Pod tym względem Alexander zgadza się z Robertem Bellahem, podkreślając, że to nie tyle religijne potrzeby człowieka, ile raczej sposób ich symbolicznego wyrażania zmieniają się w historii (Alexander 2013: 3). Opozycja *sacrum*–*profanum* nie tylko nadal ustanawia dyskursywne ramy dla działania aktorów społecznych, ale pozostaje też źródłem legitymizacji władzy w porządku liberalnego społeczeństwa obywatelskiego. Procesy zaczarowania i odczarowania świata mogą zachodzić dziś równolegle – zależy to jedynie od powodzenia realizujących lub kontestujących binarny podział performansów kulturowych. Tak rozumiana sfera kultury zachowuje moc realnego kształtowania struktury społecznej, pozostając wobec niej relatywnie autonomiczna. „Kulturowa pragmatyka jest odpowiedzią nauk społecznych na uwarunkowania postmetafizycznego świata, w którym instytucjonalna i kulturowa dyferencjacja czynią efektywny performans symboliczny trudno osiągalnym” (Alexander 2006a: 21).

Podtrzymując założenie o fundamentalnej roli opartych na binarnych kodach społecznych reprezentacji, teoria Alexandra stosuje narzędzia socjologii religii Durkheima do rozumienia społeczeństw późnej nowoczesności. Publikacja *Elementarnych form życia religijnego* była według niego kulturowym zwrotem w myśli późnego Durkheima i ustanowiła tradycję semiotyczną, z której Alexander czerpie. Była ona „wysiłkiem budowy podstawowych pojęć dla zrozumienia »religijnego« [pisanego małym ʹr] albo skoncentrowanego na znaczeniu charakteru nowoczesnego życia” (Alexander 2010b: ix). Takie odczytanie Durkheima jako fundatora socjologii kulturowej zbliża interpretację Alexandra raczej do interpretacji Rogera Callois, George’a Bataille’a, Mary Douglas czy Victora Turnera niż tradycyjnych ujęć, podkreślających konserwatyzm myśli Durkheima lub dostrzegających w nim przede wszystkim patrona strukturalnego funkcjonalizmu (Alexander 2005). Według Alexandra fundamentalnym dokonaniem Durkheima miało być przede wszystkim analityczne przyznanie kulturze statusu niezależnego od struktury społecznej oraz dostrzeżenie fundamentalnej roli dychotomicznej struktury świeckich sił symbolicznych dla podtrzymywania społecznej solidarności. Wbrew dominującym interpretacjom również w warstwie epistemologicznej dzieła późnego Durkheima nie tyle wyrażają przywiązanie do metody pozytywnej, ile raczej zmierzają w stronę socjologii rozumiejącej (Alexander 2010b: 588), dając w ten sposób podwaliny pod strukturalną hermeneutykę jako podstawową metodę pragmatyki kulturowej.

### **/// Zło i dobro społecznie skonstruowane**

Podstawą społecznego oddziaływania wszelkich dyskursywnych reprezentacji kolektywnych jest ich odniesienie do strukturalnej opozycji sfer *sacrum* i *profanum*. Nawet takie zjawiska, jak rozwój technologii, mogą nabrać społecznego znaczenia nie tyle przez swoje materialne właściwości, ile jako część porządku kulturowego. Według Alexandra „machina informatyczna” to przede wszystkim poddany semiotycznym ograniczeniom system znaków aktywizujących binarny kod; dyskurs na temat komputera może dzięki nim nabrać cech eschatologicznych czy millenarystycznych, mobilizować wyobrażenia zbawienia i apokalipsy (Alexander 2010b: 129). Kategorie dobra i zła nie są w tym ujęciu uznane za istniejące naturalnie; mają one przede wszystkim charakter epistemologiczny. Wyloniły się w wyniku procesów społecznej konstrukcji i stanowią fundamentalny punkt odniesienia do interpretacji zjawisk społecznych (Ibid: 232). O ile samo kulturowe ich rozróżnienie pozostaje historycznie stałe, o tyle zjawiska,

które można na jego podstawie napiętnować lub sakralizować, są zmienne. Nawet moralne uniwersalium traumy Holocaustu okazuje się wylaniać z procesu społecznego konstruowania – Alexander dostrzega go w fundamentalnej przemianie kulturowych narracji moralnych, jaka nastąpiła tuż po II wojnie światowej.

Obowiązująca początkowo „postępowa narracja”, uznająca nazizm za absolutne zło ledwo zakończonej wojny, została wówczas zastąpiona przez „narrację tragiczną”, kładącą nacisk na fundamentalne zło Holocaustu, uznanego za wydarzenie traumatyczne dla całej ludzkości (Alexander 2011b: 224). Jak wskazuje Alexander, w szerokim społecznym odbiorze dokonano się to nie tyle w momencie zetknięcia aliantów z rzeczywistością wyzwanych obozów koncentracyjnych, ile dopiero przez szereg procesów symbolicznych: między innymi personalizację i uniwersalizację cierpienia Żydów w literackich i filmowych reprezentacjach II wojny światowej, takich jak nowy gatunek świadectw w rodzaju *Dziennika* Anny Frank czy amerykański miniseriał *Holocaust* z 1978 roku. To one umożliwiły powszechne emocjonalne utożsamienie i symboliczne rozszerzenie – niezbędne do zgeneralizowania społecznego doświadczenia traumy. Mordy na Żydach przestały być już bowiem tłumaczone jako część racjonalnego planu nazistowskiej dominacji nad światem (zło skrajne w ujęciu doktryny etycznej Kanta), przyjęły za to status niemożliwego do wyjaśnienia „zła sakralnego”, które zdobyło też nową lingwistyczną tożsamość: nazwę „shoah” i „Holocaust” – na określenie tego, czego nie sposób nazwać (Ibidem: 255). Zorientowana na masowy odbiór dramatyzacja została skrytykowana m.in. przez Eliego Wiesela jako sprzeczna z ontologiczną naturą zła Holocaustu. „Z perspektywy socjologicznej jednak zło jest epistemologiczne, nie ontologiczne. Posiadanie statusu zła przez wydarzenie traumatyczne jest kwestią stania się złem”, a jego definicja zależy od charakteru danego przedstawienia (Ibid. 231). Samo rozstrzygnięcie, czy dane traumatyczne wydarzenie ma status zła względnego, czy ontologicznego dokonuje się według Alexandra w procesie kulturowego kodowania, którego elementem są performatywne praktyki. To właśnie społecznie skonstruowany status wyjątkowego znaczenia sprawił, że Holocaust stał się standardem oceniania innych zbrodni: zgeneralizowanym, pogłębionym i zinstytucjonalizowanym, ale i narażonym na rutynizację.

Zła społecznego nie można uznać za kategorię rezydualną czy wynik błędu w realizacji idealizowanych wartości. Myśl społeczna uprzywilejowała proces społecznego konstruowania dobra – co jest widoczne chociażby w skupieniu na analizie wartości w funkcjonalizmie Talcotta Parsonsa – a ma według Alexandra swoje korzenie już w klasycznej filozofii społecznej.

W *Państwie* Platona samo przywiązanie do jakichkolwiek wartości utożsamiane jest z dobrem, podczas gdy zło pojawia się w związku z ich brakiem; zła nie reprezentuje autonomiczny zestaw (Alexander 2013: 104). Takie pozycjonowanie zła w teorii społecznej ukształtowało się według Alexandra pod wpływem teologii judaistycznej i chrześcijańskiej, postrzegającej zło jako brak dobra (św. Augustyn) lub jako coś wtórnego wobec dobra (św. Tomasz) (Ibidem: 106).

Według Alexandra zło znajduje się raczej w samym sercu kultury nowoczesnych społeczeństw, co bynajmniej nie musi oznaczać moralnego relatywizmu ani manifestu politycznej bezradności (Ibidem: 100). Płyń z te-go raczej przekonanie, że każdy projekt instytucjonalizacji dobrych wartości – na czele z samym projektem modernizacji – nieuchronnie ma też swoje mroczne oblicze. Ta „ciemna strona nowoczesności” stanowi zarazem warunek wyróżnienia kulturowej kategorii dobra. „Dla każdej wartości znajdzie się porównywalna antywartość, dla każdej normy – antynorma” (Ibid. 102).

Zło społeczne, jakkolwiek społecznie skonstruowane, uobecnia się również poza polem dyskursu; dzieje się to przez instytucje karania. To dopiero dzięki nim zło jawi się jako substancjalne – instytucje karania sprawiają, że postrzegane jest ono jako wywodzące się z określonych zachowań raczej niż kodów kulturowych. Społeczna konstrukcja zła nieuchronnie pociąga za sobą przerażające, realne konsekwencje – jak chociażby we wspomnianym już Holocauście. Doprowadzono do niego, według Alexandra, właśnie przez systematyczny, zamierzony kulturowy proces ustanawiający judaizm jako symbol zła, z którego należało się oczyścić (Ibid. 109).

### /// Quasi-rytualne performanse

W ujęciu pragmatyki kulturowej skuteczne zakorzenienie systemów kolektywnych reprezentacji w opozycji *sacrum–profanum* wymaga wszakże określonego zestawu praktyk; wspólnotowe kody kulturowe na każdym etapie społecznego rozwoju muszą zostać ożywione przez szereg quasi-rytualnych performansów społecznych. Tradycyjne rytuały składały się według Alexandra z tych samych analitycznie rozróżnionych elementów performatywnych co współczesne performanse kulturowe, odbywały się jednak w wydzielonym miejscu i czasie, oddzielonym od sfery działań instrumentalnych, przez co nadanie im spójności było łatwiejsze. Wraz ze wzrostem społecznej i kulturowej złożoności każdy z tych elementów – tekst, scenariusz, przedstawienia zbiorowe, *mise-en-scene*, władza społeczna,

aktorzy i publiczność – został zdekontekstualizowany i nabrał swoistej autonomii, a ich ponowne połączenie (*re-fusion*) jest dziś trudniej osiągalne. Centralny dla tradycyjnych społeczeństw performans rytualny ustąpił obecnie miejsca rozproszonym przedstawieniom teatralnym, często podatnym na zarzut braku autentyczności – choć dawne rytuały były w nie mniejszym stopniu konstruowane. Performatywny sukces – afektywne utożsamienia aktorów z publicznością i przedstawienie scenariuszy społecznych jako przekonujących – jest dziś rzadszy i bardziej krótkotrwały – choć nadal możliwy do osiągnięcia.

Z drugiej strony: decentralizacja rytualnego performansu oznacza, że współcześnie „wszystkie działania do pewnego stopnia są symboliczne” (Alexander 2010b: 420) – co pozostawia aktorom społecznym pole do działania; mogą oni połączyć składowe elementy performansów kulturowych oraz przekonująco usytuować odpowiednio siebie i swoich oponentów wobec struktury *sacrum*–*profanum*, osiągając w ten sposób performatywny sukces. Podtrzymanie antagonistycznego napięcia między sferami *sacrum* i *profanum* okazuje się podstawą konstruowania scenariusza porywającego performansu, nie tylko wyborczego.

Warto zauważyć, że konstruowanie perswazyjnych komunikatów symbolicznych niekoniecznie musi przy tym oznaczać pokładanie w nie wiary przez samych ich wykonawców. Nie zmienia to jednak faktu, że często sami naturalizują oni kategorie *sacrum* i *profanum*, nie zdając sobie sprawy ze społecznego skonstruowania tych klasyfikacji (Alexander 2010b: 318). Alexander sytuuje swój paradygmat wobec fundamentalnego dla XX-wiecznej teorii lingwistycznej i społecznej sporu między strukturalizmem a pragmatyką; społeczne znaczenia nie sprowadzają się według niego ani wyłącznie do tekstu, ani do samodzielnych, motywowanych określonymi interesami, zbiorowych i jednostkowych praktyk. Aktorzy społeczni mają pewien wpływ na proces kodowania danych znaczeń w ramach binarnej struktury dyskursu, jednak nawet najlepiej przemyślane performanse mogą być zinterpretowane wbrew intencjom ich inicjatorów, pociągając za sobą sekwencję kontrperformansów (Ibidem: 18).

Tak stało się chociażby z wojną z terroryzmem, pomyślaną jako odpowiedź na performans kulturowy ataków 11 września. Terrorystom nie udało się przesądzić o przebiegu kulturowego kodowania celów ataków (krytykowane dotychczas przez samych Amerykanów wieże WTC stały się po 2001 roku uświęconymi symbolami). Paradoksalnie jednak – prowadzącym wojnę z terroryzmem również nie udało się długofalowo przekonać globalnej publiczności do odbioru swych działań jako uświęconych. Nie powiodło się jednoznacznie zakodowanie określonych aktorów według wyrazistego

podziału na złych i dobrych; długofalowo to nie Saddam Husajn, ale George W. Bush został uznany przez opinię publiczną za przedstawiciela antydemokratycznego *profanum*. Wytrącenie Amerykanów z uświęconych pozycji w rozwijanym dramacie społecznym i zatarcie w ten sposób granicy między dobrem i złem zadecydowało o spadku poparcia dla prowadzonej przez nich wojny; spotkała się ona z powszechną krytyką nie tyle przez nieosiągnięcie strategicznych celów, ile raczej przez porażkę symboliczną – jako niesprawny performans demokratycznych wartości (Alexander 2007).

Alexander powtarza za Platonem normatywne zalecenie racjonalnego demaskowania przypadków perswazyjnych połączeń performatywnych – wywodzone od krytyki demagogii z *Gorgiasza*. Analizuje proces konstruowania szeregu współczesnych dramatów społecznych; od afery Watergate, przez sukces wyborczy Obamy, po wydarzenia arabskiej wiosny. Z drugiej strony – tak pomyślana analiza nie ma na celu krytyki samego procesu społecznej konstrukcji znaczeń. Teoria społeczna według Alexandra może przede wszystkim sprzyjać autorefleksji aktorów społecznych – określeniu kulturowego, apriorycznego horyzontu ich działań, którego sami nigdy w pełni nie dostrzegają (Alexander 2011b: 277). Badanie wpływu struktury społecznej na działania aktorów musi być poprzedzone analitycznie autonomicznym zrozumieniem kulturowej wewnętrznej struktury tychże działań, oderwanych od ich bezpośredniego czasowego i przestrzennego kontekstu.

Takie podejście Alexandra pozwala aktorom społecznym dostrzec m.in. fundamentalną rolę, jaką w funkcjonowaniu liberalnej demokracji pełni ożywianie binarnych kodów kulturowych; wbrew dominującym analizom instytucjonalnym fundamentem społeczeństwa obywatelskiego okazuje się w ujęciu pragmatyki kulturowej przede wszystkim sukces symbolicznej komunikacji.

### **/// Uświęcony dyskurs społeczeństwa obywatelskiego**

Sprawne funkcjonowanie społeczeństwa obywatelskiego zależy zatem według Alexandra nie tyle od regulacji przez zestaw prawnych zasad, instytucji czy sformalizowanych procedur, ile raczej od efektywnych symbolicznych praktyk. To od nich, często zapośredniczonych przez instytucje medialne, zależy przebieg zarówno procesu społecznej inkluzji, jak i wykluczenia (Alexander 2006). Polaryzująca logika konstruujących obywatelską sferę symboliczną kodów *sacrum–profanum* sprawia, że i tu obok kategorii „zbawionych” obywatele muszą pojawić się wrogowie. „Tak jak nie istnieje rozwinięta religia, która nie dzieliłaby świata na ocalonych

i potępionych, tak nie istnieje dyskurs obywatelski, który nie dzieliłby świata na tych zasługujących na włączenie oraz na tych, którzy na to nie zasługują” (Alexander 2010b: 309). Binarna struktura dyskursu obywatelskiego przekłada się na starcie homologicznych dyskursów: demokratycznego z antydemokratycznym – zróżnicowanych na poziomie koncepcji natury ludzkiej, motywacji społecznych aktorów, rodzaju relacji społecznych, do jakich są zdolni, oraz instytucji społecznych. Agonistyczny charakter społeczeństwa obywatelskiego staje się wyraźny zwłaszcza podczas wyborów prezydenckich, w których Alexander dopatruje się raczej starcia uświęconych moralnych dyskursów niż instytucjonalnej procedury czy racjonalnego wyboru (Alexander 2010a).

Spółeczeństwo obywatelskie jest zatem przede wszystkim wspólnotą moralną, „rzeczywistością ustrukturyzowanej, społecznie ustanowionej świadomości, siecią pojęć, które funkcjonują pod oraz ponad wyraźnie widocznymi instytucjami i samoświadomymi interesami elit” (Alexander 2010b: 308). Jak podkreślił w wystąpieniu podczas debaty w Royal Sociological Association „The Power of The Sacred” w 2011 roku, liberałowie powinni nie tyle wystrzegać się polaryzujących moralnie dychotomii, ile raczej świadomie dążyć do stworzenia sfery symbolicznej o sile na miarę ideologii socjalistycznej. Za wzór może tu służyć skonstruowanie ikoniznego statusu Martina L. Kinga jako wcielenia świętej mocy; przelożył się on na sukces ruchu praw obywatelskich, który zrealizował w ten sposób narrację o zwycięstwie dobra nad złem (www1),

Również ekonomię Alexander analizuje w kategoriach struktur symbolicznych, choć w tej dziedzinie skłonność do naturalizacji procesów społecznego konstruowania zaznacza się szczególnie wyraźnie. Wyraża się ona przez odwołania do żargonu ścisłej, opartej na matematyce dyscypliny, której imperialny wpływ odbił się chociażby na krytykowanej przez Alexandra koncepcji Bourdieu, sprowadzającej opartą na znaczeniach kulturę do roli „kulturowego kapitału” (Alexander 2011b: 480). Tworząc podwaliny pod mocny kulturowy program socjologii ekonomicznej, Alexander postrzega nie tylko działania w ramach rynku jako motywowane wartościami, ale również sam rynek uważa przede wszystkim za strukturę kulturową, podporządkowaną określonym, uświęconym narracjom. Chociażby bodźce do inwestycji ekonomicznych w ujęciu Keynesa Alexander postrzega jako płynące nie tyle z racjonalnych, obiektywnych kalkulacji bieżących stop procentowych, ile raczej przekonujących, optymistycznych narracji na temat przyszłości. Same stopy procentowe to nie czynnik kształtujący wybory ekonomiczne, ale raczej metafora wyrażająca wiarę w wiarygodność danego aktora (Alexander 2011b: 482–482).



### /// Najnowsze kierunki rozwoju: w stronę świadomości ikonicznej

Skupiona na afektywnym i symbolicznym wymiarze zjawisk społecznych, teoria Alexandra spotykała się czasami z zarzutem poświęcenia niedostatecznej uwagi ich materialnym właściwościom; brak ten zdaje się wypełniać rozwijana przez Alexandra w ostatnich latach we współpracy z Dominikiem Bartmańskim teoria świadomości ikonicznej. Ustrukturyzowane znaczenia społeczne są w jej ujęciu przekazywane przez doświadczenie estetyczne – zmysłowy kontakt z formą materialnych obiektów. Zainicjowany w ten sposób proces semiotyczny nadaje rzeczom charakter elementów oznaczających, a idee przekształca w rzeczy określone w czasie i przestrzeni (Alexander 2010b: 448). Moc ikon mobilizuje dyskurs, w którym na strukturze *sacrum–profanum* zostaje nabudowany szereg homologicznych opozycji: autentyczny–sztuczny, sztuka–kicz, piękny–brzydki. Proces ich społecznego konstruowania zostaje zamaskowany dzięki instytucji wyspecjalizowanych krytyków, przedstawiających swoje opinie jako obiektywne sądy o estetycznych właściwościach rzeczy i naturalizujących w ten sposób ich ikonyczną moc. W przypadku tradycyjnych obiektów kultu „ikoniczny performans” odbywał się bez tej instytucji, choć składał się z podobnych elementów: wytwórców, odbiorców i uświęconych dyskursywnych skryptów. Choć konteksty produkcji i odbioru z czasem zostały od siebie oddzielone i wyspecjalizowane, współczesnym materialnym przedmiotom nadal może być przypisany charakter totemów, mogących stać się centrum rytualistycznych praktyk, generujących emocje.

Znamiona totemizmu można odnaleźć również w kulcie celebrytów, uznanych za najpotężniejsze ikony naszych czasów pomimo sprzeciwu ikonoklastów; pod ich atrakcyjną estetycznie, wzbudzającą masowe emocje, zmysłową powierzchownością kryje się w rzeczywistości moralny dyskurs. „[Greta] Garbo oznacza nie tylko piękno, ale i świętość” (Alexander 2010 b: 324). Powstająca na tej podstawie kultura celebrycka opiera się na procesach uwewnętrznienia uwielbianych ikon (zwłaszcza przy okazji fizycznego kontaktu z ich powierzchownością), a następnie ich obiektywfikacji – chociażby przez odwzorowanie przez fanów stylizacji idoli. Sami celebryci okazują się często nie tyle włodarzami, co raczej więźniami własnej ikonizacji; za wszelką cenę nie mogą utracić atrakcyjnej estetycznie powierzchowności.

Podkreślając totemiczny charakter nowoczesnych ikon, Alexander w ten sposób przeciwstawia tradycję Durkheimowską nie tylko tradycji semiotycznej Barthes’a czy Eco, ale też marksistowskiemu materializmowi, który w imię swoiście rozumianego empiryzmu i walki z kapitalistyczną

fetyszyzacją przedmiotów, odrzucał ich estetyczne i moralne właściwości, redukując towary do ich wartości wymiennej (Alexander 2010b: 461). Tak rozumiany ikonoklazm okazuje się kolejnym sposobem podtrzymywania uproszczonej, zracjonalizowanej, odczarowanej wizji nowoczesności, której Alexander konsekwentnie przeciwstawiał się na wszystkich dotychczasowych etapach rozwijania paradygmatu pragmatyki kulturowej. Odrzucił również pesymistyczną diagnozę Webera, niedostrzegającego, że metafizycznie rozumiana religia bynajmniej nie upadła; jej racjonalizacja ukształtowała egalitarystyczne postulaty proletariatu, który przejął purytańskie nawyki kształtowania własnego losu i krytykowania doczesnej władzy w imię idealnego, boskiego porządku (Alexander 2010c: 82). Spośród paradygmatycznych diagnoz nowoczesności jedynie Durkheimowski nacisk na znaczenie totemicznych form życia religijnego pozostaje bliski Alexandrowi.

Trudno się dziwić, że tak konsekwentny i szeroko zakrojony program ustanawiania kulturowej socjologii spotyka się z krytyką wytykającą jej pozornie wielowymiarowy, a w rzeczywistości idealistyczny charakter, nadający sferze kultury wymiar uświęcony zarówno jeśli chodzi o budowane przez Alexandra schematy interpretacyjne (sprowadzające się do symbolicznego determinizmu), jak i dyskurs moralny (McLennan 2005: 16). Alexander odpowiedział na krytykę McLennana, zauważając, że jego projekt zakładał nie tyle zastąpienie, ile uzupełnienie struktury społecznej wyjaśnieniem kulturowym. W rzeczywistości sprzeciwia się on idealizmowi większości teleologicznych teorii nowoczesnej dyferencjacji (w wydaniu Luhmanna czy Parsonsa), niedostrzegających kształtujących ją kontyngentnych instytucji czy interesów grupowych (Alexander 2005: 20). Alexander widzi w kulturze i osobowości czynniki kształtujące wewnętrzne środowiska działania jednostki, podczas gdy zewnętrzne środowiska (ekonomii czy struktur społecznych) nie przestają nań oddziaływać. Ich wpływ może być wszakże odczuty dopiero po zapośredniczeniu przez kulturę (Ibidem: 21). Kapitalizm chociażby nie istnieje jedynie jako porządek społeczny, ale także jako znak, którego znaczenie definiowane jest nie tylko w odniesieniu do obiektywnego desygnatu, ale i zestawu innych znaków (Ibidem: 26). Alexander uznaje skrajny, wywodzony z pozytywizmu realizm za największe zagrożenie nauk społecznych. „Zjawiska społeczne mają niezależny, rzeczywisty charakter, ale nie mówią same za siebie” (Alexander 2011a: 88). Fakty to także znaki, które mówią przez teorie społeczne; te z kolei – same będąc konstruktami kulturowymi – powinny aspirować nie tyle do odzwierciedlania rzeczywistości, ile raczej jej rekonstrukcji.

Podtrzymanie możliwości trwania dyskursywnego *sacrum* w nowoczesnej strukturze społecznej nieuchronnie oznacza też jednak przyznanie trwałej obecności sferze *profanum*. Pragmatyka kulturowa Alexandra przedstawia się jako projekt pogłębienia autorefleksji nad moralną dynamiką modernizacji, której „sprzeczności nie mogą być rozwiązane przez jakąś kolejną wszechogarniającą syntezę. Niebezpieczne jest ludzić się, że nowoczesność zdoła wyeliminować zło; nowe postaci ryzyka konstruowane są jako wyzwanie dla nowych postaci dobra. Teoria społeczna musi pogodzić się z Janusowym obliczem nowoczesności” (Alexander 2013: 4).

#### Bibliografia:

/// Alexander J. 2004. *Cultural pragmatics: social performance between ritual and strategy*, „Sociological Theory” 2004, nr 22, s. 527–573.

/// Alexander J. 2005a. *The inner development of Durkheim's sociological theory: from early writings to maturity*, [w:] *The Cambridge Companion to Durkheim*, red. J. Alexander, P. Smith, University Press Cambridge, Cambridge.

/// Alexander J. 2005b. *Why Cultural Sociology is Not 'Idealist': A Reply to McLennan*, „Theory, Culture & Society” 2005, nr 22(6), s. 19–29.

/// Alexander J. 2006a. *The Civil Sphere*, Oxford University Press, Oxford.

/// Alexander J. 2007. *Power and Performance: The War on Terror between the Sacred and the Profane*, RSCAS Distinguished Lectures, 2007/01, European University Institute, Florence.

/// Alexander J. 2010a. *Performance of politics: Obama's victory and the democratic struggle for power*, Oxford University Press, New York.

/// Alexander J. 2010b. *The Celebrity-Icon*, „Cultural Sociology” 2010, nr 4(3), s. 323–336.

/// Alexander J. 2010c. *The 'Marxism Project' in The History of Its Times*, „Thesis Eleven” 2010, nr 100, s. 81–83.

/// Alexander J. 2010d. *Znaczenia społeczne*, Nomos, Kraków.

/// Alexander J. 2011a. *Fact-signs and cultural sociology: how meaning-making liberates the social imagination*, „Thesis Eleven” 2011, nr 104, s. 87–93.

/// Alexander J. 2013. *The Dark Side of Modernity*, Polity, Cambridge.

/// Alexander J., Giesen B., Mast J.L. 2006a. *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual*, Cambridge University Press, Cambridge.

/// Alexander J.C., Bartmanski D., Giesen B. 2012. *Iconic power: materiality and meaning in social life*, Palgrave Macmillan, New York.

/// Alexander J. 2011b. *Market as Narrative and Character*, „Journal of Cultural Economy” 2011, nr 4/4, s. 477–488.

/// Brzozowski G. 2013. *Spatiality and the Performance of Belief: The Public Square and Collective Mourning for John Paul II*, „Journal of Contemporary Religion” 2013, nr 28(2), s. 241–257.

/// McLennan G. 2005c. *The ‘New American Cultural Sociology’. An Appraisal*, „Theory, Culture & Society” 2005, nr 22(6), s. 1–18.

Źródła internetowe:

www1. Alexander Jeffrey, Lynch Gordon, Debata RSA „The Power of the Sacred” z 18.10.2011 r.

[http://fora.tv/2011/10/18/Jeffrey\\_Alexander\\_\\_Gordon\\_Lynch\\_The\\_Power\\_of\\_the\\_Sacred](http://fora.tv/2011/10/18/Jeffrey_Alexander__Gordon_Lynch_The_Power_of_the_Sacred); dostęp: 07.05.2013.

### /// **Abstrakt**

Artykuł prezentuje przegląd wybranych kategorii pragmatyki kulturowej, niezbędnych do zrekonstruowania ujęcia przez Jeffrey’a Alexandra procesu sekularyzacji. Szczególna uwaga została poświęcona binarnym kodom *sacrum–profanum*, quasi-rytualnym performansom, ikoniczności, moralnemu dyskursowi społeczeństwa obywatelskiego oraz analizie społecznej konstrukcji zła jako ciemnej strony nowoczesności.

Słowa kluczowe:

pragmatyka kulturowa, świadomość ikoniczna, quasi-rytualny performans, binarny kod *sacrum–profanum*

### **/// Abstract**

The article presents an overview of chosen concepts of cultural pragmatics, central for reconstructing Jeffrey Alexander's understanding of the secularisation process. Special attention is paid to the binary cultural codes of sacred-profane, ritual-like performance, iconicity, the moral discourse of civil society, as well as the analysis of socially constructed evil as a dark side of modernity.

Keywords:

cultural pragmatics, iconic consciousness, quasi-ritual performance, binary code sacred-profane