



pod redakcją **Stelli Grotowskiej**

# DOŚWIADCZENIA ZMIAN SPOŁECZNYCH

NOMOS

# DOŚWIADCZENIA ZMIAN SPOŁECZNYCH



pod redakcją **Stelli Grotowskiej**

# DOŚWIADCZENIA ZMIAN SPOŁECZNYCH

NOMOS

© 2010 Copyright by Zakład Wydawniczy »NOMOS«

Wszelkie prawa zastrzeżone. Książka ani żadna jej część nie może być przedrukowywana ani w jakikolwiek inny sposób reprodukowana czy powielana mechanicznie, fotooptycznie, zapisywana elektronicznie lub magnetycznie, ani odczytywana w środkach publicznego przekazu bez pisemnej zgody wydawcy.

Recenzje: prof. dr hab. Krzysztof Frysztacki  
prof. dr hab. Maria Libiszowska-Żółtkowska

Wydanie publikacji zostało dofinansowane przez  
Wydział Nauk Społecznych Uniwersytetu Wrocławskiego

Redakcja i korekta: Jadwiga Nagły  
II korekta: Marcin K. Zwierzdzyński  
Redakcja techniczna: Dariusz Piskulak  
Projekt okładki: Maria Joanna Tokarczyk

ISBN 978-83-7688-015-0

KRAKÓW 2010

Zakład Wydawniczy »NOMOS«  
31-208 Kraków, ul. Kluczborska 25/3u; tel./fax (12) 626 19 21  
e-mail: [biuro@nomos.pl](mailto:biuro@nomos.pl); [www.nomos.pl](http://www.nomos.pl)

## SPIS TREŚCI

|  |     |
|--|-----|
| <i>Stella Grotowska</i> , Wprowadzenie: Doświadczenie codzienne na tle innych form doświadczenia .....   | 7   |
| <i>Halina Mielicka</i> , Doświadczenie zapośredniczone .....   | 25  |
| <i>Iwona Taranowicz</i> , Przekonania i praktyki zdrowotne – przykład doświadczenia zapośredniczonego .....                                      | 40  |
| <i>Kamilla Dolińska</i> , „Swoi” i „obcy” a perspektywa zmiany społecznej – przykład Górnego Śląska .....  | 67  |
| <i>Dariusz Tokarz</i> , Romowie wobec zmian społecznych. Między tradycją a doświadczeniem społeczeństwa obywatelskiego .....                     | 87  |
| <i>Stella Grotowska</i> , Charyzmatyczne i instytucjonalne ramy religii: wrocławscy święci w dniach ostatnich początku XXI wieku .....           | 109 |
| <i>Olga Nowaczyk</i> , Stan świadomości nieszczęśliwej studentów wyższych szkół oficerskich jako przypadek doświadczenia zmiany społecznej ..... | 129 |
| <i>Paweł Grygiel</i> , Doświadczenie samotności – próba analizy ilościowej ...   | 150 |
| <i>Dorota Majka-Rostek</i> , Zmiana społeczna w doświadczeniach osób o nienormatywnej seksualności .....   | 177 |
| Bibliografia .....   | 195 |
| Informacje o autorach .....  | 211 |



STELLA GROTOWSKA

Uniwersytet Wrocławski  
Instytut Socjologii

## WPROWADZENIE: DOŚWIADCZENIE CODZIENNE NA TLE INNYCH FORM DOŚWIADCZENIA

Problematyka związana z doświadczeniem jest niezwykle szeroka, nie sposób zawrzeć jej bogactwa w kilku tekstach, dlatego nie pretendujemy do ujęcia w niniejszym tomie całości zagadnienia. Zawiera on eseje o formach doświadczenia, które stają się udziałem pewnych grup i kategorii społeczeństwa polskiego po 1989 roku. Przedmiotem podjętych analiz jest struktura społeczna, której wybrane aspekty autorzy zamieszczonych tu artykułów starali się ukazać, wykorzystując rozmaite sensy pojęcia „doświadczenie”. Spośród wielu sposobów przyglądania się przemianom polskiego społeczeństwa przedstawiciele nauk społecznych najchętniej wybierają paradygmat transformacji ustrojowej, marginalizując przy tym inne punkty widzenia, między innymi indywidualne i zbiorowe doświadczenia, które pojawiły się wraz z transformacją. A przecież różnica między poprzednim a obecnym ustrojem jest wyraźnie widoczna, gdy przyjąć za jej sprawdzian różne formy doświadczenia, przede wszystkim występujące w obu epokach oraz takie, które wykazują znaczną wrażliwość na zmiany wzorów ideologicznych, zarówno o charakterze krajowym, jak i ponadpaństwowym czy ponadnarodowym (Kurczewska 2006: 221).

Teksty tego tomu reprezentują odmienne tradycje, powstały na podstawie badań bądź refleksji teoretycznych odwołujących się do rozmaitych perspektyw, a o podjęciu tych a nie innych wątków zdecydowały przede wszystkim zainteresowania badawcze autorów zamieszczonych tu artykułów. Prace opublikowane w tej książce znacznie się różnią – prezentują odmienne zastosowania kategorii „doświadczenia”, choć z drugiej strony mają wiele wspólnego: u ich podstaw leży założenie o podmiotowości badanych, staranie o nienarzucanie im pojęć badacza, dbałość o to, aby zjawi-

ska społeczne nie były ujmowane w izolacji od innych, lecz usytuowane w kontekście, w jakim przebiegają.

Mimo że doświadczenie nie jest kategorią chętnie wykorzystywaną w analizach polskiego społeczeństwa, jestem przekonana, że warto podjąć temat różnorodnych form doświadczenia, ponieważ leży ono u podstaw rozmaitych rodzajów wiedzy, a także życia prywatnego, publicznego i politycznego (Buksiński 2001: 11). Prezentowane w tym zbiorze badania nad doświadczeniem zrodziły się z kilku inspiracji.

1. Pierwszą z nich są przemiany polityczne, gospodarcze, społeczne i kulturowe polskiej transformacji oraz nakładające się na nie procesy globalizacyjne. Głębokie przeobrażenia makrostrukturalne mają swój mikrospołeczny wymiar i ujawniają się w życiu codziennym. W nierównym stopniu wpływają one na jego różne obszary i stymulują zarówno działania, których wynikiem ma być dostosowanie się do zmian, sprostanie im, jak też zablokowanie i odrzucenie innowacji oraz ich konsekwencji. Struktura społeczna nie jest spostrzegana za pomocą abstrakcyjnych kategorii klasyfikacyjnych, ale jest także doświadczana w konkretnych wydarzeniach, w których bierze udział jednostka, poprzez sposoby zachowania partnerów interakcji, ich gesty, słowa, intonacje głosu. Przez taki bezpośredni kontakt struktura społeczna staje się psychologiczną realnością, a doniosłość badań owego bezpośredniego związku nie polega na egzemplifikowaniu ogólnych kategorii, ale przede wszystkim na tym, że „pozwała przyjrzeć się i zastanowić nad niektórymi czynnikami natury socjologicznej oraz psychologicznej, dzięki którym struktura społeczna żyje codziennym życiem, jest rzeczywistością obdarzoną własną dynamiką” (Narojek 1982: 195-196). Mówiąc o doświadczeniu mam na myśli doświadczenie osobiste i doświadczenie społeczne, które są współzależne. Doświadczenie indywidualne wyraża się za pomocą języka codziennego, który definiuje „horyzont rozumienia świata w doświadczeniu indywidualnym i społecznym” (Buksiński 2001a: 91). Ujmuje on doświadczenie jako podzielane, ale nie uniwersalne.

Obserwujemy wraz z autorami tekstów kilka takich doświadczeń wynikających z przemian podejścia Polaków do zdrowia, choroby i związanego z nimi ryzyka, konstruowania obcości i swojskości ze względu na zróżnicowanie kulturowe i regionalne, stawania się uczestnikami społeczeństwa obywatelskiego przez mniejszość romską, religijności mniejszościowej, poczucia samotności towarzyszącego ludziom starszym, procesu nabywania statusu żołnierza zawodowego, nienormatywnych form seksualności.

2. Drugą przyczyną podjęcia problematyki struktury społecznej danej przez doświadczenie było przekonanie, że przysłuży się to do lepszego po-



znania ważnych aspektów zmiany społecznej, związanych z subiektywizacją zjawisk społecznych, zważywszy na niewielką ilość tego typu badań w Polsce. „Doświadczenie społeczne” jest próbą uchwycenia specyfiki społeczeństwa postępującej indywidualizacji, w którym celem działania jest samoregulacja, samowiedza, afirmacja siebie samego. Redefiniowania wymaga zresztą także pojęcie działania przebiegającego w sytuacji rozdźwięku między subiektywnością jednostki a obiektywnym kontekstem, doświadczeniem jednostki a znaczeniami, jakie mogą być mu nadane z zewnątrz. Wskutek braku zgodności między tym co obiektywne (systemem) a subiektywnością aktorów, doświadczenie jest z konieczności niedookreślone i nieprzejrzyste także dla nich samych, powodując odczucie dystansu między tym, jak ludzie żyją, a tym jak mogą swoje życie opisać (Rogaczewska 2005: 134-135).

3. Badania nad doświadczeniem są kontekstowe: problemem badawczym staje się grupa lub jednostka ujmowana na tle szerokiego otoczenia społecznego, w świecie interakcji z innymi i w związku z własnym życiem, nie ograniczonym do pojedynczej opinii lub postawy (Wyka 1993). Doświadczenia mogą zakorzeniać się w historii lub/i w *milieu*. W pierwszym przypadku procesy biograficzne są interpretowane w odniesieniu do makroprocesów społecznych i historycznych, dla których jednostkowe doświadczenie stanowi ilustrację, w drugim – odwołują się do zależności i zdarzeń przebiegających w skali mikro, w bezpośrednim środowisku życia (Piotrowski 1995: 8).

Książka zawiera teksty napisane przez autorów, którzy sami uczestniczą w przemianach, osadzeni są w tych samych okolicznościach społeczno-historycznych co badani, dzielą z nimi uniwersum społeczne, kulturowe i symboliczne. Założeniem leżącym u jej podstaw jest więc zasada ontologicznie rozumianego holizmu (Wyka 1993: 29). Ta wspólnota kontekstu ma znaczenie dla prowadzonych badań. Z pewnością pozwala lepiej uchwycić sens, jaki przebiegającym procesom nadają ich uczestnicy, ułatwia zastosowanie współczynnika humanistycznego. Nie niweluje przy tym dystansu do badanej rzeczywistości – konkretne analizowane przez badaczy doświadczenia nie są ich osobistymi doświadczeniami, choć indywidualne doświadczenie badacza może kierować jego zainteresowania na określone aspekty biografii, stylu życia, ruchu społecznego<sup>1</sup>. Zagadnienie relacji mię-

---

<sup>1</sup> Mam świadomość, że w tym miejscu niebezpiecznie zbliżam się do elitarystycznej polityki tożsamości. Stanowisko takie opiera się na założeniu, że badacz zajmuje określoną pozycję społeczną, bez własnej winy i bez osobistej zasługi zdobywa pewne doświadczenia, od innych zostaje odcięty. Taki zróżnicowany zasób doświadczeń czynić może jednego badacza

dzy podmiotem badań, a ich przedmiotem wyraziście rysuje się w refleksji Martina Jaya na temat doświadczenia historycznego i jego analiz (2008: 317-318). Traktuje on doświadczenie jako wytwarzane przez badacza (historyka), ale jednocześnie nie sprowadzalne ani do fantazji o zdarzeniach, które nigdy nie zaszły, ani do przeszłości pamiętanej przez badacza. Ponadto poszukiwanie „obiektywnego”, tzn. wolnego od doświadczenia poznającego podmiotu opisu wydaje się absurdalne ze względu na fakt, że idee wchodzące w skład doświadczenia historycznego wyprzedzają je w czasie, a samo to doświadczenie jest konstruowane współcześnie, choć skupia się na przeszłości, pozostaje związane z teraźniejszością.

Wykorzystywanie pojęcia „doświadczenia” wymaga pewnego zastrzeżenia, co wyjaśnię odwołując się do refleksji Ernsta Gellnera. W wypowiedzi tego autora mowa wprawdzie o systemach znaczeń, ale sądzę, że cytowane uwagi zachowują trafność w odniesieniu do doświadczeń i innych fenomenów świadomościowych. W opinii Gellnera (1997: 86-87) wraz z nadejściem epoki postkolonialnej dostęp do struktur świadomości stał się łatwiejszy. Nie oznacza to oczywiście, że wyłącznie one kontrolują ład społeczny i wyznaczają bieg historii. Struktury obiektywne nie tylko istnieją realnie i nie dają się sprowadzić do systemów znaczeń, ale stały się zagnatwane i nieprzejrzyste w takim stopniu, że trudno je ogarnąć myślą. Tak więc badaczowi, którego obecność nie jest zresztą pożądana w żadnej instytucji, strukturze czy organizacji, pozostaje zająć się analizą zjawisk świadomości, eksponując zwłaszcza refleksje nad trudnym do nich dostępem. Powyższa uwaga nie ma na celu zdyskredytowania ustaleń przywołanych w tym tomie, ale wskazanie na ich ograniczenia: analiza znaczeń, doświadczeń etc. nie zastępuje badań ekonomicznych, politycznych i innych obiektywnie istniejących struktur.

Tytuł *Doświadczenia zmian społecznych* łączy rozdzielane często aspekty społecznej rzeczywistości. Nie zachęca przy tym do badania ich wszystkich naraz, lecz jedynie wskazuje na wielowymiarowość procesów społecznych, a także sugeruje próbę poszukiwania dróg wzbogacenia analiz poprzez wyjście poza dualizm tego, co subiektywne i tego, co obiek-

---

mniej sprawnym od innych w analizowaniu określonych aspektów rzeczywistości albo mniej uprawnionym do podjęcia konkretnych zagadnień. Przyjmuję, że określone doświadczenia zgromadzone przez autorów niniejszego tomu mogą kierować ich zainteresowania w stronę tych a nie innych problemów, interpretacji, teorii, nie oznacza to jednak, że osoby, których zasób doświadczeń jest odmienny nie mogą osiągnąć interesujących i ważnych rezultatów ani tym bardziej, że nie są do podejmowania takich badań uprawnione.

tywne. Zatem pojęcie „doświadczenia” wydaje się obiecujące ze względu na charakterystyczną dla niego wieloznaczność. Jak zwraca uwagę Ryszard Nycz (2006: 12-16), pole semantyczne „doświadczenia” obejmuje kilka wymiarów:

1) poddanie próbie, narażanie się na ryzyko związane z przeżyciem czegoś przykrego, co najmniej innego, nieznanego, obcego, potencjalnie niebezpiecznego;

2) doznawanie polegające na zetknięciu ze światem, z czymś, co faktycznie dane – przy czym zmysłowe doznanie poprzedza pojęciowe opracowanie, ale nie wywołuje go w sposób konieczny ani nie determinuje jego form i wyników. Doświadczenie rozumiane jako to, co przeżywane, doznawane, bliskie jest koncepcjom pragmatyzmu i filozofii życia Wilhelma Diltheya, dla którego przeżycie jest wprawdzie jednostkowe i subiektywne, ale z drugiej strony poddaje się ekspresji, komunikacji i obiektywizacji. Można w tym miejscu zwrócić uwagę na występującą współcześnie tendencję do eksponowania przeżyć i poszukiwania doznań, co znalazło wyraz w koncepcji „społeczeństwa doznań” (*Erlebnisgesellschaft*) Gerharda Schulzego. Zdaniem tego autora gloryfikacja doznań bierze się z egzystencjalnego deficytu znaczeń, do którego doprowadziła sekularyzacja, osłabienie siły oddziaływania wielkich ideologii, konsumpcja i monotonia społeczeństwa dobrobytu (Schulze 1992);

3) dowodzenie, udowadnianie – poprzez tożsamość – podmiotu i jego łączność ze światem, doświadczenie staje się w takim ujęciu instancją rozstrzygającą o prawdzie;

4) oświadczenie, dawanie świadectwa odnosi się do form przekazu posiadanej wiedzy w sposób językowy, bądź inny, np. poprzez zachowanie lub nawet sposób bycia;

5) eksperymentowanie, doświadczenie jest w tym wypadku robione, a nie zdobywane, zbierane, albo posiadane;

6) zbiór przeżyć, doznań, spostrzeżeń gromadzony przez pokolenia: struktura umożliwiająca intersubiektywność, pojawienie się doświadczenia we mnie i w innym, przekładalność perspektyw między Ja i Innym, sfera sensów i przekonań, których oczywistość nie wymaga potwierdzenia.

Socjologiczny sens pojęcia „doświadczenie” dobrze oddaje następujące stwierdzenie, zaczerpnięte z cytowanego już artykułu Nycza (2006: 15):

Elementy tego pola semantycznego opisują [...] egzystencjalne relacje podmiotu ze światem, sposób uzyskiwania wiedzy o nim (zawsze subiektywnie, tzn. osobiście zdobywanej i uprawomocnianej). Charakteryzują również jej rodzaj („phronetyczny”, tzn. mądrościowo-praktyczny) oraz formy nie tylko językowego jej komunikowania (objawiania). Co

więcej, stratyfikują w dużym stopniu przestrzeń międzyludzkich interakcji społecznego świata, a to m.in. dzięki temu, że określają pozycje i role podmiotu wobec innych osób, instytucji życia publicznego, świata wartości i symbolicznego uniwersum kulturowego (obszar ten obsługują zwłaszcza warianty „świadczania” – komuś, kimś, z kimś, coś, o czymś, na czymś, za czymś, przeciw czemuś).

Wiele z podstawowych kwestii, które w XX wieku absorbowwały uwagę socjologów, filozofów i historyków podjął już wcześniej Dilthey. Doświadczenie w jego koncepcji ma przede wszystkim charakter przeżyciowy nie refleksyjny, a źródłem ekspresji są głębiny, „których świadomość nie rozjaśnia”. Dlatego rozumienie doświadczenia jest możliwe tylko w ograniczonym zakresie, kryterium analizy nie stanowi prawda i fałsz, lecz autentyczność, a wiedza o nim nie prowadzi do pewności, ale do oczekiwań (Dilthey 1987: 216). Z drugiej strony doświadczeniu przysługuje charakter społeczny. Każda ekspresja życiowa podporządkowana jest wspólnocie poprzez takie systemy jak prawo czy religia, które odznaczają się trwałą strukturą, a także zapewniają realizację określonych form stosunków społecznych. Ponadto rozumienie innych osób i ich ekspresji dokonuje się w sferze tego, co wspólne, zrozumiałe od najmłodszych lat, ukształtowane w określony sposób przez ludzką działalność porządkującą, wartościującą i wspólną dla mieszkańców konkretnego świata (*ibidem*: 218-219).

Współczesne zainteresowanie nauk społecznych tym zagadnieniem zapoczątkowała koncepcja doświadczenia codziennego, opracowana przez Martina Heideggera oraz Husserlowska idea świata nastawienia naturalnego. Traktują oni doświadczenie jako indywidualne ujęcie wybranych aspektów zewnętrznego świata w taki sposób, że stają się one sensownymi, posiadającymi dla kogoś znaczenie, całościami. Doświadczenie określają jako spotkania osób i rzeczy:

Inne osoby i rzeczy są napotykanne, a nie konstruowane czy objaśniane za pomocą narzucania im kategorii lub typizacji. Doświadczenia to spotkania, które są zdarzeniami. One nas dotyczą i musimy je przyjąć oraz zrozumieć. Zdarzają się z uwagi na nasze potrzeby, nasze braki, konieczność naszej orientacji w świecie. W taki sposób doświadczane są przede wszystkim czyny i zaniechania innych ludzi (Bukusiński 2001a: 82-83).

Drogą wytyczoną przez Heideggera i Husserla podążył Hans-Georg Gadamer. Nie ma tu miejsca na szczegółową analizę jego filozofii doświadczenia, zarysuję tylko krótko wybrane wątki. Według Gadamera doświadczenie codzienne istnieje zawsze dzięki jednostkowej obserwacji (jest osobiste), prowadzi do poznania świata, zachodzi w sposób przypadkowy (nie planowany) oraz ma zdolność wprowadzania zmian do doświadczeń wcze-

śniejszych. Obowiązuje zatem tymczasowo, dopóki nie zostanie zakwestionowane przez nowe doświadczenie, w którego wyniku zmienia się zarówno sam podmiot, jak i przedmiot. Ponadto jest nieuniknione: musi być ciągle nabywane. Choć pewnych rodzajów doświadczeń rodzice i wychowawcy pragną oszczędzić dzieciom, a innych sami chcielibyśmy uniknąć, to doświadczenie jako całość dotyczy wszystkich. Z istoty doświadczenia wynika więc jego związek z cierpieniem:

Pogląd, że doświadczenie bywa przede wszystkim bolesne i nieprzyjemne, nie oznacza jakiegś szczególnie ponurej wizji, lecz daje się bezpośrednio wyczytać z istoty doświadczenia. Tylko przez negatywne przypadki dochodzi się [...] do nowego doświadczenia. Każde doświadczenie, które zasługuje na to miano przekreśla jakieś oczekiwanie. Tak więc jako swój istotowy moment dziejowy byt człowieka zawiera zasadniczą negatywność, która występuje w istotowej relacji doświadczenia i zrozumienia. [...] Doświadczenie jest więc doświadczeniem ludzkiej skończoności. Doświadczony we właściwym sensie to ten, kto jest świadom, kto wie, że nie jest panem czasu i przyszłości. Doświadczony zna bowiem granice wszelkiego przewidywania i niepewność wszelkich planów (Gadamer 1993: 332-333).

Nieusuwalną cechą doświadczenia i wiedzy o nim jest niepewność, wielopostaciowość, ulotność, przygodność, otwartość na to, co może nie potwierdzać oczekiwań, niedogmatyczność.

Doświadczony jawi się [...] jako radykalnie niedogmatyczny, jako ktoś, kto z racji tak wielu doświadczeń i nauki, jaką z nich wyciągnął, jest właśnie szczególnie predestynowany do tego, by robić nowe doświadczenia i na nich się uczy. Dialektyka doświadczenia spełnia się nie w zamykającej wiedzy, lecz w nowej otwartości na doświadczenie, powodowanej przez samo doświadczenie (*ibidem*: 332).

Transgresyjny potencjał doświadczenia pozwala na wyjście poza tradycyjne ograniczenia, np. dychotomie podmiotu i przedmiotu, choć, jak zauważyliśmy wcześniej, nieuchronnie łączy się z negatywnymi przeżyciami.

Tak rozumiane doświadczenie wiąże się z niemożliwym do przezwyciężenia przymusem zewnętrznym, procesami biograficznej i społecznej dezorganizacji, bezładem (anomią), poczuciem utraty kontroli i wynikającym z nich cierpieniem, wzbudzonym przez załamanie się oczekiwań. Doświadczenie jest więc pojęciem odnoszącym się do „nocnej strony” zjawisk społecznych, które są przez socjologów interpretatywnych rozważane najczęściej w sposób przypadkowy i niesystematyczny lub w ogóle pomijane. Koncepcją, którą przywołuje na myśl Gadamerowskie rozumienie doświadczenia jest trajektoria. Teoriom skoncentrowanym na działaniach intencjonalnych aktorów społecznych Fritz Schütze (1997) przeciwstawia kategorię osoby dotkniętej problemem (*Betroffene*), która jest **przedmiotem** nega-

tywnych doświadczeń. Doświadczenie ma więc potencjał trajektoryjny lub może stać się czynnikiem uczynniającym nagrodzony wcześniej zasób doświadczeń.

Jednym z rodzajów doświadczenia jest doświadczenie graniczne, którego centralnym pojęciem jest trauma. „Graniczność” odnosi się do zdarzeń, które niosą ze sobą bezprecedensowy ładunek przemocy i gwałtu, niszcząc w rezultacie dotychczasowy ład cywilizacyjny i leżące u podstaw wspólnoty ludzkiej wartości (Leociak 2006: 186-187), a opowieść o nim przybiera formę świadectwa. Dawanie świadectwa pojawia się często w refleksjach nad doświadczeniem faszystowskiego obozu zagłady. Podkreśla się tutaj, że doświadczenie ma charakter przedjęzykowy, bezpośredni, który łatwo może zostać zagubiony w przedstawieniu i stawia nas – jego badaczy – w obliczu granic przedstawienia (Ankersmit 2004: 384-385). Język świadectwa jest daleki od bezosobowego, intersubiektywnego stylu narracji, jakim posługuje się historyk. Przekroczenie granic konwencjonalnej historiografii związane jest z traumą tak niewyobrażalną i potworną, że nie jest ona na co dzień obecna w świadomości. Świadectwo jest w tym wypadku nie tylko sposobem wyrażenia doświadczenia, ale i ponownym doświadczeniem (*reexperience*). Sytuację dawania świadectwa bycia więźniarką obozu koncentracyjnego opisuje Frank Ankersmit (2004: 386-387): „Mowa stała się tylko częścią przeżycia i odwrotnie, a rozdzielające bariery zostały tymczasowo zniesione w akcie opowiadania o traumatycznym wydarzeniu, w wydarzeniu świadectwa, które rozerwało powłokę osłaniającą traumatyczną przeszłość. *Rzeczywistość* historyczna przybrała formę *świadectwa*, czyli *słów* i odwrotnie”. Odmienne podejście do traumy znajdujemy w myśli Johna Deweya, który nie przywiązuje szczególnego znaczenia do doświadczenia granicznego, jakim jest śmierć (Jay 2008: 419).

## CZY DOŚWIADCZENIE ZNIKA?

Istotne przemyślenia dotyczące tej kwestii znajdują się w pracy teoretyka historii, Reinharta Kosellecka, dlatego uczynimy z nich punkt wyjścia naszych rozważań. Koselleck (2001: 359-382) zakłada, że we własnym doświadczeniu zawiera się doświadczenie obce, pochodzące od instytucji czy pokoleń. Doświadczenie powstaje wskutek interioryzacji przeszłości, należą do niego wydarzenia, które jesteśmy w stanie sobie przypomnieć, a także nieświadome wzory działania. Kategorią nierozłączną z doświadczeniem jest „oczekiwanie”, które pojawia się w wyniku doświadczenia:

doświadczenie nie tylko chronologicznie je poprzedza, ale ponadto otwiera określone oczekiwania. Zarówno doświadczenie, jak i oczekiwanie istnieją w teraźniejszości, ale w odmienny sposób, na co wskazują wprowadzone przez Kosellecka metafory „przestrzeń doświadczenia” i „horyzont oczekiwań”. Odmienność ta znajduje zresztą wyraz w praktyce językowej, która nakazuje doświadczenia gromadzić, a oczekiwania żywić, przy czym tych ostatnich nie da się sformułować bez uprzednich doświadczeń, oczekiwania opierają się na doświadczeniu. W świecie nowożytnym wzrósł dystans między oczekiwaniami a nagromadzonymi wcześniej doświadczeniami, a nawet pojawił się problem oczekiwań nie dających się wyprowadzić z wcześniejszego doświadczenia, których dawniej nie można byłoby sformułować. Skrajną interpretacją procesu rozchodzenia się doświadczeń i oczekiwań jest teza o zanikaniu doświadczenia. Jednak wobec złożonej natury problemu doświadczenia należy postawić pytanie, czy znika doświadczenie w ogóle, czy raczej jakiś jego rodzaj. A może przemianom podlega struktura doświadczenia?

#### ZANIKANIE WŁASNYCH DOŚWIADCZEŃ

Jedna z możliwych odpowiedzi znajduje się u Odo Marquarda, który wyróżnia kilka charakterystycznych cech „zrodzonego z przyspieszenia oderwania od świata”. Pierwszą z nich jest starzenie się doświadczenia. W nowoczesnym świecie, w którym żyjemy, transformacje przebiegają coraz szybciej, coraz szybciej wprowadza się innowacje, a tym samym coraz prędej rzeczy stają się przestarzałe. Dotyczy to w równym stopniu przedmiotów materialnych, jak idei i doświadczeń, spychających człowieka w nigdy niekończące się dzieciństwo bez szansy na to, by dorosnąć, czyli zgromadzić doświadczenia, które zapewniają znajomość świata. W takim społeczeństwie nie jest możliwe stanie się samodzielnym poprzez zwiększenie doświadczenia jako zasobu wiedzy przydatnej w życiu, zachodzi natomiast proces przeciwny – cofanie się do położenia dzieci, dla których otaczająca rzeczywistość jest nowa, nieprzejrzysta i obca. Znamioną właściwością nowoczesności jest wobec tego ekspansja szkoły – w której trenuje się dorosłość w warunkach bycia dzieckiem – w niezliczonych odmianach, jak kursy zawodowe, kursy rozmaitych umiejętności (od gotowania po asertywność), szkoła rodzenia, uniwersytet trzeciego wieku. Ponieważ doświadczenia prędko tracą aktualność, a w dodatku sam proces ich gromadzenia wiąże się z ryzykiem, ludzie w sposób typowy dla dzieciństwa polegają na doświadczeniach cudzych wobec braku własnych, na wiedzy eks-



pertów, która w większości jest dla nich niezrozumiała. Konsekwencją tego zjawiska jest zarówno popularność poglądów zasłyszanych, nie nadających się do samodzielnego sprawdzania, jak i niemożliwa do zgłębienia dla przeciętnego człowieka wiedza specjalistów oraz plotka i pogłoska. Charakterystyczna dla życia oderwanego od świata jest podatność na fikcje i iluzje, związana z faktem, że zdecydowana większość uczestników sytuacji nie ma możliwości oceny realności danych, odróżnienia faktów od fikcji. Wszystko to sprawia, że coraz łatwiej nie zauważać rzeczywistych okropności i dostrzegać nieistniejące pozytywy lub odwrotnie, wierzyć w fikcyjne zło i być ślepy na rzeczywiste dobro. Oznacza to, zdaniem Marquarda (1994: 84-89), uprzywilejowanie fikcyjności, przez rozdzielanie doświadczenia od oczekiwań i wytworzenie okoliczności, w których łatwo o utratę umiaru. Zatem tym co zanika jest własne doświadczenie, rozumiane jako znajomość realnego świata, na której można budować możliwe do spełnienia oczekiwania.

#### ZASTĘPOWANIE DOŚWIADCZENIA PRZEZ PRZEŻYCIE

Inną wersję odpowiedzi na pytanie o losy doświadczenia zawiera koncepcja Waltera Benjamina. Zdaniem tego autora umocowane w tradycji, charakteryzujące się ciągłością międzypokoleniową doświadczenie znika, zastępowane jest przez przeżycie. Przeżycie nie przejmuje jednak funkcji doświadczenia, takich jak dostarczanie wiecznej i niezmiennej prawdy, ustanawianie związku z tradycją, uprawomocnianie przez odniesienie do innych doświadczeń, wzbogacanie ludzkiej osobowości przez skłanianie do refleksji (Świt 2001: 88). W tej interpretacji doświadczenie co prawda pozostaje, ale w formie okrojonej do wymiaru doznań. A skoro tak, to znika także narrator nadający doświadczeniu porządek narracyjny, doznania „przydarzają się” człowiekowi i nie są przedmiotem jego rozważań.

#### ZANIKANIE DOŚWIADCZENIA JAKO NARRACJI

Podobną tezę stawia Anthony Giddens (2001: 33-39) w wywodach o zapośredniczonym przez media doświadczeniu, którego właściwością jest efekt kolazu. Doświadczenia nie układają się w narracje, chociaż są w pewien sposób uporządkowane. Ich uszeregowanie jest rezultatem hierarchii ważności, które należą do integralnych całości myślowych typowych dla określonych środowisk, np. redakcji gazet czy stacji telewizyjnych. Drugą właściwością tego typu doświadczenia jest pojawienie się



odległych zdarzeń w obszarze codziennego doświadczenia. „Późna nowoczesność [...] wytwarza sytuację, w której pod pewnymi względami ludzkość to ‘my’ – z naszymi problemami i szansami w świecie bez ‘innych’” (*ibidem*: 39).

Podczas gdy Giddens głosi rozerwanie narracyjnej struktury doświadczenia, inni badacze skłonni są postrzegać doświadczenie jako narrację. Jednak trzeba pamiętać, że teza Giddensa odnosi się do doświadczenia zapośredniczonego, które, choć obejmuje swym zasięgiem coraz więcej, nie jest jedynym dostępnym rodzajem doświadczenia.

Zwolennicy skrajnie przeciwstawnej do giddensowskiej opeji głoszą, że doświadczenie i to, co doświadczone nie mogą być rozdzielone, wzięte z osobna, ponieważ doświadczenie nie tylko łączy się z myśleniem, ale samo jest formą myślenia. W tym sensie powiada Michael Oakeshott, że „doświadczenie nie może umknąć przed despotyzmem znaczenia”, prawda zaś „zależy od doświadczenia” (Jay 2008: 270). Idąc tym tropem, doświadczenie ujmować można jako narrację odnoszącą się zawsze do społecznych ram, które je otaczają, a formułowanie opowieści o sobie nieuchronnie jest mocno zakorzenione w kulturze, mitach, symbolach, języku, które funkcjonują wewnątrz jakiejś społeczności i umożliwiają wytworzenie spójnej struktury złożonej z sekwencji. Narracja jest tu rozumiana nie tylko jako opowieść o doświadczeniu, ale przede wszystkim jako coś, dzięki czemu doświadczenie jest w ogóle możliwe (Grzegorek 2003: 211). Tak pojęte doświadczenie tkwi wewnątrz koła hermeneutycznego i nie wydostaje się poza całościową sytuację, w której znajdują się podmiot i przedmiot. Podmiot jest uczestnikiem zdarzeń, interpretuje je bez możliwości przyjęcia zewnętrznej w stosunku do nich perspektywy. W tym sensie więc „doświadczyć można tylko tego, co przedrozumiane” (Bukusiński 2001a: 87).

## ZANIK CAŁOŚCIOWEGO DOŚWIADCZENIA

Jeszcze inną wersją poglądu o zanikaniu doświadczenia jest założenie, że doświadczenie poszatkwane zostało w nowoczesności na dziedziny rządzące się własnymi prawami. Przykładem takiego myślenia jest pomysł Oakeshotta zawarty w wydanej w 1933 roku pracy *Experience and Its Modes*. W kulturze europejskiej autor odnajduje cztery modalności doświadczenia – historyczną, naukową, poetycką i praktyczną. Każda z nich charakteryzuje się odmiennym językiem, formami organizacyjnymi, kryteriami ocen i wytwarza doświadczenie w typowy dla siebie sposób. Poszczególne

modalności nie składają się na spójną całość, są jedna do drugiej niesprowadalne i od siebie rozdzielone. Znaczenie przedmiotu pochodzi z modalności, w której został umieszczony. Innymi słowy przedmiot dany w doświadczeniu poetyckim lub naukowym jest tylko jedną z wielu możliwych form ludzkiego doświadczenia (Śpiewak 1999: 6-9). Próżno by zatem w nowoczesnym świecie szukać doświadczenia, które jest jednością zawierającą całość ludzkiego życia, uda się odnaleźć co najwyżej jego wersje zamknięte w określonych sferach rzeczywistości.

Na gruncie antropologii i socjologii rozważania w podobnym duchu zostały zainspirowane wydaną w 1973 roku pracą Daniela Bella, *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture for Social Forecasting*, której autor postawił tezę o rozchodzeniu się struktury społecznej, kultury, ekonomii i polityki w społeczeństwach zachodnich. Całości te działają w sposób podporządkowany ich własnym zasadom, charakterystycznym dla danego pola, a nie powiązany z pozostałymi obszarami społecznego życia.

Podobne rozważania podjął Arjun Appadurai, wskazując na proces fragmentyzacji polegający na separowaniu poszczególnych obszarów kultury, a także zastępowaniu szerokich więzi i identyfikacji przez tożsamości węższe i często przypisane. Doświadczenia kulturowe podlegają deterytorializacji: idee, technologie, instrumenty finansowe, etniczności, przekazy medialne uwalniają się od związku z terytorium, zyskując tym samym wolność od państwa. W takim świecie lokalność traci swe ontologiczne zakotwiczenie, zmuszona bezustannie opierać się destrukcyjnym wpływom zewnętrznym, dlatego istnieje paląca konieczność nieustannego jej podtrzymywania, np. poprzez wyobrażanie i wytwarzanie lokalnych podmiotów usytuowanych wobec zbiorowości sąsiadów, przyjaciół, wrogów oraz – naturalnie – krewnych. Techniki konstruowania lokalności obejmują w tych warunkach przede wszystkim wiedzę, jak przetrwać i reprodukować lokalność w warunkach nieustannych zmian, niestabilności, niepokoju i entropii (Appadurai 2005: 265-266). Szczególna rola przypada w tej kwestii mediom, zwłaszcza mediom elektronicznym, poprzez które do lokalnych społeczności trafiają rozmaite treści, które następnie mogą być przez tę społeczność przyswojone. Jak pisze Appadurai (2005: 293) „proces wytwarzania lokalności – osiągnięcie zawsze, podkreślałem, kruche i trudne – jest dzisiaj bardziej, niż kiedykolwiek wystawione na sprzeczności, zdestabilizowane przez przemieszczanie się ludzkich mas i wypieranie przez nowy typ sąsiedztwa wirtualnego”.

## DOŚWIADCZENIA ZMIAN SPOŁECZNYCH W POLSCE POCZĄTKU XXI WIEKU

Procesy, o których wcześniej pisałam, decydują o odzyskiwaniu znaczenia przez doświadczenie codzienne. W tych warunkach to ono właśnie tworzy najbardziej niezawodną podstawę dla przewidywania przyszłości. Właściwością doświadczenia codziennego jest poleganie na praktycznych umiejętnościach umożliwiających orientację w świecie, posługiwanie się rzeczami i relacje z innymi ludźmi. Tego typu wiedza jest przede wszystkim nieuświadomioną kompetencją praktyczną do radzenia sobie w określonych okolicznościach: to poprzez nią przejawia się troska o takie wartości, jak życie, zdrowie czy godność. Globalizujący się świat oznacza pluralizację, także jeśli chodzi o doświadczenie, ożywia i wytwarza rozmaite jego formy. Dlatego można powiedzieć, że codzienność dowartościowuje wszelkie postacie doświadczenia (Bukusiński 2001a: 91). W eseju *Doświadczenie zapośredniczone* Halina Mielicka wskazuje na doświadczenie jako na źródło ludzkiej wiedzy na temat zewnętrznego świata i podkreśla szczególnie znaczenie doświadczenia zapośredniczonego. Autorka zwraca uwagę na rolę zglobalizowanych środków masowego przekazu, umożliwiających otwarcie na rozmaite doświadczenia – nieograniczone w przestrzeni i w czasie, które mogą być wykorzystywane, nawet gdy nie są do końca zrozumiałe lub dotyczą rzeczy i zdarzeń niedostępnych dla jednostki w realnej rzeczywistości. Doświadczenia zapośredniczone występują w warunkach subiektywizacji i indywidualizacji, które jednak nie powodują ich zaniku. Do koncepcji Giddensa odwołuje się także Iwona Taranowicz w tekście *Przekonania i praktyki zdrowotne – przykład doświadczenia zapośredniczonego*, w którym przedmiotem analiz jest doświadczenie prywatyzacji ryzyka oraz problem społecznego konstruowania zagrożenia i jego kontroli. Autorka wskazuje na rozdźwięk między ponowoczesną konstrukcją zdrowia a posiadanym przez jednostki zasobem wiedzy i tradycyjnych schematów postępowania dotyczących zdrowia, które stają się nieefektywne w sytuacji powszechności ryzyka i zatarcia granicy między zdrowiem a chorobą. Zauważa ponadto wyraźny wpływ systemów eksperckich na doświadczenie zdrowia i choroby przeciętnego człowieka.

Doświadczenie grupowe staje się polityczne zwłaszcza gdy dotyczy grup, które wcześniej nie były dostrzegane jako oręż w walce o ich prawa, przekształcając to, co osobiste w polityczne. Przedmiotem zainteresowania stało się życie codzienne, rodzina, seksualność, sposoby spędzania czasu wolnego (Jay 2008: 351). Zdaniem Hannah Arendt i Waltera Benjamina

właśnie doświadczenie jest niezbędnym składnikiem wolności w sferze publicznej, umożliwiającym funkcjonowanie w niej. Podobną wizję znajdujemy u przedstawicieli klasycznego pragmatyzmu – Williama Jamesa, Johna Deweya, Georga Herberta Meada, według których nierozzerwalnie związane z działaniem doświadczenie leży u podstaw wytwarzania przyrodniczego i społecznego świata, a demokracja oparta jest na podzielanym doświadczeniu, na którym ufundowana jest wspólnota ludzka (Koczanowicz 2006: 263). Doświadczenie polityczne nie oznacza zatem zestawu nabytych wcześniej umiejętności koniecznych do funkcjonowania w sferze publicznej, co nieuchronnie wieść by musiało do konserwatyzmu, skłonności antydemokratycznych lub nawet totalitarnych. Raczej przyznaje się doświadczeniu pewną (mniejszą lub większą) otwartość, która jest przynajmniej potencjalnie źródłem zmiany społecznej. Przykład doświadczeń podlegających polityzacji znajduje się w tekście Kamilli Dolińskiej *Swoi i obcy a perspektywa zmiany społecznej – przykład Górnego Śląska*. Badaczka koncentruje się na procesie wytwarzania identyfikacji regionalnej w sytuacji, gdy staje się możliwe załamanie polskiej tożsamości ufundowanej na jedności etnicznej narodu bez różnic kulturowych i regionalnych podziałów. Demokratyzacja życia społeczno-politycznego spowodowała otwarcie na nowe doświadczenia. Możliwość ta nie została jednak wykorzystana przez Ślązaków, którzy zorientowani są na horyzont „śląskiej oczywistości”, odtwarzając podział na Ślązaków i nie-Ślązaków w dążeniu do podtrzymania tożsamości i spójności. Ideologia „swojskości” i „obcości” została dostrzeżona przez śląskie elity, które przed wyborami lokalnymi w 1990 roku przystąpiły do mobilizowania ludności śląskiej przez wytyczenie granic śląskiej ziemi i śląskiej tradycji.

Nie każde doświadczenie ma jednak polityczne konsekwencje. W niektórych wypadkach może być podzielane przez pewną kategorię osób, nie przyczyniając się do powstawania więzi między nimi, ani nie stając się podstawą do wysuwania politycznych roszczeń. Istnieją wprawdzie całkiem spore grupy, których udziałem jest to samo doświadczenie, ale na tym kończy się obszar wspólnoty, która nie pociąga za sobą w sposób konieczny żadnych działań. Dzieje się tak w przypadku doznania samotności, analizowanego w tekście Pawła Grygiela *Doświadczenie samotności – próba analizy ilościowej*. Jak wskazuje autor, doświadczenie samotności jest odmienne w różnych grupach wiekowych, a w przypadku osób starszych, na których koncentruje się uwaga autora artykułu, sprzyjają mu: nieobecność sieci pozarodzinnych kontaktów społecznych, zły stan zdrowia, mieszkanie w jednoosobowym gospodarstwie domowym, bycie mężczyzną. Można

przypuszczać, że podstawowe znaczenie przypisać należy ograniczeniu sieci społecznych, co powoduje trudności z uzyskaniem wsparcia społecznego ze strony innych osób.

Doświadczenie zmiany, które jest codziennością człowieka nowoczesności, późnej nowoczesności, a w dwójnasób mieszkańca podlegającej szybkim transformacjom Polski przełomu XX i XXI wieku, wiąże się z cierpieniem wywoływanym przez przemiany niszczące ustalony porządek, z którymi trzeba sobie radzić. Nawet jeśli ich konsekwencje są ogólnie rzecz biorąc pozytywne i tak przez podmiot doświadczane, nie można się im nie poddać, nie reagować ani nie zauważać. W tym punkcie ubezwłasnowolnienie podmiotu nabiera charakteru trajektorycznego w sensie, jaki nadaje temu pojęciu Fritz Schütze. Ślad takiego doświadczenia znajdujemy w kilku tekstach niniejszego zbioru. Dariusz Tokarz w artykule *Romowie wobec zmian społecznych. Między tradycją a doświadczeniem społeczeństwa obywatelskiego* omawia działania podejmowane na rzecz Romów przez państwo oraz samorządy z punktu widzenia uczestnictwa tej mniejszości w społeczeństwie obywatelskim. Romowie, przed którymi nowa rzeczywistość otwiera możliwości dawniej nieosiągalne, mozolnie uczą się je dostrzegać, definiować jako szanse np. uzyskanie wykształcenia, działalność w stowarzyszeniu, przebudzenie etniczne. Żmudne nabywanie umiejętności funkcjonowania w kulturze dominującej, doświadczanie świata w odmienny od wcześniejszego sposób, zachodzi nie bez oporu ze strony tradycyjnych instytucji i symboli, które pozwalają wysuwać określone oczekiwania, nie zawsze istotne z terażniejszego punktu widzenia, a często niemożliwe do uzgodnienia z nim. W wypadku społeczności romskiej doświadczenie społeczeństwa obywatelskiego jest możliwe przy zanegowaniu „przestrzeni doświadczenia” i otwarciu „horyzontu oczekiwań” od niej oderwanych, nie dających się z niej wyprowadzić. Podobne doświadczenia są udziałem innych analizowanych w tym tomie grup i mniejszości, które uzyskują możliwość funkcjonowania w sferze publicznej w odmienny niż wcześniej sposób, także doznając w związku z tym dyskomfortu.

Doświadczenie wiąże się rytuałem. Dla antropologa nie jest żadnym odkryciem fakt, że rytuał może odgrywać podstawową rolę w formułowaniu doświadczeń, czynić dostępną wiedzę niemożliwą do uzyskania w inny sposób. Funkcja rytuału nie ogranicza się zatem do eksternalizacji doświadczenia, pozwalając mu wydobyć się na światło dzienne, lecz wyrażając doświadczenia tym samym zmienia je i modyfikuje. Rytuał umożliwia zażegnanie kryzysu w świecie (Douglas 2006: 42). Z drugiej strony niekiedy doświadczenie kojarzone bywa z czymś subiektywnym, skrajnie prywat-

nym, stojącym w opozycji do tego, co publiczne, społeczne, powszechne i pretendujące do jedynie słusznego poglądu, w który należy wierzyć. Clifford Geertz interpretując ustalenia Jamesa na temat doświadczenia religijnego<sup>2</sup>, podkreśla przemieszczanie się doświadczenia ze sfery prywatnej do publicznej. Postrzegamy dziś religię inaczej niż James i zarazem do pewnego stopnia podobnie. Różnica dotyczy stopnia subiektywizacji; religia i doświadczenie religijne nadal mogą być określone jako „dotyk przeznaczenia” i to uczucie zdaniem Geertza (2003: 211-212) nie tylko utrzymuje się, ale pozostaje równie ostre i dokuczliwe jak w czasach Jamesa. Jednocześnie stało się ono mniej prywatne i nie tak metafizyczne, a zamiast tego bardziej związane z zewnętrznymi wydarzeniami, toczącymi się w publicznej przestrzeni dysputami, których przedmiotem są takie tematy, jak: polityka imigracyjna, szkolne programy, aborcja, problemy mniejszości, terroryzm etc., słowem zwyczajne, codzienne. Opis wzajemnych relacji obu tych wymiarów doświadczenia znajdziemy w tekście Stelli Grotowskiej *Charyzmatyczne i instytucjonalne ramy religii: wrocławscy święci w dniach ostatnich początku XXI wieku*, który jest opowieścią o tęsknocie do instytucjonalizacji i stabilizacji codzienności, sfery, która w nowoczesnym świecie obciążona jest wysoką niepewnością wskutek osłabienia tradycyjnych, obyczajowych form kontroli. Strategią obrony stosowaną przez wyznawców badanego Kościoła jest de-deinstytucjonalizacja zastosowana do sfery prywatnej i tego, co subiektywne, osobiste, niedookreślone, jak doświadczenie religijne.

Doświadczenie pozostało dziś głębokim, jednostkowym przeżyciem, którego wymiar społeczny zaznacza się w kilku aspektach: genezy, strukturalizacji (rytuału), celu. Aleksander Manterys, interpretując koncepcję Victora Turnera, zwraca uwagę na ograniczający charakter struktury, która narzuca spójne i stałe oczekiwania, wartości, zróżnicowania, dystynkcje, podziały, legitymizacje. Jej dopełnieniem jest antystruktura. Jak pisze cytowany autor:

Codziennność przeto wymaga „doładowania”, pokrycia warstwą uświęconego lakieru bądź też gwałtownej teatralizacji, potrząśnięcia tym, co zwyczajne, doraźne, rutynowe i praktyczne, przekształcenia w treść przeżyć aktorów. Struktura w dramacie społecznym bynajmniej nie znika, jest tworem, bazą, wręcz substratem liminalnych przekształceń,

---

<sup>2</sup> Doświadczenie religijne według Jamesa ma skrajnie doznaniowy, przeżyciowy charakter, wiąże się z bezpośrednią i jak najbardziej rzeczywistą relacją z duchem – „Bogiem” czy „prawem”, która wywołuje w świecie psychologiczne lub materialne skutki. Relacja ta nadaje ludzkiemu doświadczeniu specyficzny klimat dostojności lub bohaterstwa, a także nasycza życie poczuciem bezpieczeństwa i pokojowym usposobieniem (James 2001: 373).

nieuchronnie ją zmieniających, a zarazem nieuchronnie prowadzących do przywrócenia równowagi z nowym bagażem metafor źródłowych (Manterys 2008: 235-236).

Analiza dynamicznej relacji struktura-antystruktura, przechodzenia między różnymi formami stosunków społecznych od doświadczenia codziennej rutyny do sakralizacji działań i sytuacji znajduje się tekście Olgi Nowaczyk *Stan świadomości nieszczęśliwej studentów wyższych szkół oficerskich jako przypadek doświadczenia zmiany społecznej*. Według autorki studenci wyższych szkół oficerskich stanowią zbiorowość usytuowaną na styku rzeczywistości cywilnej i wojskowej. Ich doświadczenia opisane są jako szereg porównań – ze studentami uczelni cywilnych oraz z żołnierzami zawodowymi. Podobnie rozpięta między dwoma biegunami jest motywacja wyboru szkoły oficerskiej: z jednej strony słuchacze deklarują, że najważniejsze jest stawanie w obronie ojczyzny, z drugiej – nastawienie na wartości materialistyczne. Niejednoznaczny wydaje się również sam fakt, że wybrali szkołę wojskową przy jednoczesnej niechęci do etosu wojskowego. Autorka interpretuje te deklaracje i zachowania jako wskazujące na przechodzenie fazy liminalnej, dla której charakterystyczny jest brak strukturalizacji i zawieszenie statusu społecznego.

Doświadczenia zmiany ustrojowej w wypadku mniejszości kulturowych w Polsce przynosi szanse instytucjonalizacji i występowania w sferze publicznej nie tylko jako jednostka, ale też uczestnictwa w działaniach grupowych. Nie jest ono jednak jednoznacznie pozytywne. Esej Doroty Majki-Rostek *Zmiana społeczna w doświadczeniach osób o nienormatywnej seksualności* dotyka problemu narracyjności doświadczenia (a właściwie rozpadu struktury narracji doświadczeniowej), ujawniając cierpienie związane z brakiem społecznej strukturalizacji. Przemiany społeczne, które rozbiły strukturę doświadczenia i postawiły osoby o nienormatywnej seksualności w obliczu braku ustalonych, typowych form życia, skłoniły je do desperackich prób sięgania po wzory kultury dominującej i budowania nienormatywnych związków z zastosowaniem modeli życia rodzinnego typowych dla tradycyjnej rodziny.

Na zakończenie chciałabym wspomnieć o pewnej sprawie, która występuje we wszystkich tekstach tego tomu, w żadnym nie stanowiąc wiodącego tematu. Otóż, doświadczenia mogą być zbierane lub poszukiwane. W pierwszym przypadku mają one charakter bierny, przypadkowo, niejako mimochodem towarzyszą działaniom skierowanym na inny cel – metaforą tego stylu gromadzenia doświadczeń jest dziewiętnastowieczny *flaneur* Waltera Benjamina, który w pozbawionej planu, nieuporządkowanej wę-

drowce po prostu poddaje się różnym doświadczeniom. W drugiej perspektywie – doświadczenia są przedmiotem intencjonalnych, a nawet systematycznych zabiegów, czego szczególnym przypadkiem są praktyki naukowe (Zeidler-Janiszewska 2006: 12-14).

Niniejsza książka nie przedstawia całościowego obrazu doświadczeń polskiego społeczeństwa po 1989 roku. Jest relacją z kilku, prowadzonych w ostatnich latach, przedsięwzięć badawczych, których autorzy analizują niewielki wycinek polskiej rzeczywistości, a ich prace stanowią refleksję nad zmianą, tak jak jest ona doświadczana przez różne kategorie i środowiska społeczne. Pojawia się pytanie, czy na podstawie badań o tak niewielkim zakresie można się pokusić o identyfikację głównych wymiarów doświadczenia zmiany? Bez wątplenia wskazać można na dwa aspekty. Po pierwsze, doświadczenie ma charakter codzienny, nie egzystencjalny lub mistyczny, dotyczy takich spraw, jak troski materialne (występuje w niemal wszystkich empirycznych tekstach), zdrowie, styl życia, seksualność. Po drugie, doświadczenie związane jest z traumą kulturową (Sztompka 2000: 45), a realizujący się scenariusz jest dziś nieokreślony – może to być zarówno destrukcja kultury, jak i jej rekonstrukcja.