

Znaczenie • interakcja •  
rozumienie

1870

192

Z 293213

Marek Ziółkowski

# Znaczenie • interakcja • rozumienie

Studium  
z symbolicznego interakcjonizmu  
i socjologii fenomenologicznej  
jako wersji  
socjologii humanistycznej

Pw

Warszawa 1981  
Państwowe Wydawnictwo Naukowe

301.15 : 301.19 „19”

E 1065/8  
1982

Okladkę projektował  
STEFAN NARGIEŁŁO

Redaktorzy

MARIA DIETL, DOROTA LACHOWSKA

Redaktor techniczny

ZOFIA BŒROS

Korektorki

ALICJA LASKOWSKA  
JADWIGA SZYCHOWSKA

Tytuł dotowany przez Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego i Techniki

© Copyright by  
Państwowe Wydawnictwo Naukowe  
Warszawa 1981

Z 293813

ISBN 83-01-01966-2

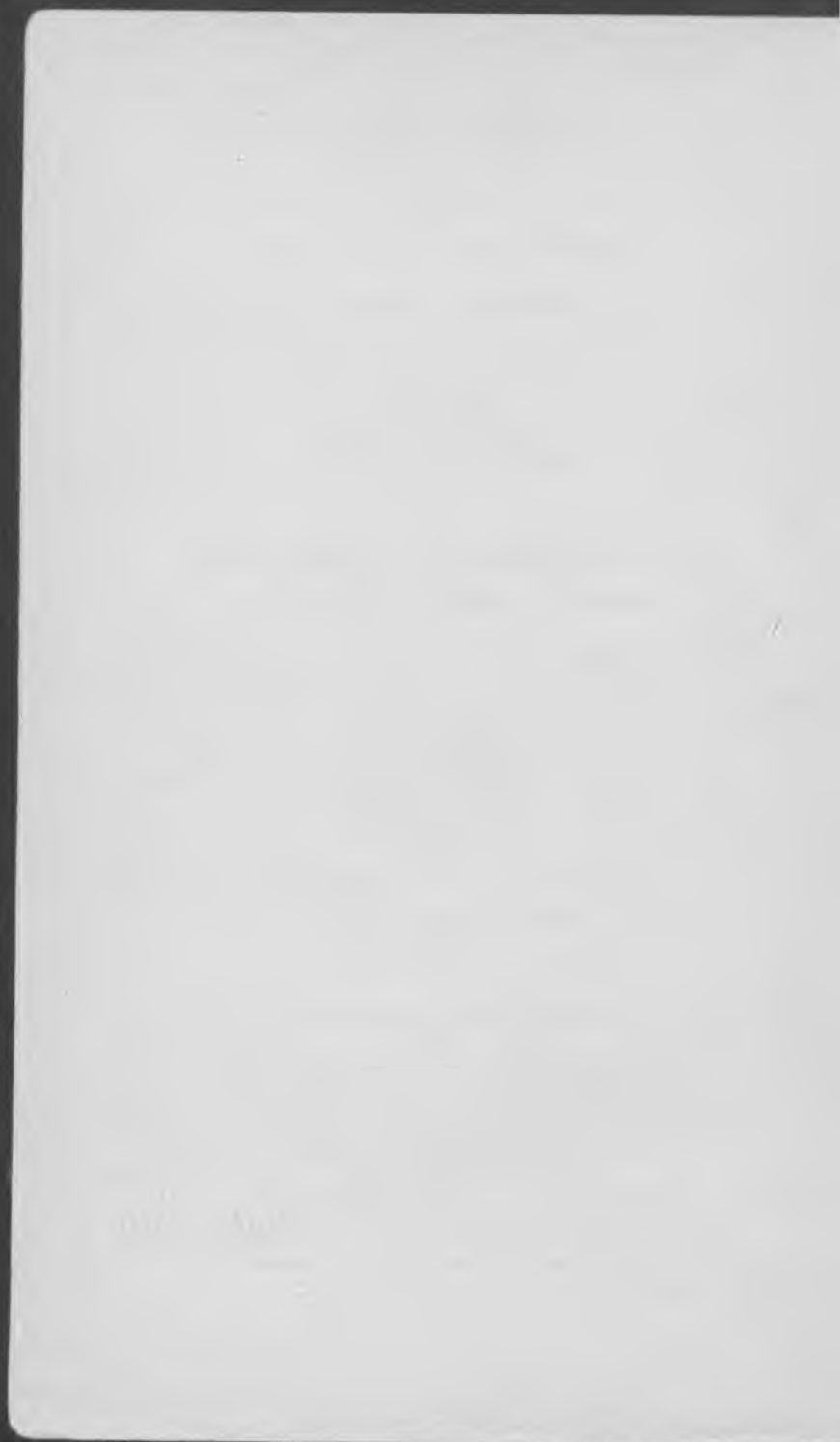
PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE

Wydanie pierwsze. Nakład 2300+250 egz.  
Arkuszy wydawniczych 14,50. Ark. druk. 20,25  
Papier druk. sat. klasa IV, 71 g, 82×104  
Oddano do składania w grudniu 1979 r.  
Podpisano do druku w marcu 1981 r.  
Druk ukończono w kwietniu 1981 r.  
Zamówienie nr 1572-79. K-3. Cena zł 50,—

ŁÓDZKIE ZAKŁADY GRAFICZNE  
Zakład nr 3, Pabianice, ul. P. Skargi 40



*Rodzicom*



# Spis treści

I. Wprowadzenie. Założenia socjologii humanistycznej . . . . .	9
1. Wstęp . . . . .	9
2. Podstawowe założenia i problemy socjologii humanistycznej . . . . .	10
II. Symbolicznego interakcjonizmu koncepcja społeczeństwa. Podstawowe pojęcia i płaszczyzny analizy zjawisk społecznych . . . . .	24
1. Wstęp . . . . .	24
2. Miejsce symbolicznego interakcjonizmu w socjologii współczesnej. Jego geneza, rozwój i odmiany . . . . .	25
3. Antropogenetyczna płaszczyzna analiz symbolicznego interakcjonizmu . . . . .	32
4. Ontogenetyczna płaszczyzna analiz symbolicznego interakcjonizmu . . . . .	46
5. Płaszczyzna interakcyjna . . . . .	94
6. Rozumienie a przedstawianie się w interakcjach — koncepcja Ervinga Goffmana . . . . .	106
7. Symboliczny interakcjonizm a teoria społeczeństwa globalnego. Odniesienie do społeczno-historycznej płaszczyzny analizy . . . . .	128
III. O kształcie i uwarunkowaniach potocznego myślenia . . . . .	147
1. Wstęp . . . . .	147
2. Społeczno-historyczna determinacja myślenia potocznego . . . . .	151
3. Czynniki kształtujące myślenie potoczne . . . . .	160
4. Socjologia fenomenologiczna jako analiza potoczności . . . . .	170
5. Etnometodologiczna koncepcja działań i rozumowań potocznych . . . . .	196
6. Uwagi końcowe . . . . .	215

IV. Społeczne aspekty procesów nadawania i rozumienia znaczeń . . . . .	217
1. Uwagi wstępne. Znaczenie a życie społeczne — różne możliwości ujęcia . . . . .	217
2. Aspekty społecznego uwarunkowania zjawisk językowych . . . . .	223
3. Pragmatyczne ujęcie komunikacji pozajęzykowej . . . . .	247
V. Metodologiczne problemy socjologii humanistycznej . . . . .	255
1. Wstęp. Badacz a rzeczywistość . . . . .	255
2. Charakterystyką zabiegu rozumienia naukowego — problemy i kontrowersje . . . . .	263
3. Badanie rzeczywistości społecznej jako proces społeczny . . . . .	272
Bibliografia . . . . .	308
Summary . . . . .	322

# I. Wprowadzenie.

## Założenia socjologii humanistycznej

### 1. WSTĘP

W obrębie socjologii — od chwili kiedy wyłoniła się ona jako dyscyplina naukowa — rywalizowało ze sobą zawsze kilka odmiennych perspektyw teoretycznych analizy społeczeństwa. Różniły się one założeniami filozoficznymi, określeniem przedmiotu i metod badawczych i wreszcie funkcji społecznych i możliwości praktycznych zastosowań socjologii. Niektóre z nich mają obecnie znaczenie jedynie historyczne, są jednak i takie, które ciągle pojawiały się na nowo w rozmaitych, niezupełnie spójnych, ale jednak zachowujących podstawowe elementy konstytuujące jedność danej perspektywy, odmianach. Taką ogólną perspektywą badania społeczeństwa jest socjologia humanistyczna. Zadaniem niniejszej pracy ma być próba analizy pewnych wątków symbolicznego interakcjonizmu oraz tzw. socjologii fenomenologicznej, próba pokazująca, iż stanowią one wspólnie (mimo wewnętrznych różnic, które poddane zostaną dokładniejszej analizie) pewną charakterystyczną i wnoszącą wiele nowych rozwiązań odmianę socjologii humanistycznej.

Zaliczenia poglądów jakiegoś myśliciela do socjologii humanistycznej dokonać można zasadniczo na poziomie merytorycznym. Socjologia humanistyczna będzie

dla nas oznaczać zatem pewną kategorię poglądów na naturę społeczeństwa i nauki je opisującej.

Perspektywę tę rozpatrywać można też historycznie; z tego punktu widzenia wyodrębniają się w niej dwa podstawowe nurty: europejski, którego głównymi przedstawicielami są Wilhelm Dilthey i Max Weber i amerykański, którego centrum stanowi szeroko rozumiany symboliczny interakcjonizm [por. Mokrzycki, 136, s. 20 - 21]. Wyróżnienie owych nurtów nie jest zresztą ani w pełni rozłączne ani w pełni wyczerpujące. Florian Znaniecki należał do obu tych tradycji równocześnie, przy czym wydaje się, że jego związki z symbolicznym interakcjonizmem są znacznie silniejsze niż się to zwykle przeważnie sądzić. Podobnie rzecz się ma z socjologią fenomenologiczną; choć wyrosła na gruncie europejskim, zasymilowana została przede wszystkim za Oceanem. Nurt europejski był w naszej literaturze wielokrotnie przedstawiany. Nurt amerykański, a zwłaszcza symboliczny interakcjonizm, pozostawał przez dłuższy czas prawie zupełnie niezauważany; dopiero w ostatnich latach poświęcono mu pewną liczbę publikacji. Uwaga ta *a fortiori* stosuje się do socjologii fenomenologicznej, w tym wypadku jednak owo „niezauważanie” jest o tyle usprawiedliwione, że orientacja ta w pełni wyodrębniła się stosunkowo niedawno. Chcielibyśmy tymczasem podpisać się pod opinią Jerzego Szackiego [197, s. 29], iż symboliczny interakcjonizm (tworzący dla nas — powtórzmy — wspólną orientację z socjologią fenomenologiczną) jest w zasadzie jedyną odmianą socjologii humanistycznej nadającą się do bezpośredniej kontynuacji. Dostarczeniu argumentów mogących uzasadnić to przekonanie poświęcona będzie poniższa analiza.

## 2. PODSTAWOWE ZAŁOŻENIA I PROBLEMY SOCJOLOGII HUMANISTYCZNEJ

Trudno jest sformułować taką listę założeń socjologii humanistycznej, na którą przystaliby zarówno sami myśliciele należący do owej — dość przecież niespójnej orientacji, jak i analizujący ich poglądy komentatorzy, przypisujący zwykle omawianym przez siebie autorom najrozmaitsze, także ukryte bądź niedopowiedziane, intencje i pomysły. Przytoczoną niżej charakterystykę traktować można zatem jedynie jako pewną możliwą, dość przy tym oszczędną, interpretację podstawowych tendencji i problemów tej orientacji, interpretację podporządkowaną ściśle zagadnieniom, które chcielibyśmy w pracy postawić i rozwiązać.

Edmund Mokrzycki [136] rozważa dwie podstawowe koncepcje socjologii humanistycznej. Jedną, którą nazywa socjologiczną, przeciwstawiałaby socjologię humanistyczną socjologii empirycznej poprzez wskazanie odmienności ich funkcji społecznych. Pierwsza zapewniałaby lepsze zrozumienie świata, uczulała na podstawowe problemy, krzewiła „socjologiczną wyobraźnię”, druga natomiast wyjaśniając i przewidując fakty społeczne dostarczałaby podstaw praktycznej socjotechnicznej działalności. Autor słusznie wskazuje dalej, że trudno uznać to kryterium za operatywne; większość dzieł socjologicznych ma ambicję pełnić — w różnym oczywiście stopniu — i jedną i drugą funkcję równocześnie. W naszej opinii jednak podstawowym problemem pozostaje pytanie czy, a jeżeli tak, to jak możliwe jest uzyskiwanie poprawnych wyjaśnień zjawisk rzeczywistości społecznej, a w związku z tym formułowanie sensownych prognoz i skutecznych norm socjotechnicznych (zgodnie np. z tezą Hempla o ścisłym

związku wyjaśniania z przewidywaniem). Oczywiście jest bowiem, że — dość często ostatnio przyjmowana — negatywna odpowiedź na to pytanie pociągałaby za sobą uznanie faktu, że jedyną w ogóle funkcją społeczną socjologii może być „uczynienie świata zrozumiałym”, co sprawia oczywiście, że powyższe kryterium staje się bezprzedmiotowe. W każdym razie możliwe funkcje nauk społecznych zależą w dużej mierze od ich metodologicznej charakterystyki. Zdaje sobie sprawę z tego sam Mokrzycki przyjmując drugą, metodologiczną koncepcję socjologii humanistycznej i uznając, że odnosi się ona do „pewnej kategorii poglądów metasocjologicznych, a w szczególności poglądów dotyczących przedmiotu i metod badań socjologicznych” [136, s. 19]. Można się zgodzić zarówno z tezą, że socjologię humanistyczną charakteryzować należy w znacznej mierze właśnie metodologicznie, jak i z zarysowanym dość ogólnie przez Mokrzyckiego obrazem przyjmowanych przez nią założeń metodologicznych. Wydaje się jednak, że koncepcja ta jest stanowczo za wąska. Chcielibyśmy więc tu zaproponować koncepcję szerszą.

Socjologia humanistyczna to dla nas: po pierwsze, pewien zespół twierdzeń o samym społeczeństwie, twierdzeń sformułowanych w „języku przedmiotowym” i dopiero po drugie, zespół twierdzeń o sposobach badania tego społeczeństwa sformułowanych w „metajęzyku”, co — po trzecie wreszcie — pociąga takie a nie inne przekonania o możliwych społecznych funkcjach socjologii. Wszystkie te elementy są ze sobą ściśle powiązane i warunkują się wzajemnie. Najważniejsza jest tu dla nas kwestia stosunków dwóch pierwszych. W sformułowaniach poszczególnych autorów podstawowy kierunek zależności jest przedstawiany dość różnie, niekiedy uznanie pewnych, zwykle dość



restryktywnych, reguł metodologicznych pociąga za sobą przyjęcie niektórych jedynie twierdzeń o społeczeństwie za naukowo uzasadnione. W obrębie interesującej nas perspektywy stanowisko to reprezentuje np. Manfred Kuhn, ale właśnie dlatego nie jest on reprezentatywny dla całego nurtu. Stanowisko takie charakterystyczne jest bowiem przede wszystkim dla pozytywistycznie zorientowanej socjologii empirycystycznej opartej zwykle na założeniach behawiorystycznych. Socjologia humanistyczna natomiast zasadniczo reprezentuje stanowisko przeciwne. Wychodzi od pewnych przekonań dotyczących natury życia społecznego, przekonań ustalonych w znacznej mierze w trakcie potocznego, codziennego uczestnictwa w tym życiu społecznym i próbuje zarysować taki model postępowania badawczego, który odpowiadałby temu obrazowi, a więc pozwoliłby uchwycić wszystkie zasadnicze prawidłowości życia społecznego nie gubiąc przy tym, czy nie redukując jego specyfiki w imię kanonów metodologicznej poprawności. Dodać wypada w tym miejscu, że nie wszyscy myśliciele zaliczani historycznie do socjologii humanistycznej — a dotyczy to zwłaszcza przedstawicieli niemieckiej dziewiętnastowiecznej opozycji antypozytywistycznej w filozofii humanistyki w ogóle — wiązali *explicite* swoje poglądy metodologiczne z określoną koncepcją funkcjonowania samego społeczeństwa. Wydaje się jednak, że pewne przekonania o charakterze życia społecznego były zawsze jedną z istotnych przesłanek wyznawania takich antypozytywistycznych poglądów metodologicznych, choćby nawet tego wyraźnie nie akcentowano. W naszym ujęciu zatem istotą socjologii humanistycznej jest to, że jej normy metodologiczne są instrumentalnie podporządkowane przekonaniom dotyczącym funkcjonowania samego społeczeństwa.

Traktując symboliczny interakcjonizm i socjologię fenomenologiczną jako pewną wersję socjologii humanistycznej, musimy zatem przedstawić twierdzenia dotyczące prawidłowości procesów społecznych i dopiero na tym gruncie sformułować tezy metodologiczne. W tym właśnie porządku przedstawione będą dalej kolejne rozdziały pracy. Obecnie natomiast chcielibyśmy przedstawić wstępną listę podstawowych socjologicznych i metasocjologicznych twierdzeń, które, w naszym mniemaniu, charakteryzują socjologię humanistyczną, to znaczy występują, mniej lub bardziej jednoznacznie sformułowane, w koncepcjach większości jej przedstawicieli. Charakterystykę tę traktować chcielibyśmy jako swoistą definicję regulującą.

Socjologia humanistyczna uznawałaby zatem następujące twierdzenia:

1. Istotę społeczeństwa konstituują działania jednostek, z nich tworzy się cały proces społeczny. Także i podstawowym obiektem badań socjologa są działania indywidualne przebiegające w konkretnych społecznych sytuacjach. Występuje tu przy tym mniej lub bardziej widoczna tendencja do redukcji większych całości społecznych — zbiorowości czy instytucji — do działań jednostek; tendencja ta szczególnie widoczna jest u Webera oraz w symbolicznym interakcjonizmie. Przyjmuje się zatem zasadniczo indywidualizm ontologiczny, tzn. tezę, że realnie istnieją jedynie działające jednostki.

2. Uczestnictwo w życiu potocznym pokazuje, że podstawową cechą działań ludzkich jest fakt, iż są to działania świadome. Jednostki ludzkie nie są po prostu organizmami biologicznymi, nie można ich zatem opisywać poprzez obserwację zewnętrzną, ekstraspekcyjną, stosować do ich działań behawiorystycznego modelu bodziec-reakcja. Postępowanie ludzkie to nie za-

chowania — pojęte jako wyuczone reakcje na bodźce zewnętrzne — ale podjęte w wyniku procesów interpretacji działania będące realizacjami świadomych i celowych zamierzeń. Przy badaniu świata społecznego nie można więc abstrahować od stanów świadomości, od „subiektywnego aspektu” porządku społecznego: tylko uwzględnivszy owe stany zrozumieć można regularność społecznego oddziaływania. Przekonanie to dodatkowo uzasadnia tezę indywidualizmu ontologicznego, świadomość i celowość działania bowiem realnie przypisać można jedynie indywidualom.

3. Choć tym, co rzeczywiście istnieje, są tylko jednostki, kształtujące same własne działania, tzn. inicjujące je, kontrolujące ich tok i określające ich cele, to jednak istnieją pewne odrębne i nieredukowalne zależności i prawidłowości na poziomie ponadjednostkowym. Człowiek kieruje się w swych działaniach społecznie ukształtowanymi i nabytymi przez siebie wzorami postępowania i bez uwzględnienia tego faktu nie można opisać ani zrozumieć sensu ludzkich działań. Przyjmuje się tu zatem holizm metodologiczny, konieczność odwołania się do prawidłowości funkcjonowania zbiorowości, procesu historycznego, wzorów kultury i stanów społecznej świadomości. Sens owego holizmu jest w obrębie socjologii humanistycznej dość różnie rozumiany, toteż w tym miejscu możemy go traktować jedynie jako hasło wywoławcze, odsyłając do późniejszych szczegółowych analiz<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Zestawienie tez ontologicznego indywidualizmu i metodologicznego holizmu nie jest — w naszej opinii — niczym szczególnie zaskakującym, choćby tak nawet wydawać się mogło na pierwszy rzut oka. Tezy te nie wydają się być wcale charakterystyczne jedynie dla socjologii humanistycznej. Tak np. Piotr Sztomka [211, s. 88-87] rekonstruuując podstawowe zasady socjologii marksistowskiej uznaje, że w marksizmie występują: (1) indywidualizm w aspekcie egzystencjalnym, tzn. pogląd, że „tym co rzeczywiście istnieje są tylko ludzie, ich działania i wytwory ich działań. Społeczeństwo to zbiór

4. W codziennym życiu społecznym ludzie w wielu różnych okolicznościach dokonują zabiegu rozumienia partnerów. Rozumienie to — powiedzmy w skrócie uprzedzając dalsze wywody — polega w pierwszym rzędzie na identyfikacji działań partnerów poprzez przypisanie im pewnego stypologizowanego sensu kulturowego (ktoś „kupi bilet”, ktoś „się oświadcza”). Wymaga to przy tym jednocześnie odkrycia motywów owego działania, towarzyszących mu intencji i stanów świadomości. Potocznego zabiegu rozumienia dokonuje się kierując względami czysto praktycznymi, przede wszystkim koniecznością dopasowania swoich działań (i ich celów) do działań i celów partnera, dla realizacji swoich konkretnych interesów. To wielokrotnie i efektywnie dokonywane w życiu potocznym rozumienie staje się zarówno modelem, jak i swoistym gwarantem możliwości przeprowadzania zabiegów rozumienia naukowego. Rozumienie naukowe jest podstawową metodą humanistycznej socjologii. Występuje pod różnymi nazwami i bywa różnie charakteryzowane. U Diltheya będzie to *Verstehen* ściśle powiązane z przeżyciem (*Erleben*) i przeżyciem odtwórczym (*Nacherleben*). Najpowszechniej znana i przyjmowana jest Weberowska koncepcja *Verstehen*. Używa się tu także pojęć *imaginative reconstruction* (McIver, Znaniecki), empatii (Cooley, także Ossowski), czy wreszcie interpretacji humanistycznej (Kmita).

Podstawowym zadaniem socjologii humanistycznej

---

ludzi i ich działań, kultura to zbiór wzorów dotyczących działań, cywilizacja to zbiór wytworów ludzkiej aktywności” oraz (2) kolektywizm w aspekcie kauzalnym to jest przekonanie, że „występują odrębne i nieredukowalne zależności, prawidłowości, regularności na poziomie całości społecznych, istnieją prawidłowości ponadjednostkowe, międzydziałaniowe”. Zrekonstruowane przez Sztompkę te i inne zasady marksizmu sformułowane są zresztą na takim poziomie ogólności, że nie stanowią operatywnego kryterium wyróżniającego poszczególne koncepcje; wydaje się na przykład, iż symboliczny interakcjonizm mógłby podpisać się pod wszystkimi z tych zasad.

jest opisanie tego, jak funkcjonuje porządek społeczny, którego podstawowymi elementami są indywidualne, świadome i autonomiczne działania ludzkie, podległe jednak ponadjednostkowym prawidłowościom, zależnie od społeczeństwa i kultury. Zabiegi potocznego rozumienia są przy tym owego porządku niezbywalnym, koniecznym składnikiem.

Podstawową metodą badania tego porządku przez socjologa jest rozumienie naukowe. Uznanie rozumienia za podstawową metodę socjologii humanistycznej jest, w naszej opinii, naturalnym efektem przyjęcia trzech poprzednich założeń. Rozumienie naukowe odnosi się bowiem po pierwsze do indywidualnych działań bądź, ujmując rzecz szerzej, także do ich wytworów (założenie pierwsze: ontologicznego indywidualizmu); po drugie, rozumienie sensu działań wymaga odniesienia ich do świadomości działających jednostek (założenie drugie: rola świadomości); po trzecie, wreszcie, rozumienie to polega na kulturowej identyfikacji danego działania, czyli na ujęciu go w kategoriach ogólnych, a towarzyszące mu odtworzenie świadomości indywidualnej jest próbą przypisania jednostce pewnego stanu świadomości społecznej (założenie trzecie: holizm metodologiczny).

Przyjmowane przez nas w tej pracy pojęcie rozumienia różni się więc nieco od uznawanych w Polsce standardowych koncepcji rozumienia, które sformułowali przede wszystkim Stefan Nowak i Edmund Mokrzycki. Różnicy tej chcielibyśmy obecnie poświęcić nieco uwagi. S. Nowak [143, s. 221-222] proponuje, aby „rozumieniem nazwać czynność polegającą na przypisaniu ludziom, znajdującym się w pewnej sytuacji, zachowującym się w określony sposób, bądź reagującym na pewne bodźce (lub trwalsze sytuacje), stanów psychicznych w sposób istotny powiązanych z

tymi sytuacjami, zachowaniami czy reakcjami przy założeniu, iż zarówno te stany, jak i reakcje<sup>2</sup> między nimi a bodźcami są postrzegane przez działających tak jak to odzwierciedla nasz konstrukt". Dla Nowaka rozumienie jest po prostu specjalnym przypadkiem wnioskowania o indicatum bezpośrednio niedostępnym za pomocą zewnętrznego wskaźnika (tzw. wskaźnik inferencyjny). Mokrzycki krytykuje Nowaka o tyle, iż uważa, że trudno podać precyzyjne metody wnioskowania o jakiejś wewnętrznej postawie za pomocą jednego zewnętrznego wskaźnika. Po pierwsze nie wiadomo, skąd wzięło się przekonanie o ich wzajemnym związku, jeżeli się zakłada, że do postawy nie ma w ogóle innego dostępu niż poprzez wskaźnik, a po drugie, że rozumienie nie opiera się zwykle na jednym, ale na całej baterii wskaźników. Standaryzacja metod rozumienia jest zatem zawodna, nie jest to precyzyjny metodyczny zabieg, ale raczej „całościowa empatia”. Rozumiejąc opieramy się bowiem na wszelkich, nie tylko bezpośrednio obserwowalnych, znanych nam cechach danej osoby, poszczególnych zachowaniach i warunkach sytuacyjnych, odwołując się zatem do pewnych złożonych niepowtarzalnych całości, wynikłych z całej naszej kulturowej biografii i historii stosunków z daną osobą [Mokrzycki, 136, s. 76].

W przedstawionym sporze opowiadamy się zasadniczo za koncepcją Mokrzyckiego, uważając interpretację Nowaka za atrakcyjny acz nierealizowalny — przynajmniej przy obecnym stanie wiedzy — postulat; racje naszego stanowiska przedstawione zostaną dokładniej w dalszym ciągu pracy. Nasza koncepcja rozumienia jest jednak szersza od obu przytoczonych wyżej.

---

<sup>2</sup> Mokrzycki [136, s. 41] słusznie, jak się wydaje, zauważa, że zakradł się tu błąd drukarski, powinno być raczej „relacje” a nie „reakcje”.

Zarówno Nowak, jak i Mokrzycki za rozumienie uznają w zasadzie docieranie do stanów psychicznych. My chcielibyśmy natomiast traktować to jedynie jako część rozumienia. Rozumienie bowiem czyjegoś działania, to przede wszystkim jego kulturowa identyfikacja, uchwycenie jego kulturowo określonego sensu; niech przykładem będzie tu identyfikacja jakichś działań jako czytania książki, rytualnego aplauzu czy gry w piłkę nożną<sup>3</sup>. Owa identyfikacja dokonuje się zawsze za pomocą pewnych typologizacji. Ujmując jakieś działanie jako spójne i uporządkowane podciągamy je pod pewną ogólniejszą kategorię zgodną z naszymi dotychczasowymi społecznymi doświadczeniami i nabytą społecznie wiedzą oraz konkretnym praktycznym interesem. Stosujemy naszą wiedzę o tych normach jako narzędzie klasyfikacji czy typologizacji tych zachowań zakładając, że obserwowana jednostka przestrzega — w jakimś przynajmniej stopniu — norm kulturowych, np. przepisów zewnętrznych zachowań wynikających z faktu pełnienia przez nią pewnej roli. Dopiero w związku z tą identyfikacją staje problem odtwarzania indywidualnej świadomości, postaw, intencji, czy motywów jednostki. Zakres tego odtwarzania wyznaczony będzie zawsze praktyczną, sytuacyjnie uwarunkowaną koniecznością, co podkreślają np., w różnych kontekstach, zarówno Goffman, jak i Schutz. To odtworzenie świadomości indywidualnej będzie zawsze także mniej lub bardziej konkretną typologizacją, ujęciem indywiduum w ogólnych kategoriach, tzn. powtórzmy, w zasadzie przypisaniem jednostce jakiegoś stanu świadomości społecznej.

Taka koncepcja rozumienia stosuje się w pierwszym rzędzie do rozumienia potocznego, nie wydaje się

---

<sup>3</sup> Podobnie sformułowaną koncepcją rozumienia posługuje się także Dariusz Niklas [140].

jednak, aby rozumienie naukowe dokonywało się według odmiennego wzorca. Zawsze musi tu wystąpić i identyfikacja i odbudowanie świadomości; jedynie kierujące tym zabiegiem motywy i cele, a także stosowane metody i kryteria zasadności mogą się — aczkolwiek nie zawsze ma to miejsce — różnić w obu wypadkach. Do problemu tego powrócimy w końcowej części pracy.

Aby socjologowie mogli z sukcesem rozumieć — w ustalonym powyżej sensie — ludzkie działania, konieczne jest w naszej opinii rozbudowanie „przedmiotowej” koncepcji społeczeństwa. Jeśli prawdą jest, że rozumienie indywidualnych działań to ujęcie ich za pomocą kulturowych kategorii oraz przypisanie działającym stanów społecznej świadomości, to socjologia humanistyczna musi opierać się na wypracowanej obszernej koncepcji działań ludzkich, a szczególnie koncepcji związków zachodzących między społeczeństwem i jego kulturą a działającymi w konkretnych sytuacjach jednostkami. Związki jednostki ze społeczeństwem wyrażają się nie tylko w fakcie istnienia kulturowo przetworzonego środowiska i obiektywnej siatki stosunków społecznych, w których jednostka się rodzi i musi działać. Z perspektywy socjologii humanistycznej najważniejsze stają się relacje pomiędzy świadomością społeczną a świadomościami jednostkowymi, cechy i reguły myślenia ludzi o swoim potocznym, codziennym świecie, a przede wszystkim sposoby nadawania znaczeń otaczającym obiektom. Przejmowanie owych sposobów nadawania znaczeń odbywa się w pewnej mierze w trakcie praktycznej, materialnej działalności, podstawowym mechanizmem przekazywania znaczeń są jednak akty komunikacji symbolicznej, przede wszystkim językowej.



Wydaje się więc, że po to, aby lepiej rozumieć ludzkie działania trzeba rozbudować naszą wiedzę o społeczeństwie w następujących przede wszystkim płaszczyznach:

1. płaszczyźnie ontogenetycznej, tzn. teorii socjalizacji jednostki, opisującej mechanizmy wrastania jednostki w kulturę, przejmowania przez nią kulturowych wzorów, zachowań i społecznej świadomości, przy uwzględnieniu twórczych mechanizmów psychicznych;

2. płaszczyźnie interakcyjnej tzn. teorii opisującej sposoby działań jednostki w konkretnych sytuacjach, stosowane potoczne zabiegi rozumienia i dostosowywania się do działań partnerów;

3. płaszczyźnie opisu myślenia potocznego, sposobów i kategorii ujmowania przez jednostkę rzeczywistości życia codziennego;

4. wyodrębnionej płaszczyźnie analiz przekazywania, nabywania i rozumienia znaczeń, zachodzących w aktach symbolicznej, głównie językowej komunikacji.

Dopiero na tym gruncie można uzmysłowić sobie w pełni własne (tzn. socjologa) miejsce w badanej społeczności, a szczególnie wzajemne relacje pomiędzy potoczną rolą członka społeczności i naukową rolą jej badacza, i co za tym idzie, relacje między rozumieniem potocznym i naukowym.

Zadaniem niniejszej pracy ma być zatem wykazanie, że symboliczny interakcjonizm i socjologia fenomenologiczna dostarczają bardzo wielu elementów takiej „przedmiotowej” teorii społeczeństwa, w której wymienione wyżej płaszczyzny uzyskują nowe, oryginalne naświetlenie, pokazujące zarówno nowe problemy jak i szkicujące metody ich rozwiązywania. Symboliczny interakcjonizm koncentruje swe wysiłki przede wszystkim na opisie procesów ontogenezy, mechanizmów powstawania osobowości, zastanawiając

się następnie nad sposobami działania i interpretowania świata przez te wykształcone już osobowości. Zawarty jest tu zatem także opis społecznych uwarunkowań potocznego myślenia, rozumienia i komunikowania się. Socjologia fenomenologiczna — wychodząc z innej zupełnie tradycji — opisuje głównie cechy tzw. postawy naturalnej, tzn. formalne reguły myślenia potocznego dorosłych podmiotów. Opis ten nie zawiera jednak tez, które nie dałyby się uzgodnić z interakcjonistyczną wizją socjalizacji i osobowości. Jeden z odrębnych nurtów socjologii fenomenologicznej wreszcie — etnometodologia, badając cechy rozumowań potocznych poświęca najwięcej uwagi aktom komunikacji językowej rozbudowując w istotny sposób problematykę socjolingwistyczną. Wszystkie one uznają problematykę przekazywania, nadawania i rozumienia znaczeń za podstawowy składnik teorii społeczeństwa.

Duża część myślicieli należących do całej tej perspektywy koncentruje się prawie wyłącznie na poziomie teorii „przedmiotowej”, dając pewną analizę społeczeństwa a nie zastanawiając się nad metodami jego badania. Zgodnie jednak z przyjętą przez nas koncepcją już w ten sposób konstytuują oni podstawy zasadnej i wiele obiecującej wersji socjologii humanistycznej. Dlatego też następny, drugi rozdział pracy poświęcony będzie rozwijanej przez symboliczny interakcjonizm koncepcji społeczeństwa ze specjalnym uwzględnieniem płaszczyzn ontogenetycznej i interakcyjnej, w rozdziale trzecim znajdują się analiza i krytyka teorii myślenia potocznego zaproponowanej przez socjologię fenomenologiczną, a w rozdziale czwartym elementy opisu różnych aspektów społecznego nadawania i rozumienia znaczeń, zarówno w obrębie komunikacji językowej jak i paralingwistycznej.

Chcielibyśmy także zanalizować pojawiające się w obrębie badanej tu perspektywy — w zasadzie w nawiązaniu do rozważań przedmiotowych, ale formułowane także i samodzielnie — propozycje metasocjologiczne. Proponowany tu metodologiczny wzór socjologii jest atrakcyjny przede wszystkim z tego właśnie względu, że nie podejmuje się tu, dominującego zwykle w metodologicznych dyskusjach, pytania o stosowalność w obrębie nauk społecznych metod nauk przyrodniczych (a właściwie pewnego zdeaktualizowanego już dawno np. w samej fizyce wczesnoneopozytywistycznego modelu tych metod). Próbuje się raczej stworzyć własny pozytywny model metodologiczny oparty na rzeczywistej praktyce badawczej socjologów uwarunkowanej ostatecznie samą „przedmiotową” naturą świata społecznego i miejscem, które w jego ramach zajmują socjologowie — badacze. Rozważania te pojawiają się zarówno w obrębie symbolicznego interakcjonizmu (Blumer) jak i socjologii fenomenologicznej (Schutz, etnometodologowie) i choć różnią się między sobą w — niekiedy dość istotnych — szczegółach, tworzą jednak przy wielu wspólnych założeniach ważny nurt metasocjologicznej krytyki. Analiza tych rozważań podjęta zostanie przede wszystkim w ostatnim, piątym rozdziale pracy w szerszej perspektywie refleksji nad stanem współczesnej socjologii.

Dodajmy na zakończenie, że przedstawione powyżej tezy są jedynie pewnymi wstępnymi sformułowaniami, których zadaniem jest przede wszystkim pokazanie ogólnego celu i konstrukcji całej pracy oraz przyjmowanej w niej koncepcji socjologii humanistycznej. Wszystkie one zostaną rozbudowane, ukonkretnione i dokładnie zanalizowane w następnych rozdziałach.

## II. Symbolicznego interakcjonizmu koncepcja społeczeństwa.

### Podstawowe pojęcia i płaszczyzny analizy zjawisk społecznych

#### 1. WSTĘP

Zgodnie z zaprezentowaną w rozdziale poprzednim wstępną propozycją określenia socjologii humanistycznej postaramy się obecnie zanalizować „przedmiotową” koncepcję społeczeństwa sformułowaną w obrębie symbolicznego interakcjonizmu, traktując tę koncepcję jako jedną z koniecznych przesłanek sformułowania tez metasocjologicznych. Przyjęty tu kierunek rozważań podporządkowany jest ściśle podstawowemu celowi, którym jest wyjaśnienie treści i sensu przedstawionych uprzednio założeń socjologii humanistycznej. Porządek analizy więc jest zasadniczo merytoryczny, ma on uwidocznic logikę rozważań symbolicznego interakcjonizmu poprzez wyróżnienie poszczególnych stosowanych w jego obrębie płaszczyzn opisu i wyjaśniania zjawisk społecznych. Podkreślimy już w tym miejscu wyraźnie, że trudno traktować orientację tę jako całościową, wyczerpującą koncepcję życia społecznego na wszystkich jego poziomach; opisuje ona bowiem jedynie pewne zjawiska społeczne. Z naszego punktu widzenia najwyraźniejszy jest fakt, że ujęte tu zostały te właśnie problemy, które w naszej opinii mają podstawowe znaczenie dla socjologii humanistycznej. Niemniej trzeba także uwidocznic ograniczenia tej orientacji, interesujące będzie zatem dla nas nie tylko to, co *explicite* głoszą twierdzenia tego kie-

runku, ale także i problemy, których się w jego obrębie albo w ogóle nie podejmuje, albo które nie znajdują tu zadowalającego rozwiązania.

Trzeba przy tym podkreślić fakt, że symboliczny interakcjonizm nie wytworzył jednego spójnego systemu twierdzeń uznawanych przez wszystkich swoich przedstawicieli. Wspólna jest jedynie pewna dość ogólna orientacja czy też układ odniesienia teorii nawiązujący głównie do poglądów G. H. Meada, samych w sobie niezupełnie spójnych, nie zawsze jednoznacznych i bardzo różnorodnie interpretowanych. Poszczególne odłamy symbolicznego interakcjonizmu stosując tę samą w zasadzie ogólną perspektywę do rozwiązywania różnych problemów, z jednej strony wzbogacają zbiór twierdzeń całej orientacji i rozszerzają zakres jej stosowalności, z drugiej jednakże formułują niekiedy tezy wręcz sobie przeciwstawne, a w każdym razie konkurencyjne.

Rozważania poniższe, których głównym zadaniem ma być przedstawienie charakterystycznego dla socjologii humanistycznej ujęcia zjawisk społecznych, przedstawiane będą zasadniczo w porządku merytorycznym, interesować nas będzie treść twierdzeń; rozważania z zakresu historii i socjologii wiedzy traktujemy natomiast jedynie pomocniczo, w tym stopniu, w jakim będzie to konieczne dla zrozumienia i oceny meritum poglądów. Analizę merytoryczną wypada jednak poprzedzić krótką informacją historyczną, sytuującą cały kierunek jak i poszczególne jego odłamy na szerszym tle współczesnej myśli socjologicznej.

## 2. MIEJSCE SYMBOLICZNEGO INTERAKCJONIZMU W SOCJOLOGII WSPÓŁCZESNEJ. JEGO GENEZA, ROZWÓJ I ODŁAMY

Terminu „symboliczny interakcjonizm” po raz pierwszy użył Herbert Blumer w roku 1937 [por. 15, s. 1].

Nazwa ta — mimo, iż jest nieco skomplikowana — została dość powszechnie przyjęta z tego chyba względu, że dobrze oddaje podstawowy obszar zainteresowania całej orientacji, koncentrującej się na analizie procesów wzajemnych oddziaływań, pojętych jako wymiana symbolicznych znaczeń zachodzących między świadomymi, ciągle definiującymi sytuację, partnerami; oraz konsekwencji tych procesów zarówno dla ukształtowania osobowości partnerów, jak i funkcjonowania grup społecznych. Orientacja ta podejmuje zatem problemy należące do zakresu psychologii społecznej.

Trudno byłoby jednak określić precyzyjnie zakres terminu „symboliczny interakcjonizm”, tak aby zgodzili się nań wszyscy autorzy obecnie się nim posługujący. Różnorodność ujęć widać na dwóch równocześnie płaszczyznach: merytorycznej — przy próbie odpowiedzi na pytanie, jakie podstawowe twierdzenia formułuje ta orientacja i nawet jaką przyjmuje ogólną perspektywę analizy zjawisk społecznych oraz historycznej — jakich myślicieli należałoby do niej zaliczyć. Fakt ten spowodowany jest kilkoma przyczynami. Po pierwsze tym, że problematyka podejmowana przez prekursorów tej orientacji była stopniowo modyfikowana, coraz większe znaczenie przywiązywano do komunikacji i procesów nadawania znaczeń. Po drugie tym, iż przez kilka dziesięcioleci orientacja ta rozpowszechniała się głównie poprzez tradycję ustną [por. Kuhn, 98]. Po trzecie tym, iż orientację tę cechował dość nikły stopień świadomości teoretyczno-metodologicznej [por. Rose, 167], bardzo eseistyczny sposób formułowania twierdzeń, przy braku próby ich empirycznej weryfikacji. Po czwarte wreszcie tym, iż różni myśliciele kontynuujący podstawową problematykę symbolicznego interakcjonizmu próbowali łą-

czyć tę orientację z wieloma odmiennymi kierunkami w naukach społecznych, nadając jednocześnie jej twierdzeniom bardzo różnorodną interpretację.

Symboliczny interakcjonizm narodził się i rozwijał w Stanach Zjednoczonych. Związany jest z całą tradycją amerykańskiej myśli społecznej, amerykańskiej filozofii a także — jak to próbowano wielokrotnie wykazać — [por. Schaskolsky, 173; Meltzer, Petras, Reynolds, 127, s. 58, 100 i nast.] z typowymi dla amerykańskiego społeczeństwa wartościami, ideologią i stylem życia. Filozoficzne założenia orientacji wiążą się ściśle z pragmatyzmem, mniej może w sformułowaniu rzeczywistego jego twórcy Charlesa Peirce'a (1839 - 1914), a raczej z interpretacją Williama Jamesa (1842 - 1910) i Johna Deweya (1859 - 1952). Rozwijająca się na przełomie wieków amerykańska psychologia społeczna próbowała stosować pragmatystyczne koncepcje do badania świata społecznego. Sam James był przede wszystkim psychologiem, autorem słynnych *Principles of Psychology* (1890). Wpływy pragmatyzmu widoczne są w twórczości Charlesa Cooleya (1864 - 1929), Williama Thomasa (1863 - 1947) i wreszcie George'a Herberta Meada (1863 - 1931). Ten ostatni zwłaszcza był w znacznie mierze filozofem, próbującym poprzez psychologię społeczną zrealizować niezwykle ambitny zamiar filozoficzny — wyjaśnienia w kontekście też pragmatyzmu genezy i natury społecznego bytu człowieka.

Nie sposób wymienić w tym miejscu wszystkich podejmowanych przez wyżej wymienionych autorów problemów. Warto wskazać jedynie, że wszyscy oni próbują między innymi — na różne sposoby — rozwiązać problem stosunku wrodzonych, (biologicznych) i wyuczonych, (społecznych) wyznaczników ludzkich zachowań, ograniczając stopniowo rolę przypisywaną

czynnikowi biologicznemu. U Jamesa będzie to przeciwdziałanie instynktu i nawyku, u Cooleya natury ludzkiej i wpływu grup pierwotnych, u Thomasa — w różnych okresach rozwoju jego twórczości — koncepcje różnic między płciami, czterech żądź, nawyku i kryzysu. Wszyscy oni uznają za konieczne odwoływanie się do świadomości działających podmiotów przy analizie ludzkiego świata. Dużą rolę odegrały tu prace Jamesa, w których zawarty jest opis funkcjonowania świadomości i rozbudowana koncepcja osobowości (*self*) łącznie z przejętym przez Meada rozróżnieniem *I* i *me*. Procesy społecznego kształtowania osobowości opisywali dalej Cooley (koncepcja „jaźni odzwierciedlonej”), Thomas i Mead. Dwaj ostatni zwłaszcza tworzyli swoje koncepcje w odniesieniu do zdobywającego wówczas w Stanach Zjednoczonych coraz większe uznanie behawioryzmu i ulegli pewnym jego wpływom. Między obiema orientacjami występują pewne ogólne podobieństwa jak np. skoncentrowanie się na badaniu wzajemnie warunkujących się i wpływających na siebie zachowań jednostek w mikro-sytuacjach społecznych. Mead, a zwłaszcza Thomas, przejęli także pewne metodologiczne dyrektywy behawioryzmu; koncepcje ich zwykło się też zresztą niekiedy określać mianem behawioryzmu społecznego. Nazwa jednak jest o tyle myląca, iż w pracach ich zawarta jest krytyka stanowiska klasycznego behawioryzmu z „humanistycznego” punktu widzenia. Uznawali oni bowiem zdecydowanie, że w odniesieniu do człowieka nie można poprzestać na behawiorystycznej koncepcji reagującego na bodźce organizmu, a trzeba odwołać się od pojęcia świadomego podmiotu nadającego środowisku znaczenie przez proces interpretacji (Mead) czy definiowania sytuacji (Thomas).



Wszystkich wymienionych wyżej autorów, a więc Jamesa, Deweya, Cooleya, Thomasa i Meada, zaliczyć można do prekursorów symbolicznego interakcjonizmu, (zachowując tę nazwę jedynie dla kontynuatorów Meada — jak to czyni np. A. Kłosowska) [80]. Można też inaczej — zgodnie z D. Martindalem [119, s. 339 i nast.] i Meltzerem, Petrasem i Reynoldsem [127] — uznać ich za przedstawicieli pierwszego, „klasycznego” okresu rozwoju tej orientacji, okresu obejmującego zatem czas od przełomu wieków aż do lat trzydziestych naszego stulecia. Dodajmy, że w okresie tym symboliczny interakcjonizm pozostawał w ścisłych związkach z innymi orientacjami teoretycznymi w amerykańskich naukach społecznych, a głównie — poprzez osobę Thomasa — ze szkołą chicagowską. Blumer [15, s. 1] uznaje, że do jego rozwoju przyczynili się wówczas także James Baldwin, Robert Park, Louis Wirth i Robert Redfield a wreszcie także — poprzez współautorstwo *Chłopa polskiego* — Florian Znaniecki.

Najważniejszą postacią dla dalszego rozwoju symbolicznego interakcjonizmu był Mead. Wszystkie późniejsze odłamy tej orientacji opierały się w dużej mierze na interpretacji jego poglądów. Toteż podkreślić w tym miejscu wypada, że główne jego dzieła nie pisane były ręką samego Meada, a są jedynie dokonana przez uczniów — i nie zawsze bezdyskusyjną — rekonstrukcją jego wykładów. Wydanie tych dzieł dopiero po śmierci Meada sprawiło, że poglądy jego oddziaływały czas dłuższy jedynie poprzez tradycję ustną, głównie na Uniwersytecie w Chicago. Wśród bezpośrednich uczniów Meada wymienić należy zwłaszcza E. Farisa. Po śmierci Meada ukształtowały się dwie szkoły odmiennie interpretujące poglądy mistrza. Pierwsza z nich, to tzw. szkoła chicagowska symbolicznego interakcjonizmu skoncentrowana wokół Herberta

Blumera i kontynuująca dość ściśle tradycję Meadowską. Druga, tzw. szkoła Iowa, której głównym przedstawicielem był Manfred Kuhn (zm. 1963), reprezentuje eklektyczną formę symbolicznego interakcjonizmu, starając się zestawić jego twierdzenia z innymi — bardziej empirycznie zorientowanymi — orientacjami psychologii społecznej. W latach czterdziestych i pięćdziesiątych powstaje kilka innych prób połączenia koncepcji interakcjonistycznych z tezami psychologii i antropologii kulturowej (Kimball Young), neopsychologii (teoria stosunków interpersonalnych H. S. Sullivana) oraz teorii makrostruktur (Hans Gerth i C. Wright Mills, [por. 42]). W okresie rozkwitu funkcjonalizmu symboliczny interakcjonizm stanowił uznaną, choć stosunkowo mniej widoczną „oficjalną opozycję”, nie podważającą bynajmniej podstawowych założeń przyjętego w amerykańskiej socjologii paradygmatu analizy społeczeństwa. Wiele jego twierdzeń przeniknęło do teorii osobowości i grup odniesienia, stając się często anonimowymi elementami uznanego powszechnie dorobku nauk społecznych.

Renesans orientacji związany z wyraźniejszym poczuciem własnej odrębności zaczął się na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych i trwa po dzień dzisiejszy. Znacznie zwiększyła się liczba uczonych uważających się za symbolicznych interakcjonistów. Narastają w bardzo szybkim tempie analizy poszczególnych dziedzin życia społecznego dokonywane z perspektywy symbolicznego interakcjonizmu; pojawiają się obszerne antologie i podręczniki, rozwija się wreszcie refleksja na meta-poziomie: komentarze historyczne, metodologiczne, a także próby zestawienia tej orientacji z innymi. Do współczesnego rozkwitu symbolicznego interakcjonizmu przyczynili się między innymi Arnold Rose, Tamotsu Shibutani, Anzelm Strauss

i Ralph Turner. Jednocześnie dość wyraźnie zaznacza się ewolucja problematyki, coraz więcej uwagi poświęca się zjawisku komunikacji, społecznym procesom nadawania i interpretowania znaczeń (językowych i pozajęzykowych) w interakcjach, roli symbolizmu w funkcjonowaniu porządku społecznego. Widać to zwłaszcza w trzech stosunkowo wyraźnie wyodrębniających się odmianach kierunku, w twórczości Hugh'a Duncana, Ervinga Goffmana i wreszcie etnometodologów. Wszyscy oni w mniejszym lub większym stopniu odwołują się także do inspiracji z poza symbolicznego interakcjonizmu. Duncan, wykorzystując obszernie analizy Kennetha Burke, stara się określić miejsce i rolę komunikacji w funkcjonowaniu społeczeństwa, stosując także ogólną interakcjonistyczną perspektywę w badaniu kultury a zwłaszcza sztuki. Goffman — także częściowo w nawiązaniu do Burke'a — tworzy tzw. dramaturgiczną koncepcję społeczeństwa. Najbardziej specyficzna jest sytuacja etnometodologii; choć historycznie wychodzi ona od nawiązujących do Husserlowskiej fenomenologii rozważań Alfreda Schutza, tworzy ostatecznie wizję porządku społecznego w dużej mierze zgodną z symbolicznym interakcjonizmem [por. np. Wallace, 222, s. 35].

Problematyka naszej pracy nie wymaga ujęcia wszystkich zagadnień poruszanych przez wymienionych powyżej autorów. Koncentrując się na odtworzeniu podstawowej linii rozumowania symbolicznego interakcjonizmu jako wersji socjologii humanistycznej ograniczymy się w zasadzie jedynie do analizy poglądów Meada i jego kontynuatorów. Nie będziemy sięgać natomiast — poza koniecznymi odniesieniami — do innych myślicieli okresu klasycznego zorientowanych bardziej naturalistycznie. Dodatkowym usprawiedliwieniem może być fakt, że np. koncepcje Peirce'a, Jame-

sa, Thomasa, czy Cooleya były już w literaturze polskiej dokładniej przedstawiane i komentowane. Wszystkie pomeadowskie wersje będziemy analizować łącznie, osobne rozważania poświęcając w tym rozdziale jedynie koncepcji Goffmana. Etnometodologia natomiast przedstawiona zostanie w rozdziale następnym w kontekście socjologii fenomenologicznej i podejmowanej w jej obrębie analizy potoczności.

Dodajmy wreszcie na zakończenie, że niekiedy [np. Martindale, 119] próbuje się włączać do symbolicznego interakcjonizmu różnorodne teorie na tej jedynie zasadzie, że poruszają one podobną problematykę (np. rozwoju osobowości czy roli symbolizmu i języka w ludzkim poznaniu i działaniu) a więc np. koncepcje Piageta, Cassirera, Susan Langer, relatywizmu językowego Sapira-Whorfa itp. Historycznie nie ma to jednak żadnego uzasadnienia, co ważniejsze, także pod względem teoretycznym i metodologicznym różnice zdają się być większe niż podobieństwa. Formułowane tu twierdzenia, odnoszące się do tych samych zagadnień uznać można natomiast w wielu wypadkach za wzajemnie się uzupełniające.

### 3. ANTROPOGENETYCZNA PŁASZCZYZNA ANALIZ SYMBOLICZNEGO INTERAKCJONIZMU

Socjologia humanistyczna uznając świadomość za konstytutywną cechę człowieka, różniąca go od gatunków zwierzęcych, nie zadaje zwykle pytania o przebieg procesu, w którym owa różnica się wyłoniła. Wymagałoby to bowiem analizy procesów ewolucji. Problematyką antropogenetycy zajmuje jednak dość szczególne miejsce w obrębie interesującej nas perspektywy. Podjęcie jej wiązało się z filozoficznymi ambicjami wczesnych przedstawicieli pragmatycznej orientacji

a szczególnie Deweya i później Meada. Poglądy Deweya odegrały tu rolę inspirującą, stworzył on pewną wizję procesu wyłonienia się człowieczeństwa w toku ewolucji. Mead, przejąwszy te podstawowe idee, starał się natomiast przedstawić szczegółowiej mechanizmy procesu. Przedstawiamy tu skrótowo Meadowską koncepcję antropogenezy traktując ją przede wszystkim jako pewien schemat analityczny pokazujący bardzo dobrze zasady konstrukcji całej jego teorii behawioryzmu społecznego<sup>1</sup>.

Podejmując problem genezy i natury funkcjonowania świadomości staje się jednocześnie przed kwestią (1) różnic pomiędzy zachowaniami gatunków zwierzęcych i gatunku ludzkiego (2) metodologicznej charakterystyki i wzajemnych stosunków pomiędzy naukami opisującymi te dwa różne poziomy rzeczywistości. Wyjaśnienie fenomenu ludzkiej świadomości wiąże się ściśle z problemem redukcji praw (czy całych teorii) jednej nauki, opisującej wyższy, bardziej skomplikowany poziom rzeczywistości, do praw (czy teorii) nauki opisującej poziom niższy, mniej skomplikowany. Problem ten postawiony był już przez A. Comte'a, który tworząc klasyfikację nauk abstrakcyjnych według zasady zmniejszającej się ogólności i zwiększającej się złożoności zjawisk zakładał możliwość częściowej redukcji praw np. socjologii do praw biologii czy chemii. Przyjmował jednak, że na każdym poziomie rzeczywistości pojawiają się także pewne niesprowadzalne do niższych poziomów właściwości — o czym późniejszy pozytywizm raczej zapomniał [por. Skarga, 184, s. 58 - 59]. Próbę takiego redukcjonizmu podejmuje zwłaszcza klasyczny behawioryzm, chcąc ludzki język i świadomość sprowadzić do prawidło-

<sup>1</sup> Wyczerpująco problematykę tę omawia Jerzy Szacki [198, s. 73 - 84].

wości czysto biologicznych, opisując zachowania jednostkowego organizmu przystosowującego się do środowiska. Od Watsona, poprzez Tolmana, Hulla, aż do Skinnera usiłowano wyjaśnić język i świadomość mechanizmem bodziec-reakcja, przyjmując najczęściej, iż reakcje symboliczne są przyczynowo zdeterminowane przez zewnętrzne bodźce i że przy ich opisie nie trzeba odwoływać się do nieobserwowalnych procesów psychicznych.

Mead, za Deweyem, także podejmuje problem wyjaśnienia ludzkiej świadomej aktywności poprzez odniesienie jej do zachowań zwierzęcych, czyni to jednak w sposób zupełnie inny od klasycznych behawiorystów. Wyłonienie się społeczeństwa i świadomej jednostki ludzkiej możliwe jest, według Meada, jedynie w toku ewolucji, przebiegającej nie na poziomie pojedynczego organizmu, ale całej grupy osobników. Prawidłowości świata ludzkiego można sprowadzić do prawidłowości świata przedludzkiego przy przyjęciu perspektywy historycznej, ewolucyjnej, a zarazem grupowej, holistycznej. O ile w punkcie wyjścia tego procesu — przy opisie zachowań niesymbolicznych — możliwe jest, według Meada, stosowanie reguł psychologii behawiorystycznej, to w jego punkcie dojścia musi być ona odrzucona, jako niewystarczająca. Stąd też opis procesu antropogenezy wiąże się u Meada z krytyką metodologicznych tez behawioryzmu w odniesieniu do świata ludzkiego.

Punktem wyjścia jest dla Meada pewna grupa organizmów biologicznych, kierujących się podstawowymi popędami i zmuszonymi dla ich zaspokojenia do kooperacji z innymi organizmami grupy (np. zaspokajanie głodu czy popędu płciowego) i w związku z tym do wzajemnego przystosowywania się. Jednostki te nie mają żadnych pierwotnych cech psychicznych, które

miałyby wtórnie wyrażać się w ich zachowaniu. Z tego też powodu Mead krytykuje pogląd Darwina, iż język miałby wyrażać istniejące już wcześniej w jednostkach stany emocjonalne oraz poglądy Wundta głoszące paralelizm między gestami zewnętrznymi a wewnętrznymi stanami emocjonalnymi czy intelektualnymi. Tego typu analiza działania, a w szczególności komunikacji, zakłada już bowiem istnienie umysłów, które zdolne byłyby do takiej komunikacji. Tymczasem nie świadomość poprzedza działanie społeczne, ale na odwrót — pewna podstawowa forma działania społecznego możliwa jest bez świadomości i dopiero w trakcie owego działania może powstać świadomość jednostki [Mead, 124, s. 30]. Działanie społeczne jest zatem pierwotniejsze i stanowi zarazem warunek konieczny działania świadomego i indywidualnej samoświadomości. Oddziaływanie na inne osobniki tego samego gatunku zachodzi więc już na poziomie gatunków zwierzęcych.

Współżyjące ze sobą jednostki wchodzą w procesy interakcji złożone z wielu pojedynczych skierowanych wzajemnie na siebie zachowań, wywołujących reakcje przystosowawcze. W interakcjach tych traktują one wczesne stadia działania innych jednostek jako gesty wskazujące, jakie będą stadia następne, czyli jak zakończy się cała sekwencja zachowań. Nawiązuje się wtedy komunikacja gestów, gesty stają się wskaźnikami tego, co zdarzy się później. Gest pełni wówczas rolę podniety wywołującej reakcję partnera, która to reakcja z kolei — odebrana też jako gest — może stać się także bodźcem do kolejnej reakcji pierwszego osobnika. Przykładem cytowanym przez autora jest zachowanie się dwóch walczących psów; gestami-podnietami będzie wtedy warczenie czy szczerzenie kłów, powodujące określone zmiany w zachowaniu drugiego

psa. Dla Meada zasadniczy jest przy tym fakt, że będzie to komunikacja niezamierzona — są to bowiem zachowania instynktowne nie mające na celu wywołania reakcji partnera, oraz nieświadoma — jednostka wytwarzająca dany gest nie odbiera go w taki sam sposób jak partner komunikacji. Zatem gest ten nie wywołuje w organizmie nadawcy takiej reakcji, jaką wywołuje w organizmie odbiorcy. Taka „konwersacja gestów” nie przenosi tych samych znaczeń dla wszystkich partnerów komunikacji, mówiąc dokładniej, sam nadawca nie uświadamia sobie znaczenia swego gestu. Znaczenie to jednak według Meada istnieje obiektywnie, jest nim bowiem następne w danej interakcji zachowanie nadawcy gestu. O tym, że jest ono rzeczywiście gestowi przypisywane, świadczy przystosowawcza reakcja odbiorcy. Mead wykorzystuje tu pragmatyczną koncepcję znaczenia Peirce’a<sup>2</sup> przyjmując, że ostatecznym znaczeniem gestu jest zachowanie zewnętrzne przezeń wskazywane i wywołujące przystosowawcze zachowanie partnerów.

Ważne jest tutaj uświadomienie sobie faktu, że tak rozumiane znaczenie powstaje niezależnie od istnienia świadomości [por. Mead, 124, s. 111]. Zachowanie nadawcy może być zupełnie instynktowne, niemniej odbiorca reaguje na nie jako na zachowanie w pewien sposób uporządkowane, co pozwala mu z fazy wcześniejszej antycypować, poprzez własne reakcje, fazę późniejszą tego zachowania. Ta zdolność odbiorcy do antycypującej reakcji może być — jak to się dzieje w wypadku niższych gatunków zwierzęcych — wmontowana w instynktowną strukturę psychiki osobników danego gatunku. Znaczenie czynności partnerów jest więc do czynności tych jednoznacznie i naturalnie przywiązane. Zdolność ta może też być —

<sup>2</sup> Będzie to przedmiotem dokładniejszej analizy w rozdz. IV.



jak w przypadku gatunków wyższych — także wyuczona dodatkowo w trakcie życia osobniczego, co uzupełnia wrodzony mechanizm instynktowny.

Konwersacja gestów jest więc podstawowym zjawiskiem wyjaśniającym przystosowawcze zachowania zwierząt, zachodzi ona zresztą także w świecie ludzkim, przykładem może być tutaj błyskawiczna riposta florecisty wyprzedzającego atak przeciwnika. Dla człowieka rola tak pojętej konwersacji gestów jest jednak dość ograniczona, podstawowym bowiem sposobem reagowania stają się działania świadome. Używając terminologii J. Kotarbińskiej [87, s. 106 i J. Kmity, 82, s. 33], można by powiedzieć, że gesty Meadowskie są oznakami (naturalnymi), lecz nie znakami. Szeroko pojęta komunikacja odbywa się zatem już na poziomie oznakowym. Kluczowym twierdzeniem Meada staje się teza, iż świadomość ludzka wyłania się z procesów konwersacji gestów uwarunkowanych potrzebą współdziałania i aktywnością jednostek w stosunku do środowiska. Dzięki wzajemnym reakcjom na gesty partnerów, wytwarza się zwolna świadomość powiązania własnych gestów z cudzymi reakcjami. Punktem przełomowym staje się — jak powie Mead — moment, w którym gesty stają się symbolami znaczącymi (*significant symbols*), tzn. kiedy nadawca nie działa już instynktownie, ale świadomie i celowo, przewidując określoną reakcję odbiorcy na swój własny gest. Jest to — według Meada — możliwe tylko wtedy, gdy sam nadawca może być jednocześnie odbiorcą swego własnego gestu<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> „Świadoma komunikacja — pisze Mead [124, s. 106] — świadoma konwersacja za pomocą gestów — powstaje, gdy gesty stają się znakami, to znaczy gdy dla jednostek wykonujących je i jednostek reagujących na nie wyrażają znaczenia w kategoriach następującego zachowania jednostek wykonujących je. W ten sposób gesty wskazujące to zachowanie jednostkom reagującym na nie umożliwiają

Wśród możliwych kategorii gestów podstawową rolę w antropogenezie odegrały „gesty wokalne”, a więc pewne dźwięki wydawane przez jednostki. One to bowiem mają tę właściwość, że nadawca emitując je może je jednocześnie sam odbierać, a więc zdawać sobie sprawę z własnych zachowań i zarazem przewidywać reakcje odbiorców. Odbiór własnych gestów byłby znacznie trudniejszy np. w przypadku gestów mimicznych (gdzie do takiego odbioru niezbędne jest w istocie lustro, o czym wiedzą świetnie aktorzy, uczący się godzinami jak grać wyrazem twarzy). Symbol znaczący u Meada zostaje więc właściwie utożsamiony ze słowami języka; problem antropogenezy sprowadza się w istocie do problemu powstania języka ludzkiego.

Dzięki samej naturze gestów wokalnych jednostka zdolna jest do wywołania w sobie, przez fakt użycia takiego gestu, takiej samej reakcji, jaką jej gest wywołuje w partnerze interakcji. Człowiek przyjmuje w ten sposób postawy innych wobec własnych gestów, co umożliwia mu regulowanie swych zachowań w danej sekwencji reakcji. Ma to doniosłe konsekwencje. Po pierwsze — znaczenia przenoszone przez gesty znaczące stają się uniwersalne, wytworzony w ten sposób język staje się językiem wspólnym dla całej grupy społecznej. Po drugie — dokonuje się w ten sposób internalizacja w doświadczeniu ludzkim zewnętrznej komunikacji gestów, człowiek staje się przedmiotem obserwacji dla samego siebie, pojawia się możliwość autorefleksji i samowiedzy, które są podstawą ludzkiej świadomości i całej osobowości (*self*). Wyrabia

---

wzajemne przystosowanie do siebie różnych jednostkowych składników działania społecznego, a także wywołując w jednostkach wykonujących je te same reakcje *implicitte*, które one wywołują *explicitte* u jednostek, do których są adresowane, umożliwiając w wyniku tego wzajemnego przystosowania powstanie samoświadomości”.

się w ten sposób dystans do swej własnej działalności, co umożliwia oderwanie się od instynktownego reagowania na bodźce, dokonywanie ich selekcji oraz odraczania i modyfikowania reakcji na nie. Po trzecie wreszcie — tworzy się umiejętność abstrakcyjnego, odrywającego się od konkretnych sytuacji myślenia. Tak więc w teorii Meada pojawiający się dzięki konwersacji gestów wokalnych symbol znaczący jest początkiem ludzkiego języka i jednocześnie pociąga za sobą powstanie świadomości i osobowości ludzkiej, zmieniając także zasadniczo sposób reagowania i działania jednostki w świecie.

Meadowska wizja procesu antropogenezy zarysowana jest jedynie bardzo ogólnie. Mead zdając sobie sprawę, że fenomen człowieka wyjaśnić można jedynie przez opisanie procesu ewolucji, miał odwagę podjąć jeden z najtrudniejszych problemów nauki, gdzie trudno na razie o ostateczne rozstrzygnięcia. Niemniej wydaje się, że zasadnicze jego idee, bez względu na swe braki i niejasności są — szczególnie dla socjologa — „jedną z bardziej obiecujących antropologii filozoficznych” [Szacki, 198, s. 84]. Zasluguje tu na podkreślenie fakt, że — mimo pewnych różnic — poglądy Meada i Deweya dadzą się uzgodnić z marksistowskimi koncepcjami antropogenezy. Poglądy te łączy wspólne przekonanie, że wyjaśnienie wyższych cech organizacji psychicznej jednostki ludzkiej, a głównie fenomenu świadomości, nie jest możliwe przez bezpośrednie odniesienie owych cech do niższych poziomów funkcjonowania organizmów na płaszczyźnie indywidualnych osobników, a wymaga uwzględnienia istnienia i przekształceń współpracującej grupy społecznej jako koniecznego elementu łańcucha wyjaśniającego. Koncepcje te łączy także twierdzenie, że pierwotną funkcją całego aparatu symbolicznego człowieka była instrumen-

talnie pojęta funkcja komunikacyjna. Tylko w aktach komunikacji międzyludzkiej, koniecznej we wspólnym oddziaływaniu na siebie i na środowisko, mogło dojść stopniowo do wyłonienia się skomplikowanego aparatu świadomościowo—językowego człowieka. Zatem na początku była komunikacja, najpierw bardzo prosta, potem coraz bardziej złożona; dzięki niej powstał ludzki język i ludzkie myślenie w tej formie, w jakiej istnieje obecnie. One z kolei warunkują ludzki sposób poznania świata. Jest to teza zdecydowanie przeciwna do koncepcji — obecnej np. w tradycji neokantowskiej a szczególnie w poglądach E. Cassirera, S. Langer (a także C. Lévi-Straussa) — głoszącej, że choć język i świadomość wyjaśniać należy genetycznie, to jednak chodzi tu jedynie o dokonujące się na poziomie indywidualnych osobników mutacyjne zmiany w fizjologii mózgu powodujące pojawienie się właściwej człowiekowi aktywności symbolicznej, zależnej jednak nie od współżycia społecznego a jedynie od podstawowych nieświadomych struktur umysłu. Język traktowany jest wtedy jedynie jako zewnętrzny wyraz przemian dokonujących się w mózgu; za jego funkcję pierwotną uznaje się tu funkcję poznawczą, a nie komunikacyjną. Związane to jest ściśle z przyjmowaną koncepcją ludzkiego symbolizmu. W myśl twierdzeń Cassirera człowiekowi przysługują pewne aprioryczne — choć przekształcające się w rozwoju historycznym — formy poznania, czyli formy symboliczne (mit, religia, sztuka, język), poprzez które może on odpowiednio ujmować świat i kreować jego znaczenia. W bardziej zbiologizowanej wersji Susan Langer, potrzebę symbolizacji uznaje się za jedną z elementarnych potrzeb ludzkich; symbolizacja jest zatem spontaniczna i naturalna. Gaworzenie dziecka ma więc np. pełnić pierwotnie funkcję ekspresji owej potrzeby sym-

bolizacji; potrzeba i możliwości komunikacji rodzą się później<sup>4</sup>.

U samego Meada zarysowany jest jedynie logiczny schemat dokonującego się w toku ewolucji procesu antropogenezy. Wydaje się, że powstała w ramach tych samych, pragmatystycznych założeń praca J. Deweya *Experience and Nature*, mimo swego bardziej eseistycznego charakteru, zawiera pewne elementy nadające hipotezie powstania języka i świadomości bardziej konkretno-historyczną perspektywę<sup>5</sup>. Dla Deweya język i świadomość pojawiać się może tylko w grupie podejmującej współpracę w działaniu skierowanym na zewnętrzne środowisko. Przy współpracy produkcyjnej człowiek musi wyjść poza swój własny subiektywny sposób widzenia przedmiotów będących obiektami działania i przyjąć punkt widzenia współpartnera działania i ogólnie całej współpracującej grupy społecznej. Przedmioty nabierają wtedy dla niego nowych znaczeń przekraczających dotychczasowy czysto biologiczny poziom, na którym odbierane były jako obiekty zaspokajające bezpośrednio instynktowne, indywidualne potrzeby. Sytuacja ta dotyczy szczególnie narzędzi produkcyjnych; nie odgrywają one przecież roli same przez się, ale raczej przez rezultaty, do których użycie ich doprowadza. Wymaga to zatem antycypacji odległych celów działania i uzgodnienia ich w obrębie całej grupy. Według Deweya znaczenie określonych wyrażen językowych kształtuje się w ramach współpracy społecznej, są to bowiem reguły używania i in-

---

<sup>4</sup> Odmiennosc tych obu typów ujęcia ludzkiego symbolizmu jest warta podkreślenia z tego względu, że — jak już wspomniano — koncepcje Cassirera i Langer próbowano zestawiać (Parsons, Martindale) z symbolicznym interakcjonizmem. Pewne aspekty tej kwestii w odniesieniu do procesów antropogenezy omówiono dokładniej w pracy Ziółkowskiego [236].

<sup>5</sup> Opieramy się tu na pracy J. Kustrzeby [104].

terpretowania rzeczy, przede wszystkim ze względu na istotne dla grupy konsekwencje ich użycia. W poglądach jego występuje jednak pewna niejasność co do wzajemnego ustosunkowania się języka i używania narzędzi. Wydaje się on sądzić, że to właśnie język był zjawiskiem pierwotnym warunkującym powstanie narzędzi i w ogóle pracy zaspokajającej potrzeby jedynie pośrednio albo z dużym wyprzedzeniem w czasie, poprzez antycypację potrzeb przyszłych. Użycie narzędzi zaś wtórnie wpływało na system językowy powodując konieczność jego uzupełnienia i modyfikacji.

Ujęcie Deweya wydaje się być bardzo bliskie marksistowskiej koncepcji wyjaśniania genezy świadomości [por. Schaff, 170, cz. III r. I, II, Kustrzeba, 104, s. 143 - 146]. Dla Marksa powstanie języka i świadomości było możliwe dzięki społecznemu charakterowi ludzkiego życia i pojawieniu się narzędzi. Koncepcja ta tym różni się od poglądów Deweya, iż stwierdza się w niej wyraźnie, że to społeczny charakter pracy i powstanie narzędzia było przyczyną powstania języka a nie na odwrót. Społeczny charakter pracy polega na takim podziale ról, które doprowadzają do zaspokojenia potrzeb jedynie w związku z działaniami dokonywanymi przez innych. W psychice każdego indywidualnego uczestnika tego zbiorowego wysiłku musi nastąpić „subiektywne odzwierciedlenie [...] relacji zachodzących między rezultatami jego działań i końcowym rezultatem poczynań całej grupy” [Kustrzeba, 104, s. 145]. Następuje zatem internalizacja stosunków istniejących obiektywnie w procesie pracy społecznej zarówno między działaniami poszczególnych osobników skierowanymi na jeden wspólny cel, jak i poszczególnymi etapami działania, które — szczególnie w wypadku użycia narzędzi — wymagają wznie-

sienia się ponad poziom instynktu. Wydaje się, że ten właśnie proces pracy społecznej, który musi się dokonać przy współdziale jakiejś formy komunikacji stwarza warunki do tego, aby pewne gesty stały się symbolami znaczącymi, jak to sobie wyobrażał Mead.

Warto na koniec uzmysłwić sobie pewną charakterystyczną dwuznaczność Meadowskiego podejścia do problematyki znaczenia i świadomości. Mead wychodzi wszak z metodologicznego stanowiska wczesnego behawioryzmu głoszącego — zgodnie z pierwotnymi założeniami neopozytywizmu — konieczności nadania obserwacyjnego, empirycznego sensu wszystkim terminom i w związku z tym regułą ekstraspekcyjnego jedynie badania zachowań. Próbując realizować te behawiorystyczne normy, staje on jednak przed problemem ujęcia świadomości i zdaje sobie sprawę, że zgodnie z tymi normami ująć można tylko część ludzkiej aktywności. Przy opisie konwersacji gestów nie odbiega on w istotny sposób od behawioryzmu Watsona, musi to jednak uczynić z chwilą podjęcia się opisu świata ludzkiego. W tłumaczeniu zjawisk świadomości chce on jednak — tak dalece jak to jest możliwe — zachować stanowisko behawiorystyczne, traktując świadomość nie jako odrębną substancję, ale jako funkcjonalnie pojętą część działania społecznego, bez uwzględnienia której przebieg takiego działania nie da się w pełni zrozumieć. „Psychologia społeczna — pisze Mead [124, s. 16] charakteryzując swoje własne stanowisko — jest behawiorystyczna, gdyż jej punktem wyjściowym jest naukowe badanie i analiza dającego się zaobserwować działania — dynamicznego, ciągłego procesu społecznego i działań społecznych, które są jego elementami składowymi. Ale nie jest behawiorystyczna w sensie abstrahowania od wewnętrznych przeżyć jednostki — wewnętrznej fazy

tego procesu czy działania. Przeciwnie, interesuje się szczególnie powstawaniem takiego doświadczenia w trakcie procesu społecznego jako całości. Po prostu w swym dążeniu do określenia, jak takie przeżycia powstają w toku procesu, przeprowadza badania postępując od zewnątrz do wewnątrz, a nie od wewnątrz do zewnątrz”<sup>6</sup>.

Poziomy świadomości i zachowań zewnętrznych łączą się w działaniu: postawa — „czynność wewnętrzna”, nieobserwowalna jest integralną częścią całościowo pojętej czynności (aktu). „Zewnętrzna czynność, którą dostrzegamy, jest częścią procesu, który rozpoczął się wewnątrz” (s. 13). Błąd behawiorystów polega zatem na badaniu tylko ostatnich, zewnętrznych faz całej czynności, i pomijaniu wyprzedzających je faz wewnętrznych, których uwzględnienie jest konieczne dla opisanego właściwego człowiekowi sposobu działania na środowisko. Sens behawioryzmu społecznego, podobnie jak całego pragmatyzmu, polegał — w zamyśle jego twórcy — na przerzuceniu mostów między dobrokiem i sposobem ujęcia człowieka przez nauki przyrodnicze a idealistycznie zorientowaną humanistyką odwołującą się do koncepcji świadomości niezależnej od wszelkiej fizjologii [por. Szacki, 198, s. 100]. Próbę taką realizuje Mead przede wszystkim w swym opisie genezy świadomości w procesie ewolucji, gdzie pokazuje się ludzką świadomość jako swoiste przedłużenie właściwego każdemu organizmowi aktywnego stosunku do środowiska, jako funkcjonalnie pojęty składnik całościowej czynności (aktu) wyłaniający się w procesie przejścia konwersacji gestów w komunikację symboli znaczących. Już tutaj widać niespójność w rozumieniu kluczowego pojęcia postawy; jest to, z jednej strony, nieobserwowalny stan wewnętrzny, a

<sup>6</sup> W cytacie tym poprawiono wyraźny błąd w tłumaczeniu.



z drugiej punkt wyjściowy zachowania zewnętrznego, uchwytne poprzez to zachowanie [por. Martindale, 119, s. 355]. Rzeczywistość przekreśla zatem możliwość ścisłego stosowania założonych norm metodologicznych. O ile jednak w płaszczyźnie rozważań antropogenetycznych widać wyraźnie owo przejście: człowiek istota przyrodnicza — człowiek istota obdarzona świadomością, to przestrzeganie behawiorystycznej reguły ekstraspekcyjnego badania zachowań okazuje się zupełnie niemożliwe, z chwilą podjęcia analizy procesów socjalizacji i działania świadomych i samoświadomych podmiotów w obrębie już wykształconego ludzkiego społeczeństwa. Raz powstała ewolucyjnie zmiana jakościowa — pojawienie się świadomości — pociąga za sobą konieczność zmiany metod badania osobowości i działań ludzkich, można by powiedzieć, że naturalistyczny punkt wyjścia Meada ustępuje miejsca antynaturalizmowi<sup>7</sup>.

Ślady tej dwuznaczności widać także przy porównywaniu poglądów kontynuatorów Meada; jedni, np. Kuhn, chcieliby realizować restryktywne, pozytywistyczne normy metodologiczne. Poglądy innych, choćby Blumera, są natomiast wręcz kwintesencją antynaturalizmu. Podkreślił jednak, że w obrębie całego kie-

---

<sup>7</sup> Zgodnie z dosłownym znaczeniem [por. Giedymin, 44, s. 149], naturalizm jest to pogląd, według którego metody stosowane w naukach społecznych nie różnią się od metod nauk przyrodniczych. W istocie jednak te „metody nauk przyrodniczych” utożsamione są zwykle przez socjologów ze wczesno pozytywistyczną koncepcją tych nauk, dawno już zdeaktualizowaną [por. Mokrzycki, 137]; naturalizm zatem znaczy m.in. uznanie konieczności operacjonalizacji empirycznej wszystkich bez wyjątku terminów, w tym sensie behawioryzm jest — programowo przynajmniej — naturalistyczny, nie jest natomiast naturalistyczną współczesna fizyka. Terminów naturalizm i antynaturalizm używamy zatem w tym i innych miejscach jako pewnych wygodnych skrótów myślowych, zgodnie z ich intuicyjnie, powszechnie w obrębie socjologii uznawanym znaczeniem; mimo że w sensie dosłownym przeciwstawienie tych pojęć nie ma obecnie — jak się wydaje — większego sensu [por. Mokrzycki 137, Sztompka 209].

runku coraz silniej uwidacznia się tendencja — widoczna także u samego Meada — do dopasowywania reguł metodologicznych do samego kształtu rzeczywistości społecznej a nie na odwrót, co uznaliśmy poprzednio za podstawową cechę socjologii humanistycznej.

#### 4. ONTOGENETYCZNA PŁASZCZYZNA ANALIZ SYMBOLICZNEGO INTERAKCJONIZMU

Opis związków zachodzących pomiędzy społeczeństwem i jego kulturą a jednostką — szczególnie zależności między świadomością społeczną i świadomościami indywidualnymi — winien być jednym z podstawowych elementów teorii społeczeństwa konstruowanej w obrębie socjologii humanistycznej, z tego między innymi względu, że umożliwia zasadne stosowanie procedury rozumienia. Jednym ze źródeł atrakcyjności symbolicznego interakcjonizmu jako wersji socjologii humanistycznej jest fakt, że ujmuje on owe związki w podstawowej dla ich pełnego wyjaśnienia płaszczyźnie ontogenetycznej, tworząc rozbudowaną koncepcję kształtowania się osobowości społecznej (czy też jaźni — *self*). Koncepcja ta jest główną osią teoretyczną całego kierunku, wszystkie inne poruszane przezeń problemy zorganizowane są wokół tej osi. Generalnym punktem wyjścia tej koncepcji są znowu rozważania Meadowskie, niemniej tutaj właśnie uwidacznia się wewnętrzne zróżnicowanie symbolicznego interakcjonizmu. Różnorodna interpretacja nie zawsze jednoznacznych twierdzeń Meada spowodowała powstanie kilku konkurencyjnych wariantów teorii funkcjonowania osobowości, co pociąga za sobą także odmienne koncepcje dotyczące możliwości badania społeczeństwa.

U samego Meada powstanie osobowości analizowane jest najpierw w płaszczyźnie antropogenetycznej. O-

sobowość, której istotą jest samoświadomość, wylania się w toku przystosowawczych działań międzyjednostkowych jednocześnie z systemem językowym i myśleniem abstrakcyjnym. Podstawowym jednak dla socjologa zagadnieniem jest kształtowanie się osobowości społecznej w organizmie ludzkim rodzącym się w już wykształconym, mniej lub bardziej zróżnicowanym, społeczeństwie, posiadającym uformowane wzory zachowania (kulturę) a w szczególności system językowy. Mechanizmy antro- i ontogenezy są dla Meada w pewnym sensie tożsame (stąd też niekiedy nie są wyraźnie rozróżniane w trakcie ich prezentacji w *Mind Self and Society*), choć istnieją między nimi jednak zasadnicze różnice, które trzeba sobie uświadamiać. Społeczeństwo i jego kultura są dla rodzącej się jednostki obiektywną rzeczywistością, do której musi się ona przystosować. Właśnie w płaszczyźnie ontogenetycznej uwidacznia się najwyraźniej charakterystyczna dla symbolicznego interakcjonizmu teza o podstawowej zależności jednostki od społeczeństwa, przy jednoczesnym uwzględnieniu twórczej, aktywnej roli jednostki jako podmiotu działania. Stąd też Walter Wallace [222] w swojej znanej klasyfikacji współczesnych teorii socjologicznych uznaje, że dla symbolicznego interakcjonizmu podstawowa jest następująca perspektywa ujmowania społeczeństwa. Zjawisk społecznych nie próbuje tłumaczyć się czynnikami wobec społeczeństwa egzogennymi, takimi jak zewnętrzne środowisko czy psychofizjologiczne wyposażenie jednostek. Uznaje się natomiast, że życie społeczne jest swoistym samodeterminującym się procesem. Istniejące już warunki społeczne kształtują osobowość (cechy psychiczne) jednostek, określając tym samym podejmowane przez te jednostki działania, dzięki czemu procesualnie pojęty porządek społeczny, choćby zmo-

dyfikowany, trwa i utrzymuje się. W tej trafnej — jak się wydaje — charakterystyce ujawnia się zwłaszcza wyraźnie swoista dialektyka relacji społeczeństwo-jednostka, do której wielokrotnie jeszcze będziemy powracać. Dodać w tym miejscu wypada, że rozważania nad ontogenezą, w przeciwieństwie do opisu antropogenezy, nie opierają się li tylko na elementach spekulacji, wręcz przeciwnie, istnieje możliwość ich skonfrontowania z twierdzeniami innych orientacji psychologii i socjologii oraz podjęcia prób ich empirycznej weryfikacji.

Koncepcja symbolicznego interakcjonizmu koncentruje się przede wszystkim na opisie relacji pomiędzy społeczeństwem a jednostką. Ważne są tu zatem społeczne mechanizmy procesu tworzenia się osobowości, a nie kształt osobowości jako takiej. Przyjmuje się tu więc klasyczną perspektywę psychologii społecznej i pomija się dokładną charakterystykę zarówno społeczeństwa np. w jego wymiarze socjoekonomicznym i instytucjonalnym, jak i jednostki w wymiarze psychofizjologicznym. Uwzględniane są one tylko o tyle, o ile jest to konieczne dla określenia procesów zachodzących w trakcie socjalizacji.

Człowiek rodzi się jako nie obdarzony osobowością organizm, nabywa ją dopiero w społeczeństwie dzięki kontaktom z innymi ludźmi. Określenie zakresu kontaktów, które trzeba uwzględnić przy opisie socjalizacji, nie jest jednoznacznie rozstrzygnięte. Dla samego Meada ważne są przede wszystkim interpersonalne kontakty twarzą w twarz. Społeczeństwo prowadzone jest tu zasadniczo do grupy bezpośrednio interakujących z daną jednostką osobników. Terminu „grupa” używa on zresztą wymiennie z terminami „społeczeństwo” czy „zbiorowość” [por. Szacki, 198, s. 97]. Abstrahuje on w pewnym sensie od faktu, że obszar

dostępnych danej jednostce bezpośrednich kontaktów wyznaczony jest przez całokształt struktury społecznej z właściwymi jej stosunkami klasowymi, własności, władzy, konfliktami itd., że wszystkie te elementy warunkują treści przekazywane jednostce w procesie bezpośredniej socjalizacji (konkretne pojęcia, postawy, wartości, koncepcje samego siebie)<sup>8</sup>. Mead, w ramach stosowanych przez siebie pojęć, nie mógłby — jak się wydaje — w ogóle ująć tych problemów. Jest to zresztą wada, którą wytyka się zwykle całemu kierunkowi [por. Meltzer, Petras, Reynolds, 127, s. 97 - 98].

Raczej takiego jednak podejścia można wskazać w fakcie, że w symbolicznym interakcjonizmie nie bada się treści socjalizacji, które są oczywiście grupowo zróżnicowane, analizuje się tu raczej sam mechanizm formalny nabywania osobowości. Jest to o tyle uzasadnione, że — jak to wskazuje choćby Denis Wrong [227, s. 39] — na socjalizację spoglądać można z dwóch różnych perspektyw. Po pierwsze socjalizacja jest procesem transmisji szczególnej kultury, a więc elementów świadomości społecznej grupy czy grup, w które jednostka wchodzi. Po drugie jednak uczestnictwo w jakiejś, wszystko jedno jakiej, grupie społecznej, jej kulturze, języku, wartościach; interagowanie z innymi świadomymi jednostkami ludzkimi, niezależnie od ich partykularnych kulturowo nabytych cech uruchamia proces stawania się człowiekiem w ogóle, nabywania własności specyficznie ludzkich, a w tym i osobowości.

---

<sup>8</sup> Sam Mead uznaje co prawda społeczeństwo za całość zróżnicowaną funkcjonalnie, podkreśla także zróżnicowanie sposobów działania i wymaganych postaw w różnych sytuacjach, co staje się podstawą jego koncepcji instytucji czy też „postaw zinstytucjonalizowanych” [por. Szacki 198, s. 95 - 97], niemniej w jego rozważaniach na temat genezy osobowości i poglądów indywidualnych nie odgrywa to większej roli.

Proces ten można opisywać niezależnie od partykularyzmów kulturowych; jest to zresztą normalny tryb postępowania psychologów, chociażby psychologii rozwojowej w ujęciu Piageta.

Symboliczny interakcjonizm opisuje więc w zasadzie jedynie formalne mechanizmy nabywania osobowości przez organizm ludzki. W tym opisie, prowadzonym w duchu psychologii społecznej, wystarczy dla rozstrzygnięcia większości problemów ograniczyć się do badania kontaktów bezpośrednich, socjalizacja dokonuje się bowiem w istocie głównie w obrębie małych grup (np. pierwotnych w sensie Cooleya). Jednak nic nie stoi na przeszkodzie temu, by uwzględnić nawet na poziomie czysto formalnego rozumowania makrostruktur społecznych, jak to robią w obrębie interesującej nas tu orientacji np. Gerth i Mills [42], czy sfery zobiektywizowanych, abstrakcyjnych symboli tworzących wspólne „uniwersum dyskursu” znacznie wykraczające poza bezpośrednie interakcje, na co zwraca uwagę sam Mead. Zawsze też istnieje możliwość wykorzystania ustalonych tu formalnych prawidłowości dla opisu konkretnych społeczno-historycznych przypadków. Takie „usocjologicznienie” problematyki socjalizacji, uwzględnienie różnic treściowych, musi się oczywiście odwoływać do struktury społeczeństwa globalnego, która ostatecznie te różnice treściowe wyznacza.

Faktem jest jednak, że holizm Meada jest — jak już wspomniano — holizmem dość specyficznego rodzaju, jest to w zasadzie jedynie prymat grupy (małej) bądź kilku różnych grup nad jednostką. Ważne jest to z jednego dość istotnego względu. Skoncentrowanie się przez Meada na stosunkach interpersonalnych, przystosowawczych zachowaniach się jednostki i jej partnerów, umożliwia traktowanie rzeczywistości

społecznej jako czegoś, na co jednostka może zawsze modyfikująco oddziaływać; mikroporządek społeczny jest czymś płynnym, plastycznym, poddającym się kontroli jednostki. Traktowanie jednostki jako twórczej, aktywnie kształtującej swoje otoczenie społeczne, jest możliwe i słuszne w tym — właśnie — wymiarze, zapomina się tu jednak o obiektywnych prawidłowościach życia społecznego na makro poziomie, na które jednostka wpływu raczej mieć nie może.

\*

\* \*

Przed przystąpieniem do przedstawienia koncepcji osobowości Meada wypada zwrócić uwagę, że w oryginale użyty jest termin *self* — jaźń. Używając terminu „osobowość” idziemy tu za tłumaczeniem stosowanym w polskim przekładzie *Mind Self and Society*; nie jest to dla nas jednakże jedynie zabieg terminologiczny, ponieważ termin „jaźń” chcielibyśmy zarezerwować dla jednego tylko z aspektów osobowości.

Osobowość wyróżnia się spośród wszystkich innych obiektów tym, że jako jedyna może być sama dla siebie przedmiotem [por. Mead, 124, s. 190]. Samo to słowo (*self*) jest — jak powie Mead — refleksyjne; występuje tu jednocześnie podmiot i przedmiot. Istotą człowieka — jedyne go organizmu obdarzonego osobowością — jest to, że jest on samoświadomy: postrzega sam siebie, ocenia sam siebie i reguluje swoje własne zachowania poprzez autorefleksję. Obecność świadomej siebie osobowości nie jest konieczna we wszystkich zachowaniach, nie będzie jej przy automatycznych odruchach, może nie funkcjonować w czynnościach nawykowych, wreszcie, jak pisze Mead, „ktoś biegnący, by uciec przed tym, kto go goni, jest całkowicie zajęty tym działaniem, jego przeżycie nie odrywa się od otaczających go obiektów, tak że w tym czasie nie

ma w ogóle świadomości swej osobowości” [124, s. 192]. Stosując jedną tylko z możliwych interpretacji jego koncepcji można by wyróżnić dwa kluczowe składniki osobowości<sup>9</sup>. Pierwszym byłoby to, co się postrzega, a więc elementy treściowe; są to zarówno koncepcje obiektów zewnętrznych, w tym innych ludzi, jak i — co ma tu największe znaczenie — koncepcja samego siebie jako przedmiotu, a zatem treść aktu samoświadomości. Drugim — sam proces oddziaływania na siebie, jest to pewien mechanizm dialogu z samym sobą, sprawowania samokontroli — nazwijmy go mechanizmem jaźni. Oba te elementy występują u Meada łącznie; jednak jego kontynuatorzy koncentrują się bądź na jednym, bądź na drugim, co — jak to uwytklimy jeszcze niżej — rodzi np. zupełnie odmienne podejścia Blumera i Kuhna. Oba te elementy osobowości mają społeczną genezę. W doświadczeniu jednostki pojawia się ona sama dla siebie najpierw jako przedmiot, dopiero ukonstytuowanie się tego przedmiotu pozwala na rozwój mechanizmu wewnętrznej konwersacji. Jednostka patrzy na siebie najpierw oczyma innych; jak powie Mead, przyjmuje ona ich postawy czy role w stosunku do samej siebie.

Kluczowym dla Meada mechanizmem kształtowania się osobowości jest branie czy też przejmowanie ról innych osób (*role-taking, taking-the-role-of-others*). Pojęcie to używane jest przez autora *Mind Self and Society* we właściwym mu aforystycznym, dość nieprecyzyjnym stylu, toteż, tak jak wiele innych podstawowych kategorii symbolicznego interakcjonizmu, podlegało wielu odmiennym interpretacjom. Podstawową ideą koncepcji *role-taking* jest przekonanie, że dzięki

---

<sup>9</sup> Wykorzystujemy tutaj interpretację P. Ruszkowskiego [168], podobne elementy, co prawda jako dwa różne znaczenia *self* wyróżnił T. Shibusani. Por. Szacki [198, s. 84].



dokonującemu się od najwcześniejszego okresu życia w codziennej interakcji procesowi odbudowywania ról innych osób, tzn. rozpoznawania zarówno sensu i struktury ich zachowań zewnętrznych, jak i ich postaw, oczekiwań i ocen, zwłaszcza tych odnoszących się bezpośrednio do własnej osoby i jej poszczególnych działań, dziecko uczy się wymaganych w danej grupie (kulturze) zachowań, czyli uczy się odgrywania własnych ról oraz nabywa postaw w stosunku do obiektów zewnętrznych i do samego siebie.

Umiejętność przejmowania na siebie ról innych ludzi wymaga istnienia wykształconych już struktur poznawczych u dziecka, osiągnięcia przez nie pewnego fizjologicznego i psychicznego poziomu rozwoju. W symbolicznym interakcjonizmie brak jest elementów własnej, oryginalnej psychologii rozwojowej pierwszych miesięcy życia dziecka; przyjmuje się tu w zasadzie ustaloną wiedzę na ten temat, wmontowując ją niejako w swoje schematy rozumowania<sup>10</sup>. Zabieg *role-taking* staje się możliwy dopiero wtedy, gdy dziecko jest w stanie postrzegać inne osoby oraz ich czynności w pewien uporządkowany sposób. Ujmowanie roli innego nie jest jednak jedynie zabiegiem po-

---

<sup>10</sup> Widać to w dwóch podręcznikach psychologii społecznej pisanych z punktu widzenia symbolicznego interakcjonizmu: K. Younga [228] oraz A. Lindesmitha i A. Straussa [108]. Perspektywę Meada z danymi psychologii rozwojowej próbuje zestawić i uzgodnić T. R. Sarbin [169]. Wyróżnia on poszczególne nawarstwiający się poziomy organizacji osobowości (*self*) dziecka (s. 240-243):  $S_1$  czysto fizjologicznej równowagi utrzymywanej przy pomocy dorosłych (*somatic self*);  $S_2$  niezróżnicowanych reakcji na bodźce zewnętrzne, gdzie inne osoby odbierane są jako coś redukującego napięcie np. przez podawanie pokarmu (*receptor-effector self*);  $S_3$  poczucia odrębności organizmu, pewnej kontroli nad ruchami, przy możliwości motorycznego wyrażania potrzeb i takim rozwoju percepcji, gdzie można już wyróżnić poszczególne osoby z otoczenia (*primitive — construed self*). Nad tym biologicznym i psychologicznym *sine qua non* organizmu mogą się dopiero nadbudować następne poziomy osobowości, choćby te, które może ująć symboliczny interakcjonizm.

znawczym, a tylko aspektem całościowego aktu społecznego pojętego jako łańcuch wzajemnie na siebie skierowanych zachowań. Jednostka rozpoznaje więc i przejmuje rolę innej osoby, wykonując sama pewne czynności na nią skierowane; branie roli innego jest koniecznym dodatkiem do efektywnego praktycznie wywiązywania się z własnej roli.

Podobnie, jak w wypadku antropogenezy, procesem umożliwiającym przejęcie roli innego i wykształcenia się świadomości u dziecka są akty społeczne wzajemnie skierowanych na siebie zachowań rodziców i dziecka. Pewien wyjściowy odpowiednik *role-taking* dokonuje się pierwotnie w sposób nieuświadomiany, jest elementem nieświadomej, niezamierzonej przez dziecko komunikacji, wzajemnego dopasowywania zachowań dziecka i rodziców. Jest to poziom konwersacji gestów. Dziecko komunikując swoje biologiczne potrzeby przez gesty i ruchy ciała, uczy w ten sposób matkę reagowania już na początkowe fazy swojego zachowania, które oznaczają dalsze, ale jednocześnie uczy się samo antycypować reakcję matki po to, aby tak kierować swoimi zachowaniami, by otrzymać to, czego oczekuje. Niewerbalne zachowania w obrębie powtarzającej się interakcji uzyskują zatem znaczenie (w sensie wyżej opisanym — jako coś wskazującego, co zdarzy się później w danej sekwencji zachowań); kolejność zachowań matki — czyli właśnie jej rola w stosunku do dziecka zaczyna być dla niego przewidywalna na poziomie nieuświadomianego przystosowania. Na tym etapie rozwoju (4 kwartał życia dziecka) występuje jedynie przystosowanie zachowań, jednostka ma co prawda poczucie odrębności swego ciała i może kontrolować swoje reakcje motoryczne, ale nie ma samoświadomości, jednostka nie jest sama dla siebie przedmiotem.

Staje się to możliwe dopiero po opanowaniu przez dziecko języka: „Gdy jednostka reaguje na to, co mówi do innej i gdy ta reakcja staje się częścią jej postępowania, (gdy nie tylko ona siebie słyszy, ale także sobie odpowiada), gdy mówi do siebie i odpowiada sobie tak, jak odpowiadają jej inne osoby, wtedy występuje zachowanie, w którym jednostka staje się dla siebie obiektem [Mead, 124, s. 194]. Olbrzymie znaczenie języka dla koncepcji rozwoju osobowości w obrębie symbolicznego interakcjonizmu zmusiło następców Meada do wyjścia poza jego ogólne sformułowania i zanalizowania procesu uczenia się języka przez dziecko. I znowu trudno mówić tu o własnej oryginalnej koncepcji symbolicznego interakcjonizmu w tej materii, wykorzystuje się tu raczej ustalenia innych orientacji [por. Young, 228, Lindesmith, Strauss, 108]. Jedna kwestia wymaga w tym miejscu podkreślenia. W wielkim współczesnym sporze o naturę procesu uczenia się języka przez dziecko, różne poglądy dadzą — jak sądzimy — ułożyć się na pewnym continuum. Punktami krańcowymi będzie z jednej strony Skinnerowski behawioryzm, gdzie nabywanie języka ma wyjaśnić teoria uczenia (mowa jest to zbiór symboli — odruchów zbudowanych poprzez procesy imitacji i wzmocnienia); a z drugiej strony, koncepcja Chomsky'ego podkreślająca twórczy, kreatywny charakter języka i odwołująca się do pojęcia wrodzonej kompetencji. Wizja tego procesu przyjmowana w obrębie symbolicznego interakcjonizmu i większości koncepcji psychologii rozwojowej sytuuje się pośrodku. Odrzuca się tu skrajny behawioryzm Skinnera, który nie może wyjaśnić m.in. szybkości i efektywności procesów uczenia się języka. Wbrew Chomsky'emu z kolei twierdzi się jednak, że — nawet przyjmując wrodzoną kompetencję — nie można traktować procesu socjalizacji.

językowej dziecka jako zupełnie przypadkowego, nieuporządkowanego. Dziecko uczy się języka w ramach uporządkowanych, celowych interakcji z dorosłymi; gesty wokalne a potem znaczące słowa pełnią tu istotną rolę w zaspokajaniu potrzeb i wzajemnym przystosowaniu, a dziecko jest stymulowane do używania słów we właściwych znaczeniach.

Dziecko nauczywszy się pewnego zasobu słów, zaczyna działać na poziomie symbolicznym, rozumie językowe wypowiedzi dorosłych, może je przewidywać, łączyć z zachowaniami zewnętrznymi. Początkowo poszczególne słowa języka dziecka mają znaczenie prywatne, zrozumiałe jedynie w obrębie najbliższej grupy i w ograniczonym zakresie sytuacji (znaczenia są więc bardzo konkretne i partykularne, nie odrywające się od rzeczywistych doświadczeń dziecka). Pojęcia językowe umożliwiają dziecku coraz bardziej uporządkowany odbiór wszystkich obiektów rzeczywistości, a także skierowanych nań zachowań innych osób. Dzięki słowom można zgrupować działania w spójne role; pewne działania zostaną np. podporządkowane pojęciu „matka”, inne pojęciu „brat” [por. Sarbin, 169, s. 242]. Użycie kategorii językowych jest więc sposobem ujęcia jakiegoś ciągu zachowań jako sensownego i znaczącego: jest to punkt odniesienia pozwalający uporządkować poznawczo zarówno cudze, jak i własne zachowania. Wymaga to oczywiście osiągnięcia pewnego poziomu myślenia abstrakcyjnego; pojęcia „matki” czy „brata” służą wszak do ujęcia zachowań partnerów w różnych sytuacjach, które to zachowania nigdy nie wykazują identycznych cech. Uwzględnienie tej funkcji języka pozwala także na zrozumienie ścisłego powiązania rzeczywistych działań i procesów poznawczych; dziecko wykształca sobie odpowiednie pojęcie roli na podstawie rzeczywistych, zwykle kulturowo przepisanych

nych, ale zawsze indywidualnie wykonywanych, zachowań partnerów w stosunku do siebie. Pojęcie to raz wykształcone stosowane jest następnie jako ogólna kategoria porządkująca i nadająca sens często bardzo niespójny zachowaniom partnerów. Zgodne jest to z podstawową zasadą rozumowania Meada, że kategorie myślenia o świecie rodzą się w trakcie doświadczenia społecznego. Wspomnieć wypada jednak w tym miejscu, że Mead zdaje sobie w pełni sprawę z tego, iż dzięki użyciu abstrakcyjnych pojęć językowych można wytworzyć sobie — a raczej przejąć od innych — kategorie poznawcze stosujące się do takich obszarów rzeczywistości, z którymi w ogóle nie miało się kontaktu.

Zgodnie z podstawową koncepcją Meada wśród przejmowanych przez jednostkę, dzięki procesowi *role-taking*, postaw partnerów interakcji najważniejsze są ich postawy w stosunku do niej samej. Zewnętrzna komunikacja z innymi osobami zostaje w ten sposób przeniesiona w sferę wewnętrznej konwersacji jednostki, umożliwiając powstanie i funkcjonowanie mechanizmu jaźni.

Pierwszym z warunków umożliwiających *role-taking* i powstanie samoświadomości jest nabycie języka. Mead podkreśla dwa jeszcze mechanizmy ułatwiające dziecku przyjmowanie ról innych. Pierwszy, to zabawa (*play*), dziecko odgrywa tu różne role, naśladując zachowania dorosłych, np. zachowuje się jak matka w stosunku do lalki. Dziecko działa tu więc na lalkę będącą odpowiednikiem jego samego z pozycji innej osoby, uświadamiając sobie, że jest w zasadzie kim innym, niż np. matką, której rolę aktualnie odgrywa. Patrzy ono na siebie wtedy z punktu widzenia konkretnego partnera znaczących interakcji, w określonych sytuacjach tu i teraz. Partnera najdonioślejszych

interakcji dziecka nazywa Mead „znaczącym innym” (*significant other*). Zabawa jest zatem doskonałym treningiem w patrzeniu na siebie jako na przedmiot, ale patrzeniu cudzymi oczyma. W tej fazie rozwoju osobowości dziecko przyjmuje cudze role niejako na próbę w sposób dość przypadkowy i nie powiązany ze sobą. Także i sposób widzenia samego siebie jest tu dość niespójny, nie może wytworzyć się spójna osobowość jako całość, postrzega się bowiem jedynie własne, oderwane role. Zabawa ma oczywiście charakter fikcyjny, jednakże role w jej trakcie odgrywane są naśladownictwem ról rzeczywistych; jest to zatem ważny element przystosowujący dziecko do wymagań poszczególnych sytuacji społecznych. Stopniowo dziecko uczy się przejmować postawy (role) innych osób w stosunku do siebie w rzeczywistych, a nie tylko odgrywanych, interakcjach, zdobywając w ten sposób podstawy do samoidentyfikacji.

Początkowo ta samoidentyfikacja jest uwarunkowana konkretną sytuacją, a więc jest zmienna i nietrwała, potem zaczyna się autonomizować, uniezależniać od poszczególnych przypadków *role-taking*. Stanowi to przejście do drugiej fazy rozwoju osobowości, która polega na przejmowaniu postaw w stosunku do samego siebie, już nie pojedynczych partnerów interakcji, ale całej grupy społecznej. Postawy innych zostają przez jednostkę uogólnione, uwzględnia ona i stara się stworzyć wypadkową ze wszystkich kontaktów społecznych, w których uczestniczy. Traktuje ona wtedy poszczególne interakcje jako fragmenty czy też aspekty zorganizowanego, kooperatywnego działania całej grupy i odpowiednio poszczególne — definiowane przez innych ludzi — własne role w obrębie tych interakcji — jako składniki większej, spójnej całości własnej osobowości. Mead nie opisuje zbyt precyzyjnie owego

procesu, który nazywa tworzeniem „uogólnionego innego” (*the generalised other*), ilustruje go jedynie powołując się na przykład zorganizowanej gry, gdzie role poszczególnych uczestników i wzajemne stosunki tych ról są ściśle określone, wyznaczając wyraźnie miejsce każdego z uczestników w obrębie całości i współzależność wszystkich działań. Intencja tych rozważań jest w każdym razie zupełnie jasna: podobnie jak uczestnictwo w poszczególnych interakcjach społecznych prowadzi do przejęcia odpowiednich, konkretnych postaw w stosunku do własnej osoby jako pewnych oderwanych jeszcze elementów autokonceptji, tak uczestnictwo w zorganizowanej działalności grupy i przede wszystkim, zdanie sobie sprawy z mniej lub bardziej spójnej, sensownej struktury pojedynczych działań prowadzi do stworzenia sensownej, mniej lub bardziej spójnej całościowej koncepcji samego siebie. Fizyczne uczestnictwo w poszczególnych przystosowawczych działaniach społecznych prowadzi stopniowo jednostkę jednocześnie do określonej wizji porządku społecznego i do określonej wizji własnej osobowości.

Dzięki językowi i treningowi, jaki daje zabawa a potem gra, dziecko może patrzeć na siebie oczyma innych, znanych mu z doświadczenia, partnerów interakcji. W ten sposób jednostka widząc siebie jako przedmiot, ujmuje się nie w kategoriach idiosynkratycznych, indywidualnych, ale w kategoriach społecznych. Postrzega siebie jako członka zbiorowości, pełniącego w niej różne role i posiadającego cechy, które są społecznie postrzegane, klasyfikowane i uznawane za ważne. Samopoznanie jest więc zawsze pośrednie, poznajemy siebie poprzez społeczne kategorie, które przyswoiliśmy sobie w aktach komunikacji społecznej. Owe kategorie, to w zasadzie nic innego jak słowa języka,

stąd też empiryczne badanie koncepcji dokonuje się najczęściej poprzez analizę określeń językowych — niech przykładem będzie tu test 20 twierdzeń Kuhna.

Omawiany przez nas mechanizm *role-taking* umożliwia przejście świadomości społecznej przez indywidualum. Dzięki przejmowaniu ról czy postaw innych dziecko uczy się:

1. dopasowywać swoje zachowania do zachowań partnerów,

2. określać znaczenia różnych obiektów rzeczywistości społecznej,

3. patrzeć na siebie samego jako na przedmiot; sposób ujmowania nas przez innych tworzy treściową zawartość aktów samoświadomości.

Symboliczny interakcjonizm pokazuje zatem jak tworzy się treść doświadczenia indywidualnego wykazując, że w aktach społecznej komunikacji jednostka przejmuje społeczne określenia nie tylko partnerów i rzeczy zewnętrznych, ale i samej siebie. Świadomość indywidualna jest więc tworem procesu społecznego i zawiera jedynie treści społeczne; stąd pojawia się możliwość jej naukowego badania.

Podkreślić tu jednak należy pewną charakterystyczną cechę myśli Meada. Partnerzy, których rolę przyjmujemy, są w zasadzie partnerami przez nas wyobrażonymi: jednostka zastanawia się, jakby zareagowali na jej zachowanie inni, których jakoś sama dostrzega i klasyfikuje, gra więc ciągle rolę przed wyimaginowaną widownią [por. Szacki, 198, s. 87]. Taką interpretację procesowi tworzenia się osobowości nadał w szczególności Ch. Cooley. Jego jaźń odzwierciedlona (*looking glass self*), to zespół wyobrażeń, który każdy ma o sobie, na podstawie tego co widzi i odbiera subiektywnie w reakcjach innych ludzi na siebie samego. Patrzymy na siebie tak, jak sądzimy, że inni jakoś



przez nas wyobrażeni nas widzą. Mead krytykuje jednak koncepcję Cooleya podkreślając, że w myśl tejże treści doświadczenia jest całkowicie indywidualna i nie może być ujęta w kategoriach społecznych, nawet jeśli powstaje w środowisku i kontekście społecznym. Jeżeli dla Cooleya — pisze — „wszystkie interakcje społeczne zależą od wyobraźni jednostek wchodzących w grę” to jego „psychologia społeczna jest [...] w sposób nieunikniony introspekcyjna, a jego metoda psychologiczna implikuje kompletny solipsyzm: społeczeństwo faktycznie istnieje tylko w umyśle jednostki” [Mead, 124, s. 311]. Pogląd Cooleya jest więc dla Meada ostatecznie subiektywistyczny i idealistyczny zamiast być obiektywistycznym i naturalistycznym. Sam Mead stara się wykazać, że sposób, w jaki wyobrażamy sobie rolę partnera i w związku z tym to, jak on nas samych widzi, zależy od obiektywnego procesu społecznego; *role-taking* powstaje w trakcie pełniącej funkcje przystosowawcze konwersacji gestów.

Mechanizm przejmowania ról innych jest, co chcemy tu podkreślić, w zasadzie odpowiednikiem procesu rozumienia zachowania partnera. Rozumienia pojętego nie tylko w wąskim sensie docierania do stanów psychicznych partnera, ale — zgodnie z przyjętą w naszej pracy koncepcją — szerszej umiejętności ujęcia zachowania partnera jako spójnego i sensownego, gdzie ukryta część czynności — postawa — ma znaczenie tylko w połączeniu z zachowaniami zewnętrznymi. Umiejętność ta wykształca się i wyraża praktycznie we własnym zachowaniu przystosowującym się do „rozumianego” zachowania partnera; może także odrywać się od bezpośrednich doświadczeń np. gdy stosuje się wyuczone kategorie językowe dla ujęcia innych zależności społecznych w sposób bardziej zracjonalizowany i stereotypowy. Rozumienie staje się w tym

ujęciu powszechną czynnością dokonywaną przez każdego z członków społeczeństwa w trakcie codziennych praktycznych czynności, dzięki niemu wykształca się pełna osobowość i treść indywidualnych świadomości. Zarówno więc własna świadomość rodzi się w działaniu, i jest z nim cały czas funkcjonalnie związana, jak i docieranie przez jednostkę do świadomości partnera następuje w trakcie społecznych działań.

Dokonany przez Meada opis społecznej (grupowej) genezy świadomości indywidualnej; znaczeń przypisywanych przez jednostkę poszczególnym obiektom zewnętrznym, wyznawanych przez nią wartości, jej systemu pojęciowo-klasyfikacyjnego oraz jej samooceny (autokoncepcji) może być i był zresztą traktowany jedynie jako nakreślenie ogólnej linii poszukiwań. Wiele punktów tej koncepcji wymaga znacznego uprecyzyznienia i uszczegółowienia, nie tylko na poziomie czysto teoretycznym, ale przede wszystkim dla ułatwienia operacjonalizacji poszczególnych twierdzeń, co umożliwiłoby ich pełniejszą weryfikację. Podjęli się tego następcy Meada, bądź to pozostający w układzie odniesienia symbolicznego interakcjonizmu, bądź też starając się rozszerzyć perspektywę analizy poprzez uzupełnianie ją twierdzeniami z innych orientacji teoretycznych.

Podstawowy — w naszej opinii — wydaje się tu problem dokładnej analizy mechanizmu przejmowania na siebie ról innych osób. Proces ten dokonywany jest przez jednostkę na kilka odmiennych sposobów i co ważniejsze, odmiennie steruje jej zachowaniem i ma odmienne skutki dla formowania sobie przez nią obrazu jej osobowości.

Podkreślmy w tym miejscu, że termin *role-taking* odnosi się w istocie do dwóch różnych procesów. Po pierwsze, jest to odbudowanie sensu zachowań i treści

postaw partnerów — a więc pewien zabieg natury poznawczej. Po drugie zaś chodzi tu także o identyfikację z tymi postawami, przyjęcie tych postaw — albo pewnych ich elementów — jako własnych. Oczywiście jest, iż pierwszy proces jest koniecznym warunkiem procesu drugiego, identyfikacja ze stanowiskiem partnera może nastąpić jedynie wtedy, gdy się to stanowisko jakoś odbuduje. Z drugiej strony, zabieg poznawczego odbudowania cudzych postaw wcale nie musi prowadzić do identyfikacji z nimi. Dla samego Meada — jak się wydaje — pojęcie *role-taking* odnosi się do obu tych procesów na raz; przejmowanie cudzych ról to przy tym — według Meada — nic innego niż przejmowanie postaw (przypomnijmy, że postawa określana jest jako wewnętrzny, ukryty fragment całego uporządkowanego zachowania czyli roli) [por. Stryker, 191, s. 42].

Natomiast wśród niektórych jego następców ustaliło się węższe znaczenie tego terminu. Rola traktowana jest przede wszystkim jako kategoria poznawcza [por. Sarbin, 169, s. 242, Turner 220, s. 22], a co za tym idzie według Turnera [218, s. 316] samo *role-taking* oznacza jedynie proces ujęcia i antycypacji czyjegoś zachowania przez rozpatrywanie go w kontekście roli temu komuś przypisywanej. *Role-taking* przy tym określeniu może, ale nie musi być związane z identyfikowaniem się, przyjęciem za własne stanowiska partnera.

Jest to koncepcja różniąca się dość istotnie od koncepcji uczenia się przez jednostki odgrywania roli w sensie Lintona [109, s. 92], pojętej jako dynamiczny aspekt statusu, określony przez wzory kulturowe i podlegający instytucjonalizacji i kontroli społecznej. Uwzględnienie w procesie *role-taking* decydującego znaczenia procesów poznawczo-klasyfikacyjnych umożli-

wia pełniejsze wyjaśnienie jednostkowego, twórczego aspektu przejmowania ról innych. Rolę innej osoby zawsze się w pewnym sensie tworzy, rozpoznając, uświadamiając sobie i porządkując jej cechy, mimo że zawsze dokonuje się to na podstawie rzeczywistych zachowań. W tym właśnie sensie można powiedzieć za Turnerem [220, s. 29], że *role-taking* (w uznawanym przez niego węższym, czysto poznawczym znaczeniu terminu) jest w zasadzie *role-making* (stwarzaniem roli). Rozważania Turnera odpowiadają ściśle niektórym koncepcjom etnometodologicznym, zwłaszcza A. Cicourela, które zanalizujemy dokładniej w następnym rozdziale.

R. Turner [218], wskazuje na różne rodzaje związków między aspektem poznawczym tego procesu (od budowywanie ról innych) i ewentualną identyfikacją z tymi odbudowanymi rolami. Wyróżnione przez niego typy są o tyle interesujące, że można je odnieść do kolejnych faz rozwoju osobowości. Analiza Turnera umożliwia też wykazanie związków między pewnymi dość odrębnymi nurtami symbolicznego interakcjonizmu, zwłaszcza zaś między Meadowską wizją wczesnej socjalizacji i dramaturgiczną koncepcją Erwinga Goffmana.

W pierwszej fazie rozwoju dziecko przejmuje w całości określenie obiektów zewnętrznych jak i samego siebie, identyfikuje się zatem z postawami partnerów, ich systemem klasyfikacyjno-pojęciowym i wartościami, nie posiada ono bowiem jeszcze wytworzonych własnych koncepcji świata i siebie, jest całkowicie zależne od swych partnerów (rodziców) i podporządkowane im. Jest to podstawowa faza socjalizacji pierwotnej.

Zwróćmy tutaj uwagę na dominującą rolę kultury grupy, w której rodzi się jednostka; społeczna defi-

nicja poszczególnych fizycznych przedmiotów poprzedza i wyznacza wszelki kontakt z nimi. Wprowadzenie jakiegoś przedmiotu w doświadczenie dziecka odbywa się poprzez wskazanie odpowiedniego (zdefiniowanego społecznie) sposobu zachowania wobec tego przedmiotu. W tym sensie można się zgodzić z twierdzeniem Ch. Tuckera [217, s. 304], że „wszelkie przedmioty są najpierw społeczne, zanim stają się fizycznymi”. Bardzo dużo uwagi poświęcają fazie socjalizacji pierwotnej Berger i Luckmann, podkreślając, iż nie daje ona wyboru — świat rodziców jest światem *tout court* [10, s. 154]. Świat dziecka jest światem bez wątpliwości, rodzą się one dopiero później; dziecko cechuje zatem swoisty protorealizm [10, s. 156, 230]. Podkreślmy jeszcze, iż ten pierwotny proces *role-taking* dokonuje się najczęściej w obrębie grup o bardzo silnym związku emocjonalnym (Tönniesowskie *Gemeinschaften*) i jest — na co wskazywano w innym kontekście wyżej — niezupełnie uświadamiany. Oba te elementy przyczyniają się do tego, że efekty tej fazy socjalizacji są niezwykle trwałe i niekiedy niemożliwe do przekreślenia. Dzięki opisywanemu procesowi tworzą się z wolna własne definicje innych obiektów, jak i koncepcje samego siebie, będące swoistą wypadkową definicji przejmowanych od poszczególnych partnerów. Proces autonomizacji przyśpieszony jest zwykle przez fakt rozbieżności definicji, które napotyka dziecko u różnych osób. Fazę socjalizacji pierwotnej uznać można za zakończoną wtedy, gdy dziecko stworzyło sobie własną koncepcję samego siebie, niezależną od koncepcji aktualnych partnerów interakcji; inaczej mówiąc, gdy stworzyło sobie „uogólnionego innego”. Od tej chwili przejmowanie ról innych dokonuje się w inny sposób i inne posiada skutki. Turner [218] wyróżnia tutaj dwa dalsze przypadki. Pierwszy, kiedy

to na rolę innego patrzy się z wykrystalizowanego już punktu widzenia, który się poprzednio przejęło; może to być punkt widzenia konkretnej osoby, nie biorącej wcale udziału w interakcji, np. gdy dziecko patrzy na młodszego brata i jego zachowania w stosunku do siebie oczyma matki, bądź też punkt widzenia zdepersonalizowany, będący jedynie ogólną wypadkową normą. Oceniając w tej sytuacji definicję własnej osoby przez partnera nie trzeba jej już koniecznie przejmować; patrzy się na nią ze swoistym dystansem. Ponadto istnieje tutaj stwierdzona wielokrotnie tendencja do szukania potwierdzenia wytworzonej już auto-koncepcji przez szukanie kontaktów z takimi partnerami, którzy ją uznają bądź nawet podwyższają [por. McCall, Simons, 121, s. 149]. W tej fazie można akceptować oceny i oczekiwania pewnych osób jako uprawnione i wiążące, a odrzucać oceny i oczekiwania innych jako nieuprawnione, bądź po prostu nie przyjmować ich do wiadomości.

Drugi przypadek ma miejsce według Turnera wtedy, kiedy jednostka — zdając sobie sprawę z tego, jak widzi ją partner i na jakich przesłankach opiera swoją ocenę — stara się odpowiednim zachowaniem skłonić go do przyjęcia takiej definicji sytuacji (a więc także swojej osoby, intencji i zamiarów), która przyniosłaby jej korzyść. Ten ostatni przypadek (będący zresztą podstawą dramaturgicznej teorii interakcji E. Goffmana), występować może oczywiście wtedy jedynie, gdy jednostka ma już wytworzoną koncepcję samej siebie i co więcej, potrafi sterować obrazami swej osoby dla uzyskania określonego efektu interakcyjnego. W sytuacji tej jednostka stara się więc zrozumieć stanowisko partnera głównie po to, aby wpłynąć na nie świadomie dla uzyskania określonych korzyści, nie ma natomiast mowy o identyfikacji z tym stanowiskiem.

Powtórzmy zasadniczą ideę rozważań Turnera. Rozumiany poznawczo proces przejmowania ról innych osób, czyli inaczej rozumienia zachowań i postaw partnera (szczególnie w stosunku do własnej osoby) dokonuje się na różne sposoby i różne przynosi skutki w zależności od fazy rozwoju jednostki, tzn. przede wszystkim stopnia rozwoju autokoncepcji i systemu wartości i znaczeń przypisywanych innym obiektom, niemniej jest niezbędnym składnikiem funkcjonowania każdej jednostki, we wszystkich fazach jej rozwoju. Inaczej mówiąc, z rozważań tych wynika teza o uniwersalności rozumienia w życiu codziennym.

Przyjęcie jednak założenia, że raz wykształcona osobowość nie przejmuje się ocenami innych, a jedynie je cynicznie wykorzystuje odpowiednio nimi sterując, mimo że założenie to, jak wykazał Goffman, pasuje do niektórych przypadków — byłoby sprzeczne z ogólną wizją procesu ontogenezy zawartą w symbolicznym interakcjonizmie, a także wieloma danymi empirycznymi. Każda bowiem interakcja z określonym partnerem, niezależnie od fazy wykształcania się osobowości, może mieć pewien wpływ na autokoncepcję jak i cały system wartości jednostki. Podstawowym problemem staje się sformułowanie i weryfikacja określonych hipotez empirycznych.

Tak np. John Kinch [72, 73] próbuje sformułować sformalizowaną koncepcję pojęcia samego siebie (*self concept*), traktując je jako organizację wszelkich przymiotów jednostki (i cechy stałe i role), które jednostka przypisuje samej sobie. Twierdzenia teorii głosiłyby: (1) autokoncepcja (*S*) jednostki opiera się na percepcji (*P*) cudzych zachowań w stosunku do niej; (2) autokoncepcja steruje zachowaniami jednostki (*B*); (3) percepcja cudzych zachowań odbija zachowania rzeczywiste (*A*) i wreszcie (4) zachowania własne wpływają

na zachowania cudze. Czyli zastępując pojęcie wpływu znakiem strzałki można napisać [Kinch 72, s. 246]:

(1)  $P \rightarrow S$

(2)  $S \rightarrow B$

(3)  $A \rightarrow P$

(4)  $B \rightarrow A$

czyli razem otrzymujemy koło zamknięte  $A \rightarrow P \rightarrow S \rightarrow B \rightarrow A \rightarrow \dots$ . Oznacza to, że autokoncepcja rodząca się pod wpływem cudzych zachowań, modyfikuje własne zewnętrzne zachowania co może z kolei wpłynąć na zmianę zachowań partnerów<sup>11</sup>. Wpływ koncepcji, jaką ujawniają aktualni partnerzy jednostki na jej autokoncepcję, zależy od wielu czynników. Za Kinchem [73, s. 263 - 4] można sformułować następujące hipotezy. Siła tego wpływu zależy od: (1) częstości danego kontaktu (2) wagi, czy znaczenia danego kontaktu dla jednostki (3) odstępu czasowego — największy wpływ zdają się posiadać najwcześniejsze napotkane przez jednostkę w dzieciństwie oceny jego cech, kiedy autokoncepcja jeszcze się nie skryształizowała oraz — z drugiej strony — oceny aktualne, najmniej odległe czasowo (4) spójności — wpływ jest tym większy, im oceny wszystkich partnerów są bardziej spójne.

Weryfikacja empiryczna podstawowych tez rozwoju autokoncepcji jest dość utrudniona. Stwierdzenia teorii mają walor głównie intuicyjny, sformułowane są w mało rygorystycznym języku, poza tym dotyczą

---

<sup>11</sup> Przytoczmy tu za Kinch'em uroczą ilustrację powyższego schematu. Z przeciętną, niczym się nie wyróżniającą dziewczyną, zaczęli się na wyścigi umawiać koledzy z uczelni (oczywiście adepci symbolicznego interakcjonizmu) traktując ją jako niezwykle atrakcyjną partnerkę. Pierwszy z nich, choć wynudził się w jej towarzystwie śmiertelnie, był znakomitym aktorem i dziewczyna nie zorientowała się w sytuacji. Drugi bawił się już znacznie lepiej, następni nie chcieli się z nią rozstać. Dziewczyna zrobiła się pewna siebie, zaczęła interesująco opowiadać, dbać o swój wygląd, ubranie, makijaż. Kolejnemu z eksperymentatorów oświadczyła wreszcie, że ma znacznie ciekawsze towarzystwo, niż zwykli studenci.



rzeczy bardzo subtelnych, zmiennych, sytuacyjnie uwarunkowanych i mimo wysiłków twórców teorii, nie posiadających jednoznacznych odpowiedników w zachowaniach zewnętrznych. Stąd też wyraźna u symbolicznych interakcjonistów tendencja do opierania się na badaniach jakościowych, nieskwantyfikowanych, wybierania studiów przypadku i obserwacji uczestniczącej. Niemniej istnieją także próby ścisłego zoperacjonalizowania zmiennych teorii dla potrzeb badań ilościowych posługujących się pomiarem. Jak często w podobnych wypadkach, czytając operacyjne definicje poszczególnych zmiennych, nie można oprzeć się wrażeniu, że nie wszystko zostało uwzględnione, że wiele treści czy intuicji zawartych w używanych pojęciach zostało bezpowrotnie zagubionych. Rozpatrzmy dla przykładu konkretny empiryczny test omawianej tu koncepcji [Miyamoto, Dornbusch 134]. Oto definicje operacyjne podstawowych zmiennych:

1. autokoncepcja (*S*): badany ocenia siebie na pięciopunktowej skali co do czterech następujących cech: inteligencja, pewność siebie, fizyczna atrakcyjność, sympatyczność (bycie lubianym — *likeableness*),

2. rzeczywiste reakcje innych (*A*): każdy członek grupy ocenia wszystkich innych na tej samej skali,

3. postrzegane reakcje innych (*P*): każdy członek grupy przewiduje, jak będzie oceniany przez innych,

4. uogólniony inny (*G*): każdy badany mówi, jak w jego opinii ocenia go większość partnerów.

Każdą cechę liczone oddzielnie, w przypadkach 2 i 3 wyciągano średnią. Badania dotyczyły 10 grup, co razem dawało 40 przypadków (10 grup razy 4 cechy). Większość twierdzeń uzyskała empiryczne potwierdzenie; oto niektóre z nich:

1. *S* tym większe im większe *A* (35 przypadków potwierdza)

2.  $S$  tym większe im większe  $P$  (40)
3. Zależność  $S$  od  $P$  jest silniejsza niż  $S$  od  $A$  (34)
4.  $S$  tym większe im większe  $G$  (38)
5. Zależność  $S$  od  $G$  jest silniejsza niż  $S$  od  $P$  (35)

Ogólnie zatem wyniki tego badania potwierdzają hipotezę, że autokoncepcja zależy najbardziej od uogólnionego innego, następnie od postrzeganych reakcji partnerów i wreszcie od rzeczywistych reakcji partnerów<sup>12</sup>.

Wszystkie te ustalenia dotyczą przede wszystkim spójnego, bezkonfliktowego procesu socjalizacji. Można w nim założyć, że wpływ wszystkich grup, w których uczestniczy jednostka, działa mniej więcej w tym samym kierunku. Mead zdawał sobie sprawę z tego, że w każdej sytuacji czy roli społecznej jednostka może być oceniana przez partnerów w odmienny sposób, zakładał jednak, iż jednostka jest w stanie wytworzyć sobie zarówno spójny obraz własnej osoby („uogólniony inny”), jak i w miarę jednolity system postaw wobec obiektów zewnętrznych, czyli system przypisywanych im znaczeń. Założenie takie w wielu jednak wypadkach nie pozwala opisać całej złożoności procesu socjalizacji. Przyjęcie jego wynikało z podkreślanej już uprzednio szczególnej natury Meadowskiego holizmu, operującego dość abstrakcyjnym pojęciem grupy społecznej i odwołującej się zwłaszcza do grup małych, opartych o interakcje bezpośrednie. Niemniej w pewnych sformułowaniach *Mind Self and Society* a także *The Philosophy of the Act* (1938) zarysowuje się inna koncepcja społeczeństwa globalnego. Granicami społeczeństwa nie jest fizyczna obecność

<sup>12</sup> Dodajmy, że siłę wpływu aktualnych partnerów już nie na autokoncepcję, a na przekonania jednostki dotyczące obiektów świata zewnętrznego, obrazują m.in. powszechnie znane eksperymenty S. E. Asha [4, s. 175 - 189].

partnerów, tworzą je raczej granice komunikowania się, posiadania wspólnego systemu znaczeń i, co za tym idzie, możliwość rozumienia (czyli brania na siebie ról) partnerów, z którymi nie ma się bezpośrednich kontaktów.

„Występowanie znaczenia gestu lub symbolu znaczącego — pisze Mead — zawsze zakłada istnienie społecznego procesu doświadczenia i zachowania, w którym znaczenie to powstaje; lub jak mówią logicy, istnieje zawsze wszechświat rozmowy [czyli „uniwersum dyskursu” — M. Z.], jako kontekst, który nadaje im to znaczenie. Ten wszechświat rozmowy jest tworzony przez grupę jednostek realizujących wspólny, społeczny proces doświadczenia i zachowania oraz uczestniczących w nim [...]. Wspólny świat istnieje w tej mierze, w jakiej istnieje wspólne (grupowe) doświadczenie [...]. Wszechświat rozmowy jest po prostu systemem powszechnych lub społecznych znaczeń” [Mead, 124, s. 128].

Koncepcja Meada zbliżona jest zatem do koncepcji grupy kulturowej, w myśl której we wspólnocie systemów znaczeń umożliwiających komunikację między jednostkami leży istota więzi społecznej. Mead podkreśla jednak — w przeciwieństwie do rozumiejącego tak grupę kulturową C. Lévi-Straussa [107, rozdz. XV] — że u źródeł wspólnych znaczeń leży przede wszystkim wspólne działanie, uwypuklając pragmatyczne aspekty znaczenia. Uczestnictwo w uniwersum dyskursu jest czymś innym, szerszym niż uczestnictwo w bezpośrednio dostępnej zbiorowości; pojawia się w tym ujęciu możliwość uwzględniania wpływu partnerów, z którymi jednostka nigdy nie była w bezpośrednim kontakcie. Umożliwia to system abstrakcyjnych symboli, w tym także uogólnionych kategorii pojęciowych odnoszonych przez jednostkę do obiek-

tów rzeczywistości a w ich obrębie przede wszystkim zestereotypizowanych ról społecznych. Postawami jednostki, a w szczególności jej samoocenami, mogą sterować grupy społeczne, których nigdy nie była uczestnikiem, ale których stereotypy sobie wytworzyła i z którymi się porównuje<sup>13</sup>. Opisanie tego procesu wymaga zastanowienia się nad źródłem wiedzy jednostki o niedostępnych jej bezpośrednio obszarach rzeczywistości, źródłem jej kategorii, ocen i stereotypów. Zadania tego podejmują się m.in. Schutz, a za nim Berger i Luckmann; analizę ich poglądów przeprowadzimy w rozdziale następnym, podkreślimy jedynie w tym miejscu możliwość fenomenologicznej interpretacji Meadowskich poglądów, na co zwraca uwagę m.in. M. Natanson [por. Douglas, 33, s. 16 - 19].

\*

\*

\*

Tutaj zajmiemy się inną koncepcją, która opiera się w dużej mierze na rozważaniach Meada i stara się rozwiązać niektóre z wymienionych wyżej problemów. Jest to teoria grup odniesienia. Analiza jej jest istotna z dwóch względów. Po pierwsze stanowi ona dogodny pomost pomiędzy perspektywą makrosocjologiczną a psychosocjologiczną. Po drugie, wydaje się, że jedynie w ramach symbolicznego interakcjonizmu pojęcie grupy odniesienia, tak często dziś używane, da się w pełni sensownie zanalizować. Zaznaczyć wypada na wstępie, że koncepcja grup odniesienia rozwijana w obrębie symbolicznego interakcjonizmu jest naturalną konsekwencją założeń całego kierunku, próbą usunię-

---

<sup>13</sup> Takie szerokie — wykraczające poza interakcje twarzą w twarz — rozumienie komunikacji i wpływu innych zawarte jest *implicitie* w koncepcji „uogólnionego innego”, który przecież oznaczać ma postawę w stosunku do jednostki całej społeczności, niekoniecznie bezpośrednio dostępnych tej jednostce partnerów [por. Rose, 186, s. 31].

cia niektórych pojawiających się w jego obrębie trudności; koncepcja ta różni się nieco od wcześniejszych, klasycznych sformułowań Hymana i Stouffera.

Koncepcja grup odniesienia w symbolicznym interakcjonizmie opiera się na następujących stwierdzeniach: (1) istnienia rozbudowanej struktury społecznej, w sensie mnogości grup o zróżnicowanych wartościach; przez niektóre z nich jednostka musi przejść w trakcie socjalizacji (2) uznania, że różne elementy postaw, także w stosunku do samego siebie, kształtują się pod wpływem odmiennych grup czy odmiennych partnerów, których siła wpływu na jednostkę jest bardzo zróżnicowana (3) przyjęcia, że na postawy jednostki wpływają nie tylko grupy, w których ona bezpośrednio uczestniczy, ale także grupy znane jej jedynie pośrednio.

Dla formowania się osobowości jednostki niektórzy partnerzy są oczywiście znacznie ważniejsi od innych. Meadowską koncepcję „znaczącego innego” podjął przede wszystkim H. S. Sullivan<sup>14</sup> [193, s. 18 - 20]. Jest to w jego opinii osoba odpowiedzialna za socjalizację dziecka bądź też wysoko przez nie ceniona. Wpływ „znaczących innych” nie dotyczy jedynie wczesnej socjalizacji (przed powstaniem „uogólnionego innego”), jak to zdaje się sugerować Mead, ale rozciąga się na całe życie. Koncepcje te rozwinął dalej M. Kuhn [99, s. 182] wprowadzając trudno przetłumaczalne pojęcie *orientational other*. Jest to taka osoba albo grupa: (1) do której jednostka jest najpełniej przywiązana emo-

---

<sup>14</sup> Starał się on rozbudować psychoanalityczną teorię osobowości zgodnie z właściwą całej szkole kulturalistycznej tendencją wypunktowania bardziej wpływów społeczno-kulturowych, a szczególnie stosunków interpersonalnych a mniej konstytucji biopsychicznej, na osobowość [por. Thompson, 213, s. 221 i n., Wieczorek, 224]. Zestawienia Meada z psychoanalizą są zresztą bardzo często podejmowane [por. np. Swanson, 194].

cyjonalnie i psychicznie, (2) która dostarczyła jej podstawowych pojęć i kategorii ujmowania świata, a w szczególności (3) kategorii ujmowania samej siebie i innych (głównie poprzez role), (4) w komunikacji z którą autokonceptcja jednostki jest zasadniczo podtrzymywana albo zmieniana.

Pojęcie *orientational other* dotyczy zatem grupy uczestnictwa, która wyznacza i ciągle modyfikuje całą perspektywę poznawczą jednostki. Kształtowanie tej perspektywy jest dynamicznym procesem, w którym ciągle zachodzą nowe zdarzenia; człowiek posiada — jak powie Kuhn — pewną historię w swoich stosunkach z *orientational other*. Grupa ta wywiera wpływ na jednostkę niezależnie od aktualnie pełnionej roli czy sytuacji, w ten sposób zatem kształtuje się podstawowy trzon osobowości.

Z drugiej strony w wielu sytuacjach niezwykle ważne stają się oceny aktualnych, współpracujących z daną jednostką jedynie w obrębie poszczególnych sytuacji partnerów. Oceny te sterują jedynie aktualną, sytuacyjnie uwarunkowaną rolą jednostki. Norman Denzin [31] proponuje zatem np. odróżnić obok *orientational other* także *role-specific significant other*<sup>15</sup> — a więc innej osoby znaczącej jedynie dla konkretnej roli jednostki. Operacyjne odróżnienie tych kategorii nie jest sprawą prostą; zawsze poza tym może nastąpić sytuacja, w której partner ważny jedynie w obrębie danej roli jednostki staje się dla niej *orientational other*. Denzin próbuje wyodrębnić obie kategorie poprzez następujące pytania (1) czyje oceny ciebie jako osoby obchodzą cię najbardziej — tu najczęściej wymieniana się rodzinę i bliskich przyjaciół, (2) czyje oceny ciebie jako studenta obchodzą cię najbardziej

<sup>15</sup> Inne stosowane tu terminy to *situational other* czy *immediate other* oparte na podobnych intuicjach.

— w tym przypadku wymienia się zwykle pracowników i kolegów z uczelni. Wydaje się jednak, że dość często druga kategoria — np. po dłuższym pobycie poza domem — zaczyna z wolna odgrywać rolę pierwszej.

Powyższe rozróżnienie dotyczy bardzo istotnego problemu, często przewijającego się w teorii socjologicznej; co mianowicie steruje zachowaniami ludzkimi — czy zinternalizowane wartości i autokonceptje raz nabyte we wczesnej socjalizacji (dzięki *orientational other*) czy też próba osiągnięcia maksymalnych korzyści w aktualnych interakcjach społecznych (czyli działanie „pod kątem” konkretnych partnerów). Z całej koncepcji symbolicznego interakcjonizmu wynika, że oba elementy nakładają się na siebie; w ten właśnie sposób wartości i autokonceptje jednostek ciągle się modyfikują. Istnieją także jednak próby takiej typologizacji ludzkich społeczeństw, która opierałaby się na uznaniu w różnych wypadkach dominacji jednego tylko z tych elementów. Zawarte jest to już *implicite* w Tönniessowskim przeciwstawieniu *Gemeinschaft* — *Gesellschaft*. Najbardziej znaną jest typologia D. Riesmana [165]. Typ wewnątrzsterowny realizuje nabyte w dzieciństwie ideały, kieruje się wbudowanym przez rodziców żyroskopem psychicznym, dążąc do uzyskania dalekosiężnych celów rzeczywistym wysiłkiem. Typ zewnątrzsterowny dąży przede wszystkim do zdobycia prestiżu, uznania aktualnych partnerów, kieruje się zatem swoistym radarem zorientowanym na obecność innych, a sprawianie odpowiedniego wrażenia zastępuje często rzeczywiste działania<sup>16</sup>.

Typologia Riesmana jest o tyle interesująca, że pró-

---

<sup>16</sup> Riesmanowscy ludzie zewnątrzsterowni — powie J. Gould — [por. Kuhn, McPartland, 100, s. 115] „take their immediate others to be their significant others”.

buje wiązać te typy charakterów z przemianami w strukturze społecznej; Riesmanowski człowiek zewnętrzny ma być obrazem członka nowej klasy średniej, tzn. głównie urzędników wielkich przedsiębiorstw. Podobne elementy napotykamy w charakterystyce „człowieka organizacji” Whyte’a czy „białych kołnierzyków” Millsa. Wydaje się, że odróżnienie obu typów nastąpić może w dwóch płaszczyznach: (1) historyczno-społecznej (Riesman, Mills) oraz (2) ontogenetycznej<sup>17</sup>.

*Orientational others* wywierają przemożny wpływ w okresie socjalizacji pierwotnej, natomiast po wykształceniu się pełnej osobowości wchodzący w instytucjonalne życie człowiek próbuje realizować swoje własne interesy, z dużą giętkością przystosowując się do wymagań sytuacji. W obrębie symbolicznego interakcjonizmu ten ostatni przypadek stał się głównym przedmiotem teorii Goffmana.

Grupa, która wyznacza podstawową perspektywę poznawczą i system wartości jednostki, może być nazwana jej grupą odniesienia [por. Shibutani, 183]. Odpowiada to ściśle Kuhnowskiemu pojęciu *orientational other*. Jest to zatem ta grupa, której oczyma jednostka postrzega, klasyfikuje i ocenia rzeczywistość i samą siebie. Oczywiście w trakcie biografii wpływ jednej grupy może być zastąpiony wpływem innej. W tym podstawowym sensie grupa odniesienia musi być w zasadzie grupą uczestnictwa. Tymczasem sens nadany pojęciu grupy odniesienia przez Hymana [68] a przede wszystkim jego zastosowanie w badaniach Stouffera w *American Soldier* jest nieco inny. Dla Hymana grupa odniesienia jest układem porównawczym umożliwiającym subiektywne przeciwstawienie własnej po-

<sup>17</sup> Oble te płaszczyzny dadzą się wyodrębnić także w dychotomii Tonniesa.



zycji danej jednostki (czy jej kategorii społecznej) pozycji innych ludzi a przez to kształtujące jej samoocenę (np. poczucie względnego upośledzenia badane przez Stouffera). Obok tej grupy odniesienia porównawczego wyróżnia się także grupy odniesienia normatywnego, tzn. takie, których akceptację jednostka chce zdobyć bądź utrzymać [Kelley, 71], [por. Łoś, 112]. Grupy odniesienia normatywnego i porównawczego nie muszą być wcale (choć oczywiście mogą) grupami uczestnictwa. Powstaje teraz zasadnicze pytanie, dlaczego dla pewnej jednostki jakaś grupa, albo kategoria społeczna, której nie jest ona i nigdy nie była uczestnikiem, jest podstawą do czynienia porównań, albo dlaczego stara się ona zdobyć jej akceptację, podporządkować jej normom. Jednostka porównująca swoją pozycję z pozycją innych musi mieć jakąś wiedzę o sytuacji tych innych, musi ją także ujmować w pewnych określonych kategoriach. Skąd czerpie tę wiedzę i kategorie ujęcia? Oczywiście może się zdarzyć, że będzie to jakiś przypadek z jej indywidualnej biografii, znacznie bardziej interesująca jest jednak dla socjologa sytuacja, w której da się uchwycić prawidłowości wyboru określonych grup odniesienia np. porównawczego. Podstawowym zadaniem staje się zatem śledzenie, jakie grupy stają się dla jednostki grupami odniesienia w podstawowym sensie tego słowa, tzn. grupami wyznaczającymi organizację doświadczenia i system wartości tej jednostki, dzięki temu dopiero można dojść do tego, w jaki sposób i jakie grupy stały się dla jednostki grupami odniesienia w sensie tradycyjnym (tzn. porównawczego i normatywnego)<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Podkreślają to np. Merton i Kitt [130, s. 140 - 1], którzy skądinąd przyjmują tradycyjne pojęcie grupy odniesienia. Piszą oni: „teoria zakłada, że jednostki, które porównują swój los z losem innych, mają jakąś wiedzę o sytuacji, w jakiej znajdują się inni [...]. Kiedy przyjmuje się, że osobnik kieruje się normami grupy, do której nie należy, trzeba oczywiście założyć, że ma on jakąś wiedzę o tych

W społeczeństwach mało skomplikowanych sytuacja jest często taka, że człowiek posiada wiedzę jedynie w swojej grupie i jednocześnie ją najwyżej wartościuje, toteż grupa wyznaczająca perspektywę poznawczą jest najczęściej źródłem porównań, a aspiracje nie wykraczają także poza jej obręb (grupa odniesienia we wszystkich trzech sensach pokrywa się). W heterogenicznych społeczeństwach współczesnych sytuacja ta bardzo się komplikuje. Grupami odniesienia porównawczego i normatywnego mogą stać się grupy, o której wiedza jednostki jest bardzo wycinkowa, opiera się na różnego rodzaju pozorach i powielanych stereotypach. Dla pewnych warstw klasy robotniczej stało się nimi drobnomieszczactwo, dla burżuazji często arystokracja itp., przy czym wytworzony jedynie z zewnątrz obraz danej grupy jest bardzo często wyidealizowany<sup>19</sup>, bądź widziany w zbyt czarnych barwach w wypadku grup odniesienia negatywnego. Rozstrzygnięcie pytania, dlaczego pewne grupy wybierają sobie jako podstawę porównań akurat te, a nie inne grupy odniesienia, nie jest często proste, wymaga odwołania się do konkretnych analiz historyczno-kulturowych.

Powtórzmy zatem, że podstawowe w obrębie symbolicznego interakcjonizmu rozumienie „grupy odniesienia” odnosi się do grupy (czy grup) wyznaczającej perspektywę poznawczą i wartościującą jednostki [Shi-

---

normach. Teoria grup odniesienia musi więc, przy pełniejszym rozbudowaniu psychologicznym, uwzględniać analizę dynamiki percepcji, zaś od strony socjologicznej analizę warunków umożliwiających przekazywanie wiedzy.

<sup>19</sup> Dobrym przykładem może być tu tytułowy bohater powieści Londona *Martin Eden*, dla którego początkowo zgodnie z perspektywą pewnej warstwy klasy robotniczej, z której pochodzi, oglądane z dystansu drobnomieszczactwo jest normatywną i porównawczą grupą odniesienia; dostając się dzięki sukcesom literackim w obręb tej grupy i będąc przez jej członków w pełni zaakceptowany odkrywa jednocześnie wszystkie jej wady i ideową pustkę, co doprowadza go w końcu do samobójstwa.

butani, 183], natomiast tradycyjne pojęcia grup odniesienia porównawczego i normatywnego dotyczą treści poznania i wartościowania narzuconej przez tę perspektywę. Opisują one po prostu społecznie narzucony sposób przypisywania znaczeń obiektom (pewnym grupom, jednostkom, kategoriom społecznym), wykorzystywany następnie do porównawczej samooceny bądź sterujący aspiracjami. Wśród grup kształtujących perspektywę jednostki najważniejsze są grupy bezpośredniego uczestnictwa, wpływ innych nie dokonuje się jednak tylko w kontaktach twarzą w twarz. Dokonuje się on dzięki aktom komunikacji, tworzącym — jak mówi w przytoczonym wyżej cytacie Mead — uniwersum dyskursu, intersubiektywną wspólnotę znaczeń. Środki techniczne spowodowały, że komunikacja nie musi być już bezpośrednia, w nowoczesnych społeczeństwach masowych pojawiło się wiele różnych kanałów komunikacji. Wspólną perspektywę — w pewnych dziedzinach — może posiadać już nie grupa współuczestnicząca, ale np. rozproszona w całej zbiorowości kategoria społeczna (lekarze, socjologowie itp.), dla której łącznikiem stają się czasopisma, książki, radio itd. Żeby zrozumieć czyjeś działanie w konkretnej sytuacji, trzeba ustalić, pod wpływem jakiej grupy odniesienia ten ktoś się aktualnie znajduje. Życie współczesnego człowieka jest pod tym względem bardzo niejednorodne, w różnych sytuacjach inne grupy stają się grupami odniesienia (pisząc te zdania, uzależniony jestem — jak sądzę — przede wszystkim od perspektywy kategorii przedstawicieli nauk społecznych, natomiast moje wzory życia rodzinnego ukształtowane zostały przez inne grupy). Najciekawsze są takie sytuacje, w których jednostka musi dokonać wyboru między dwiema odrębnymi perspektywami.

Tak rozbudowana koncepcja grup odniesienia jako

grup wyznaczających perspektywę jednostki jest podstawą do zrozumienia sensu klasycznej koncepcji grup odniesienia. Grupy odniesienia porównawczego czy normatywnego nabierają mocy sterowania zachowaniami jednostki i procesami samooceny dopiero wtedy, gdy znajdują się jakoś w obrębie jej doświadczenia zorganizowanego w ramach perspektywy jej macierzystej grupy (czy grup). Dodać wypada, że interesująca wydaje się sformułowana przez M. Łoś [112] propozycja wyróżnienia jeszcze jednego typu grupy odniesienia — audytoryjnej (oceniającej). Jest to np. opinia publiczna, czy poglądy aktualnych partnerów interakcji, których jednostka wcale nie musi podzielać, nauczyła się jednak liczyć z nimi i niekiedy — wbrew własnym przekonaniom — dostosowywać do nich zewnętrzne zachowania w konkretnych sytuacjach. Pojęcie audytoryjnej grupy odniesienia może stosować się w szczególności do sytuacji, w których dla jednostki liczy się jedynie efekt interakcyjny, ocena jej zachowań w ściśle określonej roli. Jest to zatem opis mechanizmu wpływu innych na zachowania bez zmiany rzeczywistych przekonań czy samooceny; co nawiązuje ściśle do pewnych koncepcji w obrębie symbolicznego interakcjonizmu (*situational other*, szczególnie teoria Goffmana). Dodajmy, że analogiczną w istocie propozycję (wyróżnienia *audience group*) sformułował wcześniej R. Turner [218]; zgodnie z powoływaną już poprzednio jego koncepcją jest to przypadek użycia *role-taking* jedynie jako zabiegu poznawczego dla osiągnięcia efektu, a bez identyfikacji jednostki z odbudowanym przez nią stanowiskiem partnera.

Uznając ostatecznie pierwotność świadomości społecznej wobec świadomości indywidualnych, trzeba więc bardzo dokładnie opisać strukturę społeczeństwa i różne w nim obowiązujące podsystemy kulturowe

oraz mechanizmy ich wpływu na jednostkę. Nie wystarczy tu odwołanie się do makrokategorii klas czy warstw społecznych, uwzględnić też należy kanały przekazów kulturowych, grupy odniesienia, znaczących innych w różnych sytuacjach. Obok obiektywnych społeczno-ekonomicznych zależności trzeba odwołać się do subiektywnego aspektu życia społecznego; dynamiki percepcji i przekazywania wiedzy. Pojęcie komunikacji używane w symbolicznym interakcjonizmie stara się łączyć oba te aspekty, obiektywny i subiektywny, ukazując ich współzależności. Jako podstawa dalszych analiz szczególnie przydatna wydaje się tutaj koncepcja układów kultury A. Kłoskowskiej a zwłaszcza jej rozważania dotyczące społecznej sytuacji komunikowania [Kłoskowska, 79], odróżniające przypadki bezpośredniej i pośredniej komunikacji. Tylko przy uwzględnieniu wszystkich tych czynników dociec można genezy i uchwycić dynamikę indywidualnej świadomości i kompetencji kulturowej. Dobrym przykładem takiej analizy jest badanie języka indywidualnego, a dokładniej szukanie w nim śladów uczestnictwa grupowego (socjolekt) przeprowadzone przez A. Piotrowskiego [Piotrowski, Ziółkowski, 154, s. 184 - 211].

\*

\*                      \*

Dotychczasowa analiza dotyczyła przede wszystkim relacji społeczeństwo — jednostka, starano się pokazać procesy nabywania przez jednostkę — dzięki różnorodnym wpływom społecznym — postaw w stosunku do obiektów zewnętrznych i samej siebie. Rozważania te dotyczyły zatem społecznej genezy osobowości, co dla socjologa ma znaczenie podstawowe. Obecnie wypada pokrótce przyjrzeć się samej koncepcji osobowości jako takiej, której w symbolicznym interak-

cjonizmie poświęca się bardzo wiele miejsca. Nie sposób w niniejszej pracy omówić dokładnie wszystkich związanych z tą koncepcją problemów, chcielibyśmy zaakcentować jedynie te aspekty koncepcji osobowości, które rzutują na teorię interakcji, kwestię zależności społeczeństwo — jednostka i wreszcie metodologiczne problemy badań socjologicznych, odsyłając w innych kwestiach do dostępnych w języku polskim opracowań, zwłaszcza zaś do pracy P. Ruszkowskiego [168].

Przypomnijmy, że podstawową cechą osobowości według Meada jest to, że może sama być dla siebie przedmiotem. Dotychczas zajmowaliśmy się społeczną genezą tego, co się postrzega, czyli treścią aktu samoświadomości. Obecnie zajmiemy się drugim kluczowym elementem osobowości tzn. procesem oddziaływania na samego siebie, czyli tym, co nazwaliśmy wyżej mechanizmem jaźni. Ma on także genezę społeczną, jest — jak powie Mead — internalizacją zewnętrznego konwersacji gestów, dialogiem, w którym jednostka występuje jednocześnie jako nadawca i odbiorca i może być uruchomiony dopiero wtedy, gdy jednostka przejmie już jakąś treściową koncepcję samej siebie. Po to, by prowadzić dialog z samym sobą, patrzeć samemu na siebie, trzeba najpierw spojrzeć na siebie oczyma partnerów<sup>20</sup>. Jednostka zdobywa zatem dzięki uczestnictwu w społeczeństwie jednocześnie: (1) elementy treściowe samokoncepcji i innych postaw, które mimo różnych komplikacji, są przejawem jej społecznego zdeterminowania oraz (2) mechanizm oddziaływania na samą siebie, co czyniąc z niej aktywny, twórczy podmiot swych własnych postaw i działań, podważa z kolei to społeczne deter-

---

<sup>20</sup> W terminologii J. Szczepańskiego odpowiada to twierdzeniu, że w doświadczeniu jednostki jaźń odzwierciedlona poprzedza jaźń subiektywną.

minowanie, wprowadzając elementy niepowtarzalności i indywidualizmu. Ten podstawowy dylemat stosunku społeczeństwo — jednostka, sam Mead stara się rozwiązać poprzez nawiązującą do W. Jamesa dwupiętrową koncepcję osobowości: ja przedmiotowego (*me*) i ja podmiotowego (*I*). „Ja podmiotowe jest reakcją organizmu na postawy innych, ja przedmiotowe jest zorganizowanym zbiorem postaw innych jednostek, które przyjmuje się samemu. Postawy innych tworzą zorganizowane ja przedmiotowe, na które reaguje się jako ja podmiotowe” [Mead, 124, s. 243]. Istota człowieka jako jednostki świadomej polega na tym, że jest czymś więcej niż odbiciem wpływów środowiska, że nie da się zredukować do przejętych od partnerów postaw.

Ostatecznie niepowtarzalność każdej jednostki ludzkiej da się więc wytłumaczyć w obrębie symbolicznego interakcjonizmu na dwóch odrębnych poziomach. Po pierwsze, nawet ograniczywszy się jedynie do ja przedmiotowego i przyjąwszy założenie społecznego zdeterminowania jednostki można wskazać, że:

1. dla każdej jednostki zakres jej uczestnictwa społecznego, kolejność nawiązywania stosunków i wybór znaczących partnerów będą przebiegały nieco inaczej. Różnorodność ta — co podkreślał zresztą wcześniej już Simmel — rośnie w heterogenicznych społeczeństwach współczesnych;

2. wybór — dzięki różnym kanałom komunikacyjnym — grup odniesienia nie będących grupami uczestnictwa, powiększa znacznie psychologiczną niezależność jednostki od jej aktualnych partnerów;

3. oczekiwania kulturowe dotyczą często pewnych szeroko pojętych typów zachowań, a nie poszczególnych ściśle określonych ich przypadków;

4. często pojawia się niezgodność postaw w stosun-

ku do tej samej sytuacji czy obiektu, reprezentowanych przez różne grupy mające wpływ na jednostkę;

5. w stosunku do pewnych ról (naukowiec, artysta) istnieją społeczne oczekiwania twórczości i oryginalności.

Po drugie jednak, dzięki indeterministycznemu mechanizmowi świadomości (różnie w obrębie symbolicznego interakcjonizmu nazwanemu), każda jednostka reaguje na przekazywane jej postawy innych, a w tym przede wszystkim postawy w stosunku do niej samej, w swoisty, właściwy tylko jej sposób<sup>21</sup>. Sam Mead ujmuje mechanizm ten właśnie jako ja podmiotowe, które jest źródłem nonkonformizmu, zmiany i ciągłego przededefiniowywania sytuacji działania przez jednostkę. Kategoria ta jednak u samego Meada rysuje się dość mgliście i niewiele da się o niej powiedzieć. Podkreślmy w tym miejscu, że odnosi się ona w istocie rzeczy do jednego z najbardziej podstawowych problemów, nie tylko filozoficznej czy etycznej natury, ale związanego z pytaniem o sposób (i samą możliwość nawet) uprawiania nauk społecznych, pytaniem wyrażającym się w kwestii, jak możliwe jest istnienie w życiu społecznym — przy założeniu wolności działań jednostki — dających się opisać prawidłowości ponadindywidualnych. Stąd też określone

---

<sup>21</sup> J. Szacki [198, s. 90] podkreśla: „Pamiętajmy, że polemika Meada z behawioryzmem Watsona nie była jedynie akademickim sporem o istnienie świadomości, lecz chodziło w niej również o obronę koncepcji człowieka jako aktywnego podmiotu, który nie tylko reaguje na świat i przystosowuje się do niego, ale i stara uzyskać nad nim kontrolę. Rzeczą nie do przyjęcia byłoby zaakceptowanie przez niego (Mead), jakiegokolwiek wersji socjologicznego determinizmu — choćby i wzbogaconego o opis mechanizmów psychologicznych, poprzez które dochodził do skutku presja zbiorowości na jednostkę. Presja taka ma istotnie miejsce i bez niej ukształtowanie się osobowości ludzkiej byłoby nie do pomyślenia, rzecz wszakże w tym, że człowiek nie poddaje się jej bezwolnie, lecz czynnie odpowiada na nią”.



interpretacje Meadowskiej wizji osobowości w obrębie symbolicznego interakcjonizmu wiązały się najczęściej z przyjęciem pewnej metodologicznej wizji socjologii. Wydaje się, że można odróżnić trzy podstawowe interpretacje struktury *I-me*, pociągające trzy różne interpretacje całego nurtu i jego stosunku do innych nauk o człowieku.

Po pierwsze, choć z pism Meada wynika wyraźnie, iż ja podmiotowe ma genezę społeczną (czym różni się od Freudowskiego *id*), to można przyjąć, że na funkcjonowanie jego wpływają także, obok czynników socjogennych, czynniki innej bio- i psychogennej natury. Jak już stwierdzono, przedstawicielom interakcjonizmu symbolicznego zarzuca się często, iż nie umieli uwzględnić roli tych ostatnich, a w szczególności roli nieświadomości i emocji w sterowaniu zachowaniami ludzkimi. Przyjęcie takiej koncepcji *I*, w myśl której jest ono wyznaczanym także biopsychicznie, nieobliczalnym — a przede wszystkim nieprzewidywalnym jedynie na gruncie analizy czynników socjogennych — źródłem aktywności, czyni z niego kategorię usuwającą owe zarzuty. Taka koncepcja ja podmiotowego wykracza jednak poza ramę odniesienia symbolicznego interakcjonizmu. Czyni z *I* kategorię rezydualną, definiowaną jedynie negatywnie — jako coś, co różni się od zbioru postaw przyjętych od społeczeństwa, coś, co jest samo przez się źródłem zmiany i nonkonformizmu, ale czego rzeczywistej natury, w ramach właściwej całemu kierunkowi perspektywy rozważań, dociec nie sposób. Ta koncepcja *I* byłaby zatem pewnym łącznikiem pomiędzy psychospołeczną teorią symbolicznego interakcjonizmu, a poziomem biopsychicznym i jednocześnie uznaniem niewystarczalności tej teorii, a co za tym idzie, konieczności jej

uzupełnienia od strony psychologii ogólnej, czy nawet fizjologii<sup>22</sup>.

Drugą podstawową interpretację prezentuje Herbert Blumer, twórca chicagowskiej szkoły symbolicznego interakcjonizmu. Źródła zmian i nonkonformizmu widzi on nie w samym ja podmiotowym, ale w mechanizmie wewnętrznej konwersacji jednostki. W twierdzeniu, iż istota ludzka może stanowić przedmiot swoich własnych działań, nie chodzi według niego tylko o samoświadomość pojętą jako bierną percepcję samego siebie, ale oddziaływanie na siebie, rozmowę z samym sobą, udzielanie sobie wskazówek, zastanawianie się nad alternatywami własnego postępowania. Blumer opisuje twórczą symboliczną aktywność człowieka zakładając, że nie jest ona wynikiem żadnych biopsychicznych, nieprzewidywalnych czynników, ale że jest procesem świadomie przez osobowość kontrolowanym, wynikającym z samej natury osobowości, z samego faktu, że człowiek jest obdarzony świadomością. Z dwóch wyróżnionych przez nas głównych elementów osobowości Blumer koncentruje się prawie wyłącznie na mechanizmie jaźni, pojętym właśnie jako proces oddziaływania na samego siebie<sup>23</sup>. Treść samoświadomości jednostki, jak i inne przejmowane od

---

<sup>22</sup> Dla Meada odróżnienie *I* i *me* widoczne jest jedynie z punktu widzenia zachowania zewnętrznego [Mead, 124, s. 240], *I* włącza się do zachowania w momencie jego realizacji, w sposób niekontrolowany przez osobowość, powodując odmiennosć przebiegu zachowania w stosunku do poprzedzającego go zamiaru (postawy). P. Ruszkowski [168] podkreśla, że uznając istnienie *I* Mead musiał uznać także nie-refleksyjność wielu zachowań, które choć opierają się na społecznie narzuconych postawach i przyjęciu określonych znaczeń obiektów, to jednak realizacji ich nie towarzyszy świadomość i celowy zamiar jednostki. Konsekwencją takiej interpretacji byłaby teza, iż jednostka może poddawać się wpływowi społecznym nawet wtedy, gdy działa w sposób przez siebie nieuświadomiany.

<sup>23</sup> Stąd też tym bardziej uzasadnione jest używanie przez niego słowa *self* a nie *personality* dla opisu całej konstrukcji psychicznej człowieka.

społeczeństwa postawy, nie oddziałują automatycznie, a poddawane są ciągle nowym interpretacjom. Blumera nie interesuje prawie w ogóle problem, skąd jednostka przejęła definicje znaczeń różnych obiektów i samej siebie, co przecież leżało w centrum uwagi Meada, podkreśla natomiast bez przerwy fakt ciągłego przedefiniowywania w sferze wewnętrznej konwersacji jednostki. Więcej nawet, przejmowane od społeczeństwa postawy, znaczenia czy normy kulturowe umieszcza on w zasadzie na tym samym poziomie, co podstawowe czynniki biologiczne (potrzeby itd.). Wszelkie czynniki warunkujące — czy to oddolne, organiczne, czy to odgórne społeczne nie wpływają bezpośrednio, jednoznacznie na przebieg działań, są dla jednostki jedynie wstępnym materiałem, podlegającym bez przerwy procesowi wewnętrznej, interpretacyjnej obróbki. Blumer rozwija zatem jeden tylko wątek myśli Meada nadając mu dość krańcową wykładnię. Ostatecznie zatem, osobowość sprowadzona jest u niego do mechanizmu jaźni, pojętego nie jako struktura, ale jako proces wewnętrznej konwersacji z samym sobą. Konsekwencje tego stanowiska dla Blumerowskiej koncepcji działania (interakcji) oraz dla metodologicznego programu socjologii omówione zostaną dokładniej w dalszych fragmentach pracy. Podkreślmy więc teraz jedynie fakt, iż w tej interpretacji nie ma właściwie miejsca dla społecznego determinizmu; wolność i niezależność każdej jednostki ludzkiej zagwarantowane są samą strukturą psychiczną osobowości, zapewniającą antonomię człowieka tak wobec potrzeb biologicznych, jak i presji społecznych.

Społeczny determinizm natomiast stanowi istotę trzeciej interpretacji osobowości rozwijanej głównie przez Manfreda Kuhna i szkołę Iowa. Podstawowym problemem, który stara się rozwiązać Kuhn, jest takie

przeformułowanie koncepcji Meada, aby można ją było zoperacjonalizować i zweryfikować empirycznie. Stąd też abstrahuje od tak podkreślanego przez Blumera czynnika, jakim jest twórcza interpretacja znaczeń i procesualność jaźni. Osobowość (*self*) utożsamiona zostaje ze zbiorem postaw (jest więc strukturą a nie procesem), z których najważniejsze są postawy wobec samego siebie (*self-attitudes*). [Kuhn, McPartland, 100, s. 112 - 3]. Osobowość sprowadzona zostaje zatem jedynie do elementu treściowego, a szczególnie do treści aktu samoświadomości, które są wyznaczane uczestnictwem społecznym; twórczego mechanizmu jaźni natomiast Kuhn w ogóle nie bierze pod uwagę. W Kuhnowskiej interpretacji nie ma miejsca na ja podmiotowe; badać można jedynie kształt ja przedmiotowego (*me*). Ludzkie zachowanie jest całkowicie przewidywalne, o ile ustali się, pod wpływem jakich partnerów (grup odniesienia) jednostka aktualnie kształtuje swe definicje samego siebie i innych obiektów. Mechanizm samoidentyfikacji jest dość kapryśny i dziwaczny; jednostka może znajdować się pod wpływem różnych grup, nawet takich, z którymi nie pozostaje w bezpośrednim kontakcie, ale rozwiązanie powstających tu problemów jest w pełni możliwe i zależy przede wszystkim od rozwoju teorii grup odniesienia. W interpretacji Kuhna niezależność jednostki wynika z bogactwa jej grup odniesienia: jednostka może się uniezależnić od jakiejś grupy, jedynie poprzez przejęcie poglądów grupy innej, bądź stworzenie sobie jakiejś wypadkowej poglądów kilku różnych grup. Przyjmuje się tu założenie pełnego społecznego determinizmu, do szczegółowych badań natomiast należy określenie każdorazowych konkretnych prawidłowości wpływu społeczeństwa na daną jednostkę.

W interpretacji Kuhnowskiej charakterystyczne roz-

wiązanie znajduje podstawowy dla całego symbolicznego interakcjonizmu problem roli jaźni (*self*) w kierowaniu zachowaniem człowieka. Dla Blumera jaźń to oddziaływanie na samego siebie, pozwalające modyfikować postawy wobec wszelkich innych obiektów; wszelkie postawy, a więc także i zachowania, zależą zatem od mechanizmu jaźni, dlatego też badanie owego mechanizmu umożliwia badanie zachowań wobec obiektów zewnętrznych. Dla Kuhna jaźń jest to po prostu treściowo pojęty zbiór postaw wobec samego siebie przejęty, podobnie jak inne postawy, od społeczeństwa. Jest to jednak zbiór postaw warunkujący wszelkie inne postawy; od treści autokonceptcji zależą koncepcje innych obiektów. Społeczeństwo wpływa na definicje świata podsuwając najpierw definicje samego siebie. Interpretacja ta, gubiąc pewne elementy oryginalnej koncepcji, utożsamia się w zasadzie ze standardową, przyjętą w całej psychologii społecznej wizją organizacji postaw jednostki<sup>24</sup>. Własna osoba (*self*) jest zatem jednym z obiektów, które muszą zostać zdefiniowane; wśród innych obiektów wyróżnia się ona tym, że jest stale obecna, stąd potencjalnie w każdej chwili może wejść w obręb doświadczeń jednostki i dlatego też może stać się obiektem ogniskującym wszelkie inne postawy.

Podstawowym problemem Kuhna jest sposób empirycznego badania autokonceptcji jako postawy w sto-

---

<sup>24</sup> Tak np. w podręczniku Newcomba (pozostającym co prawda pod wpływem symbolicznego interakcjonizmu choćby dlatego, że jeden ze współautorów — Turner jest przedstawicielem tej orientacji) określając postawę jako „predyspozycję do motywowanego zachowania w odniesieniu do pewnych obiektów” uznaje się, że postawy zorganizowane są zawsze wokół postaw w stosunku do obiektów ogniskowych, którym jest w pierwszym rzędzie własna osoba obok innych osób lub grup oraz wartości nadrzędnych [Newcomb, Turner, Converse, 139, s. 156]. Następujący dalej (s. 158-163) opis *self* nie odbiega w istocie od prezentowanej tu koncepcji.

sunku do samego siebie. Przyjmuje on odmienną od Meada definicję postawy, dla którego — przypomnijmy — była to wewnętrzna, nieobserwowalna część czynności. Kuhn chcąc zoperacjonalizować pojęcie postawy, uznaje, że dotyczy ona raczej tych części planów działań w stosunku do obiektów, które przejawiają się w otwartych, obserwowalnych zachowaniach, nadających się do badania naukowego, przede wszystkim zaś stwierdzeniach słownych [Tucker, 217, s. 307]. Postawa zdefiniowana jest zatem jako językowe zakomunikowanie przez jednostkę swych zamierzeń i planów. Także autokoncepcja formułowana jest w określonych kategoriach językowych, które odbijają wpływy społeczne. Dlatego też jako podstawowe narzędzie badania autokoncepcji skonstruował Kuhn Test Dwudziestu Twierdzeń (TST — Twenty Statements Test), który uzyskał następnie znaczną popularność. Konstrukcja testu jest niezwykle prosta, polega ona na odpowiedziach respondentów na pytanie Kim jestem?, przy czym każdy może udzielić najwyżej dwudziestu odpowiedzi sprowadzających się w większości wypadków do krótkich jedno bądź dwuwyrzowych określeń [por. Kuhn, McPartland, 100]. Respondentów prosi się, aby pisali kim są dla samych siebie, niezależnie od sytuacji i aktualnych partnerów. Przyjmuje się tu zatem założenie, że istnieją stałe, niezależne od sytuacji elementy samooceny. Odpowiada to co prawda powszechnej w psychologii definicji osobowości — jako czegoś względnie stałego, odnajdującego się mimo wszystkich perypetii biograficznych, ale z drugiej strony nie zgadza się z twierdzeniem, że każdorazowi partnerzy wywierają zawsze w jakiś sposób wpływ na autokoncepcję. Kuhn musi jednak to założenie przyjąć ze względu na możliwość porównywania wyników empirycznych. Raz jeszcze zatem subtelnosci koncepcji wymykają się

empirycznej weryfikacji, a to, co zostaje, nie odbiega od wersji standardowej [por. Tucker, 217, s. 311]<sup>25</sup>.

Prezentowana tu Kuhna koncepcja człowieka podporządkowana jest bez reszty wymaganiom naturalistycznie zorientowanej metodologii. Kuhn stara się więc zoperacjonalizować wszystkie zmienne, sprowadzając je do obserwowalnych przejawów. Mimo stwierdzenia, że „jednostka nie jest po prostu biernym odtwórcą, reagującym automatycznie na grupowo przypisane znaczenia obiektów” [Hickman, Kuhn, 63, s. 26] w istocie zapomina o tym, uznając prawie pełny determinizm społeczny w kształtowaniu jednostek. Koncepcja ta odbiega zatem dość poważnie od podstawowych założeń symbolicznego interakcjonizmu i staje się bardziej eklektyczna upodabniając się do innych nurtów psychologii społecznej. Dlatego też trudno uznać ją za reprezentatywną dla całej orientacji.

Podstawowym bowiem aspektem formułowanej w symbolicznym interakcjonizmie teorii funkcjonowania osobowości jest — jak można sądzić — podważenie dość powszechnie przyjętej w rozważaniach socjologicznych „przesocjalizowanej koncepcji człowieka”.

---

<sup>25</sup> Analiza wyników TST jest dość trudna i nasuwa sporo wątpliwości. Kuhn i McPartland [100] proponują odróżnić dwie kategorie samookreśleń; zaliczanie się do grup, których granice są oczywiście, jasno określone, wyraźnie społecznie odróżniane (*consensual references*) oraz przypisywanie sobie indywidualnych cech psychologicznych, co wymaga już pewnego indywidualnego wysiłku interpretacyjnego respondenta (*subconsensual references*) — np. Polak, student a egoista, snob. Pokazują następnie, że określeń drugiej kategorii używa się zawsze po wyczerpaniu pierwszej; próbują także wiązać liczbę użytych określeń każdej kategorii z typami osobowości i pozycją w społeczeństwie; szukano tu także różnic międzykulturowych [Driver, 35]. Test ten jest o tyle ciekawy, że może odbijać stopień gotowości do wyrażania danej postawy i kierowania się nią w zachowaniach, niemniej — wbrew próbom Kuhna — wydaje się, że bardziej skomplikowane analizy statystyczne na dużych próbach, np. próby analizy TST jako skalogramu Guttmana nie mają zbyt wielkiego sensu, a interpretacja może być raczej jakościowa o walorze głównie intuicyjnym.

Terminu tego użył D. Wrong [227] w artykule pod tym samym tytułem. Przywołano już na początku tego podrozdziału wprowadzone przez Wronga rozróżnienie dwóch aspektów socjalizacji; w sensie nabywania w ogóle cech ludzkich i w sensie przejścia określonej konkretnej kultury. O ile, podkreśla Wrong, każdy normalny człowiek musi być zsocjalizowany w pierwszym sensie, to nikt albo prawie nikt nie przejmie nigdy w pełni wszystkich norm i wartości kultury, w której się wychowywał. Krytykuje on ostro powszechnie przyjętą przez socjologów koncepcję internalizacji norm społecznych, która, przejęta od Freuda, zatraciła pierwotny sens stając się synonimem „uczenia” czy nawet „formowania nawyków”. Gdy w socjologii mówi się, że norma została zinternalizowana przez jednostkę, ma się na myśli po prostu fakt, że jednostka tę normę w pełni afirmuje i podporządkowuje jej swe zachowania; tracąc z pola widzenia wewnętrzne konflikty między biologicznymi impulsami i kontrolą społecznie uformowanego *superego*<sup>26</sup>. Socjologowie zwykle zastępują pojęcie *superego* poprzez bardziej elastyczne i sytuacyjnie zróżnicowane oczekiwania innych, ale wtedy za podstawowy motyw działania człowieka uznaje się podporządkowanie się tym oczekiwaniom dla zdobycia akceptacji innych; człowiek traktowany jest jako *acceptance seeker*, co jest skrajnie jednostronnym poglądem na ludzką naturę. Praca Wronga jest atakiem na ogólnie przyjęty wzór uprawiania socjologii widoczny zarówno w funkcjonalizmie jak i w *culture and personality approach*. Także koncepcja Riesmana nie odbiega od tego wzoru; człowiek we-

<sup>26</sup> Podkreślić wypada za Wrongiem, że o ile w koncepcjach socjologicznych jednostka konformistyczna, to synonim jednostki najlepiej społecznie przystosowanej, o tyle dla psychoanalizy jest ona potencjalnie najbardziej neurotyczna, bo najsilniej tłumi i represjonuje swoje impulsy.



wnątrzsterowny, to ktoś, kto zinternalizował normy, zewnątrzsterowny natomiast, to ktoś poszukujący akceptacji aktualnych partnerów; ani w jednym, ani w drugim przypadku nie uwzględnia się tutaj wewnętrznych napięć i procesów psychicznych. Sądzić można, że właśnie w symbolicznym interakcjonizmie szukać należy podstaw do konstrukcji innego paradygmatu uprawiania nauki o człowieku, gdzie uwzględnia się zarówno wpływy społeczne jak i mechanizmy psychiczne. Różnice między obydwoma paradygmatami są bardzo wyraźne, co podkreślają zarówno Wrong jak i Turner [220] w omówionych wyżej koncepcjach roli społecznej. Dla Lintona czy Parsonsa jest to udoskonalenie teorii konformizmu i społecznej kontroli, dla Turnera odgrywanie roli jest twórczym, aktywnym procesem, opartym na indywidualnych procesach poznawczych.

Wydaje się ostatecznie, że mimo wszystkich swych niejasności rozwijana w obrębie symbolicznego interakcjonizmu koncepcja tworzenia się i funkcjonowania osobowości społecznej jest niezwykle atrakcyjna zarówno dla socjologa, jak i dla psychologa. Jeżeli uznać, że przy opisie człowieka uwzględnić trzeba trzy poziomy rzeczywistości: biologiczny, psychiczny i społeczny, to właśnie analizowana tu koncepcja dostarcza najlepszej możliwości uzgodnienia tych trzech poziomów, bez próby redukcji specyfiki któregoś z nich. W symbolicznym interakcjonizmie widać znakomicie dialektykę konstytuowania osobowości, o której pisał w artykule pod takim właśnie tytułem K. Obuchowski [146], próbując nakreślić marksistowską koncepcję w tym względzie. Píše on tam: „fakt, że człowiek (konkretna jednostka ludzka) jest taki a nie inny, nie da się wyjaśnić, wychodząc od czegośkolwiek innego niż od analizy warunków społecznych,

które go stworzyły, których on jest i był częścią. Człowiek przy tym nie przestaje być traktowany jako jednostka żywa, mająca własną drogę istnienia i własną świadomość siebie i świata" (s. 65). Człowiek nie jest po prostu organizmem biologicznym, nie da się także zredukować całkowicie do stosunków społecznych (np. różnic klasowych jak to robi Sève), biografia jest zawsze biografią kogoś, człowiek jest więc odrębną jakością; „procesy regulacji psychicznej nie dadzą się zredukować ani do neurofizjologii ani do socjoekonomiki”. Osobowość jest złożoną konstrukcją o twórczej aktywnej roli; nie należy zatem bać się tezy, że „raz ukształtowana osobowość staje się sprzeczna z istniejącymi poza nią stosunkami społecznymi” (s. 69).

Tym komentarzem psychologa chcielibyśmy zakończyć najbardziej psychologiczny fragment naszej pracy.

## 5. PŁASZCZYZNA INTERAKCYJNA

Analiza symbolicznego interakcjonizmu jako wersji socjologii humanistycznej wymaga odbudowania stworzonej w jego obrębie koncepcji funkcjonowania społeczeństwa. W symbolicznym interakcjonizmie podobnie jak i w całej socjologii humanistycznej, podstawową kategorią analizy społeczeństwa są indywidualne ludzkie działania, a przede wszystkim wzajemnie na siebie skierowane działania dwu lub więcej jednostek, czyli interakcje. Zawartą w nim koncepcję interakcji ludzkich rozpatrywać można w dużej mierze niezależnie od tego, czy uzna się za trafną Meadowską wizję procesu antropogenezy z wszystkimi jej filozoficznymi implikacjami. Pozostaje ona natomiast w ścisłym

związku z ontogenetyczną płaszczyzną rozważań; charakterystyka osobowości aktorów wpływa bowiem w znacznym stopniu na opis podejmowanych przez nich interakcji z partnerami.

Symboliczny interakcjonizm, odwołując się do pojęcia świadomości i czyniąc z niego podstawowy czynnik wyznaczający kształt ludzkich czynności, odchodzi od koncepcji biologicznie uwarunkowanego zachowania tworząc koncepcję działania o wyraźnie antynaturalistycznym zabarwieniu, co widoczne jest i u samego Meada i — w większym nawet stopniu — u jego kontynuatorów np. Blumera czy Rose'a. Specyfika ludzkich zachowań polega na tym, że jednostka ludzka posiada świadomość i w związku z tym otaczające ją środowisko nie jest dla niej jedynie zbiorem fizycznych niezależnych od niej bodźców, ale zbiorem obiektów posiadających znaczenie. Pierwszym podstawowym założeniem symbolicznego interakcjonizmu jest — jak pisze Blumer [15, s. 3] — to, że istoty ludzkie oddziałują na rzeczy na podstawie znaczeń, które te rzeczy dla nich posiadają. To, co tu określa się jako przypisywanie znaczenia obiektom, odpowiada w dużej mierze temu, co Parsons nazywa orientacją aktora, Thomas definicją sytuacji, a Znaniecki współczynnikiem humanistycznym. Nie chodzi tu bynajmniej o idealistyczne zaprzeczenie istnienia obiektywnej rzeczywistości, chodzi natomiast o podkreślenie faktu, że jest ona w określony ludzki sposób odbierana i interpretowana. Przyroda istnieje obiektywnie — mówi Mead — ale „choćby obiekty zewnętrzne istnieją niezależnie od doświadczenia jednostki, jednak mają one pewne charakterystyczne cechy wynikające ze związków z doświadczeniem jednostki lub z jej umysłem, których nie miałyby w innym przypadku lub w razie braku takich powiązań. Rozróżnienie między [...] fizyczną rzeczywistością

i umysłowym [...] doświadczeniem [...] tej rzeczywistości polega na tym, że to ostatnie łączy się ze znaczeniem lub jest przez nie tworzone" [Mead, 124, s. 184].

Uznanie tego oczywistego faktu, że człowiek nie jest organizmem reagującym automatycznie na niezależne od siebie bodźce, ale że działa świadomie i aktywnie na wybrane przez siebie i obdarzone określonym znaczeniem obiekty, pociąga za sobą szereg innych, istotnych konsekwencji. W wielu różnych koncepcjach socjologicznych podkreśla się fakt, że pomiędzy człowiekiem a rzeczywistością stoi system znaczeń przypisywanych obiektywnym elementom tej rzeczywistości przez samego człowieka. To właśnie znaczenia konstytuują obiekty społeczne, którymi mogą być zarówno elementy środowiska przyrodniczego, jak i wytwory ludzkie tak materialne jak i nawet abstrakcyjne idee (wolność, demokracja). Światem człowieka jest zatem ostatecznie to tylko, czemu przypisuje on znaczenie, a co wyraża się m.in. w fakcie, że może to symbolicznie a zwłaszcza językowo określić<sup>27</sup>.

Symboliczny interakcjonizm stara się dokładniej opisać procesy przypisywania znaczeń poszczególnym obiektom oraz ich przekazywania i rozpowszechniania, czego nie sposób podjąć się na gruncie np. koncepcji Cassirera czy strukturalizmu. Drugim podstawowym założeniem kierunku jest — ciągle według Blumera — to, że znaczenia obiektów powstają w procesie interakcji społecznej. Każda rodząca się jednostka zastaje większość obiektów w pewien sposób już oznaczoną,

---

<sup>27</sup> Odpowiednikami tego stanowiska są — jak można sądzić — m.in. T. Parsonsa (1937) woluntarystyczna teoria działania, E. Cassirera koncepcja form symbolicznych, Thomasa i Znanieckiego kategoria wartości jako czegoś, co konstytuowane jest przez skierowane nań postawy, czy wreszcie nawet koncepcja korelatów kultury S. Ossowskiego.

oddziałuje zatem wytworzona już uprzednio kultura danej grupy. Jednakże trudno tu mówić o pełnym determinizmie kulturowym, o ustalonych raz na zawsze, spetryfikowanych i automatycznie przejmowanych znaczeniach.

Jednostka uczy się znaczeń obiektów w interakcjach z konkretnymi partnerami, którzy odpowiednio działając na dany obiekt definiują dla niej jego znaczenie. Wedle pragmatycznej definicji znaczenia odnosi się ono mniej do oceny i klasyfikacji samej natury obiektu, a bardziej do zachowań, które mogą być na ten obiekt skierowane. Znaczenie jakiegoś przedmiotu dla człowieka określa częściowo tylko zbiór jego immanentnych cech: jak wygląda, z czego jest zrobiony itd.; wynika ono głównie z tego, ile jest on wart dla człowieka, do jakich celów się nadaje, co z nim można zrobić. Jednostka ucząc się zachowań partnerów w stosunku do obiektów, przejmuje ich postawy i w ten sposób uczy się definicji znaczeń tych obiektów. Z tego właśnie wynika, że znaczenie nie jest przypisane raz na zawsze; inne użycie danego przedmiotu, inne wywoływane przezeń zachowania powodują zmianę jego znaczenia, nawet w obrębie tej samej grupy kulturowej.

Tym bardziej odnosi się to do różnic międzygrupowych. Ten sam przedmiot fizyczny posiadając odrębne znaczenie dla różnych grup może być dla nich zupełnie innym obiektem kulturowym<sup>28</sup>. Podobnie jak świadomość jest funkcjonalnie powiązana z działalnością człowieka w środowisku, tak i znaczenia obiektów nie tworzą odrębnego niezależnego systemu, a wynikają z potrzeb praktycznej działalności każdej grupy. Podkreślmy także, że człowiek przejmuje zwykle de-

---

<sup>28</sup> Znakomicie pokazuje to choćby S. Ossowski [148, s. 66 - 69].

finicje znaczeń obiektów nie tylko od jednej interakującej z nim *hic et nunc* grupy, nabywać je może dzięki symbolicznej komunikacji jednocześnie od wielu grup bezpośrednio mu niedostępnych.

W całej koncepcji pojawia się w tym miejscu dość symptomatyczna dwoistość. Znaczenia obiektów dla jednostki mogą być definiowane na dwa sposoby. Po pierwsze, przez zachowania zewnętrzne na nie skierowane; jednostka obserwuje te zachowania i uczy się je naśladować — w tym wypadku niezbędna jest bezpośrednia obecność partnerów. Przykładem może być tu uczenie posługiwania się sprzętami domowymi; od stołu i talerza do telewizora. Znaczna część socjalizacji jednostki przebiega w ten sposób. Pojęcie znaczenia używane jest jednak tutaj w sensie niezmiernie szerokim, zgodnym z pragmatycznym rodowodem symbolicznego interakcjonizmu, koncepcją taką posługują się m.in. Kuhn oraz Tucker [217, s. 306]. Po drugie — co odgrywa w socjalizacji większą znacznie rolę — jednostka uczy się znaczeń przez akty komunikacji symbolicznej, oczywiście najpierw w ramach grup pierwotnych, głównie rodziny; potem — dzięki różnym kanałom przekazu — od innych grup. Poprzez komunikację symboli człowiek przyswoić może sobie wielką liczbę znaczeń od innych ludzi<sup>29</sup>. W ten sposób — co podkreślano już uprzednio — granicę wspólnych znaczeń zakreśla nie tylko wspólnota bezpośrednich

---

<sup>29</sup> Trzeba tu jednak przypomnieć badania szkoły Bernsteina, wskazujące na grupowe zróżnicowanie wzorów przekazywania znaczeń w trakcie socjalizacji: matki należące do klasy średniej posługują się np. znacznie częściej językiem dla przekazania ogólnych zasad działania pewnych mechanizmów czy wyrażania uczuć niż matki z klasy robotniczej, które raczej pokazują, jak dany mechanizm działa, a uczucia wyrażają głównie pozajęzykowo [por. Piotrowski, Ziółkowski, 154, s. 363]. Odpowiada to różnicy pomiędzy przekazywaniem znaczeń poprzez komunikację symboliczną i zachowania zewnętrzne (np. naśladownictwo).

oddziaływań, ale przede wszystkim wspólnota komunikatywna.

Prawidłowości ludzkich działań podejmowanych na podstawie przypisywanych danej sytuacji znaczeń zależą jednak od osobowości człowieka. Toteż rozwijane w obrębie symbolicznego interakcjonizmu koncepcje działania różnią się dość istotnie w zależności od tego, z jaką łączą się interpretacją koncepcji osobowości. W wersji M. Kuhna akcentuje się zwłaszcza społeczno-kulturowe uwarunkowania znaczeń i przez to także orientowanych przez nie działań jednostek. Goffmanowską koncepcję interakcji jako wzajemnie warunkujących się procesów ekspresji i percepcji przedstawimy dokładniej w następnym paragrafie. Tutaj natomiast chcielibyśmy skoncentrować się na najbardziej chyba charakterystycznej dla symbolicznego interakcjonizmu i uznawanej za najbardziej dlań reprezentatywną Blumerowskiej koncepcji działania.

Podstawową myślą Blumera jest to, iż działanie każdej jednostki, a tym bardziej interakcja między jednostkami, jest swoistym, twórczym procesem samookreślającym swój przebieg i nie dającym się sprowadzić do jakichkolwiek czynników wyjściowych. Trzecim i ostatnim podstawowym założeniem kierunku jest w opinii Blumera to, iż znaczenia obiektów nie są nigdy z góry jednoznacznie ustalone, że są każdorazowo ujmowane i modyfikowane przez proces interpretacyjny [Blumer, 15, s. 2 - 6]. Proces ten związany jest ściśle z przedstawionym uprzednio mechanizmem wewnętrznej konwersacji, będącym istotą funkcjonowania jaźni. Jednostka kształtuje swoje działania w procesie oddziaływania na samą siebie, dawania sobie wskazówek, identyfikowania swych dążeń i pragnień, ustalania celu i wreszcie modyfikowania definicji sytuacji w zależności od zmieniających się oko-

liczności. Procesy interpretacyjne odgrywają największą rolę w interakcjach międzyludzkich. Podstawowa dla człowieka forma wzajemnych oddziaływań, jaką jest interakcja symboliczna<sup>30</sup>, polega — jak powie Blumer — na obopólnym procesie interpretacji i definicji, w którym zarazem interpretuje się znaczenie działań partnera i definiuje znaczenia, czyli — zgodnie z koncepcją Meada — przekazuje partnerowi wskazówki jak samemu zamierza się działać dalej. Dokonujące się w obrębie tak pojętych interakcji symbolicznych życie społeczne jest ciągłym, rozwijającym się procesem, w którym partnerzy wzajemnie dostosowują własne linie postępowania. Ma to według Blumera istotne konsekwencje. Po pierwsze, działania ludzkie nie dadzą się wytłumaczyć poprzez odwołanie się do jakichś zewnętrznych niezmiennych wyznaczników czy warunków wstępnych; ani na poziomie psychologicznym (potrzeby, postawy, motywacja), ani na poziomie socjologicznym (wartości, wzory, normy, role społeczne). Zarówno np. potrzeby psychiczne jak i wymagania ról poddawane są bez przerwy procesom sytuacyjnie uwarunkowanej interpretacji i dostosowawczej modyfikacji, które sprawiają, że wyjściowe tendencje mogą ulec w toku działania zupełnemu odwróceniu.

Blumer ostro krytykuje zwłaszcza pojęcie postawy, rozumianej jako wyjściowa predyspozycja mająca tłumaczyć zachowanie. Niezależnie od wykazania metodologicznych wad tego pojęcia pokazuje on także, jak przebieg działań kieruje, kształtuje, zmienia, blokuje czy wręcz eliminuje tę wyjściową predyspozycję. Rozpatrzmy za nim [Blumer, 15, s. 95 - 96] co to znaczy,

---

<sup>30</sup> Blumer [16, s. 74] odróżnia także, za Meadem, interakcję niesymboliczną, gdzie „ludzie odpowiadają na swe gesty czy działania bezpośrednio” — czego przykładem może być nieświadoma wyrażająca się w zachowaniu odpowiedzi na ton czyjś głosu.



że postawa wyjściowa (uczucie głodu) powoduje podjęcie działania (jedzenie). Jednostka musi po pierwsze zauważyć swój głód, bez tego odczuwać będzie jedynie niepokój z niewiadomych przyczyn. Musi dalej określić, czy warto się tym w ogóle zająć, bo np. za pół godziny oczekuje na nią obiad albo w ogóle powinna przestrzegać diety. Jeśli zdecyduje się na natychmiastowe zaspokojenie głodu, to musi wybrać potrawy oraz sposób ich uzyskania np. wyjęcie tychże z lodówki albo wyjście na miasto. W czasie drogi do restauracji wreszcie może ona spotkać dawnego kolegę z wojska, z którym wypada spędzić trzy godziny w barze przy piwie. Widać zatem, jak niewiele da się wyjaśnić tą pierwotną tendencją: ciąg postępowania ciągle się zmienia w zależności od tego, co aktor bierze pod uwagę i czemu nadaje znaczenie. Jest to szczególnie widoczne wtedy, gdy pojawi się nowa nieoczekiwana sytuacja, a zwłaszcza, gdy trzeba dostosowywać swoje postępowanie do zachowań innych ludzi. Właśnie ów aspekt dynamiczno-interakcyjny koncepcji działania odróżnia ją zdecydowanie np. od koncepcji Parsonsa. Ten ostatni, uznając rolę subiektywnej orientacji aktora nadającej znaczenie obiektom sytuacji, zatrzymuje się w analizie właściwie na wstępnej, przygotowawczej fazie działania, na etapie oceny sytuacji i podejmowania decyzji co do wyboru kierunku działania (widać to zwłaszcza w jego koncepcji zmiennych wzoru).

Wszystko to sprawia, że Parsonsowska wizja działania nie opisuje rzeczywistego toku ludzkich działań, a raczej sprawia wrażenie „permanentnej próby generalnej nie zmierzającej do premiery” [por. Białyszewski, 11, s. XLIX] Koncepcja Blumera tymczasem pokazuje człowieka w trakcie rzeczywistych, twórczych, przystosowawczych działań.

Prezentowana tu koncepcja interakcji wiąże się z określoną wizją funkcjonowania porządku społecznego. W życiu społecznym funkcjonują ustalone wzory czy normy działań; nie utrzymują się one jednak same przez się, na zasadzie swej własnej wewnętrznej dynamiki czy jakichś abstrakcyjnie pojętych prawidłowości lub wymagań systemu społecznego. Normy społeczne istnieją i trwają tylko dlatego, że konkretni ludzie w konkretnych sytuacjach stosują te same schematy interpretacji, które z kolei dlatego jedynie mogą się utrzymywać, że są stale potwierdzane przez aktualny przebieg działań, a zwłaszcza przez dostarczane przez innych definicje znaczeń. Istnieje wiele sytuacji, w których ludzie dokładnie wiedzą czego się spodziewać, gdzie znaczenia czynności i obiektów są wspólne, z góry ustalone i, można by powiedzieć, zinstytucjonalizowane, ale nawet wtedy znaczenia muszą być stale potwierdzane, muszą podlegać ciągłemu wzmacnianiu. Każda norma czy reguła zachowania — podkreśla Blumer [15, s. 19] — musi być ciągle podtrzymywana w procesie interakcji. Poza tym, w życiu społecznym ciągle pojawiają się sytuacje nowe, w których zastane reguły i znaczenia nie są adekwatne, w których proces interpretacyjny dokonywać się musi zupełnie spontanicznie i niejako od początku.

Właśnie w koncepcji Blumera najbardziej chyba radykalny wyraz znajduje teza, obecna w całym symbolicznym interakcjonizmie, w socjologii fenomenologicznej, a także we wszelkich odmianach socjologii humanistycznej (a zwłaszcza u Webera czy Znanieckiego), głosząca, że porządek społeczny, to nic więcej niż działania ludzkie; świadome, celowe, zmienne dostosowujące się do siebie i wzajemnie na siebie skierowane działania indywidualów. „Istota społeczeństwa leży — podkreśla Blumer [16, s. 78] — w rozwijającym się

procesie działania — nie w ustalonej strukturze stosunków. Poza działaniem struktura stosunków między ludźmi jest pozbawiona znaczenia”. Społeczeństwo zatem, to ludzie stawiający czoło różnym sytuacjom, które narzucają im warunki życia. Makroorganizacja społeczna, kultura, system społeczny, układy ról wkraczają w ludzkie działanie o tyle tylko, o ile kształtują sytuacje w jakich ludzie działają i o ile dostarczają ustalonych systemów znaczeń używanych (ale zawsze swoiście modyfikowanych) przez partnerów przy interpretacji zachodzących wydarzeń [por. Blumer, 15, s. 87].

Koncepcja działania jako interakcji symbolicznej pozwala wreszcie na swoiste ujęcie zmiany społecznej. W każdej bowiem sytuacji obok starych mogą pojawiać się nowe interpretacje zachodzących wydarzeń, co za tym idzie, nowe typy zachowań i wreszcie — w konsekwencji — nowe reguły. Zmiana, a raczej płynność czy też procesualność, jawi się tutaj jako naturalny, konieczny atrybut funkcjonowania społeczeństwa. Zmiana ta pojęta jest jako stopniowa, ewolucyjna, zapośredniczona przez interpretacyjną aktywność podmiotów wyrażających się w modyfikowaniu definicji sytuacji, odrzuca się tu natomiast możliwość gwałtownych, rewolucyjnych a przy tym obiektywnych, tzn. niezależnych od interpretacji jednostek, przemian poszczególnych składników systemu społecznego bądź też jego całości. W tej perspektywie zaciera się także różnica pomiędzy zachowaniami konformistycznymi i dewiacyjnymi, żadna bowiem reguła nie oddziałuje automatycznie; każda podlega mniej lub bardziej sytuacyjnie uwarunkowanej modyfikującej ją interpretacji.

Blumer tworzy ostatecznie *par excellence* antynaturalistyczną koncepcję ludzkich interakcji jako unie-

zależnionych od czynników zewnętrznych, uwarunkowanych sytuacyjnie, niepowtarzalnych procesów wzajemnych przystosowawczych oddziaływań partnerów opartych na subiektywnych zabiegach interpretacji i definiowania znaczeń. Jest to więc koncepcja krańcowo indeterministyczna, odrzucająca istnienie ponad-sytuacyjnych, uniwersalnych prawidłowości zaprzeczająca możliwości w miarę choćby jednoznacznego warunkowania przebiegu ludzkich interakcji przez jakiegokolwiek czynniki, czy to psychiczne, czy społeczne. Pociąga ona także za sobą — co będzie przedmiotem odrębnej analizy — radykalnie antynaturalistyczne normy metodologiczne postępowania badawczego. Zastrzec się wypada raz jeszcze, że koncepcja Blumera stanowi tylko jedną z możliwych interpretacji pierwotnej myśli Meada, niemniej ona właśnie wydaje się być najbardziej charakterystyczną dla symbolicznego interakcjonizmu i przez swój radykalizm najbardziej oryginalną w stosunku do innych orientacji teoretycznych.

Ocena interpretacji Blumerowskiej nie może być jednoznaczna. Prezentowana przez niego wizja interakcji jest bez wątpienia w pewnym sensie słuszna. Rzeczywiście każdy konkretny przypadek wzajemnych oddziaływań jest niepowtarzalnym, unikalnym procesem. Jednakże na jej gruncie trudno zbudować jakąkolwiek bardziej rozbudowaną teorię stosunków międzyludzkich, a zwłaszcza systemu społecznego i jego zróżnicowań. Socjologowi nie chodzi w istocie o opisanie każdego indywidualnego przypadku ludzkich działań i warunkujących je interpretacji (definicji sytuacji), chodziłoby mu raczej — nawet uwzględniając czynniki subiektywne — o określenie pewnych klas definicji sytuacji, używanych przez konkretne grupy czy kategorie ludzi w partykularnych co prawda, lecz

powtarzających się i mniej lub bardziej typowych sytuacjach. W obrębie symbolicznego interakcjonizmu podkreśla to zwłaszcza R. Stebbins [187, s. 337 - 338] wskazując, że obok niepowtarzalnych jednostkowych definicji sytuacji w znakomitej większości przypadków funkcjonują bądź ustabilizowane definicje kulturowe, gdzie obie strony zdają sobie sprawę ze wspólnoty interpretacji i dają temu wyraz, bądź także wspólne definicje nawykowe, które wydają się być indywidualne tylko dlatego, że ich jednolitość w obrębie grupy nie jest uświadamiana i przez to niekomunikowana. Blumer podkreślając ciągle procesualny charakter interakcji i twórczą interpretacyjną aktywność podmiotów ludzkich, na temat struktury społeczeństwa może sformułować jedynie niezmiernie ogólne, formalne, ciągle powtarzające się tezy (np. koncepcja działań połączonych) [por. Blumer, 16, s. 77 - 84]. Tymczasem np. Parsonowski funkcjonalizm — mimo wspomnianych uproszczeń w teorii działania — potrafi dobrze pokazać, w jaki sposób działania indywidualne warunkowane są zarówno przez narzucone przez kulturę i zinternalizowane systemy normatywne, jak i przez wzajemne oczekiwania aktualizujące się w toku interakcji w określonych — mniej lub bardziej zinstytucjonalizowanych — rolach społecznych. Łączy w ten sposób z sukcesem teorię działania z teorią systemu społecznego, którego głównym zadaniem ma być — według Parsonsa — dostarczanie aktorom motywacji do takich działań, które zgodne byłyby z wymogami tego systemu jako całości bądź jego subsystemów. Blumer słusznie podkreśla, że wszystkie podstawowe pojęcia socjologiczne — kultura, norma, pozycja, rola, oczekiwania itp. — idealizują i standaryzują rzeczywiste procesy; jednakże ustawiczne pokazywanie tego oczywistego faktu nie może zastąpić teorii społeczeń-

stwa. Charakterystyczne jest jednak to, że mimo wszelkich różnic, symboliczny interakcjonizm traktuje się często — i chyba słusznie — jako swoiste uzupełnienie funkcjonalizmu. Akcentuje on bowiem jedynie znacznie silniej twórcze procesy interakcyjne niż strukturę systemu warunkującego interakcje [por. Rose, 167, s. IX] przy tej samej tendencji ogólnej przedstawiania wszystkiego w kategoriach działania i podobnych założeniach ideologicznych, co wyjaśnia m.in. wspomniany przez nas fakt, iż symboliczny interakcjonizm był traktowany jako dopuszczalna „oficjalna” opozycja nawet w dobie absolutnej dominacji funkcjonalizmu.

Dodajmy wreszcie na zakończenie, że nawet uznając procesualną koncepcję interakcji, można sformułować wiele interesujących, a przy tym konkretnych, twierdzeń, czego dowodem może być koncepcja E. Goffmana.

#### 6. ROZUMIENIE A PRZEDSTAWIANIE SIĘ W INTERAKCJACH — KONCEPCJA ERVINGA GOFFMANA

Zgodnie z podstawowymi założeniami symbolicznego interakcjonizmu ludzie działają na poszczególne obiekty na podstawie znaczeń, które te obiekty dla nich posiadają. Przypisywanie znaczenia danemu obiektowi jest rezultatem dynamicznego procesu percepcji, interpretacji i definiowania. W życiu społecznym znaczenia przypisuje się przede wszystkim zachowaniom innych ludzi, będących partnerami poszczególnych interakcji. Po to, aby móc efektywnie działać, żeby osiągać zamierzone cele, trzeba zawsze odpowiednio — przynajmniej na praktyczny użytek — zidentyfikować tożsamość, motywy i zachowania partnerów. Te procesy percepcji i interpretacji — mimo różnych

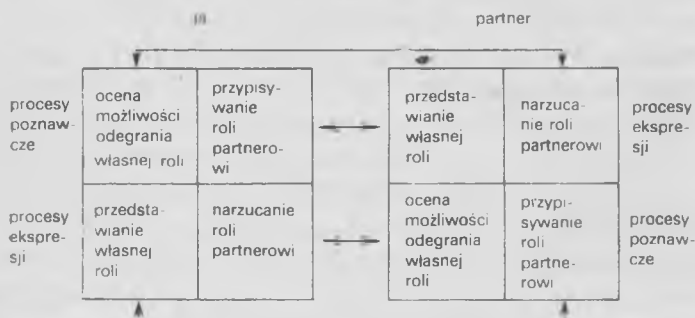
możliwych zafałszowań — opierają się zawsze w pewien sposób na rzeczywistych zachowaniach partnerów. Człowiek jednakże jest jedynym obiektem, który zdaje sobie sprawę z tego, że on i jego zachowanie jest obserwowane i interpretowane. Może on zatem tak pokierować pewnymi, pozostającymi pod jego kontrolą, elementami swoich zachowań, aby — nie zmieniając nawet głównego toku postępowania — odpowiednio wpłynąć na jego percepcję i interpretację przez partnerów.

Dynamika ludzkich interakcji polegająca na przystosowawczym wzajemnym dopasowaniu zachowań partnerów opiera się w dużej mierze na procesach nadawania i odbierania znaczeń, warunkujących rzeczywiste oddziaływanie. Występują przy tym dwie odrębne kategorie procesów: procesy poznawcze (percepcyjno-interpretacyjne) i procesy ekspresyjne. Te ostatnie mogą być utożsamione ze wszelkim realizowanym zachowaniem. Lepiej jednakże pojmować je wężiej jako tę tylko część zachowań, która ma na celu nie tyle zmianę rzeczywistości obiektywnej, ile wywołanie odpowiedniej jej poznawczej interpretacji u partnerów. Procesy poznawcze, to z jednej strony rozpoznawanie sensu cudzych zachowań, a z drugiej, co jest ściśle z tym powiązane — poznawcze ujęcie możliwości własnego, jak najefektywniejszego w danej sytuacji postępowania. Proces ekspresji także można rozumieć dwuwymiarowo. Jest to, po pierwsze, przedstawienie siebie w odpowiednim świetle ale i, po drugie, narzucenie w ten sposób takiej a nie innej roli partnerom. Odpowiednia prezentacja partnerowi swojej tożsamości czy roli pokazuje jednocześnie, za kogo się uważa partnera, jakie cechy się mu przypisuje. To przypisanie wcale nie musi być zupełnie zgodne z rzeczywistymi zachowaniami, a tym bardziej intencjami partnera,

jednakże często zdarza się, że ostatecznie staje się ono decydującym elementem kształtującym przebieg tych zachowań. Tak np. pewny siebie mężczyzna pokazujący swoim zachowaniem, iż niedopuszcza w ogóle myśli, iżby partnerka mogła go nie kochać, czasami potrafi ostatecznie owo uczucie wywołać. Wszystkie te elementy stanowią dynamiczną, wzajemnie uwarunkowaną strukturę. W jej przedstawieniu warto odwołać się do modelu McCalla i Simonsa [121, s. 143].

Model ten pokazuje bardzo dobrze wzajemne dopasowanie procesów ekspresji i procesów poznawczych wśród partnerów interakcji; dopasowanie, które jest jednym z podstawowych warunków umożliwiających powstanie, a raczej wynegocjowanie wspólnej definicji sytuacji, co z kolei jest podstawą podjęcia praktycznie efektywnych działań.

Przedstawiony poniżej model zdaje się trafnie oddawać zasadniczy kierunek badania ludzkich interakcji, leżący u podstaw dramaturgicznej koncepcji życia społecznego Ervinga Goffmana. Pewne elementy tej



koncepcji chcielibyśmy obecnie poddać dokładniejszej analizie, traktując je jako przykład owocnego zastosowania do badania stosunków społecznych w mikro-skali rozważań opartych na pojęciu przekazywania



znaczeń zwłaszcza w dość specyficznym sensie zdobywania i udzielania informacji<sup>31</sup>. Goffman nawiązuje niewątpliwie do klasycznych twierdzeń Meada, wykorzystuje jednak jedynie niektóre z nich i nadaje im swoistą interpretację znacznie odbiegającą od wersji zarówno Blumera jak i Kuhna. Rozważania jego pomijają całkowicie tak istotną dla symbolicznego interakcjonizmu problematykę kształtowania osobowości koncentrując się na opisie pewnych prawidłowości potocznych interakcji zachodzących między dorosłymi członkami społeczności o w pełni już wykształconych osobowościach. W myśl stosowanej w naszej pracy terminologii, koncepcja Goffmana sytuuje się prawie bez reszty na płaszczyźnie interakcyjnej, ograniczając się przy tym do interakcji twarzą w twarz, co nadaje jej tym wyraźniej charakter mikrosocjologiczny.

Goffman pokazuje, jaką rolę w tych interakcjach odgrywa zdobywanie i udzielanie informacji. „Percepcja — pisze z naciskiem — jest formą kontaktu i wspólnoty; kontrola nad tym, co jest postrzegane, to kontrola nad nawiązywanym kontaktem, ograniczenie i uporządkowanie tego, co się pokazuje, jest ograniczeniem i uporządkowaniem kontaktu” [Goffman,

---

<sup>31</sup> Nie próbujemy tutaj zrekonstruować całokształtu koncepcji Goffmana ograniczając się jedynie do elementów istotnych dla podstawowej problematyki naszej pracy. Rekonstrukcja taka byłaby zresztą dość trudna, do czego przyczynia się swoisty styl Goffmanowskich rozważań — wprowadzanie luźnych, nieprecyzyjnie określonych pojęć i ilustrowanie ich przydatności do jednego zakresu problemów przez powoływanie się na anegdotyczne przykłady, po to jednak często, by w kolejnej pracy zapomnieć o poprzednich ustaleniach i wprowadzać nowe terminy, których stosunek do poprzednich nie jest bynajmniej jednoznaczny. W rozważaniach tych brakuje prób wyjaśnienia opisywanych przez niego zjawisk opartego na ogólniejszych psychospołecznych mechanizmach. Nie podważa to jednak rzeczywistości odkrywczości wielu jego twierdzeń; dodać wypada, że twórczość Goffmana, początkowo nie traktowana zbyt poważnie, stopniowo zaczęła zdobywać coraz większe uznanie i nawet tak srogi zwykle S. Andreski [3] dla Goffmana znajduje kilka ciepłych słów.

46, s. 74]. W jego pierwszej książce *The Presentation of Self in Everyday Life* podstawową kategorią analizy życia społecznego staje się — wyprowadzone z terminologii teatru — „przedstawienie” (*performance*), będące taką formą bezpośredniej interakcji, w której jednostka (albo zespół, czyli *team*) przedstawia swą tożsamość i rolę aktualnym partnerom, tak aby kontrolować wywoływane w nich wrażenia. Inwentarz środków ekspresji, którym dysponujemy wszyscy w życiu codziennym, jest bardzo bogaty; w skład jego wchodzi słowa, gesty, wyrazy twarzy, ubiór, etykieta, maniery, wybór odpowiedniego miejsca, mebli, wystroju itp. Przedstawienie odbywa się zwykle na wybranej scenie (np. salon), przygotowuje się je natomiast w kulisach (np. kuchnia).

Goffman wykazuje, że w wielu sytuacjach społecznych kontaktów interakcja sprowadza się do gry, w której obie strony chcą podsunąć wygodne i ukryć niewygodne dla siebie informacje, a także dotrzeć do wszystkich możliwych informacji o partnerze dla odpowiedniego pokierowania przebiegiem interakcji.

Symboliczne kierowanie zachowaniami nie ogranicza się do wydawania słownych poleceń bądź sformułowanych *explicite* sugestii czy wskazówek, polega ono także na udzielaniu informacji typu oznakowego, nie w pełni intencjonalnych i świadomych. Prace Goffmana są analizą jak najszerszej pojętej komunikacji społecznej zachodzącej w interakcjach; bowiem wszystkim właściwie zachowaniom i przedmiotom można przypisać jakieś wtórne znaczenie<sup>32</sup>. Goffman nie zajmuje się w zasadzie w ogóle intencjonalnymi przekazami słownymi, tylko właśnie oznakami prezentowanymi niejako mimochodem (*expressions given off*). Je-

---

<sup>32</sup> Będzie to obiektem dokładniejszej analizy w rozdziale IV.

go analiza interakcji jako komunikacji nawiązuje wprost do Meadowskiej konwersacji gestów. Poszczególne oznaki traktowane tu są jedynie w terminach ich roli komunikacyjnej w trakcie wspólnego działania, nie analizuje się ich jako celów samych w sobie (zaspokajanie potrzeb, redukcja napięć nadawcy itd.) [por. Goffman, 46, s. 241]. Owe oznaki traktować można jako wstępną fazę interakcji. Jednostka, chcąc przystąpić do rzeczywistego działania musi najpierw odkryć prawa rządzące sytuacją; rzadko kiedy jednak może dotrzeć do wszystkich istotnych elementów, jej wiedza o sytuacji nigdy nie będzie pełna. Opiera się ona zatem na dostępnych jej informacjach, traktując postrzegane elementy cudzych zachowań jako wskaźniki tego, co zdarzy się później (*predictive devices*) [por. Goffman, 46, s. 241].

Niektóre prace Goffmana, a zwłaszcza *Presentation of Self ...* oraz *Strategic Interaction* (1969) są — jak się wydaje — próbą zastosowania dość swobodnie zinterpretowanych twierdzeń teorii gier do potocznych interakcji [por. Herpin, 62, s. 86 i nast.].

Aktorów życia codziennego traktować można w wielu wypadkach jako przeciwników, którzy starają się poprzez odpowiednie wykorzystanie swych sił i zasobów w kolejnych posunięciach zmaksymalizować swoje korzyści przy minimalnym ryzyku. Niewątpliwie bardzo ważną kategorią tych zasobów są nadawane i odbierane informacje, pozwalające w trakcie interakcji odpowiednio zaklasyfikować przeciwnika i jednocześnie podsunąć mu korzystną etykietkę własnej osoby.

Wywoływanie i podtrzymywanie u partnera korzystnej dla danej osoby definicji sytuacji poprzez dostarczanie mu odpowiednich informacji, jest jednym z podstawowych aspektów kierowania działalnością innych. Nawet jeśli chce się wpłynąć na zachowania

partnera za pomocą zewnętrznych działań (poprzez przymus fizyczny, wymianę dóbr itp.), to trzeba go jakoś o tym poinformować. Oczywiście jest, że w olbrzymiej większości wypadków efektywne narzucenie swojej definicji sytuacji jest wtedy tylko możliwe, gdy ma się w zanadru możliwość rzeczywistego nagradzania czy karania, gdy dysponuje się zatem realną władzą; niemniej w wielu sytuacjach sam przekaz komunikacyjny odgrywa niepoślednią rolę. Wpływanie na czyjeś zachowanie za pomocą przekazów symbolicznych jest zresztą znacznie powszechniejsze w życiu społecznym niż wywieranie wpływu za pomocą środków bezpośrednich. Te ostatnie są najczęściej ostateczną gwarancją, niezrealizowaną groźbą mającą zapewnić posłuszeństwo symbolom komunikacyjnego przekazu.

Jasne jest jednak, że takiej perspektywy nie można odnieść do wszystkich typów stosunków międzyludzkich. Toteż Goffman stosuje dramaturgiczną analizę nie do stałych stosunków między grupami społecznymi, ale do zmiennych interakcji pomiędzy teamami, traktowanymi jako zbiór indywiduów, od których wymaga się ścisłej współpracy dla utrzymania danej definicji sytuacji. Teamy te mogą co prawda działać stale, używać stałych miejsc, tego samego decorum itp., niemniej zasady ich działania zależne są przede wszystkim od aktualnej, zmiennej formy społecznego kontaktu. Wizja społeczeństwa wyłaniająca się z rozważań Goffmana, to ciąg następujących po sobie zmiennych interakcji, uzależnionych od danej sytuacji; nie ma tu żadnych stałych, ustalonych raz na zawsze norm zachowań; tworzy się ciągle na nowo pewien interakcyjny *modus vivendi*. „Kiedy dwa teamy — pisze — spotykają się na polu interakcji [...], to nie dla wojny czy pokoju. Spotykają się w stanie przejściowego rozejmu, robocze-

go consensusu w celu załatwienia swoich spraw" [Goffman, 46, s. 173]<sup>33</sup>.

Ta procesualna koncepcja porządku społecznego nadaje się zwłaszcza do analizy przelotnych kontaktów w miejscach publicznych. Bardziej adekwatne niż w innych przypadkach wydaje się tu być pojęcie gry polegającej na manipulowaniu informacjami. W trakcie takich przelotnych kontaktów łatwiej jest wprowadzić partnera w błąd, zasugerować mu korzystny dla samego siebie obraz sytuacji. W takich kontaktach jednostka jest mniej zdeterminowana swoim miejscem w społecznej strukturze; nie chodzi tu wszak o korzystne przedstawienie swojej pozycji społecznej czy jakichkolwiek stałych cech; nie chodzi tu także o realizację długofalowych interesów, gdzie ostateczną gwarancją sukcesu byłoby posiadanie rzeczywistych środków. Stawką gry informacyjnej staje się w tym wypadku stworzenie przekonujących pozorów przestrzegania reguł porządku publicznego dopasowanych do zmiennych sytuacji. Goffman [49, s. 12] wprowadza zresztą *explicite* pojęcie determinizmu sytuacyjnego. Jednostka w danej sytuacji zobowiązana jest wykazywać jedynie swoje cechy zmienne. Będzie to: po pierwsze — zachowanie odpowiedniej postawy, wyrażającej szacunek dla sytuacji — głównie poprzez cały kompleks cech wyglądu zewnętrznego (ubranie, makijaż, uczesanie); po drugie zaś — wykazanie odpowiedniego

<sup>33</sup> Pojęcie *working consensus*, tak charakterystyczne dla Goffmanowskiej koncepcji porządku społecznego nigdzie nie jest przez niego dokładnie określone; dobrą, ale tylko — jak się wydaje — częściową definicję tegoż proponują McCall i Simons [por. 121, s. 142] odwołując się do swego, przytoczonego wyżej modelu interakcji: *roboczy consensus* ma — według ich propozycji — miejsce wtedy, gdy procesy poznawcze jednej osoby odnoszące się do społecznych tożsamości (partnerów) nie pozostają w większym, nie dającym się uzgodnić konflikcie z ekspresyjnymi zachowaniami drugiej osoby; przy czym *uzgodnienie* to jest oczywiście raczej procesualnie pojętym ciągłym *uzgadnianiem*.

zaangażowania w sytuacyjnie uwarunkowane współdziałanie bądź li tylko współprzebywanie z innymi<sup>34</sup>. Analizie sposobów przejawiania odpowiedniego zaangażowania w publiczne kontakty przy ukrywaniu zaangażowania w działalność uznawaną za niedopuszczalną bądź czysto prywatną (myślenie o swoich sprawach w czasie rozmowy przy stole) poświęcona jest większość pracy Goffmana *Behavior in Public Places*. Goffman rozpatruje tu jedynie manipulowanie informacjami pozostającymi w obrębie cielesnej, bezpośredniej kontroli jednostki, informacja jest tu zatem wyłącznie „ucieleśniona” (*embodied*); w miejscach publicznych nie można odwoływać się bowiem do stałego decorum czy wybierać najlepsze dla siebie sceny, można grać jedynie słowami, ubiorem, wyrazem twarzy, gestami itp., czyli inaczej mówiąc używać jedynie „języka ciała”. Nie ma tu także jedyne uprzywilejowanego nadawcy (najczęściej tego, który panowałby jednocześnie nad wyposażeniem sceny — jak np. adwokat przyjmujący klienta w bogato urządzonej biurze, z uroczą sekretarką itp.), obie strony mają tu równe szanse ekspresji. Te wymienione wyżej względy sprawiają, że interakcje w miejscach publicznych można z powodzeniem analizować abstrahując od wszystkich zewnętrznych wobec danej sytuacji czynników. Analiza Goffmana pokazuje, jak prawidłowości procesów interakcji, a szczególnie komunikowania się w jej obrębie, niezależniają się od kultury grupy, stałych miejsc partnerów danej interakcji w strukturze spo-

---

<sup>34</sup> Goffman odróżnia dwa typy interakcji w miejscach publicznych; niezogniskowane (*unfocused*), polegające na prostej współobecności i wzajemnym postrzeganiu siebie (np. ruch uliczny w dużym mieście) oraz zogniskowane (*focused*), w których jednostki współpracują dla podtrzymania określonego ogniska uwagi (rozmowa towarzyska na przyjęciu). Oczywiście jest, że reguły określające zakres dopuszczalnego zaangażowania różnią się dla obu wypadków.

łecznej, stałych cech ich osobowości itd. Prawidłowości te można zatem opisywać w sposób formalny, jako pewne ogólne zasady ludzkich kontaktów.

Oczywiste jest jednak, że nawet w przypadku kontaktów w miejscach publicznych uwidacznia się na różne sposoby wpływ szerszego kontekstu, co powoduje, że Goffmanowski „sytuacjonizm” może uwzględnić jedynie część wyznaczników ludzkich zachowań. Na trzy typy ponadsytuacyjnych uwarunkowań wypada przede wszystkim zwrócić uwagę. Po pierwsze, publiczne kontakty dokonywać się mogą jedynie w określonych ramach wyznaczonych prawami życia społecznego, same miejsca publiczne są wszak społecznie określone, pewne kontakty dozwolone są jedynie w określonym czasie, przy określonej okazji. Po drugie, ostatecznym celem tych zachowań wydaje się być wykazanie, że dana jednostka przestrzega reguł społecznego porządku ustalonych niezależnie od jednostek i sytuacji<sup>35</sup>. Po trzecie wreszcie, odszyfrowywanie przekazywanych „językiem ciała” informacji wymaga odwołania się do ponadsytuacyjnego kodu. Sprawa jest tu o tyle skomplikowana, że o ile w przypadku języka werbalnego dysponuje się w zasadzie pełnym systemem

---

<sup>35</sup> Podkreślić trzeba, iż znakomita większość reguł porządku publicznego nie jest w pełni uświadamiana, podporządkowanie się im dokonuje się nawykowo i bezrefleksyjnie, traktowane jest przy tym jako oczywiste i dlatego też przechodzi niepostrzeżenie. Także zabiegi mające na celu kontrolowanie pozorów przestrzegania reguł, choć początkowo muszą być aktem świadomego, kierowanego zachowania, łatwo stać się mogą bezrefleksyjnie powielanym nawykiem. Reguły te natomiast wtedy tylko stają się zauważalne, kiedy ktoś je przekracza, fakt złamania reguły stwarza bowiem okazję do refleksji nad jej naturą i pochodzeniem. Goffman [49, s. 7] podkreślając tę cechę zachowań w miejscach publicznych czyni to równoległe np. z etnometodologami. W przeciwieństwie jednak do tych ostatnich nie podejmuje on eksperymentów odsłaniających naturę pozornych oczywistości poprzez ich zakwestionowanie; podstawową dla niego metodą badawczą jest niekontrolowana obserwacja uczestnicząca.

i można poszczególne wypowiedzi dekodować poprzez ten system, to w wypadku gestów czy wyrazów twarzy systemu takiego nie ma, znaczenia zatem są tu w o wiele większym stopniu niż znaczenia językowe determinowane sytuacją użycia.

Najistotniejszym z punktu widzenia naszej pracy elementem Goffmanowskiej analizy interakcji jest próba wydobycia związków pomiędzy sytuacyjnie uwarunkowanym przedstawianiem się, rozumieniem partnera (tzn. jego przedstawienia i zawartej w nim reakcji na przedstawienie własne) i wreszcie autokonceptjami podmiotu, a szerzej całą strukturą i funkcjonowaniem jego osobowości. Historioniczna koncepcja interakcji wymaga odwołania się do rozbudowanej struktury osobowości współdziałających uczestników. W różnych sytuacjach przedstawia się bowiem niejako różne piętra swych osobowości. Stawką gry informacyjnej może być po pierwsze wykazywanie jakiś swoich cech (a właściwie stanów) zmiennych, tzn. np. odpowiedniego zachowania i zaangażowania w sytuację (np. w miejscach publicznych); inaczej mówiąc sprawienie wrażenia prawidłowego odegrania wymaganej w danej sytuacji roli społecznej. Po drugie; odgrywając daną rolę jednostka może starać się wywołać u partnerów przekonanie, że posiada ona pewne cechy osobowe odpowiadające cechom oczekiwany dla tej roli, tak np. sędzieja winien wykazywać rozum, uczciwość i niezależność, a pilot refleks i opanowanie. Każde sytuacyjnie uwarunkowane odegranie roli wyraża w nieunikniony sposób coś o samej jednostce, są to pewne cechy od samej roli niezależne, ale nie mogące się ujawnić poza daną sytuacją. Ta część osobowości, która się odsłania w danej sytuacji, jest zatem także w pewnym sensie sytuacyjnie uwarunkowana. Goffman [47, s. 97] określa ją mianem *situated self*,



podobną terminologię stosują McCall i Simons [121, s. 70]. Po trzecie wreszcie, odgrywając określone role jednostka pokazuje swoje indywidualne cechy osobowości nie związane w ogóle z daną rolą, swój charakter. Sięgnijmy znów do analogii z teatrem. W przedstawieniu teatralnym publiczność ocenia nie tyle samą rolę czy grany utwór (zwłaszcza z klasycznego repertuaru), ale wykonanie, interesuje ją głównie to, czy aktorzy dobrze odgrywają swoje postacie, a nie to, że te postacie są w ogóle odgrywane. W każdym spektaklu aktor przekracza w pewien sposób przepisaną sytuację, odgrywanie roli staje się okazją dla ekspresji indywidualności aktora. Także i w życiu codziennym pewne kategorie ról społecznych są dla jednostek jedynie ramami, w obrębie których mogą się oni indywidualizować, wykazywać swe niepowtarzalne cechy osobowości. Podstawową myślą Goffmanowskiej koncepcji jest to, że nawet te cechy trudno traktować jako stałe i niezmiennie przymioty, integrujący z jednostką partnerzy przypisują je zawsze na podstawie aktualnej, zmiennej sytuacji. Jaźń (*self*)<sup>36</sup> — powie Goffman [por. 46, s. 245] — jako odgrywany charakter nie jest rzeczą organiczną o określonej lokacji, jest natomiast efektem dramatycznym wyłaniającym się ze sceny, która jest odgrywana, a podstawowym problemem jest to, czy da się jej wierzyć czy też się ją uzna za fałszywą.

Koncepcję dramaturgiczną stosować można nawet do takich cech zewnętrznych, których nie sposób się pozbyć (cechy fizyczne, kalectwo, kolor skóry) cech, które określa Goffman [50] mianem piętna (*stigma*). Napiętnowana jednostka podejmuje często grę informacyjną polegającą na ukrywaniu bądź odsłanianiu owych cech.

<sup>36</sup> Oczywiście takie rozumienie *self* ma niewiele wspólnego z przyjętą przez nas (za Meadem i Blumerem) interpretacją tego pojęcia.

Ukrywanie piętna ma sens przede wszystkim w przelotnych stosunkach z nieznanymi, mającymi zwykle tendencje do ujmowania ludzi według stereotypowych klasyfikacji. W stosunkach częstszych bądź bardziej intymnych piętna przestają w większości pełnić rolę podstawowego kryterium oceny wyznaczającego sposób odnoszenia się partnerów do napiętnowanego. Pojęcia piętna nie trzeba ograniczać przy tym tylko do sytuacji krańcowych; w każdym jednak społeczeństwie istnieją jakieś kulturowe wzorce osobowości (cechy fizyczne i wzorce zachowania), ideały akceptowane i pozytywnie wartościowane przez większość członków społeczeństwa (np. WASP w Stanach Zjednoczonych), których jednak większość ludzi nie może zrealizować, mniej lub bardziej się od nich odchylając. Próby ukrycia bądź zminimalizowania tych różnic stają się często elementem gry informacyjnej.

Przy odgrywaniu pewnych ról jednostki są całkowicie pochłonięte wynikającą z danej roli działalnością, w wielu przypadkach jednak w zachowaniu ich wyraża się dystans do roli (*role-distance*). Dystans do roli przejawia się w zachowaniach, które mogą pokazać partnerom, że aktor nie w pełni identyfikuje się z rolą, że wypełnia ją wbrew sobie, że traktuje ją z przymrużeniem oka, że nie zapamiętał się bez reszty w aktualnie wykonywanej czynności. Różnicę między całkowitym zanurzeniem się w roli a wykazywaniem do niej dystansu dobrze odzwierciedla Goffmanowski przykład zachowania ojca i syna w roli jeźdźców na drewnianych koniach w lunaparku. Rolę wynikającą z wymagań jednostka co prawda wykonuje, z drugiej jednak strony wiele sygnałów informacyjnych — gesty, ironiczny ton itp. nie zakłócając samego przebiegu działania pokazuje, że jednostka nie chce być ujęta jedynie w kategoriach wypełniającego rolę, że jest czymś wię-

cej. Wykazywanie dystansu staje się niejednokrotnie obowiązkowym elementem wypełnienia pewnych typów ról przez pewne typy aktorów; staje się częścią typowego, społecznie zaakceptowanego zachowania. Symboliczne środki wyrażania dystansu także są zresztą standardowe. Krańcowym przypadkiem dystansu do roli jest jej odrzucenie; tak np. choroba psychiczna może być rezultatem próby odrzucenia roli degradującej społecznie, co autor opisuje w *Asylums* [Goffman, 48]. Wykazywanie dystansu do roli — choć niekiedy staje się częścią standardowego zachowania — jest więc jednym ze sposobów pokazywania swojej osobowości, indywidualności, niesprowadzalnej do powszechnych sposobów postępowania; staje się zatem jednym z istotnych elementów gry informacyjnej dążącej do odpowiedniego przedstawienia swojej jaźni partnerom.

Dla funkcjonowania jednostki w codziennych sytuacjach ważne jest zatem to, jak odbierają ją i klasyfikują jej partnerzy; jaką przypisują jej rolę oraz tożsamość, zarówno społeczną (przynależność do określonych grup czy kategorii) jak i osobistą (inferowane indywidualne cech charakteru). Z perspektywy partnerów interakcji trudno mówić o stałej, trwałej i w miarę niezmiennej strukturze osobowości; postrzeganie jej jest wszak zawsze sytuacyjnie uwarunkowane. Dlatego też Goffman [49, s. 133] mówić nawet o wielości sytuacyjnie uwarunkowanych jaźni. Jednostka wykazująca np. dystans do roli prezentuje jednocześnie kilka odmiennych zestawów cech, kilka odmiennych jaźni — manifestuje jednocześnie cechy wymagane dla pełnienia danej roli i cechy wykraczające poza tę rolę. Pojęcie jaźni zyskuje zatem u Goffmana dość szczególny sens; jest to dla niego pewien zbiór cech, które jednostka stara się pokazać swym partnerom w situa-

cyjnie uwarunkowanych zachowaniach, głównie poprzez indywidualizację wykonania roli (albo też poprzez wykazanie do niej dystansu) po to, aby osiągnąć określone efekty w trakcie aktualnej interakcji. Ujawnianie (prezentacja) jaźni staje się zabiegiem analogicznym do wszystkich innych zabiegów kontrolowania informacji. W wielu sytuacjach nie jest bowiem istotne jaki człowiek naprawdę jest, a jedynie to, czy prezentowany przez niego obraz samego siebie będzie zasługiwał na wiarę partnerów i odpowiednio wpłynie na ich definicję sytuacji pozwalając aktorowi osiągnąć zamierzone przez niego cele.

W tej dramaturgicznej koncepcji interakcji zawarta jest także *implicite* swoista, oryginalna koncepcja rozumienia partnerów, rozumienia ściśle związanego ze wzajemnym przedstawianiem się. Koncepcja ta jest dla nas tym bardziej istotna, że Goffman nie pojmuje rozumienia jedynie w wąskim sensie jako docierania do stanów psychicznych partnera, jego motywów czy intencji. Rozumienie partnera, to przede wszystkim uchwycenie sensu jego sytuacyjnie uwarunkowanego zachowania, ujęcie jego spójności i adekwatności sytuacyjnej. Wewnętrzne stany partnera mają znaczenie tylko o tyle, o ile wiążą się w jakiś sposób z jego zewnętrznymi zachowaniami. Rozumie się nie człowieka w ogóle, ale jego miejsce i rolę w danej sytuacji; dociera się do jego stałych cech o tyle tylko, o ile umożliwia to osiągnięcie własnych celów, zabezpieczenie swego interesu w danej interakcji. Rozumienie partnerów — zarówno ich cech stałych (uczciwość, emocjonalność) jak i zmiennych sytuacyjnych (zaangażowanie) — staje się jednym z elementów gry informacyjnej, która może umożliwić zdobycie przewagi w danej sytuacji. Zachowanie i wygląd każdego aktora stają się elementami, które mają skłonić partnera do

takiego rozumienia aktora, i co za tym idzie, do takiej definicji sytuacji, żeby zapewniło to pozytywny dla aktora efekt. Rozumie się zatem partnera i steruje się — poprzez odpowiednie przedstawienie — jego rozumieniem własnej osoby dla osiągnięcia określonego efektu interakcyjnego. Ważny staje się tu problem nie tylko do czego można, ale i do czego chce się i warto dotrzeć. Wynika to — na co też wskazuje Goffman — z natury konkretnej interakcji, jej miejsca w szerszej strukturze stosunków społecznych, stopnia zaangażowania partnerów, stawek które zaryzykowali i nagród, które mogą wygrać. W pewnych sytuacjach — np. decydującej rozmowie z ukochaną dziewczyną dotarcie do jej najgłębszych prawdziwych intencji wydaje się co najmniej pożądane. W innych — przelotnych spotkaniach w miejscach publicznych, czy przeciągłym aplauzie na rytualnym zebraniu ważne są w zasadzie jedynie zachowania zewnętrzne; one to bowiem bez reszty wyznaczają cały sens sytuacji, a docieranie do motywów czy prawdziwych intencji jest niepotrzebne a nawet niewskazane. Istnieje bardzo wiele sytuacji, w których wytwarzane przez partnera pozory bierze się za dobrą monetę, bo po prostu ułatwia to interakcję; więcej nawet — Goffman [46, s. 22] podaje instruktywne przykłady tzw. „praktyk ochronnych”, tzn. zabiegów niedopuszczających do skompromitowania się partnera przez ujawnienie się jego rzeczywistej wiedzy, tożsamości bądź zamiarów, bo przerwałoby to interakcję, na której trwaniu wszystkim skądinąd zależy. Nie tylko sami zatem bronimy odpowiedniego obrazu naszej osoby; niekiedy pomagają nam to czynić partnerzy. Rozumienie sytuacyjnego sensu danego zachowania wymaga zatem odwoływania się w różnym stopniu do jego ukrytych nieobserwowalnych składników; zakres czy „dociekliwość” rozumienia staje się

jednym z ważnych elementów interakcyjnego *modus vivendi*. Dodatkowego oświetlenia nabywa tu wspomniane wyżej pojęcie „roboczego consensusu”; wzajemne dopasowywanie zachowań i definicji sytuacji wymaga także odpowiednio różnego odsłaniania bądź nawet chronienia ukrytych intencji i motywów partnera.

Dająca się wyprowadzić z rozważań Goffmana koncepcja rozumienia posiada zatem kilka wyraźnie specyficznych cech:

1. opisuje się tu procesy wzajemnego rozumienia się partnerów w dynamicznie rozwijających się interakcjach twarzą w twarz, gdzie obie strony wiedzą, że są obserwowane i odpowiednio się przedstawiają (bądź przynajmniej próbują to zrobić);

2. „rozumie się” przede wszystkim miejsce i rolę partnera w danej sytuacji, próbując ustalić sens jego aktualnych zewnętrznych zachowań; docierając zaś do cech ukrytych próbuje się odbudowywać bądź jedynie zmienne stany partnera (np. zaangażowanie w sytuację) bądź też odsłania się cechy jego „jaźni”, tzn. cechy wykraczające poza aktualnie odgrywaną rolę, ale odkrywające się zawsze w związku z daną sytuacją. Rozumienie jest zatem zdeterminowane sytuacyjnie;

3. rozumienie w węższym sensie odbudowania cech ukrytych, docierania do motywów i intencji partnera występuje w bardzo zróżnicowanym stopniu w zależności od wymagań sytuacji, w przypadkach krańcowych odbudowywanie stanów psychicznych w ogóle nie występuje, bo nie jest potrzebne. Sens społecznych rytuałów, czy mniej lub bardziej zinstytucjonalizowanych zachowań, np. w miejscach publicznych da się zrozumieć w pełni już na poziomie zewnętrznych, obserwowalnych przejawów;

4. nie jest zatem prawdą, aby wystarczające dla korzystnego przebiegu interakcji zrozumienie sensu

zachowań partnera wymagało zawsze przeniknięcia pozorów i dotarcia do ukrytej rzeczywistości. Tym, co steruje interakcją nie jest bowiem to, jacy aktorzy są naprawdę, a jedynie to, jak ujmuje ich druga strona, który z poziomów przekazywanych jej informacji uzna za godny zaufania, którym będzie się kierować definiując sytuację i planując własne reakcje.

Ostatni element wymaga dodatkowego komentarza. Koncepcja Goffmana opiera się na dość oczywistym założeniu, że reakcje partnerów w interakcjach wywołane są nie tyle przez rzeczywiste zachowanie drugiej osoby (złożone przecież zawsze z elementów tak ukrytych, jak i obserwowalnych), a przez sposób, w jaki te zachowania są postrzegane i interpretowane. Jak to określają — zbyt nawet przesadnie — McCall i Simons [121, s. 106], interagujemy nie tyle z ludźmi, co z naszymi ich obrazami. Nie chodzi tu jednak tylko o postrzeganie poprzez bezpośrednią zewnętrzną obserwację otwartych składników zachowania. Nagrodami i karami w interakcjach z innymi ludźmi są te stworzone przez nich pozory, które przyjęte zostały za dobrą monetę zarówno poprzez obserwację zewnętrzną jak i — mniej lub bardziej przez partnera sterowane w odpowiednim przedstawieniu — inferowanie ukrytych cech czy intencji. Przypisując znaczenie działaniom partnerów wnioskujemy często z zewnętrznych przejawów o elementach ukrytych, zatrzymujemy się jednak zawsze na pewnym, koniecznym dla danej sytuacji poziomie; fakt, czy za tymi wyinferowanymi informacjami ukrywa się coś więcej jeszcze, nie jest dla przebiegu interakcji istotny, dopóki ktoś nie zda sobie sprawy z istnienia np. jakichś nieznanych mu dotychczas motywów działań partnerów. W Goffmanowskim modelu interakcji zdaje się więc obowiązywać zasada *esse = percipi*, ale postrzeganie

ujmuje się tu bardzo szeroko, także jako inferowanie cech ukrytych.

Ciekawe wydaje się odniesienie koncepcji Goffmana do teorii G. Homansa starającej się przestrzegać behawiorystycznej zasady empirycznej dostępności wszelkich uwzględnianych cech. Homans, jeszcze w *Human Group* (1950), traktował uczucie jako stan wewnętrzny, wyrażając jedynie żal z powodu tego, że nie można opierać się w pełni na zachowaniach zewnętrznych (słowa, gesty, wyrazy twarzy) jako jego wskaźników. W późniejszej znaturalizowanej wersji swej teorii pisze: „Uczucia nie są wewnętrznymi stanami jednostki w większym stopniu niż słowa. Nie są one inferowane z zachowania zewnętrznego; [same] są zachowaniem zewnętrznym i w ten sposób są bezpośrednio obserwowalne” [Homans, 64, s. 34, por. też Loomis, 110, s. 183]. Uczucia zatem utożsamione zostają z ich zewnętrznymi dostrzeżonymi przez partnera pozorami.

Zbieżność obu tych koncepcji przejawia się także w wielu ich innych aspektach i wynika z logiki rozważań obu autorów. Obaj rozpatrują ludzkie interakcje w krańcowo indywidualistyczny sposób. Nagrody i kary uzyskuje się jedynie od aktualnych partnerów, nie liczą się stałe miejsca w społecznej strukturze, a jedynie wyznaczone sytuacyjnie role (Homansowskie zachowanie subinstytucjonalne), gra interakcyjna sprawdza się do odpowiedniego wpłynięcia na zachowania partnera. W opisie prawidłowości ludzkich interakcji nie ma — jak można sądzić — większej różnicy między behawiorystycznym stanowiskiem Homansa, według którego nagrodami i karami są jedynie obserwowalne zachowania zewnętrzne partnerów (co wyklucza wszelkie pojęcie znaczenia) i stanowiskiem Goffmana, który choć podkreśla stronę subiektywną,



ogranicza się ostatecznie także do odbieranych przez obie strony wrażeń, które uznano za prawdziwe, choć mogą być jedynie pozorami.

Dzieje się tak m.in. dlatego, że Goffman w bardzo swoisty sposób wykorzystuje podstawową dla symbolicznego interakcjonizmu koncepcję funkcjonowania osobowości. Rozpatruje on osobowość nie tyle od strony jej życia wewnętrznego, co przede wszystkim z punktu widzenia sposobu jej odbierania przez partnerów. Zauważmy jednak, że dramaturgiczna koncepcja życia społecznego opiera się mimo wszystko także na założeniu wewnętrznej struktury osobowości, mechanizmów samoświadomości i samooceny<sup>37</sup>. Szczególnie zachowania wykazujące dystans do roli są dowodem na to, że treść wyobrażeń, jakie jednostka ma o samej sobie, odbiega od wymagań uwarunkowanej sytuacyjnie roli, że jaźń jednostki jest już w pełni ukształtowana i uzyskała pewną autonomię w stosunku do aktualnych zachowań i oczekiwań partnerów. Koncepcja interakcji jako gry i przedstawienia odwołuje się zatem — przynajmniej *implicite* — do dwóch pięter osobowości; cech które sama jednostka uważa za podstawowe (np. odpowiedzi na Test 20 Twierdzeń) i cech aktualnie pozorowanych, które wywołują następnie taki a nie inny oddźwięk w zachowaniach partnerów. Związki między tymi dwoma poziomami osobowości nie są

---

<sup>37</sup> W *Stigma* Goffman [49, s. 129] przeciwstawia tożsamość osobistą i społeczną, pojęte jako definiowanie kogoś przez innych — samo-tożsamości (*ego* albo *self-identity*) czyli „subiektywnemu sensowi własnej sytuacji, własnej ciągłości i charakteru, do którego jednostka dochodzi poprzez różne społeczne doświadczenia” stwierdzając dalej, że *ego identity* pochodzi z tego samego materiału, co obrazy jednostki w oczach innych, nabywa się zatem standardów samotożsamości od społeczeństwa, ale swobodnie je przekształcając, najczęściej z tendencjami do podwyższania samooceny. (Nasuwa się tu analogia z opisywaną np. przez Szczepańskiego [202, s. 80] — za A. M. Rosem — kompensacyjno-obronną funkcją jaźni subiektywnej).

w rozważaniach Goffmana dostatecznie jasne. Z jednej strony — wbrew przytoczonym wyżej twierdzeniom symbolicznego interakcjonizmu — zdaje się on sugerować, że przebieg aktualnych interakcji w ogóle nie wpływa na podstawowe przekonania jakie jednostka ma o samej sobie, że raz ukształtowany w trakcie socjalizacji pierwotnej rdzeń osobowości pozostaje w miarę stabilny w toku oddziaływań w życiu zawodowym i publicznym. Z drugiej strony, zachowania ludzi w wielu sytuacjach zorientowane są jedynie właśnie na odbiór i ocenę aktualnych partnerów. Zgodnie z wprowadzoną przez nas uprzednio — za Denzinem — terminologią, jednostka interesuje się przede wszystkim ocenami *role-specific significant others*; nie są wtedy dla niej ważne zinterioryzowane przez nią w toku socjalizacji i kształtujące jej właśnie subiektywne przekonania opinii podstawowej grupy odniesienia (*orientational other*). Jak słusznie podkreśla wielu krytyków Goffmana [por. Gouldner, 58, s. 380 i nast., Meltzer, Petras, Reynolds, 127, s. 75], koncepcja ta prowadzi do dość cynicznego czy oportunistycznego obrazu życia społecznego. Istotą działań jednostek staje się wywoływanie odpowiedniego wrażenia w odpowiednich sytuacjach. Cała energia Goffmanowskiego aktora skierowana jest nie tyle na działalność rzeczywistą, ale raczej na stworzenie wiarygodnych pozorów takiej działalności. Niemniej przesadzona wydaje się opinia Gouldnera zarzucająca Goffmanowi, że traktuje on człowieka jako pozbawionego wszelkich ideałów i moralności, demonicznie obojętnego wobec wszelkich głębszych uczuć i norm; Goffman bowiem pokazuje jedynie sposoby ludzkich działań, a nie ich cele, ograniczając swą analizę do wybranych dziedzin życia społecznego. Warto natomiast raz jeszcze przypomnieć, że próbowano określić makrospołeczne warunki sprzyja-

jące rozpowszechnianiu się podobnego typu zachowań, tak np. model człowieka pojawiający się w teoriach Riesmana, Millsa czy Whyte'a nie odbiega zbytnio od obrazu Goffmana.

Osoby odgrywające różne role mogą wykazywać zupełnie odmienne cechy jaźni; jednostka codziennie spotyka się z ludźmi, którzy wiedzą o niej co innego; niemniej — podkreśla Goffman [49, s. 92] — nie jest to uznawane za sprzeczne, utrzymuje się jeden rodzaj struktury biograficznej: „pozornie przypadkowe kontakty życia codziennego mogą konstytuować strukturę, utrzymując jednostkę w ramach jednej biografii, niezależnie od różnorodności jaźni (*selves*), jakie odbijają się w rolach”. Goffman nie zajmując się w ogóle wewnętrznym rozwojem osobowości zmuszony jest przyjąć pojęcie biografii jako jedynej spójnej osi życia jednostki. Jednostka posiada zawsze określoną, prawdziwą biografię, będącą sekwencją jej uczestnictwa w różnych grupach i sytuacjach społecznych i pełnienia w nich określonych ról. Jednostka w oczach swych partnerów — nie musi posiadać spójnej jaźni, jako zespołu strukturalnych w miarę trwałych cech; musi natomiast posiadać spójną biografię, tzn. nie może np. udzielać informacji, że była w dwóch zupełnie różnych miejscach na raz, choć może wykazywać zupełnie przeciwstawne cechy emocjonalne w tej samej nawet sytuacji. Wydaje się, że procesualna koncepcja życia społecznego ujmująca strukturę społeczną w kategoriach następujących po sobie uwarunkowanych interakcji znajduje naturalne uzupełnienie w pojęciu biografii, które jest przecież *par excellence* pojęciem procesualnym. Nie chodzi tu jednak o biografię „wewnętrzną” w sensie dynamicznego rozwoju samoświadomości i subiektywnych postaw, chodzi o biografię społeczną, „zewnątrzną” człowieka zachowu-

jącego się i odbieranego tak a nie inaczej w określonych sytuacjach. Goffmanowski aktor zredukowany jest zatem do sekwencji oddzielnych, konkretnych sytuacji. Można by powiedzieć — zgodnie z cytowanym już określeniem Obuchowskiego — iż Goffman zapożycza w swych analizach, że „biografia jest zawsze biografią kogoś”, stąd też abstrahując od jednej z podstawowych cech symbolicznego interakcjonizmu i koncentrując się na zewnętrznych zachowaniach i uzyskiwaniu interakcyjnego efektu, bliższy staje się niekiedy Homansowi niż Blumerowi.

#### 7. SYMBOLICZNY INTERAKCJONIZM A TEORIA SPOŁECZEŃSTWA GLOBALNEGO. ODNIESIENIE DO SPOŁECZNO-HISTORYCZNEJ PŁASZCZYZNY ANALIZY

W toku dotychczasowych rozważań starano się odbudować podstawowe elementy „przedmiotowej” koncepcji społeczeństwa, rozwijanej w obrębie symbolicznego interakcjonizmu. Mimo, iż nie stanowi on jednolitej orientacji, a twierdzenia poszczególnych jego przedstawicieli znacznie się między sobą różnią i, co ważniejsze, odnoszą się do różnych poziomów organizacji życia społecznego, to jednak można ustalić podstawowy rdzeń symboliczno-interakcjonistycznej koncepcji społeczeństwa i wskazać jednocześnie na jej charakterystyczne cechy i ograniczenia.

Spośród innych kierunków myśli społecznej symboliczny interakcjonizm wyróżnia się — jak sądzimy — w dwóch, ściśle co prawda powiązanych i wzajemnie się warunkujących, ale jednocześnie wartych analitycznego choćby rozróżnienia aspektach. Charakteryzuje się on zatem po pierwsze swoistą perspektywą ujmowania zjawisk społecznych, perspektywą wyznaczoną całym historyczno-społecznym kontekstem pow-

stania i funkcjonowania tego kierunku, na którą składają się m.in. (1) założenia filozoficzne dotyczące natury człowieka i społeczeństwa (2) przekonania polityczno-ideologiczne, uznawana filozofia społeczna (3) przekonania dotyczące zarówno sposobu konstruowania teorii naukowej jak i jej społecznych funkcji. Dokładniejsze przedstawienie przyjętej tu perspektywy i przeciwstawienie jej perspektywom innych kierunków wymagałoby pogłębionych analiz z zakresu historii i socjologii wiedzy. Było to przedmiotem wielu już rozważań [por. np. Meltzer, Petras, Reynolds, 127; Gouldner, 58, a zwłaszcza Schaskolsky, 173].

Po drugie symboliczny interakcjonizm charakteryzuje się swoistym zakresem swych zainteresowań badawczych i co za tym idzie, zakresem i treścią formułowanych w jego obrębie twierdzeń. Ów zakres wynika oczywiście w dużej mierze z przyjmowanej przezeń perspektywy. My jednak — zgodnie z różnieniem Marii i Stanisława Ossowskich [por. Sztompka, 210, s. 7—9] — chcielibyśmy skoncentrować się na określeniu wkładu symbolicznego interakcjonizmu do ogólnej teorii społeczeństwa z perspektywy epistemologicznej a nie antropologicznej, a więc poprzez analizę merytorycznej treści twierdzeń i ich stosunku do twierdzeń innych orientacji a nie przez określenie ich społecznej genezy i funkcji.

Symboliczny interakcjonizm bada jedynie pewien, dość ograniczony wycinek zjawisk społecznych. Podejmuje on analizę stosunku społeczeństwo — jednostka z charakterystycznego, właściwego psychologii społecznej, punktu widzenia<sup>38</sup>. Zakres jego twierdzeń jest —

---

<sup>38</sup> Wypada tu jednak podkreślić, iż jego związki z innymi rozwijanymi w obrębie psychologii społecznej koncepcjami są bardzo słabe. W symbolicznym interakcjonizmie, nawet w najbardziej współczesnych pracach, mimo że wygłasza się często podobne twierdze-

jak się często wskazuje — dwustronnie ograniczony. Po pierwsze niedostatecznie uwzględnia on biologiczne i indywidualno-psychologiczne wyznaczniki ludzkiej działalności, a zwłaszcza problematykę nieświadomości, emocji i motywacji. Po drugie, brak w nim odniesienia do makrostruktury społecznej i procesu historyczno-społecznego. O stosunku koncepcji symbolicznego interakcjonizmu do psychofizjologicznych podstaw funkcjonowania ludzkiego organizmu wspomniano już wielokrotnie; w tym miejscu natomiast chcielibyśmy się zastanowić nad stosunkiem tej koncepcji do ujęcia makro-społeczno-historycznego.

Jednym z podstawowych wniosków wynikających z analizy twierdzeń symbolicznego interakcjonizmu jest — jak sądzimy — to, że przy próbie pełnego naświetlenia opisywanych przezeń prawidłowości niezbędne jest odwołanie się do zjawisk należących do poziomu makro-społecznego. Tymczasem ich analizy bądź się w ogóle w jego obrębie nie podejmuje, bądź rozważa je jedynie incydentalnie i dość abstrakcyjnie [zob. zwłaszcza Gerth, Mills, 42]. Można by próbować odbudowywać, a właściwie tworzyć od początku, symboliczno-interakcjonistyczną koncepcję makrostruktury społecznej i jej przemian, ale byłby to zabieg sztuczny i niesłychanie trudny. Wydaje się bowiem, że na wie-

---

nia o tych samych zupełnie kwestiach, brak jakiegokolwiek odniesienia do innych teorii osobowości, interakcji (choćby J. Thibaut'a i H. Kelley'a) a zwłaszcza do bardzo zbliżonej w całym sposobie podejścia do człowieka koncepcji poznawczej, widocznej w pracach F. Heider'a, L. Festingera czy ostatnio G. Kelly'ego. I na odwrót, w artykułach i podręcznikach psychologii społecznej niezmiernie rzadko pojawiają się nazwiska i koncepcje symbolicznych interakcjonistów. Jedną z przyczyn tego stanu rzeczy jest fakt, że współczesna psychologia społeczna staje się w coraz większej mierze kumulującą swe wyniki nauką eksperymentalną. Symboliczny interakcjonizm tymczasem, mimo wysiłków m.in. Kuhna, pozostał ciągle bardziej ogólną orientacją teoretyczną o filozoficznym zabarwieniu niż koncepcją dostarczającą zweryfikowanych twierdzeń empirycznych do ogólnego korpusu wiedzy psychologicznej.

le tematów będących kwintesencją makrosocjologii, niezależnie od sposobu jej ujęcia, takich jak własność, władza, stratyfikacja, rola klas i podziałów klasowych, ruchliwość społeczna itp. symboliczny interakcjonizm nie tylko się nie wypowiadał, ale co więcej, w ramach swoich kategorii pojęciowych raczej w ogóle nie mógł się wypowiadać [por. Szacki, 198, s. 93]. Nie wszystkie, oczywiście, problemy z zakresu makrosocjologii muszą być uwzględniane przy pełniejszej analizie zjawisk badanych w obrębie symbolicznego interakcjonizmu. Od wielu z nich można całkowicie abstrahować; są jednak takie, których uwzględnienie wydaje się niezbędne. Pojawia się tu możliwość odniesienia twierdzeń symbolicznego interakcjonizmu do twierdzeń z zakresu makrosocjologii powstałych na gruncie innych orientacji. Chodzić tu może zwłaszcza o pewne twierdzenia funkcjonalizmu i materializmu historycznego. Symboliczny interakcjonizm z funkcjonalizmem był już wielokrotnie zestawiany, podkreśla się — przypomnijmy — zwykle dość dużą zbieżność i swoiste uzupełnianie się obu orientacji [por. Rose, 167, s. IX]. My natomiast chcielibyśmy odnieść twierdzenia symbolicznego interakcjonizmu do niektórych tez materializmu historycznego. Wydaje się bowiem, że w ten właśnie sposób znacznie pełniej zrozumieć można — mające swój wpływ także w procesach socjalizacji i interakcji — związki między rzeczywistością obiektywną, skierowanymi na nią działaniami ludzi i towarzyszącymi tym działaniom stanami świadomości, relacje pomiędzy uczestnictwem jednostek w makrostrukturach (klasy, warstwy) a uczestnictwem w małych grupach i procesach stosunków interpersonalnych, odbicie konfliktów społecznych i rywalizacji przeciwstawnych grup w procesach kształtowania osobowości czy wreszcie relacje między podporządkowaniem się władzy i kon-

troli społecznej a samoświadomą autokontrolą. Nie sposób podjąć się w tym miejscu analizy wszystkich tych problemów, wymagałoby to bowiem obszernej rekonstrukcji wielu tez socjologii marksistowskiej, chcielibyśmy zatem podnieść kilka jedynie, podstawowych w naszym mniemaniu kwestii.

Kwestia pierwsza dotyczy charakterystyki świadomości społecznej i czynników ją określających. Obie orientacje traktują rolę świadomości w życiu społecznym w znacznej mierze podobnie uznając, że od momentu zakończenia procesu antropogenezy (którego opis w marksizmie i symbolicznym interakcjonizmie opiera się, jak wskazywano, na wspólnych przesłankach) podstawową cechą wszelkich działań ludzkich jest fakt, iż są to działania świadome. Pewna forma świadomości jest koniecznym warunkiem właściwej człowiekowi pracy produkcyjnej (Marks wszak podkreśla, iż praca ludzka jest działalnością świadomą i celową), czyli właściwemu człowiekowi jako bytowi przyrodniczemu sposobowi oddziaływania na świat. S. Kozyr-Kowalski [90, s. 74] nazywa tę formę świadomości — świadomością gatunkowo-przyrodniczą. Istnienie tej formy świadomości — jako szczególnej cechy funkcjonowania organizmu ludzkiego w środowisku — uznaje w analogiczny sposób symboliczny interakcjonizm.

Przyjęcie koncepcji świadomości gatunkowo-przyrodniczej umożliwia w pełni sensowną interpretację Marksowskiej tezy „byt określa świadomość” (a dokładniej byt społeczny określa społeczną świadomość). Nie ma bowiem sensu mówić o jakichś nieświadomych automatycznych zachowaniach ludzkich. Świadomość gatunkowo-przyrodnicza stanowi integralną część bytu społecznego, czyli podejmowanych przez człowieka działań materialnych. Dzięki owym świadomym działaniom produkcyjnym mogły dopiero wytworzyć się



w procesie historycznego rozwoju działania nieprodukcyjne. Określenie zatem „byt określa świadomość” -- co podkreśla Kozyr-Kowalski -- odnosi się w istocie do stosunków między bazą a nadbudową, wyrażając podstawową dla marksistowskiego modelu społeczeństwa globalnego myśl o nadrzędności świadomych działań produkcyjnych wobec -- także świadomych działań nieprodukcyjnych. Marksistowska teoria formacji społeczno-ekonomicznych, pojętych jako ewoluujące w czasie, hierarchiczne (z nadrzędną rolą bazy ekonomicznej) struktury pokazuje, jak w trakcie rozwoju historycznego mogą pojawić się pewne formy nadbudowy ideologiczno-prawnej oraz odpowiadające im formy świadomości społecznej, niekoniecznie pełniące wobec bazy rolę eufunkcjonalną. A. Kłosowska [77, s. 365 - 6], zestawiając Marksowskie pojęcie świadomości społecznej z wprowadzonym przez siebie pojęciem kultury symbolicznej (opartej na zachowaniach symbolicznych w przeciwstawieniu do bezpośrednich) podkreśla, iż tak pojęta kultura -- świadomość jest aspektem towarzyszącym wszystkim typom działań ludzkich; dopiero później, poprzez oddzielenie się pracy umysłowej od fizycznej mogły pojawić się działania, w których kultura występuje samodzielnie. Inaczej mówiąc, pewne systemy kultury symbolicznej (przede wszystkim język) pełniły początkowo rolę jedynie instrumentalną, będąc koniecznym elementem działań produkcyjnych, zaspokajających podstawowe potrzeby ludzkie, dopiero później pojawić się mogły systemy autoteliczne, np. sztuka czy kultura masowa [por. Kłosowska, 76, s. 86]. Różnym typom ludzkiej działalności towarzyszy zatem zawsze świadomość; a więc pewien system przekonań uznawanych przez jednostki a ustalających określone cele działania i sposoby ich realizacji. Dla osiągnięcia pewnego obiektywnego efektu

(czy będzie to wyprodukowanie jakiegoś przedmiotu czy też zapewnienie maksymalnej efektywności komunikacji językowej w obrębie jakiejś grupy) jednostki muszą respektować pewien wspólny system przekonań. Marksizm przyjmuje tu zdecydowanie tezę holizmu (antyindywidualizmu). J. Kmita podkreśla, że subiektywny kontekst działania jest zawsze kontekstem społecznym; świadomość społeczna towarzysząca każdemu typowi ludzkiej działalności (praktyki) jest zatem pierwotna wobec indywidualnych świadomości współdziałających jednostek.

Dla opisanania świadomości indywidualnych konieczne zatem staje się w pierwszym rzędzie wyjaśnienie treściowej zawartości świadomości społecznej towarzyszącej każdemu typowi ludzkiej praktycznej działalności oraz jej historycznych przemian, a także związków między różnymi formami tej świadomości.

Nie istnieje jedna powszechnie w marksizmie przyjęta koncepcja historycznego rozwoju form społecznej świadomości. Warto odwołać się w tym miejscu do sformułowanej przez Kmitę [82, 83, s. 237 - 273] koncepcji wyjaśnienia funkcjonalno-genetycznego, którą wykorzystamy jeszcze do szczegółowszych analiz w następnych rozdziałach. W myśl tej koncepcji wyjaśnienie stanu społecznej świadomości zawierać musi dwa elementy:

1. funkcjonalny — zapotrzebowanie obiektywne (ze strony praktyki społecznej) na jakie stan ów odpowiada,
2. genetyczny — poprzedni stan świadomości — czyli mówiąc słowami Engelsa — odziedziczony materiał myślowy.

Koncepcja ta w specjalny sposób stawia relację praktyki i świadomości. Subiektywne idee indywidualne mogą pojawić się zupełnie przypadkowo, albo być kontynuacją jakiś starszych pomysłów. Rola warunków

obiektywnych sprowadza się do bądź upowszechniania, bądź eliminacji poszczególnych poglądów w zależności od ich efektywności w aktualnym stanie rozwoju społecznego i zmieniających się wymagań danego typu działań (zarówno produkcyjnych jak i nieprodukcyjnych).

Idea ta była dość ostro krytykowana, jako wypaczająca Marksowską ideę determinacji świadomości [por. Cackowski, 22, s. 72-75]. Zawiera ona rzeczywiście pewną dozę agnostycyzmu o tyle, że stwierdza, że pewne elementy świadomości społecznej nie dadzą się wyjaśnić poprzez odwołanie do aktualnego kontekstu obiektywnego, ale — jak się wydaje — opisuje ona adekwatnie sytuację istniejącą w wielu dziedzinach życia społecznego. Można w niej wyodrębnić poza tym dwa różne elementy. Po pierwsze, chodzi o to, że trudno niekiedy dotrzeć do genezy indywidualnych pomysłów, można jedynie wyjaśnić fakt ich społecznego przyjęcia bądź odrzucenia. Jest to zresztą nawiązanie do starego odróżnienia kontekstu odkrycia i kontekstu uzasadnienia. Koncepcja ta umożliwia także — mimo zasadniczego uznania pierwotności świadomości społecznej, czyli konieczności podstawowej intersubiektywności znaczeń — pełniejsze uwzględnienie zjawisk twórczej symbolicznej aktywności jednostki, co z punktu widzenia symbolicznego interakcjonizmu odgrywa rolę podstawową. Co więcej, właśnie symboliczny interakcjonizm w ramach swoich kategorii teoretycznych może podjąć się opisu pewnych przynajmniej mechanizmów (opis pozostałych, to już domena psychologii) owej twórczej aktywności symbolicznej, której nie można wszak analizować na gruncie kategorii socjo-ekonomicznych. Po drugie chodzi tu jednak także o inną sprawę. Otóż poszczególne zobiektywizowane systemy świadomości ludzkiej, czyli dziedziny kultury —

język, nauka, sztuka, religia itp. — mimo, że pojawiły się w zależności od obiektywnych warunków praktyki, w dalszym procesie historycznym częściowo autonomizują się. Główną płaszczyzną odniesienia staje się dla każdej z tych dziedzin jej stan w poprzednim okresie, natomiast aktualne wymagania praktyki działają jedynie jako mechanizm wybiórczy, bądź modyfikujący. W wypadku matematyki i fizyki główną płaszczyzną odniesienia staje się element genetyczny; twierdzenia i teorie sformułowane w okresie poprzednim. Także w wypadku języka, np. polskiego, aktualny stan społeczny świadomości językowej jest nawiązaniem w pierwszym rzędzie do stanu poprzedniego, przekształconego przez działanie immanentnych praw wewnątrzjęzykowych. Sposób owego nawiązania może opisać lingwista pozostający głównie w obrębie tzw. językoznawstwa wewnętrznego.

Wymagania aktualnej społecznej praktyki językowej, sprowadzające się w istocie do zapewnienia maksymalnej efektywności komunikacji w obrębie danej społeczności (o określonym składzie etnicznym, strukturze społecznej i działającej w swojej, ciągle nowej rzeczywistości kulturowej, którą trzeba językowo opisać) stanowią zasadniczo jedynie mechanizm wyboru i upowszechnienia efektywnych możliwości zawartych w języku. Tylko w tych ramach może poruszać się socjologia języka. Schemat wyjaśniania funkcjonalno-genetycznego wydaje się zatem adekwatny do rozwoju języka i, jak to wykazuje J. Kmita [85], nauki a w tym i metodologii. W innych dziedzinach kultury sprawa ma się chyba podobnie, współwystępują zawsze dwa elementy: genetyczny i funkcjonalny; choć niekiedy w różnych koncepcjach z poszczególnych dziedzin akcentuje się tylko jeden z nich — niech przykładem będzie tu Wölflinowska teoria następstwa sty-

łów. Wyjaśnienie funkcjonalno-genetyczne pokazuje więc np. jakie okoliczności są wystarczające, aby świadomość społeczna uległa zmianie. W wielu konkretnych dziedzinach kultury oznacza to po prostu odpowiedź na pytanie, w jaki sposób pomysły indywidualne upowszechniają się, zastępując dotychczas obowiązujące, ze względu na ich lepsze dostosowanie do wymagań praktycznych działań.

Omawianą koncepcję można przyjąć jako najogólniejszy metodologiczny raczej niż konkretnie socjologiczny schemat powiązania społecznej działalności (praktyki) ze społeczną świadomością. Każda sfera działalności życiowej ludzi musi być — przypomnijmy — wyposażona w zespół odpowiednich przekonań, formułujących cele i środki tej działalności, tak aby była ona efektywna. Przekonania te wynikają w jakiś sposób mniej lub bardziej bezpośrednio (mniej w wypadku religii, bardziej w wypadku — jak to później rozwiniemy — myślenia potocznego) z warunków obiektywnych owej działalności.

Przyjmując ten ogólny tok rozumowania, trzeba jednak — na marginesie — zwrócić uwagę na pewne rodzące się tu dodatkowe kwestie, związane już nie z relacją praktyka — świadomość (co do której też istnieją różnice poglądów), ale z istotą samej świadomości społecznej. Pojęcie to bowiem jest bardzo wieloznaczne, stając się swoistym wytrychem stosującym się do przypadków dość różnej natury. Formą świadomości społecznej jest np. kompetencja lingwistyczna (w sensie Chomsky'ego) będąca regulatorem społecznej praktyki językowej, czyli aktów komunikacji, kompetencja co do charakteru której nie ma dotychczas wśród uczonych zgody; sam Chomsky traktował ją jako wrodzoną; w tym wypadku jej zależność od praktyki (językowej) nie dałaby się sensownie zaob-

serwować. Kompetencję można traktować co prawda inaczej (co czyni np. Kmita) jako wiedzę o języku ojczystym, którą nabywa dziecko na podstawie obserwacji praktyki językowej dorosłych i próby efektywnego w niej uczestniczenia. W każdym razie na kompetencję składają się reguły nieuświadomiane w normalnym sensie i nieodtwarzalne np. w drodze introspekcji. Jedynym wskaźnikiem jej posiadania byłoby poprawne (efektywne komunikacyjnie) formułowanie wypowiedzi. Formą świadomości społecznej byłyby także świadomość naukowa grupy fizyków atomowych albo świadomość religijna członków kościoła baptystów w Plains (Ga), a więc świadomość ograniczona do specjalnych grup i podlegająca w razie potrzeby introspekcyjnemu odtworzeniu i werbalizacji. Jeżeli daną postać świadomości społecznej przypisujemy grupom realizującym odpowiedni typ praktyki, to widać wyraźnie, że zakres tych grup, relacje pomiędzy ich członkami, stopień jednolitości poglądów i wreszcie stopień, w którym jednostki zdają sobie sprawę z ich posiadania, są niezwykle różnorodne. Wiąże się to z kolejnymi, podstawowymi dla socjologa, pytaniami, które można tu jedynie zamarkować: jak mianowicie adekwatnie poznać i opisać zawartość treściową danej formy świadomości społecznej i w jakim ona pozostaje stosunku do świadomości indywidualnych członków danych grup. Te świadomości indywidualne bowiem w większości badań socjologicznych stanowią jedyne wskaźniki świadomości społecznej, mimo że skądinąd zakłada się, że ta ostatnia jest czymś więcej niż tylko ich średnią albo abstrakcyjną wyidealizowaną wypadkową. Problem ten, który wydaje się być jednym z kluczowych zagadnień metodologii nauk społecznych podejmiemy obszerniej w ostatnim rozdziale pracy.

Drugą podstawową kwestią, co do której rysuje się

możliwość uzupełnienia zakresu twierdzeń symbolicznego interakcjonizmu przez tezy socjologii marksistowskiej jest kwestia relacji pomiędzy makrostrukturami, mikrostrukturami i działaniami jednostek. Marksizm dostarcza teorii struktury społeczeństwa globalnego, zarówno w aspekcie synchronicznym pokazując wzajemne relacje pomiędzy poszczególnymi członami tej struktury, jak i w aspekcie diachronicznym opisując przemiany tej struktury jako całości. Wydaje się, że jedną z koniecznych przesłanek dla pełnego naświetlenia opisywanych w symbolicznym interakcjonizmie procesów socjalizacji i interakcji jest uwzględnienie historycznie uformowanego kształtu struktury społecznej i społecznej świadomości.

Zarówno marksizm jak i symboliczny interakcjonizm stoją na stanowisku holizmu metodologicznego, ale sens owego holizmu jest — przez obie orientacje — dość odmiennie pojmowany. W marksizmie uznaje się zwykle, że prawa funkcjonowania i rozwoju makroukładów (czyli w pierwszym rzędzie formacji) społeczno-ekonomicznych są w wielu wypadkach niezależne od motywów i celów działań indywidualnych a co ważniejsze warunkują ich przebieg i ostateczne obiektywne efekty<sup>39</sup>. W symbolicznym interakcjonizmie — jak to już wskazywano — bada się jedynie wpływy małych grup na jednostkę, uznając, że w procesie wza-

---

<sup>39</sup> St. Kozyr-Kowalski podkreśla np., że w społeczeństwie funkcjonują — szczególnie w sferze gospodarki — prawa „przyrodniczo-historyczne” tzn. „taki typ stosunków społecznych, które nie mogą być dowolnie zmienione, ani zaprojektowane, których istnienie nie jest zależne od formy myślenia ludzi o swoim świecie społecznym, od motywów wyznaczających działania ludzkie w danym społeczeństwie” [Kozyr-Kowalski, Ładosz 91, s. 115]. Co prawda w obrębie samego marksizmu pojawiają się także nieco odmiennie interpretacje. Tak np. J. Topolski [215, s. 23] tworząc swą koncepcję aktywizmu formułuje — obok tezy holizmu — tezę o centralnej roli działania ludzkiego w rozwoju historycznym jako drugą podstawową tezę marksistowskiej metodologii.

jemnych oddziaływań zachodzących w grupie przekształcają się nie tylko indywidua, ale i cała grupa. Nie istnieją w ogóle niezależne od działań jednostkowych cechy strukturalne grupy; wszelkie prawidłowości życia społecznego to jedynie efekt ciągłych sytuacyjnie uwarunkowanych procesów wzajemnego przystosowania<sup>40</sup>. Wydaje się jednak, że te różnice ujęcia, choć wynikają w dużej mierze z odmienności perspektyw (w określonym wyżej sensie tego słowa) obu orientacji, są jednakże w większym jeszcze stopniu funkcją różnicy między zakresami ich zainteresowań. Oba podejścia potraktować można w tym aspekcie jako komplementarne. Wydaje się bowiem, że procesualnie pojęte stosunki interpersonalne, dokonujące się w zmieniających się sytuacjach bezpośrednich kontaktów wyznaczone są ostatecznie całym systemem społecznym pojętym jako siatka obiektywnych stosunków społecznych (w sensie Marksa), opartych na relacjach własności, władzy i podporządkowania, z których najważniejsze są stosunki klasowe. Zakres świata społecznego, na który jednostki mają bezpośredni wpływ, który mogą zmieniać swymi działaniami, który podlega „negocjacji”, jest tylko częścią całości tego świata, całości która jest z punktu widzenia każdej jednostki obiektywną, niezależną od niej rzeczywistością; całości, która określa miejsce każdej części każdego przypadku interpersonalnych, negocjowalnych stosunków i określa granice wpływu jednostek na procesy społeczne.

---

<sup>40</sup> Formuluje się tu przy tym niekiedy *explicitę* krytykę stanowiska ujmującego społeczeństwo „jako odrębny poziom bytu” [por. Douglas, 33, s. 9]. Jest — powie Douglas — skrajną formą absolutyzmu uznanie, że działania społeczne są niezależne od specyficznych sytuacji, w których mają miejsce w tym sensie, iż miałyby być determinowane czynnikami zewnętrznymi wobec sytuacji i jednostek uczestniczących w działaniu.



Komplementarność obu orientacji przejawia się zwłaszcza na płaszczyźnie ontogenetycznej. Rozwijana w obrębie symbolicznego interakcjonizmu koncepcja formowania się osobowości społecznej nadaje konkretną treść holistycznej tezie o tym, że jednostkę kształtuje społeczeństwo. Koncepcja ta daje odpowiedź na pytanie, w jaki sposób jednostka przyswaja sobie świadomość, poglądy i wartości różnych grup społecznych w stosunku do obiektów fizycznych i kulturowych, innych ludzi i wreszcie samej siebie (grup — przypomnijmy — których wcale nie musi być ona fizycznym uczestnikiem), w jaki sposób owe poglądy są przez jednostkę uzgadniane, a także przetwarzane w miarę nowych doświadczeń społecznych i jak stają się one podstawą jej własnych działań. Koncepcja ta pokazuje także, że wizja społeczeństwa, do której trzeba się odwołać, by w pełni wyjaśnić indywidualne przekonania i ich swoistość jest dość skomplikowana. Nie wystarczy tu uwzględnienie kategorii makrosocjologicznych (klas czy warstw społecznych), uwzględnić trzeba także kategorie mikrosocjologiczne; grupy pierwotne, grupy odniesienia, pojedynczych partnerów i nawet pojedyncze sytuacje. Oczywiście jest, że fakt, iż jednostka może się uczyć znaczeń takich a nie innych obiektów od takich a nie innych bezpośrednich partnerów, w takich a nie innych sytuacyjnie umiejscowionych interakcjach, wyznaczony jest całokształtem systemu społecznego, niemniej na tym właśnie mikrosocjologicznym poziomie dokonują się właściwe procesy socjalizacji, rządzące się własnymi, niesprowadzalnymi do kategorii socjo-ekonomicznych prawidłowościami<sup>41</sup>. Koncepcja ta — co już podkreślano — zwraca

<sup>41</sup> Jednostka nie jest wszak członkiem klasy, czy innych makrostruktur bezpośrednio, a przynależy do nich jedynie poprzez małe grupy, w pierwszym rzędzie grupy pierwotne [por. Szmatka, 204, także Kłoskowska 74, 75].

wreszcie uwagę, że nie może tu być mowy o pełnym społecznym determinizmie, że uwzględniać trzeba także twórcze procesy psychicznej aktywności jednostki.

Komplementarność obu orientacji widać także w jednym jeszcze aspekcie. Przy analizie wpływu społeczeństwa na jednostki i zachodzące między nimi interakcje warto chyba — przynajmniej analitycznie — wyróżnić dwa porządki tworzenia się wspólnoty i nawiązywania więzi. Jeden podstawowy, oparty na wspólnym oddziaływaniu na przyrodę, zaspokajaniu podstawowych potrzeb poprzez podział pracy, co tworzy m.in. struktury klasowe; drugi, oparty na komunikowaniu się, przekazywaniu sobie znaczeń, co tworzy wspólnoty komunikatywne. W społeczeństwach przedprzemysłowych oba te porządki w zasadzie się pokrywają, potem jednak kanały komunikacyjne zaczynają odgrywać częściowo samodzielną rolę. Akty symbolicznej komunikacji między ludźmi, choć nawiązywane są zasadniczo w zależności od ich podstawowej pozycji i praktyki społecznej dzięki różnym środkom technicznym mogą łączyć ludzi z zupełnie innych grup społecznych czy całych społeczeństw. Wyróżnienie odrębnego porządku komunikowania się legło np. u podstaw koncepcji czterech układów kultury A. Kłosskowskiej, stosowanej zasadniczo w odniesieniu do tych przekazów symbolicznych, które pełnią rolę autoteliczną (literatura, sztuka, kultura masowa). W symbolicznym interakcjonizmie natomiast ów porządek komunikowania rozumie się znacznie szerzej, jako wszelkie przekazywanie znaczeń, a więc tych, które pełnią rolę instrumentalną w działaniach praktycznych i tych, które jednostka przypisuje zachowaniom partnerów i wreszcie samej siebie. O ile marksizm koncentruje się na opisie stosunków ekonomicznych, własności i władzy, to dla symbolicznego interakcjonizmu pod-

stawowym obiektem zainteresowania są owe akty i kanały przekazywania znaczeń. Jest to zatem ta wersja socjologii humanistycznej, która wiąże problemy świadomości i rozumienia z mechanizmem społecznej komunikacji, stosując jednocześnie w analizie kategorie semiotyczne jako jeden z podstawowych elementów teorii. Komunikacja ta jest jednocześnie społeczną dystrybucją wiedzy, toteż symboliczny interakcjonizm jest także określoną koncepcją socjologii wiedzy, zwłaszcza wiedzy potocznej, łącząc się z koncepcjami fenomenologicznymi, co najlepiej widać w książce Bergera i Luckmanna [10].

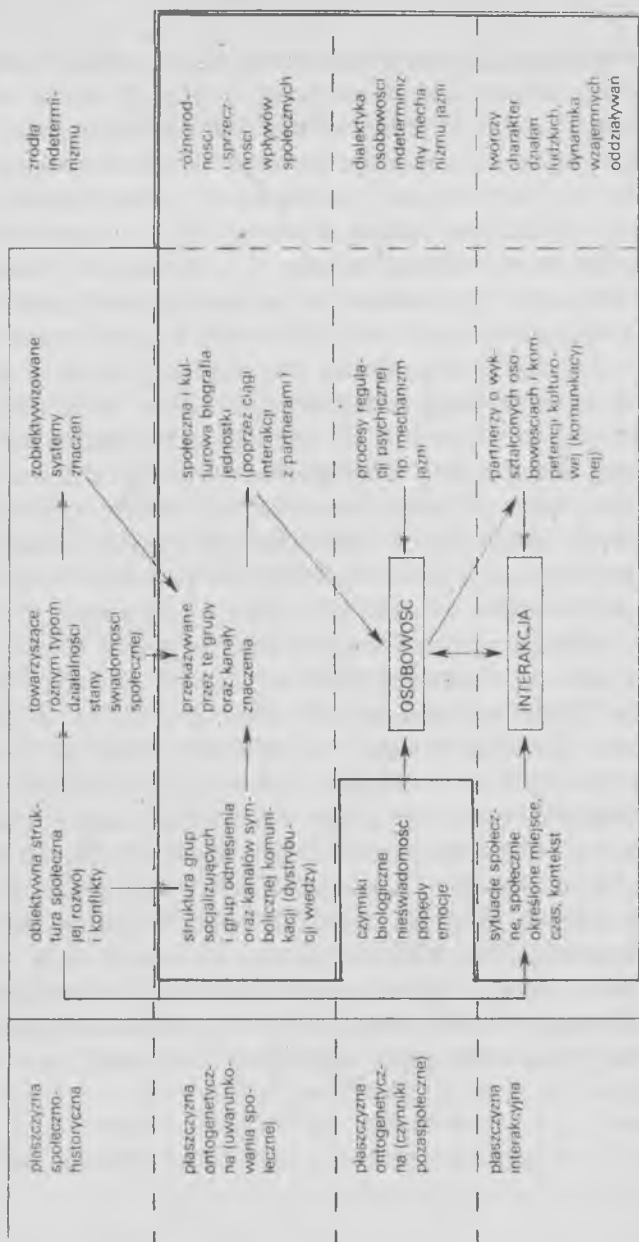
Wydaje się zatem ostatecznie, że twierdzenia odnoszące się do struktury społeczeństwa jako całości oraz prawidłowości jej funkcjonowania i historycznego rozwoju, a zwłaszcza twierdzenia określające czynniki warunkujące treści społecznej świadomości, można uznać za konieczne — od strony socjologicznej — uzupełnienie zakresu rozważań symbolicznego interakcjonizmu. Twierdzenia te sformułowane są na poziomie, którym się sam symboliczny interakcjonizm w ogóle nie zajmuje, a który można nazwać poziomem czy płaszczyzną społeczno-historyczną. Dostarczają one podejmowanym w obrębie interesującej nas orientacji problemom socjalizacji, interakcji i komunikacji niezbędnego — w naszym mniemaniu — makro-społeczno-historycznego punktu odniesienia. Tylko w ten sposób także można wyobrazić sobie przekroczenie — tak charakterystycznego dla symbolicznego interakcjonizmu — ahistorycznego, czy formalnego w sensie Simmelowskim sposobu konstruowania twierdzeń i wykorzystanie opisywanych przezeń formalnych mechanizmów do analizy odrębnych historycznych przypadków. Można sądzić np., że uwzględnienie struktury społecznej, zarówno w sensie obiektywnych stosunków jak

i kanałów społecznego przekazywania znaczeń jest jedną z koniecznych przesłanek analizy procesów konkretnych sytuacyjnie uwarunkowanych interakcji symbolicznych między ukształtowanymi już podmiotami ludzkimi, czyli rozważań na płaszczyźnie interakcyjnej. Proces interakcji warunkowany jest bowiem m.in. (1) cechami działających — społecznie ukształtowanymi, (2) właściwościami szerszych zbiorowości społecznych, bądź instytucji, w których interakcja ta zachodzi, (3) społecznie wytworzonymi i przyjętymi systemami znaczeń, (4) kształtem sytuacji; miejscem, czasem, kontekstem — także zależnymi w pewien sposób od całości porządku społecznego. Interakcje te analizować można nie uwzględniając *explicite* tych wszystkich czynników; czego dobrym przykładem tu jest teoria Goffmana. Niemniej właśnie ta teoria pokazuje, że dla pełnego wyjaśnienia prawidłowości interakcji do owych czynników trzeba się ostatecznie odwołać.

Chcielibyśmy obecnie zebrać wyniki dotychczasowych analiz w schemacie pokazującym wewnętrzną logikę rozważań symbolicznego interakcjonizmu, tzn. czynniki, które uwzględnia on *explicite* w opisie życia społecznego oraz czynniki, od których abstrahuje, ale które są — jak się wydaje — niezbędne przy próbie podjęcia całościowego wyjaśnienia interesujących tę koncepcję zjawisk. Schemat ten pokazuje jednocześnie miejsce symbolicznego interakcjonizmu w całości kształcie teorii socjologicznej.

W obwódcie umieszczono zjawiska wchodzące w zakres bezpośredniego zainteresowania symbolicznego interakcjonizmu, w ostatniej kolumnie natomiast uwzględniane przezeń źródła indeterminizmu tłumaczące niepowtarzalność i twórczy charakter zarówno osobowości jednostek, jak i interakcji między nimi.

Dodajmy wreszcie na zakończenie, uprzedzając póź-



niejsze szczegółowsze rozważania, że ta rekonstrukcja symboliczno-interakcjonistycznej koncepcji życia społecznego pokazuje jednocześnie dość wyraźnie, na jakich podstawach dokonuje się rozumienie działań partnerów w potocznych, codziennych interakcjach; do jakich czynników muszą odwołać się — niezupełnie to sobie nawet uświadamiając — członkowie danego społeczeństwa, by odtworzyć w sposób praktycznie efektywny kulturowy sens zachowań, a także towarzyszące im stany psychiczne partnerów. Pokazuje ona także, że adekwatne rozumienie naukowe też musi odwołać się do wiedzy o całości struktury społecznej i kultury danej grupy oraz kulturowej biografii działających jednostek, że nie wystarczy obserwacja pojedynczych, oderwanych zachowań czy nawet dłuższych ciągów interakcyjnych, że jest to zatem — abstrahując od innych wspomnianych w rozdziale pierwszym kwestii — bardziej „całościowa empatia” w sensie Mokrzyckiego, niż wnioskowanie ze wskaźników w sensie Nowaka. Unaocznia ona jednak również fakt, że ta „całościowa empatia” wcale nie musi być niekontrolowanym intuicyjnym zabiegiem, że da się odtworzyć jej poszczególne elementy i jej wewnętrzną logikę, polegającą w istocie na przechodzeniu od kulturowych całości do osobowości jednostek i ich sytuacyjnie uwarunkowanych działań. Przedstawiony wyżej schemat wykorzystany zostanie w następnych rozdziałach pracy, przy analizie potocznego myślenia, problematyce społecznego konstruowania znaczeń i wreszcie dokładniejszej charakterystyce zabiegów rozumienia naukowego.

### III. O kształcie i uwarunkowaniach potocznego myślenia

#### 1. WSTĘP

Myślenie potoczne od niedawna dopiero stało się obiektem poważniejszego zainteresowania nauk społecznych. Od razu jednak zaczęto je analizować z bardzo różnych punktów widzenia, od filozofii i logiki poczynając a na socjologii, etnologii i psychologii kończąc. Jak w wypadku wielu obiektów badań te punkty widzenia w dużej mierze uzupełniają się wzajemnie i nie sposób traktować ich zupełnie oddzielnie. Podjęcie w niniejszej pracy analizy niektórych przynajmniej społecznych aspektów i uwarunkowań potocznego myślenia wydaje się niezbędne z kilku powodów. Po pierwsze, codzienne praktyczne działania ludzkie stanowią podstawowy obszar badań całej socjologii humanistycznej, w szczególności symbolicznego interakcjonizmu i socjologii fenomenologicznej. Po wtóre, socjologia wiedzy, a przede wszystkim socjologia socjologii, muszą wyjść od analizy wiedzy potocznej. Po trzecie podstawowe procedury socjologii humanistycznej — wśród nich przede wszystkim zabieg rozumienia — opierają się na schematach potocznych rozumowań. Po czwarte wreszcie, analiza różnych typów badań potocznego myślenia wykazuje dobitnie konieczność skonfrontowania interakcjonistycznej i fenomenologicznej koncepcji w tym względzie z makrospołeczną perspektywą marksizmu. Chcielibyśmy zastosować w tej ana-

lizie wyróżnione przez nas w poprzednim rozdziale płaszczyzny: społeczno-historyczną, ontogenetyczną i interakcyjną. W tej bowiem perspektywie uwidoczni się znakomicie zarówno rzeczywisty wkład analizowanej przez nas orientacji w badania nad myśleniem potocznym jak i jej ograniczenia.

Badacze świadomości społecznej poświęcali zawsze wiele uwagi przede wszystkim tym jej dziedzinom, które wyraźnie się wyodrębniały, dziedzinom opierającym się najczęściej na wyspecjalizowanej działalności pewnej grupy ludzi i znajdującym wyraz w obiektywnych wytworach; doktrynach politycznych i prawnych, dogmatach religijnych, zasadach etyki, manifestach ideologicznych, dziełach nauki i sztuki. Znacznie rzadziej natomiast zajmowano się sposobem, w jaki każdy z członków społeczeństwa myśli w toku swojego codziennego życia o otaczającym go świecie i swoim w nim miejscu i działalności. I nic dziwnego. Myślenie potoczne jest bardzo niewdzięcznym obiektem refleksji. Pewne jego cechy wszyscy uważają za naturalne i oczywiste i niezwykle trudno poddać je naukowej analizie; zasad tego myślenia nikt nigdy nie skodyfikował, nie bardzo wiadomo w jaki sposób nowi członkowie grupy (np. dzieci) przejmują to zdroworozsądkowe podejście do świata, które cechuje dorosłych (np. rodziców). Przenika się ono poza tym z innymi dziedzinami świadomości i trudno czasami określić wyraźnie jego zakres; wszak poglądy ideologiczne i religijne jak najbardziej nawet zinstytucjonalizowane i skodyfikowane przedostają się do sfery myślenia potocznego, choćby sobie tego nie uświadamiano. Z drugiej jednak strony myślenie potoczne jest pierwotną, podstawową formą myślenia ludzi o świecie, nad nim dopiero nadbudowują się inne, bardziej złożone. Wiedza ludzi o świecie jest najpierw



wiedzą potoczną, przeznaczoną na praktyczny, konkretny użytek, dopiero później tworzy się wiedza naukowca i filozofa. Z potocznych uwarunkowań wiedzy naukowej od dawna zdawano sobie sprawę. Istnieją nawet uzasadnione wątpliwości, czy pewne typy nauk — chodzi tu szczególnie o nauki społeczne i humanistyczne — w ogóle wykroczyły poza zakres myślenia potocznego, czy też w istocie reprezentują one ciągle jedynie zdroworozsądkowe rozumowania. Niezależnie od tego, czy zgodzimy się z tym poglądem, badanie społecznych uwarunkowań nauki powinno w każdym razie opierać się na badaniu uwarunkowań potoczności; socjologia nauki staje się w tym ujęciu zatem najpierw socjologią wiedzy i myślenia potocznego [por. Berger i Luckmann, 10, s. 13 i nast.].

Spróbujmy obecnie, mimo wszystkich trudności, wstępnie przynajmniej określić ten zakres potocznego myślenia, który nas będzie interesował. Wprowadzając przedrostek etno- dla oznaczenia faktu, że dane poglądy są poglądami potocznymi, sumą zdroworozsądkowej wiedzy na dany temat, uwzględnić należy przede wszystkim: etnometodologię<sup>1</sup>, etnofilozofię, etnosocjologię, etnoekonomię. Chodzi tu zatem w pierwszym rzędzie o stosowane potocznie sposoby rozumowań, argumentacji i dyskusji; dalej o kryteria normalności, oczywistości i prawdy; o określenie rzeczywistości fizycznej i społecznej i praw nią rządzących; klasyfikację ludzi i całych grup, sposób docierania do psychiki innych ludzi, uznawania wspólnoty doznań i wartości z jednej strony, a uświadamiania sobie własnej indywidualnej odrębności z drugiej,

---

<sup>1</sup> Ten termin funkcjonuje dalej w innym także znaczeniu, wprowadzonym przez Garfinkela [por. 39] — etnometodologia oznaczać może bowiem zarówno same zasady potocznych rozumowań, jak i naukę, która stara się je opisać.

sposoby przewidywania i oczekiwania dotyczące działań innych, zakładania racjonalności cudzych i własnych postępów itd.

Tak pojęte myślenie potoczne nie jest oderwanym od życia systemem skodyfikowanych idei, jest ono jak najściślej związane z praktycznym działaniem, z osiągnięciem własnych konkretnych celów, z przekształcaniem rzeczywistości fizycznej w procesie pracy i stosunkami interakcji. Przejawia się ono w zasadzie tylko w trakcie działań, można powiedzieć, że wyraża się w działaniu. Stąd też kłopoty z jego badaniem; nie można naprawdę dotrzeć do potocznych poglądów i reguł codziennego myślenia pytając ludzi np. w trakcie wywiadu, co oni na ten a ten temat sądzą; uzyskane odpowiedzi będą zawsze w pewien sposób zniekształcone, sprokurowane na użytek sztucznej sytuacji badania. Wiele potocznych poglądów a w szczególności reguł myślenia funkcjonować będzie w sposób nie w pełni uświadamiany, a w każdym razie tak oczywisty, że pytania o nie a zwłaszcza podważanie owej potoczności traktowane być może jako niepoważne. Oczywiście świat codziennego życia i utartych sposobów myślenia o nim, to chyba najbardziej charakterystyczna cecha potoczności<sup>2</sup>. Odślonienie problematyczności owej oczywistości wymaga zatem zburzenia struktury codziennych ludzkich czynności. Stąd też etnometodologia za jedną z podstawowych procedur badawczych uważała — we wczesnym przynajmniej okresie — działania niszczące oczekiwania badanych, wykraczające poza ich zdolność rozumienia, sprawiające kłopoty interpretacyjne a nawet pod-

---

<sup>2</sup> Podkreśla to zwłaszcza A. Schutz, świat życia potocznego jest — powie on — *taken for granted*, traktowany jako oczywisty, bezproblemowy [por. Schutz, 175], to samo akcentuje także M. Scheler.

ważające ich uczucia moralne i wyznawany system wartości. Niezależnie od tego, czy zgodzimy się na tę — dość kłopotliwą przecież — procedurę badawczą, jest rzeczą niewątpliwą, że analiza myślenia potocznego — tak zresztą jak każdej innej formy świadomości — powinna się dokonywać przede wszystkim poprzez obserwację realnych działań, przez to myślenie sterowanych, a nie werbalnych deklaracji na ten temat.

## 2. SPOŁECZNO-HISTORYCZNA DETERMINACJA MYŚLENIA POTOCZNEGO

Zgodnie z zaproponowanym przez nas w poprzednim rozdziale odróżnieniem poszczególnych płaszczyzn analizy, chcielibyśmy najpierw przedstawić ogólną koncepcję związku treści myślenia potocznego — pojętego jako forma świadomości społecznej związana z codzienną praktyczną działalnością ludzi — z całym społeczno-historycznym procesem rozwoju społeczeństwa. Metodologicznie koncepcja ta oparta jest zasadniczo na przedstawionym uprzednio wyjaśnieniu funkcjonalno-genetycznym, eksplanandum jej zatem stanowi próba odpowiedzi na pytanie, skąd wzięły się na pewnym poziomie rozwoju danego społeczeństwa poglądy uznawane za oczywiste i przekazywane następnie w procesie socjalizacji, poglądy narzucające się każdej jednostce. Czynnikiem wyjaśniającymi byłyby zarówno determinanta funkcjonalna — zmieniające się wymagania danego typu potocznej działalności, jak i determinanta genetyczna.

W wielu pracach socjologicznych o różnej orientacji podkreśla się wagę ujmowania kategorii myślenia o świecie poprzez uwzględnienie determinanty genetycz-

nej, pojętej jednak jako historia bytu całej grupy ludzkiej, odnoszącej się do świata przyrodniczego w praktycznym zbiorowym wysiłku. Nie sposób ustosunkować się do wszystkich z nich. Przed przystąpieniem do prezentacji poglądów fenomenologii w tym względzie warto jednak przedstawić w skrócie francuską tradycję badań nad myśleniem potocznym nawiązującą do poglądów Durkheima; wypukła się tu bowiem dobrze kontrowersja dotycząca roli czynników społeczno-historycznych i naturalno-biologicznych jako determinant ludzkiego myślenia.

Sam Durkheim podkreśla zbiorowy, społeczny charakter podstawowych kategorii ujmowania świata. Tak jest np. z kategorią czasu, tak jest z kategorią przestrzeni. Podziały na dni, tygodnie, miesiące odpowiadają okresowości obrzędów, świąt, ceremonii publicznych. Kalendarz jednocześnie wyraża rytm działalności zbiorowej i ma zapewnić jej regularność. "Istnieją — powie — społeczeństwa, w których przestrzeń jest ujmowana w postaci ogromnego kręgu, ponieważ sam obóz ma formę kolistą, krąg zaś przestrzeni jest podzielony zupełnie tak samo, jak krąg plemienny i na podobieństwo tego ostatniego" [tłum. Szacki, 195, s. 237]. Kategorie są dla Durkheima wyobrażeniami zbiorowymi, wyrażają potrzeby, budowę i instytucje zbiorowości, niemniej „wyobrażenia zbiorowe są wytworem olbrzymiej kooperacji, która rozciąga się nie tylko w przestrzeni, ale i w czasie; aby one powstały, mnogość różnych umysłów musiała zjednoczyć, zmniejszać, połączyć swe myśli i uczucia, długie szeregi pokoleń zgromadziły tu swoje doświadczenia i swoją wiedzę” (244). „Kategorie — powie dobitnie — streszczają jak gdyby część historii ludzkości” (248). Durheimowska perspektywa ujmowania treści myślenia potocznego jest zatem społeczna, holistyczna i historyczna. Zgodnie z je-

go podstawowym ujęciem faktów społecznych kategorii poznawcze wywierają podobnie jak np. normy moralne przymus na jednostkę; obok konformizmu moralnego nie można się obejść bez pewnego minimum konformizmu logicznego. Dyscyplina logiczna jest szczególnym aspektem dyscypliny społecznej; w okresie niepokoїв społecznych pojawiają się także niepokoje umysłowe. Ważne jest uświadomienie sobie faktu, że według Durkheima pochodzenie społeczne kategorii (a więc ich pewien relatywizm) nie wyklucza wcale ich wartości obiektywnej; społeczeństwo wszak opiera się na podstawach naturalnych; tak np. rytm życia społecznego, na którym opiera się pojęcie czasu, nawiązuje do rytmu życia wszechświata. Podstawowa wspólnota warunków naturalnych bytowania wszystkich społeczeństw wyznacza zatem podstawowe podobieństwa kategorii myślenia. Nie wszystkie elementy tej koncepcji są jasne, brakuje zwłaszcza dokładniejszej analizy podstawowego mechanizmu społecznego generowania poglądów; niemniej podstawowa zarysowana tu idea jest na pewno słuszna.

Koncepcje Durkheima rozwijane były dalej przez M. Halbwachsa, M. Maussa i L. Lévy-Bruhla. Ten ostatni twierdzi, iż teza o społeczno-historycznym pochodzeniu kategorii ujmowania świata stosuje się także do podstawowych pojęć logicznych np. tożsamości i sprzeczności. Zasada tożsamości nie jest zatem uniwersalna i niezmienna, nie występuje np. w wielu teoriach mitologicznych itd. Stwierdzenie to legło u podstaw słynnej teorii mentalności pierwotnej Lévy-Bruhla, która wywołała tyle kontrowersji i nieporozumień. Traktowano ją wielokrotnie jako przejaw rasizmu, a wszak nie chodzi tu o uwarunkowania biologiczne, somatyczne myślenia, ale o uwarunkowania społeczno-historyczne. Jeden człowiek myśli ina-

czej od drugiego, nie dlatego, że ma inne wyposażenie wrodzone. (to byłaby teza klasycznego rasizmu) ale dlatego, że jego grupa kulturowa miała odmienne doświadczenia i warunki rozwoju. Wydaje się, że w świetle powyższych uwag trzeba inaczej spojrzeć na teorię mentalności pierwotnej i zrozumieć jej racjonalne jądro.

Krytyka teorii Lévy-Bruhla staje się znacznie ułatwiona, gdy zapomina się o społeczno-historycznym uwarunkowaniu kategorii myślenia, wypuklając naturalne biologiczne zakorzenienie kategorii. Koncepcja C. Lévi-Straussa w przeciwieństwie do twierdzeń Lévy-Bruhla jest właśnie taką swoistą naturalizacją, uniwersalizacją i biologizacją pierwotnej myśli Durkheimowskiej. Lévi-Strauss bada zatem myśl nieoswojoną, totemizm, pierwotne klasyfikacje i logikę mitów poszukując wspólności podstawowych reguł myślenia opartych na nieświadomych strukturach umysłu, nadbudowujących się nad fizjologiczną konstrukcją mózgu ludzkiego. Podstawą myślenia ludzkiego są według niego biologicznie uwarunkowane główne reguły logiki binarnej. Jeżeli jest ono zasadniczo uwarunkowane biologicznie, to wszyscy ludzie powinni myśleć w taki sam sposób, a teoria mentalności pierwotnej jest po prostu nieprawdziwa. Koncepcja Lévi-Straussa stała się w pewnym okresie niezwykle wpływowa, toteż tym silniej należy podkreślić, że z socjologicznego punktu widzenia jest ona pewnym cofnięciem się w stosunku do idei Durkheima; szukając biologicznie uwarunkowanych nieświadomych powszechników myślenia, zapomniał Lévi-Strauss o uwarunkowaniach społecznych, a szczególnie roli historii [por. np. Ziółkowski 234].

Chcielibyśmy obecnie przystąpić do prezentacji fenomenologicznych koncepcji Edmunda Husserla. Nie

sposób wnikać we wszystkie szczegóły tej bardzo rozbudowanej i subtelnej myśli filozoficznej, toteż nasza analiza skupi się tylko na niektórych, istotnych dla naszej pracy wątkach. Podjęcie tej — bardzo skrótowej — analizy wydaje się konieczne z kilku względów. Po pierwsze — jak to wykażemy — w koncepcji Husserla zawarta jest myśl o społeczno-historycznym uwarunkowaniu myślenia. Po drugie, Husserlowska fenomenologia postawiła jeden z najtrudniejszych problemów epistemologii i socjologii wiedzy — nierozwiązaną zresztą do końca kwestię stosunku pomiędzy wiedzą absolutną, apriorycznymi normami i regułami (np. logiki czy geometrii) niezależnymi od człowieka, a wiedzą wynikającą z praktycznego uczestnictwa człowieka w codziennym życiu (w świecie życia — *Lebenswelt* — jak powie Husserl), która z natury rzeczy musi być społecznie zrelatywizowana. Po trzecie właśnie Husserl zainicjował badania nad myśleniem potocznym, które kontynuowali następnie A. Schutz i etnometodolodzy, przyjmując tę samą ogólną perspektywę, ale modyfikując jednocześnie wiele elementów koncepcji. Po czwarte wreszcie, w fenomenologii stworzono odrębną koncepcję znaczenia, którą wykorzystamy w rozdziale następnym.

Punktem wyjścia koncepcji Husserla jest kryzys mechanistyczno-pozytywistycznej koncepcji świata widoczny szczególnie w załamaniu się klasycznej fizyki. Widząc względność osiągnięć nauk szczegółowych, szuka on sposobu innego ugruntowania obiektywnej, prawdziwej wiedzy ludzkiej, proponując „powrót do rzeczy samych”, osiągalnych jedynie przez wyjście poza oczywistość zmysłową i dotarcie w drodze intuicji (wczuwania się) do istoty (*eidōs*) rzeczy. Występując przeciwko uproszczeniom pozytywizmu i scjentyzmu szczególnie ostro krytykuje on psycho-

logizm, który chciałby odnaleźć zasady ludzkiego myślenia (logiki) w prawach budowy mózgu. Prawa logiki tymczasem to były absolutne, transcendentalne i aprioryczne normy, niezależne od człowieka. W tej fazie jest więc Husserl zwolennikiem Platońskiego idealizmu. Później jednak zdaje sobie sprawę, że istoty rzeczy nie istnieją same przez się, każda rzecz ma sens tylko ze względu na świadomość, która się do niej odnosi. Z drugiej strony nie ma też świadomości bez przedmiotu, na który jest intencjonalnie skierowana, jako na coś, co daje się pomyśleć w sposób sensowny. Jest to podstawą Husserlowskiej koncepcji znaczenia ujmowanego wg niego zawsze poprzez akt tzw. intencji znaczeniowej. Podkreślmy, że w dość podobny sposób rolę poznającego podmiotu i to poznającego poprzez bezpośrednie przeżycia ujmują — z innych punktów widzenia — James, Bergson i Dilthey. Poznający podmiot, to jednak dla Husserla co innego niż empiryczni konkretni ludzie, żywiący określone, świadome poglądy. Aby dojść do tego podmiotu („czystej podmiotowości” „świadomości transcendentalnej”) odrzucić należy zarówno koncepcje naukowe jak i potoczne zdroworozsądkowe mniemania. W tym kontekście pojawia się u Husserla pojęcie „naturalnej postawy (nastawienia) świadomości”, która polegać ma „na naiwnej wierze w realność i trwałość postrzeganego przeze mnie świata i mego w nim trwania” [por. Husserl, 66, s. 27, 28; Martel, 118, s. 102]. Człowiek wierzy żywiołowo w swe postrzeżenia, zakłada istnienie i trwałość przyrodniczych i społecznych struktur, w których uczestniczy. Zapomina on wtedy o prawdziwym sensie rzeczy. Dojść do niego może jedynie filozof, który będzie umiał uwolnić się od ograniczeń postawy naturalnej poprzez akt zawieszenia czy wzięcia w nawias swoich sądów o świecie,



czyli zabiegu *epoché*. Ma to być jedynie zabieg metodyczny, powstrzymanie się od zajmowania stanowiska, „zdziwienie wobec świata”, ale nie po to, by wątpić w jego istnienie, ale po to, by odkryć jego prawdziwy sens. To *epoché* fenomenologa, zabieg mieszczący się we właściwej całej filozofii tradycji zadawania pytań podstawowych, podważania oczywistości traktować można także — jak to czyni np. P. Ricoeur — jako próbę przewyciężenia ludzkiej alienacji, zawartej w naturalnej postawie, która fetyszyzuje zewnętrzne stosunki przyrodnicze i społeczne [por. Martel, 118, s. 109].

Rodzi się tu jednak podstawowy problem, czym jest właściwie ów czysty podmiot, nadający prawdziwy sens rzeczom, jeśli jest czymś innym od empirycznych ludzi, to jak go można badać i czy w ogóle wolno zakładać jego istnienie. Poglądy Husserla zbliżają się w tym miejscu do idealizmu transcendentnego, od którego odcinają się zdecydowanie niektórzy z jego następców, np. R. Ingarden. W późniejszym okresie jednak zaczyna on koncentrować się na badaniu pewnej warstwy owej podstawowej świadomości, warstwy traktowanej nie jako byt transcendentny, ale jako byt uwarunkowany sposobem istnienia człowieka w realnym świecie [por. Husserl, 67, s. 110, 116]. Wprowadza tu Husserl koncepcję *Lebenswelt*, świata życia, jako tego, co wyrasta z praktycznego, bezpośredniego, „przed-orzekającego” doświadczenia, tworzy się przed jakąkolwiek świadomą konceptualizacją, zarówno potoczną jak i naukową. By zrozumieć istotę wszelkich rzeczy trzeba badać świat życia doświadczającego podmiotu. Stosunek koncepcji świata życia do koncepcji świadomości transcendentnej jest wśród komentatorów Husserla bardzo różnorodnie interpretowany. My chcielibyśmy tu jedynie — za Martelem — zasygna-

lizować możliwość następującego odczytania późnych koncepcji Husserlowskich. Owo doświadczenie świata życia utożsamione zostaje w pewnym sensie z praktyką, przede wszystkim materialną; Husserl odwołuje się także do historii, która powoduje nawarstwienie się sensu pojęć. W świecie materialnej praktyki rodziły się np. podstawowe pojęcia geometryczne. „Jest rzeczą jasną [...] że na poziomie życia praktycznego niektóre rysy szczególne wyróżniły się w postaci kształtów i że praxis techniczna była już z góry skierowana na wydobycie za każdym razem uprzywilejowanych form i na ich ulepszenie w określony sposób [...] (np.) w praktyce istotną rolę odgrywa kształtowanie powierzchni płaskich i ich doskonalenie” — powie Husserl w swej późnej pracy *O pochodzeniu geometrii...* [cyt. za Martel, 118, s. 190—192]. Podkreślmy rzecz istotną. Oto myśl Husserla zatacza swoiste koło. Odrzuca on pierwotnie wpływ podmiotu ludzkiego — pojętego jako jednostka fizjologiczna, biologiczna — na myślenie (dodać należy, że Husserlowska krytyka psychologizmu nic do dzisiaj nie straciła na wartości). Konstruując jednak świat rzeczy samych w sobie (np. reguł logiki czy geometrii), zmuszony jest odnieść go do skierowanej nań w akcie rozumiejącego doświadczenia świadomości. Świadomość ta pojęta początkowo jako byt transcendentálny ujęta jest jednak także, w pewnej swej warstwie przynajmniej, jako historycznie nawarstwiająca się świadomość społeczna, u podstaw której leży praktyka grupowa i przed-orzekające doświadczenie. Rzeczy i ich znaczenia określone są zatem nie tylko przez swe własne, „esencjalne” właściwości, ale również przez swój związek z podmiotem ludzkim. Podmiotem pojętym jednak nie jako byt przyrodniczy, jednostkowy członek gatunku (antypsychologizm Husserla), ale jako byt społeczno-historycz-

ny, grupę ludzką odnoszącą się do świata w praktycznych działaniach.

Rozważania Husserla wychodzące z innego zupełnie punktu zbliżają się więc zarówno do koncepcji Durkheimowskiej jak i myśli marksistowskiej, szczególnie zaś do prezentowanej uprzednio interpretacji J. Kmitę<sup>3</sup>.

Najważniejszym z naszego punktu widzenia jest fakt podniesienia przez Husserla problemu postawy naturalnej życia codziennego. Husserl przeciwstawia ją z jednej strony zasadniczo postawie filozofa, dokonującego radykalnego aktu wątpienia w pozorne oczywistości, z drugiej jednak strony stara się wyjaśnić, skąd biorą się zasadnicze cechy postawy naturalnej. Tendencja ta wzmocniona zostaje przy przyjęciu koncepcji świata życia; Husserl nie próbuje już wziąć w nawias postawy naturalnej, by dotrzeć do prawdziwego sensu rzeczy, ale traktuje całość ludzkich doznań, percepcji i przeżyć doświadczanych w potocznym codziennym życiu jako postawę ludzkiego poznania. Poznanie to jednak ciągle posiada swą absolutną gwarancję w niezależnym od człowieka świecie rzeczy samych.

Socjologia fenomenologiczna, której głównym przedstawicielem jest Alfred Schutz, wychodzi od Husserlowskiej koncepcji postawy naturalnej; odrzucając jednak inne elementy jego filozofii. Abstrahując od wielu podstawowych kwestii nadających sens rozumowaniu Husserla, fenomenologicznie zorientowani socjologowie zastanawiają się nad sposobami, w jakich każdy człowiek postrzega, poznaje i klasyfikuje świat, starają się opisać kierujące nim założenia, wyjaśnić jak rodzą się i są przekazywane podstawowe elementy

---

<sup>3</sup> Dodajmy na marginesie, że samo pojęcie epistemologii historycznej, tak silnie akcentowane przez Kmitę pojawia się *explicite* właśnie w przywoływanej wyżej rozprawie Husserla.

społecznie akceptowanej wiedzy. Postulują oni rozumienie świata społecznego tak, jak przedstawia się on w doświadczeniu praktycznie w jego obrębie działających ludzi, traktując to potoczne doświadczenie jako uprawniony, naturalny punkt wyjścia wszelkich rozważań. Do analizy tych poglądów przystąpimy dokładniej w dalszej części rozdziału.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na jeden podstawowy problem, jaki rysuje się przy przyjęciu funkcjonalno-genetycznego sposobu wyjaśniania myślenia potocznego. Treści myślenia potocznego są w myśl tej koncepcji społeczno-historycznie zrelatywizowane, są różne w różnych grupach ludzkich. Nie można jednak zapominać o wrodzonych biologicznych gatunkowych predyspozycjach poznawczych człowieka wyznaczających na najbardziej podstawowym poziomie jego reguły myślenia, choć nie może to być przedmiotem rozważań socjologicznych. Podstawową wspólnotę myślenia potocznego wszystkich grup ludzkich wyznacza także podobieństwo podstawowych sposobów praktycznego odnoszenia się do świata (praca itp.). Dopiero na tym gruncie nadbudowują się interesujące nas różnice. Orientacja fenomenologiczna badając „postawę naturalną” podkreśla najczęściej jej wspólne, ogólnoludzkie, formalne rzeć by można cechy; niemniej postawa ta nie może być absolutna i niezmienna. Szczególnie mocno podkreśla to M. Scheler [174, s. 636] wprowadzając pojęcie „względego światopoglądu naturalnego” odmiennego dla różnych grup ludzkich.

### 3. CZYNNIKI KSZTAŁTUJĄCE MYŚLENIE POTOCZNE

Odwołując się do generalnej koncepcji wyjaśniania funkcjonalno-genetycznego wypada obecnie przedsta-

wić — prowizoryczną choćby — listę czynników wpływających na treść myślenia potocznego w konkretnym społeczeństwie żyjącym w konkretnej epoce historycznej.

Z punktu widzenia każdej jednostki otaczający ją codzienny świat jest prawdziwą, naturalną rzeczywistością, uporządkowaną niezależnie od niej, narzucającą się jej z zewnątrz i odbieraną przez nią w określony sposób. Ów sposób odbierania tej rzeczywistości — nie jest w jej opinii właściwy tylko jej samej; zakłada ona, że inni ludzie odbierają tę rzeczywistość tak samo używając podobnych kategorii, podobnie przestrzegając i klasyfikując świat. Założenie tej wspólnoty reakcji oparte jest najczęściej na naiwnym realizmie; oto po prostu świat jest właśnie taki jaki jest i każdy człowiek musi go odbierać zupełnie tak samo. Ludzie zanurzeni we własnej kulturze nie zdają sobie bowiem zwykle sprawy, że odbiór świata uzależniony jest w dużej mierze od charakterystycznego dla tej kultury historycznie wytworzonego systemu kategorii i wartości. Fakt ten podkreśla w odniesieniu do kategorii językowych choćby teoria relatywizmu językowego Sapira-Whorfa. Członkowie jednej kultury przyjmują za oczywiste, że wspólna rzeczywistość obiektywna (będąca obiektem ich praktycznych działań) odbija się we wspólnej rzeczywistości intersubiektywnej, podstawowych poglądach i przekonaniach, które jednostka dzieli z innymi.

Z drugiej jednak strony każda jednostka w różnych sytuacjach zdaje sobie sprawę, że istnieją poglądy i wiadomości, które należą tylko do niej, podobnie jak są też i takie, które należą jedynie do innych; że istnieje zatem sfera wiedzy prywatnej, indywidualnej. Założenie istnienia tej sfery jest bardzo istotne we

wszystkich działaniach międzyjednostkowych; do problemu tego jeszcze powrócimy.

Problemem podstawowym przy analizie myślenia potocznego jest zatem wzajemny stosunek i zależności między trzema odrębnymi sferami:

1) rzeczywistości obiektywnej — będącej dla ludzi korelatem ich praktycznych działań,

2) rzeczywistości intersubiektywnej — społecznie wytworzonych i przekazywanych wspólnych kategorii i wartości, których posiadanie ludzie zakładają o sobie wzajemnie,

3) rzeczywistości subiektywnych, indywidualnych poglądów.

Myśl marksistowska zajmowała się zwykle zależnościami między sferą pierwszą i drugą; pytaniem w jaki sposób społeczna praktyka warunkuje towarzyszącą jej społeczną świadomość. Przy badaniu myślenia potocznego najważniejsza jest sfera druga, sfera rzeczywistości intersubiektywnej, a szczególnie analiza tego, w jaki sposób wspólnota poglądów tworzy się i utrzymuje w ciągłym procesie życia społecznego. Na pytanie to z innej niż marksizm perspektywy odpowiada symboliczny interakcjonizm i socjologia fenomenologiczna. Uprzedzając dalsze rozważania wymienimy jedynie dwie płaszczyzny, które się w ich analizach uwzględnia: płaszczyznę socjalizacji oraz płaszczyznę interakcji symbolicznych, a przede wszystkim aktów komunikacji językowej. Podstawową myślą tej orientacji będzie właśnie to, że intersubiektywna wspólnota poglądów i wartości ciągle potwierdza się i tworzy na nowo w konkretnych działaniach międzyjednostkowych, a w szczególności aktach komunikacji. Rozważania te nie poruszają najczęściej w ogóle problemów opisu rzeczywistości obiektywnej jako takiej,

najwyżej jako kontekstu potwierdzającego słusność wyznawanych poglądów, ograniczając się zasadniczo do badania sfery intersubiektywności, a także jej stosunku ze sferą trzecią — poglądów prywatnych. Nie podejmuje się tu więc kwestii rzeczywistego, materialnego działania człowieka na środowisko przyrodnicze i kulturowe, a jedynie problem świadomościowo-poznawczego stosunku do niego wykształconego i uzgadnianego w aktach komunikacji. Stąd też częste wobec całej tej perspektywy, a w szczególności etnometologii zarzuty, że nie zajmuje się tym, co człowiek naprawdę robi, ale jedynie tym, jak nazywa, klasyfikuje i wartościuje — inaczej mówiąc jak przyczepia etykietki (*labels*).

Badanie — tworzących się w procesie praktycznych (tzn. materialnych ale świadomych) działań — relacji pomiędzy obiektywną rzeczywistością i świadomością społeczną (sfera potocznej intersubiektywności) dające się ująć najpełniej chyba w kategoriach Marksowskich oraz badania kształtowania i potwierdzania świadomości społecznej w aktach komunikacji, a także relacji między tą świadomością a przekonaniami indywidualnymi można traktować jednak — co postaramy się niżej uzasadnić — jako wzajemnie uzupełniające się. Rozważania te stanowić mogą jednocześnie ilustrację do schematu określającego miejsce całej interakcjonistyczno-fenomenologicznej orientacji w całości kształcie teorii socjologicznej, który przedstawiono w zakończeniu poprzedniego rozdziału.

Podkreślić tu wypada najpierw dość istotną sprawę. Przyjmując wyjaśnienie funkcjonalno-genetyczne akcentuje się wagę determinanty genetycznej, kategorii wykształconych w całej historii grupy. W wypadku myślenia potocznego nie można jednak stosować naj-

częściej spotykanego w tym wyjaśnianiu schematu, tłumaczącego, w jaki sposób wyartykułowane kiedyś przez kogoś poglądy przedostają się do sfer świadomości społecznej tym, że najlepiej odpowiadają aktualnym potrzebom i zostają dzięki temu powszechnie zaakceptowane. W obrębie potocznego doświadczenia istnieją bowiem takie przekonania, które są w pewnym sensie społecznie przyjęte, a co ważniejsze, stosowane w praktycznych działaniach, mimo, że nikt indywidualnie ich nie wyartykułował (nie wymyślił) ani nie zaakceptował. O ile w wypadku fizyki myślimy o rzeczywistości zawsze przez pryzmat wykształconych już uprzednio pojęć i teorii, to w przypadku myślenia potocznego stosunek do rzeczywistości jest — by tak rzec — bardziej bezpośredni. Podstawową rolę oczywiście odgrywają tu kategorie potocznego myślenia (głównie język) wykształcone poprzednio, niemniej każdy na własną rękę i na nowo odkrywa tu różne zależności — np., że po wschodzie słońca ustąpią ciemności, albo że po zimie nadejdzie wiosna. Można by postawić tu tezę, że myślenie potoczne jest tą formą społecznej świadomości, która najbardziej bezpośrednio zależy od natury rzeczywistości zewnętrznej i prawidłowości praktycznych ludzkich na nią oddziaływań, że jest ono formą najmniej zautonomizowaną. Dane poglądy, także te przejęte od poprzednich pokoleń, są bez przerwy konfrontowane z rzeczywistością, i po to, by być zaakceptowane, muszą się — w pewnej mierze — stale sprawdzać, muszą być przez rzeczywistość potwierdzone. Dużą rolę odgrywa także naturalna wynalazczość; to że ludzie myślą tak samo wynika po prostu z obiektywnych warunków, praktyka społeczna nie jest więc w przypadku myślenia potocznego jedynie mechanizmem upowszechniania po-



głódów przejętych, ale sama je może bezpośrednio wywoływać (generować)<sup>4</sup>.

Przystąpmy obecnie do wymienienia podstawowych czynników sprawiających, że treść myślenia potoczno-go może się różnić w poszczególnych społeczeństwach, grupach i epokach. Będą to:

1. Fizyczna rzeczywistość przyrodnicza, a szczególnie ten jej wycinek, który stanowi naturalny obszar działalności danej grupy. Ważny tu będzie stopień jej opanowania i poznania, umiejętność wykorzystywania dla zaspokojenia potrzeb. Praktyka materialna danej grupy odkrywa nowe obszary rzeczywistości naturalnej. „Nawet przedmioty najprostszej «pewności zmysłowej» są [...] dane jedynie przez rozwój społeczny, przemysł i stosunki handlowe. Wiadomo, że drzewo wiśni — tak jak prawie wszystkie drzewa owocowe — zostało przeniesione do naszej sfery klimatycznej zaledwie kilka stuleci temu przez handel i dopiero dzięki tej czynności pewnego określonego społeczeństwa w pewnym określonym czasie dostało się do światła [...] «pewności zmysłowej»” [Marks, Engels, 117, s. 47].

2. Świat obiektów kulturowych czyli sztuczna rzeczywistość wytworów ludzkiej pracy. Szczególnie istotne dla potocznego myślenia są te obiekty kultury,

---

<sup>4</sup> Rola elementu dziedzicznego oraz rola elementu każdorazowo bezpośrednio generowanego przez aktualny stan rzeczywistości są w obrębie myślenia potocznego niekiedy dość trudno rozróżnialne. Na pierwszy rzut oka wydaje się, iż fakt, że słońce codziennie wschodzi widzi każdy i nie musi się o tym od nikogo dowiadywać, ale jasne jest, że przekonania typu, że słońce nie jest bogiem, że jest ciągnięte przez rumaki, że jego ruch jest pozorny, wywoływany obrotem Ziemi — wszystkie one zostały społecznie wyuczzone. Sama jednak nawet obserwacja wschodzącego słońca jest kierowana przez pewną najprostszą choćby teorię, ukrywającą się już w samych kategoriach języka opisu ciał niebieskich, teorię, która została wytworzona niezależnie od jednostki. Problem ten wiąże się zresztą ze starym sporem, co jest wcześniejsze w poznaniu: obserwacja czy teoria? rozstrzyganym obecnie w duchu pierwotności teorii.

które są w danej grupie najpowszedniejsze, wiążą się z podstawową formą grupowej praktyki. Wszyscy członkowie grupy z przedmiotami tymi stykają się w życiu codziennym. Ten element najbardziej się chyba w rozwoju kultury ludzkiej zmienił; sądzić można, że Rzymianina przeniesionego w wiek dwudziesty najbardziej zadziwiłyby wynalazki materialne. Wpływa to oczywiście na poglądy potoczne; już dla małych dzieci w naszej kulturze zależność przyczynowa: przekręcenie wyłącznika — zapalenie się żarówki wydaje się zupełnie oczywista. Pewne dziedziny obiektów — tych najpowszedniejszych — służą jako potoczny model ujmowania innych sfer; zależności w sferze mniej dostępnej i mniej zrozumiałej przekłada się na zależności w sferach potocznie oczywistych (sprowadzenie nieznanego do znanego poprzez rozumowanie *per analogiam*). Dominację jakiejś sfery życia widać bardzo dobrze w przysłowiach. Analiza ich jest tym bardziej interesująca, iż uwidacznia się tutaj bardzo silnie determinanta genetyczna. W przysłowiach widać pewną inercję czasową, występuje w nich np. wiele obiektów niegdyś powszechnych, dziś prawie nieużywanych czy nawet z trudnością rozpoznawanych („leje jak z cebra”, „Panu Bogu świeczkę a diabłu ogarek” a obecnie prawie już także „trafiła kosa na kamień”).

3. Świat stosunków międzyludzkich; powszechnie dopuszczalne i traktowane jako normalne w danej grupie typy działań i stosunków społecznych. Istnienie podziałów społecznych np. podział na właścicieli i niewolników, albo szlachtę z klejnotem i resztę, uznanie dziedzicznej władzy królewskiej, różnice obowiązków i przywilejów, sposoby sprawowania władzy, dopuszczalne metody wychowawcze, zachowania seksualne, sposoby karania — wszystko to wpływa na

myślenie potoczne o świecie ludzkim. Drastycznym przykładem różnic między społeczeństwami w tym względzie są różne koncepcje na temat tego co człowiekowi i o jakiej pozycji i w jakiej sytuacji wolno zrobić z innym człowiekiem (morderstwa, publiczne zadawanie śmierci z torturami itp.). Fakty te odbijają się — znowu z dużą inercją czasową — nawet w świecie dziecinnych bajek, które potrafią być wyjątkowo okrutne (baśnie braci Grimm, nawet Czerwony Kapturek), odzwierciedlając potoczną świadomość epoki, w której gwałtowna śmierć ludzka, nawet straszna, była czymś codziennym i normalnym.

Wymienione powyżej trzy grupy czynników dotyczą wpływu, jaki wywiera na myślenie potoczne rzeczywistość obiektywna — zarówno przyrodnicza jak i społeczna — danej grupy czyli aktualnie powszechne w jej obrębie typy działań i wytworów. Wszystkie one składają się razem na determinantę funkcjonalną w przyjętym przez nas schemacie wyjaśniającym.

4. Czynnikiem następnym są — co uprzednio podkreślano — historycznie nagrodzone w danej grupie społecznej poznawcze kategorie ujmowania świata, system pojęć językowych i kulturowych znaczeń i wartości, a więc determinanta genetyczna w sensie Durkheima, Husserla i Kmity. Wszystko to jest elementem kultury grupy i jest grupowo zróżnicowane. Po to jednak, aby wykazać w jaki sposób ta historycznie ukształtowana świadomość społeczna wpływa na potoczne myślenie jednostek, należy uwzględnić procesy jej przekazywania czyli sposób dystrybucji społecznie zaakceptowanej wiedzy, jej uzgadniania i uniformizacji.

5. Wyjaśnienie tego faktu wymaga odwołania się do prawidłowości procesu socjalizacji, a szczególnie jej aspektu poznawczego. Analizowana przez nas w poprzed-

nim rozdziale ontogenetyczna płaszczyzna rozważań symbolicznego interakcjonizmu daje opis podstawowych prawidłowości tego procesu. Opis ten przejmowany jest (bądź *implicite* zakładany) także przez socjologię fenomenologiczną. Nie wdając się w tym miejscu w szczegółowe rozważania przedstawmy pokrótce podstawowe aspekty tej socjalizacji poznawczej.

Dziecko przejmuje zawsze potoczny sposób myślenia o świecie, który charakteryzuje socjalizującą je grupę. Dzięki socjalizacji tworzy się zasadnicza wspólnota poglądów; kulturowo określone znaczenia stają się dla jednostki tak samo oczywiste i rzeczywiste jak naturalne obiekty przyrody. Kategorie potocznego myślenia dorosłych nie są dziecku przekazywane w żadnym w pełni celowym procesie wychowawczym, przekazywanie to dokonuje się przy okazji interakcji między dzieckiem a osobami je socjalizującymi; przejmuje ono stopniowo ich kategorie ujęcia zarówno zewnętrznych przedmiotów jak i samego siebie. Dziecko uczy się przy tym po pierwsze wiedzy o tym fragmencie rzeczywistości społecznej, w którym bezpośrednio żyje i działa — w tym wypadku efektywność wyuczonych sposobów ujęcia musi się potwierdzać w działaniach praktycznych, zasady i treść myślenia są wtedy stale konfrontowane z rzeczywistością — ciągle działa zatem determinanta funkcjonalna. Dziecko uczy się jednak po drugie dzięki aktom komunikacji symbolicznej także pewnej wiedzy o innych, nieznanym mu bezpośrednio obszarach społecznej rzeczywistości — w tym przypadku nie ma już konfrontacji z praktyką i łatwo tworzą się wyobrażenia idealne i stereotypy.

Często podkreśla się przy tym fakt, że szczególnie w okresie socjalizacji pierwotnej proces przejmowania systemów poznawczych i wartościujących dorosłych

dokonywa się w dużej mierze w sposób bezrefleksyjny, nieświadomiany. Dziecko zanurza się — by tak rzec — w kulturowo zdeterminowanych — potocznych „oczywistościach” nie zdając sobie z tego sprawy. O ile wiedza zwerbalizowana, dotycząca szczególnie zależności technologiczno-użytkowych jest stale konfrontowana z rzeczywistością i pewne jej elementy mogą zostać sfalsyfikowane, bo prowadzą do nieefektywnych działań, to istnieją także pewne wpojone nieświadomie sposoby wartościowania i odczuwania różnych obiektów, które są niezwykle odporne na wygaszanie, bo w zasadzie żadne nowe doświadczenie nie może ich bezpośrednio sfalsyfikować. Fakt ten podkreślono szczególnie w psychoanalizie, najlepszym przykładem może tu być teoria osobowości podstawowej A. Kardnera, która mimo całej dyskusyjności opisuje jednak istotne rzeczywiste zjawiska. Wydaje się, że fakt owego spontanicznego nie w pełni uświadomianego „zanurzania się” w myśleniu potocznym jest jedną z jego specyficznych cech, zdecydowanie odróżniających je od sposobu przejmowania innych form świadomości społecznej np. wiedzy naukowej<sup>5</sup>.

Przy opisie danego społeczeństwa ważne jest także uwzględnienie tego, do jakich społecznie ukształtowanych norm i kategorii pojęciowych mają dostęp poszczególne jednostki, zajmujące określone miejsce w strukturze społecznej, inaczej mówiąc jaki jest dostępny danej grupie „magazyn etykietek”. Wydaje się, że to grupowe zróżnicowanie, określona społeczna dystrybucja wiedzy — także potocznej — jest jednym z istotnych elementów zróżnicowania społecznego w ogóle, może to być źródłem poważnych konfliktów albo np. podstawą panowania ideologicznego jednej

<sup>5</sup> W terminologii M. Schelera [174, s. 630] odpowiada to przeciwstawieniu „duszy” i „ducha” grupy.

grupy nad innymi. Władza w społeczeństwie — podkreślają np. Berger i Luckmann [10, s. 137] — zawiera także władzę do określenia decydujących procesów socjalizacji poznawczej i stąd „władzę stwarzania rzeczywistości” poprzez podsuwanie odpowiednich symbolicznych określeń świata m.in. w obrębie myślenia potocznego.

Dzięki tym wszystkim czynnikom wykształca się ostatecznie treść myślenia potocznego właściwego dorosłemu podmiotowi. Treść ta, konkretny sposób odnoszenia się do codziennego świata może być bardzo zróżnicowana; zależy od uczestnictwa grupowego jednostki, jej praktycznych działań i tradycji kulturowej. Niezależnie od różnic treściowych można także odbudować pewne ogólne, formalnie pojęte cechy „postawy naturalnej życia codziennego”, podstawowe reguły potocznego myślenia. Jest to głównym przedmiotem analiz socjologii fenomenologicznej, do której dokładniejszej prezentacji przystępujemy obecnie.

#### 4. SOCJOLOGIA FENOMENOLOGICZNA JAKO ANALIZA POTOCZNOŚCI

W obrębie współczesnych badań nad myśleniem potocznym tzw. socjologia fenomenologiczna stanowi niewątpliwie nurt najbardziej rozbudowany. Sama nazwa tego nurtu, mimo, że została dość powszechnie zaakceptowana jest jednak myląca; wskazywałaby bowiem na ścisłe związki tej socjologii z filozofią E. Husserla. Związki te niewątpliwie istnieją, są one jednakże przede wszystkim natury historycznej. W obrębie fenomenologii zarysowano — jak to poprzednio pokazano — pewną perspektywę badania postawy naturalnej życia codziennego, badania powiązanego

jednak ściśle z pozostałymi wątkami tej filozofii. Fenomenologicznie zorientowani socjologowie podejmują ten fragment Husserlowskiej myśli, abstrahując od fragmentów innych, co zmienia także samą perspektywę ujęcia postawy naturalnej. W istocie zatem mimo filozoficznego punktu wyjścia i źródeł inspiracji analizowana tu orientacja jest po prostu pewną koncepcją socjologiczną, odpowiadająca na pytania socjologiczne i socjologicznymi posługująca się argumentami. Jej twierdzenia przy tym nie pozostają w żadnym prawie merytorycznym związku z podstawowymi oryginalnymi koncepcjami Husserla, zwłaszcza zaś z problematyką redukcji eidetycznej czy teorii konstytucji.

W teorii tej można wyróżnić dwa odrębne wątki. Jeden, to socjologiczna analiza potocznego działania myślenia i komunikacji, prowadzona w duchu socjologii humanistycznej i zbieżna w wielu punktach nie tylko z symbolicznym interakcjonizmem, ale i np. Weberem. Z tego punktu widzenia socjologia fenomenologiczna bada problematykę pewnej subdyscypliny socjologii, za jaką może być uznana socjologia potoczności czy socjologia potocznego myślenia. Drugi, ściśle z pierwszym związany, to metanaukowa refleksja nad statusem samej socjologii jako nauki, możliwością poznania socjologicznego, przyjmowanych przy badaniu założeń i stosowanych metod. Socjologia fenomenologiczna jawi się tutaj jako pewna wersja tak obecnie modnej socjologii refleksyjnej czy krytycznej [por. Szacki (red.), 199]. Różni się nieco od innych wersji tym, iż stawiane przez nią pytania dotyczą najbardziej podstawowych epistemologiczno-metodologicznych kwestii. Dzięki temu jednak stanowi ona istotny przyczynek do dyskusji nad stanem i perspektywami socjologii a zwłaszcza socjologii humanistycznej. Ten drugi wątek zanalizujemy obszerniej w ostatnim rozdziale

pracy, tutaj natomiast skoncentrujemy się na wątku pierwszym, tzn. badaniu potoczności.

Twórcą socjologii fenomenologicznej jest Alfred Schutz<sup>6</sup>. Wszystkie prace innych autorów rozwijają jego podstawowe idee, choć — niekiedy nawet sobie tego w pełni nie uświadamiając — wprowadzają też dość zasadnicze korektury (dotyczy to zwłaszcza etno-metodologii). Poniższa analiza opierać się będzie zatem przede wszystkim na poglądach Schutza.

Schutz badając relację między człowiekiem a światem nie stara się dociec jaka rzeczywistość jest naprawdę, lecz stara się raczej dostarczyć odpowiedzi na słynny problem Jamesa sformułowany w pytaniu „W jakich okolicznościach uznajemy obiekty za rzeczywiste?” [por. Schutz, 175, s. 209]. Rzeczywistość ujmowana jest zatem przez niego i całą orientację w płaszczyźnie epistemologicznej i psychologicznej a nie ontologicznej. Rzeczywistość jest tworem ludzkim, jej sens i znaczenie nadane zostały przez człowieka. Ale nie jest tak, iżby każdy człowiek mógł nadawać swoje własne indywidualno-subiektywne znaczenie przedmiotom. Rzeczywistość ta nie jest bowiem prywatna, jest ona z punktu widzenia każdej jednostki od samego początku „intersubiektywnym światem kultury”, jest rzeczywistością dla wielu ludzi na raz. Idąc za Schutzem, Berger i Luckmann nadają swoisty sens terminowi „obiektywny”. Obiektywny jest po prostu to, co jest społecznie uznane, zestandaryzowane i zinstytucjonalizowane, obiektywny, to zatem to samo, co intersubiektywny. Badanie tego jak funkcjonuje i utrzymuje ta intersubiektywność, jest podstawowym celem Schutza.

---

<sup>6</sup> Piszemy jego nazwisko w tej, przyjętej w publikacjach angielskich formie, choć można też stosować pisownię oryginalną (z przeciskiem).



Takie określenie natury rzeczywistości pozostaje oczywiście w sprzeczności ze stanowiskiem Husserla, dla którego istnieje pewna ontologiczna struktura rzeczywistości (świat *eidos* niezależny od człowieka). Schutz [175, s. 227] świat życia codziennego określa także jako świat pracy, podkreślając, że istotą pracy jest celowe i świadome wprowadzanie zmian w świecie, a podstawowym obszarem rzeczywistości jest ten, którym możemy manipulować (*manipulatory area*). Zasadniczym testem istnienia rzeczywistości jest według niego opór jaki stawia ona działaniom ludzkim (s. 223). Berger i Luckmann [10, s. 13] określają podobnie rzeczywistość jako „cechę przysługującą zjawiskom mającym istnienie niezależne od naszej woli”. Rzeczywistość zewnątrzno-objektywna zatem istnieje, choć nie ma innego sposobu jej ujęcia niż poprzez intersubiektywno-kulturowe kategorie<sup>7</sup>.

Podstawowym problemem Schutza staje się opis i wyjaśnienie podstaw wspólnego działania i myślenia dorosłych, ukształtowanych już jednostek, funkcjonujących w wytworzonej już kulturowej rzeczywistości, której podstawowe cechy są od tych jednostek niezależne narzucając im się jako naturalne i oczywiste. Na tym poziomie analizy nie bada się więc społeczno-histerycznej genezy kultury, zadając natomiast inne pytanie, jak ukształtowany już porządek kulturowy jest poznawczo ujmowany, utrzymywany i modyfikowany w trakcie codziennych praktycznych działań. W myśl wprowadzonej przez nas w poprzednim rozdziale terminologii można powiedzieć, że myślenie potocz-

---

<sup>7</sup> Uderza tu podobieństwo to „praxistycznej” orientacji w marksizmie, której kwintesencję stanowi stwierdzenie Gramsciego — obiektywny znaczy zawsze „po ludzku obiektywny” czyli „powszechnie subiektywny”. Marksizm ujmując rzeczywistość jako korelat ludzkiej praktyki nie zatrzymuje się jednak oczywiście na badaniu sfery intersubiektywności.

ne badane jest tu przede wszystkim w płaszczyźnie interakcyjnej.

Opisując proces nadawania przez jednostki znaczeń obiektom społecznego świata trzeba jednak założyć jakąś wizję procesów ontogenezy. Sam Schutz nie rozpatruje szczegółowo procesu socjalizacji, uznaje jednak wagę indywidualnej biografii jednostki, w której nawarstwiają się idiosynkratyczne niepowtarzalne doświadczenia, a co za tym idzie, fakt, że osoby zajmujące różne miejsca w społecznej strukturze zostaną zsocjalizowane w odmienny sposób, ucząc się odmiennych znaczeń („społeczna dystrybucja wiedzy”). Rozważania te dadzą się znakomicie uzgodnić z symboliczno-interakcjonistyczną wizją socjalizacji, co wykazuje np. w swojej książce Berger i Luckmann [10]. Wielu reprezentantów socjologii fenomenologicznej postuluje uzupełnienie i rozbudowanie twierdzeń Schutza przez uwzględnienie twierdzeń Meada i Blumera [por. Psaltas, 159, s. 5; Wagner 221], podkreślając wspólność podstawowych założeń z jednej, a różnicę w obszarze konkretnych zainteresowań z drugiej strony. Wydaje się nawet, że Meadowska psychologia społeczna może być traktowana jako niezbędna, implicite zakładana przesłanka, proponowanej tu socjologii wiedzy potocznej [por. np. Niżnik, 141, s. 94]<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> W tym miejscu podkreślić wypada jednak dość istotną różnicę między obiema koncepcjami, powstałą na gruncie odmiennych ich założeń filozoficznych. Fenomenologia za naczelne zadanie uznawała badanie struktury ludzkiego poznania. Toteż Schutz, idąc za Husserlem, opisuje postawę naturalną na drodze strukturalnej analizy treści poznania dorosłego podmiotu, abstrahując od opisu mechanizmów genezy poznania — tak w wymiarze społeczno-historycznym, jak przede wszystkim indywidualno-psychologicznym. Socjologia fenomenologiczna jest więc z samej swej natury antypsychologiczna. Natomiast symboliczny interakcjonizm uznając genezę za czynnik tłumaczący strukturę poznania musi odwoływać się do analizy ludzkich czynności psychicznych. Prace podejmujące próbę uzgodnienia obu tych koncepcji (szczególnie książka Bergera i Luckmanna) natrafiają też na

O ile jednak symboliczny interakcjonizm próbuje zdać sprawę z niepowtarzalności świadomości każdej jednostki, to z perspektywy Schutza podstawowy staje się problem odwrotny: jak to się mianowicie dzieje, że większość znaczeń obiektów kulturowych jest intersubiektywna. Schutz konstruuje w tym celu model postawy naturalnej, tzn. sposobu działania i myślenia normalnych członków społeczeństwa w obrębie praktycznego codziennego życia. Nie chodzi tu przy tym — powtórzmy — o konkretne, treściowe elementy potocznych poglądów, zależne od tradycji kulturowej grupy, szczegółowej biografii itp.; jest to raczej próba odbudowania ogólnych formalnie pojętych reguł potocznego myślenia stosujących się do każdej sytuacji. Ten podstawowy model Schutza był następnie wielokrotnie przeformułowywany i modyfikowany; niektóre z tych modyfikacji [Garfinkel, 39, Cicourel, 26] uwzględnimy w trakcie dalszej analizy.

Podstawową cechą postawy naturalnej życia codziennego jest wiara w realność kulturowo zdefiniowanego świata. W myśleniu potocznym dominuje przekonanie, że obiekty są takimi właśnie, jakimi być się wydają (w świetle — o czym myślenie potoczne już nie wie — dostępnych w danej kulturze kategorii ich ujęcia). Następuje tu zatem zawieszenie wątpliwości; założenie odpowiedniości znaczenia (kulturowo ustalonego) i istoty zjawiska. Sam Schutz określa to mianem *epoché* postawy naturalnej<sup>9</sup>. To zawieszenie wątpliwości jest

---

pewne trudności w powiązaniu analizy strukturalnej i psychiczno-genetycznej wiedzy potocznej. Wydaje się jednak — powtórzmy to raz jeszcze — że na poziomie rozważań socjologicznych obie perspektywy traktować można jako komplementarne, a wizję socjalizacji poznawczej i jej psychicznych mechanizmów jako przesłankę postawy naturalnej dorosłego podmiotu, mimo że wyjściowe założenia filozoficzno-metodologiczne obu perspektyw są odmienne.

<sup>9</sup> Jest to oczywiście absolutne przeciwieństwo *epoché* filozofa — fenomenologa, człowiek w obrębie postawy naturalnej „nie zawiesz

wygodnym zabiegiem praktycznym, ma ono miejsce tak długo, jak długo pozwala efektywnie działać; co więcej wymaga się go także od innych ludzi i traktuje jako wskaźnik ich normalności. W życiu potocznym obowiązuje zatem reguła „Nie podważaj praktycznie potwierdzalnej oczywistości”. Jasne jest przy tym, że i w życiu potocznym zdarzają się wątpliwości, ale spowodowane są one zawsze jakąś konkretną przyczyną, praktycznym niedopasowaniem wiedzy do rzeczywistości, które wątpiący musi umieć sformułować na użytek swój i współdziałających partnerów. Wątpliwości dotyczące konkretnych, pojedynczych obiektów są zawsze jakoś rozwiązywane, nie podważając jednak naczelnego przekonania o adekwatności ujęcia innych obiektów i całej rzeczywistości. Nawet jeśli trzeba jakoś zmodyfikować swoje poglądy, czyni się to w najmniejszym możliwym zakresie. Oczywistość świata życia potocznego jest zatem jego naczelną cechą.

Chcielibyśmy w tym miejscu podkreślić, że uznanie tej tezy nie pociąga za sobą bynajmniej tezy innej, takiej mianowicie, iżby myślenie potoczne miało cechować fenomenalizm, tzn. koncentrowanie się na pozorach, nieumiejętność, czy w ogóle nie podejmowanie prób dotarcia do istoty zjawisk (to ostatnie miałyby być natomiast cechą esencjalizmu) [por. L. Nowak, 142, s. 7—8]. Kulturowo określona rzeczywistość świata codziennego jest zwykle wielopoziomowa, zjawiska powierzchniowe uzyskują sens tylko poprzez odniesienie do głębszych prawidłowości. Widać to wyraź-

---

wiary w zewnętrzny świat i jego obiekty, lecz przeciwnie, zawiesza wątpliwości w ich istnienie. To co ujmuje w nawias, to wątpliwości, że świat i jego obiekty mogą być inne niż to mu się przedstawia" [Schutz, 176, s. 229]. Widać tu wyraźnie, że poza samą nazwą „epoche” jedno i drugie podejście nie mają ze sobą nic wspólnego.

nie we wszelkim myśleniu magicznym a także w tym, co nazwać można — wzorem Kłoskowskiej — postawą pansemiotyczną — właściwą przecież wielu kulturom pierwotnym. Dla członków takiej kultury oczywiste jest, że pozornie oderwane zjawiska przyrodnicze (np. deszcz czy burza) oznaczają coś innego, istotniejszego, co się za nimi kryje i wyznacza ich ostateczny sens (gniew bogów, dobra wróżba itp.).

Kultura dostarcza wszystkim swym członkom kategorii ujęcia rzeczywistości, bez których owa rzeczywistość nie mogłaby zostać poznana. Nie ma wszak czystych faktów, są one zawsze interpretowane przez działalność ludzkiego umysłu, chwytają się zawsze tylko pewne, ważne dla siebie aspekty świata. Jest podstawową psychologiczną cechą ludzkiego poznania, że konkretnie ujmuje się zawsze poprzez kategorie ogólne, prawdą socjologiczną jest natomiast, że kategorie te są kulturowo określone. Odnosi się to do wszelkich obiektów a w szczególności do innych ludzi. Jednym z podstawowych wątków rozważań Schutza jest pokazanie, jaka jest natura typologii (*typifications*) poprzez które ujmujemy naszych partnerów.

Rozważania te kontynuuje A. Cicourel [por. 26, s. 86], określając to typologizowanie sprowadzaniem do postaci normalnej (założenie *normal forms*). Sedno tych rozważań streścić można jak następuje: każdy człowiek w kontaktach z innymi ludźmi napotyka strumień skierowanych na siebie zewnętrznych zachowań (bądź określając to bardziej adekwatnie — „przejawów zachowaniowych”, *behavioural displays*). Wtedy tylko może je uporządkować, zdefiniować i odpowiednio na nie zareagować, kiedy przejawy te podciągnie pod pewną ogólniejszą kategorię. Cicourel za przykłady takich kategorii uznaje przede wszystkim pojęcia statusu i roli społecznej. Rozważania te nawiązują wyraż-

nie do omówionych poprzednio twierdzeń symbolicznego interakcjonizmu. R. Turner — przypomnijmy — traktuje rolę właśnie jako znaczące ugrupowanie zachowań, punkt odniesienia mający uzasadnić spójność swoich i cudzych działań. Ludzie stosują określony system ról, co jest oczywiście elementem społecznie przekazywanej wiedzy jako system kategorii pojęciowych do opisu zachowań różnych ludzi w różnych sytuacjach, które to zachowania nigdy przecież nie wykazują identycznych cech.

Podkreślić wypada, że podobny problem leży u podstaw socjologii formalnej Simmela uwidaczniając się głównie w eseju „*Wie ist Gesellschaft möglich?*”<sup>10</sup>, na którym oparta jest np. cała Don Martindale’a interpretacja socjologii formalnej. Simmel twierdzi tam nawiązując do Kanta, że organizujemy nasze doświadczenie życia społecznego w kategoriach form społecznych, analogicznie do sposobu w jaki organizujemy nasze doświadczenie natury. Działalność jednostki ujmujemy w pewnych apriorycznych kategoriach, z których najważniejsze jest pojęcie *Beruf*, co Martindale [119, s. 239] tłumaczy jako *vocation*, a co można także traktować jako odpowiednik pojęcia rola. Pojedyncze indywidualności, których wszystkich swoistości odkryć nigdy nie można, wchodzą w procesach interakcji w pewne role, które są już w pewien sposób określone przez innych uczestników interakcji (jest to określenie anonimowe, formalne właśnie np. rola urzędnika czy sędziego). Dla funkcjonowania społeczeństwa ważne jest jedynie wypełnianie owych ról (czyli formy uspołecznienia) a nie konkretne, niepowtarzalne

---

<sup>10</sup> *Jak jest możliwe społeczeństwo?*, który to esej dziwnym trafem nie wszedł najpierw do angielskiego, a potem do polskiego tłumaczenia Simmelowskiej *Soziologie*, której był integralną częścią [por. Adamek 2, s. 305].

jednostki. Simmel traktuje kategorię *Beruf* jako warunek *a priori* życia społecznego, co odpowiada oczywiście Kantowskiej filozofii. Zarówno jednak Schutz i Cicourel, jak i symboliczny interakcjonizm traktuje je jako elementy odziedziczonej wiedzy społecznej, przejętej przez jednostki i stosowanej w rozmaitych sytuacjach (do rozmaitych przejawów zachowań) w celu ich należytego odebrania i zrozumienia [por. O'Neill, 147, s. 91—103].

Nawiązujące do filozofii Kanta stanowisko Simmela przytoczono tu jednak nie bez powodu. Gdyby bowiem zakładać, że jednostka po prostu biernie odtwarza zaistniałe w kulturze kategorie myślowe, to wtedy świadomość grupy społecznej byłaby z punktu widzenia jednostki niczym więcej niż pewnym typem Kantowskiego poglądu *a priori*. Słuszna byłaby wtedy rzeczwiście opinia K. Poppera [157], że cała socjologia wiedzy jest tylko Heglowską formą teorii wiedzy Kanta. Schutz jednak nie twierdzi, że jednostka po prostu przejmuje kulturowe oczywistości i sposoby typologizowania obiektów; pokazuje społeczny mechanizm tego przejmowania wiedzy oraz jej modyfikacji i dopasowania do aktualnych warunków. Rozważania jego uwzględniają zatem determinantę funkcjonalną (w określonym przez nas wyżej sensie jako dopasowanie do aktualnych wymagań praktycznej efektywności) starają się także — choć z gorszym rezultatem — uwzględnić twórczą aktywność jednostki, tak podkreślaną przez symboliczny interakcjonizm. W tym ostatnim względzie podjęto próby uzgodnienia twierdzeń obu tych tradycji głównie poprzez uwzględnienie dynamiki interakcji co uwidacznia się szczególnie w rozważaniach Denzina, Cicourela i wreszcie Garfinkela, do których nawiążemy niżej.

Schutz zdaje sobie świetnie sprawę z tego, że każda

jednostka zajmuje niepowtarzalne, tylko jej właściwe miejsce w systemie społecznym; że ma także odrębne doświadczenia; inną „sytuację biograficzną”. Wszystko to sprawia, że indywidualna świadomość każdej jednostki, jej wiedza i poglądy są w pewnym sensie unikalne. Świat jest jednak światem społecznym; jednostka żyje i działa zawsze w towarzystwie innych ludzi. Ci inni ludzie mają nieco inną wiedzę; gdy ja jestem tu tam mając pewne obiekty w zasięgu, partnerzy są tam otoczeni innymi obiektami; różnią się także nasze sytuacje biograficzne. Zdrowy rozsądek przewycięża te różnice poprzez dwie podstawowe idealizacje: 1) założenie wymienności punktów widzenia: tzn. przekonanie, że ja na miejscu partnera widziałbym to samo co on, 2) założenie zgodności hierarchii ważności (praktycznych interesów) [Schutz, 175, s. 11]. Obie te idealizacje konstytuują razem potoczne założenie wzajemności perspektyw. W potocznych interakcjach zakłada się więc — tak długo jak jest to możliwe i efektywne, to znaczy aż do zajścia czegoś, co przekonanie takie by obaliło — że te różnice w punktach widzenia są bez istotnego znaczenia dla realizacji aktualnych celów partnerów. Ludzie zakładają zatem o sobie wzajemnie, że zinterpretowali wspólne obiekty i ich poszczególne cechy w sposób identyczny albo mówiąc ostrożniej identyczny empirycznie, to znaczy dostateczny dla wszelkich celów praktycznych. Przy przyjęciu założenia wzajemności perspektyw, podobnie, jak w ogóle w obrębie życia codziennego dominuje motyw pragmatyczny; ludzie nie są bezinteresownymi obserwatorami, lecz aktorami realizującymi jakieś cele, mającymi określone interesy <sup>11</sup>.

<sup>11</sup> NB, ujmowanie przez Schutza ludzi w obrębie życia codziennego przede wszystkim jako podmiotów działających a nie podmiotów poznających oddala autora od tezy Husserla zbliżając do pragmatystycznych założeń symbolicznego interakcjonizmu.



Wyjaśnienie fenomenu intersubiektywności odwołuje się więc ostatecznie do następujących elementów. Zależy ona po pierwsze od faktu istnienia już ukształtowanej i dostępnej jednostkom wiedzy społecznej (choć jak wiadomo społeczna geneza poglądów indywidualnych nie jest nigdy zupełnie jednakowa). Po drugie, zależy od potwierdzenia efektywności tej wspólnej wiedzy we wspólnych działaniach, skierowanych na otaczające obiekty. Po trzecie, intersubiektywność jest czymś co jednostka — raczej mniej niż bardziej świadomie — zakłada a następnie utwierdzając się w większości sytuacji w tym mniemaniu założenie to generalizuje na innych ludzi i inne sytuacje. Intersubiektywność jest więc w równej mierze wynikiem społecznie ukształtowanej jednolitości wiedzy, co aktywności współdziałających jednostek. W życiu potocznym zatem — jak okazuje się w świetle analiz Schutza — dotarcie do innych umysłów, do punktu widzenia partnerów nie stanowi żadnego problemu. Intersubiektywność traktowana jest jako oczywista. Jest to jednocześnie podkreślenie faktu, że w toku codziennych działań bez przerwy dokonuje się zabiegu rozumienia partnerów, nie ograniczając się do zewnętrznej obserwacji, bez tego bowiem jakakolwiek interakcja byłaby niemożliwa. Pierwsze i podstawowe pojęcie rozumienia (*Verstehen*) nie odnosi się zatem do metody stosowanej w naukach społecznych, ale do „specyficznej formy doświadczenia, w której myślenie zdroworozsądkowe zdobywa wiedzę w świecie społeczno-kulturowym” [Schutz, 175, s. 56]. Jest „skandalem filozofii” — twierdzi dalej Schutz, że nie wytłumaczyła ona dotąd sposobu, w jaki rozumiemy innych, choć ciągle się to odbywa i jest traktowane jako oczywiste przez myślenie zdroworozsądkowe (*ibid.* s. 57). Znaczna część rozważań Schutza poświęcona jest za-

sadom rozumienia partnerów w różnego typu sytuacjach. Szkicuje on obraz różnych sfer rzeczywistości społecznej, sfer wyróżnionych z punktu widzenia pojedynczego, działającego, obserwującego i rozumiejącego innych ludzi podmiotu w obrębie życia codziennego; obraz ten przejmują także bez żadnych zmian Berger i Luckmann.

Najważniejsze są bezpośrednie, typu twarzą w twarz, stosunki z innymi osobami Schutz nazywa tę kategorię innych „współpartnerami” (*consociates*). Kontakt ze współpartnerami następuje poprzez sam fakt zaangażowania się we wspólną działalność; sam jestem bezpośrednio praktycznie zorientowany na obecność współpartnera, nie muszę się wcale zastanawiać nad tym, w jaki sposób się do niego odnoszę, mamy pewien moment wspólnych doświadczeń w tym samym czasie i przestrzeni; jak powie Schutz przeżyliśmy coś razem i zestarzeliliśmy się razem, nasze niepowtarzalne biografie miały jeden wspólny moment. Współpartner dany jest mi bezpośrednio, chwytam jego zachowanie aktualne, teraźniejsze; jest mi dany w pewnym sensie bardziej naturalnie i bezpośrednio niż ja sam. W czasie bezpośredniej interakcji między współpartnerami zachodzi zawsze jednocześnie działanie oraz interpretacja tego co było i antycypacja przyszłości. W toku wspólnych, dynamicznych działań partnerzy starają się odtworzyć to subiektywne znaczenie, jakie przypisuje swemu działaniu druga strona. W tej sytuacji kształtuje się podstawowe poczucie intersubiektywności. Świadomość innego jest dostępna przez maksymalną ilość różnych objawów zewnętrznych, nie zawsze zamierzonych, prawie nigdy zupełnie spójnych. Tylko w tej sytuacji współpartner odbierany jest jako pewna żywa, zmienna i niepowtarzalna indywidualność (choć oczywiście tylko pewien

jej aspekt jest bezpośrednio widoczny) w swojej niepowtarzalnej sytuacji biograficznej. Oczywiście zawsze odbieram współpartnera poprzez cały system różnych ogólnych kategorii, przypisując mu na przykład pewne role, ale sam przebieg interakcji może wykazać i najczęściej wykazuje nieadekwatność i niewystarczalność tych kategorii, pokazując żywego człowieka nie mieszczącego się całkowicie w wypełnianej roli. Nie jest to zatem doświadczenie „przedzorkające”, bez żadnych wstępnych założeń i uformowanych kategorii, bo takie doświadczenie jest w ogóle niemożliwe, ale z drugiej strony następuje tu ciągle dostosowywanie tego, co przypisuje się partnerowi do dynamicznego przebiegu interakcji i nowych symptomów, które można zaobserwować. Ważną cechą interakcji bezpośredniej jest fakt, że współpartner też mnie jakoś odbiera i ten sposób odbioru przejawia się w jego działaniach, jak podkreśla Schutz [176, s. 30] postrzegam w tej sytuacji jednocześnie bezpośrednio partnera, a także siebie odbitego w jego czynach, co tym bardziej podkreśla wspólność doświadczeń i ciągle potwierdza poczucie intersubiektywności.

Drugą podstawową kategorią partnerów są „współcześni” (*contemporaries*), a więc tacy ludzie, z którymi nie mamy aktualnie bezpośrednich kontaktów. Przejście między obiema kategoriami jest dość płynne, co spowodowane jest faktem, że można mieć kontakty o różnym stopniu pośredniości (np. telefon, list, wiadomość od kogoś innego), niemniej nasza wiedza o współczesnych oparta jest na zupełnie innych przesłankach. W życiu codziennym często się tego nie zauważa; chwilowo nieobecnego traktujemy ciągle tak samo, takie same żywimy wobec niego uczucia, opierając się na przeszłych bezpośrednich interakcjach. Jasne jest, że nawet w tym wypadku zachodzą w na-

szej wiedzy pewne modyfikacje, wiemy że ten chwilowo nieobecny znajduje się w innej sytuacji, że przeżył nowe nieznane nam doświadczenia, niemniej aż do zajścia jakiegoś niespodziewanego wydarzenia zakładamy, że się nie zmienił, że pozostał taki sam, jakim go ostatnio widzieliśmy. Nawet najbardziej podstawowe intymne stosunki społeczne, takie jak np. małżeństwo czy przyjaźń opierają się na ciągłych przejściach drugiego człowieka ze sfery współpartnerów do sfery współczesnych i na odwrót.

Świat współczesnych składa się jednak z różnych warstw coraz bardziej oddalonych; takich ludzi, których widzieliśmy i na pewno jeszcze zobaczymy, takich których mamy szansę spotkać i takich wreszcie, których prawie na pewno nigdy nie spotkamy. Proces rozumienia współczesnych przebiega zupełnie inaczej niż rozumienie aktualnych współpartnerów; współczesny nie jest dany bezpośrednio, jako pewna niepowtarzalna osobowość, do której docieram przez różnorodne symptomy, jest jedynie w pewien sposób inferowany, ujmowany pośrednio poprzez pewne typologie (*typifications*) [por. Schutz, 176, s. 42]. Typologie te nie chwytają procesu interakcji i rozwijającego się w czasie subiektywnego znaczenia, jakie działanie ma (czy miało) dla aktora, odnoszą się jedynie do działania już zakończonego bądź jego rezultatu, chwytają zatem jego obiektywne, tzn. dostępne dla obserwatora i zestandaryzowane znaczenie.

W wypadku współczesnych chwilowo tylko nieobecnych typologie te są w dużej mierze pochodną naszych własnych poprzednich doświadczeń z bezpośrednich interakcji z danym człowiekiem. Najczęściej opierają się one jednak na doświadczeniach innych ludzi; przekazanych nam mniej lub bardziej bezpośrednio, najczęściej w formie bezosobowej, oczywistej wiedzy.

Można także — jak wspomniano — ujmować innego inaczej, wnioskując ze zobiektywizowanych rezultatów jego działań.

Używane do rozumienia innych stypologizowane konstrukty są zawsze mniej lub bardziej anonimowe (sąsiad, listonosz, uczyony, Niemiec). Im bardziej anonimowy jest ten konstrukt, tym bardziej staje się uboższy, zawiera mniejszą ilość cech, ale też staje się coraz bardziej zestandaryzowany, obiektywny (w sensie wyżej określonym), niezależny od indywidualnych idiosynkrazji i procesów nadawania subiektywnych znaczeń, możliwy do przypisania różnym ludziom. Nasza wiedza o współczesnych jest zatem mniej lub bardziej stypologizowaną wiedzą o stypologizowanych procesach; nie przypisuje się tu danych cech jakiejś określonej osobie; są to właśnie cechy typowe, anonimowe i powtarzalne. Stopień anonimowości i ogólności tych konstruktywów zwiększa się coraz bardziej w miarę oddalania się od sfery bezpośrednich działań rzeczywistej aktywności jednostki. Każdy współczesny jest po prostu pewnym zindywidualizowanym zestawieniem typowych cech, ale to zestawienie staje się coraz mniej konkretne. Schutz kreśli obraz różnych typów owych konstruktywów z tego właśnie punktu widzenia. Najbardziej konkretne, starające się jakoś uwzględnić także stany wewnętrzne są, jak to określa „typy osobowe” (charakterologiczne), np. człowiek odważny, delikatny itp.; możliwość ich sformułowania i odniesienia do konkretnych osób wiąże się najczęściej z poprzednimi bezpośrednimi z nimi interakcjami. Bardziej anonimowe i zestandaryzowane są pewne typy działań (czyli typy funkcji) np. urzędnik, listonosz. Bardziej jeszcze ogólne konstrukty odnoszą się do zbiorowości czy instytucji społecznych, z którymi jednostka nigdy się osobiście nie zetknęła (Kongres Sta-

nów Zjednoczonych, angielska burżuazja itp.). Te ostatnie są z natury rzeczy anonimowe i bezosobowe, trzeba jednak zdawać sobie sprawę z faktu, że wszelkie instytucje czy zbiorowości, to nic innego niż konkretni działający ludzie, których działanie kierowane jest indywidualnymi mniej lub bardziej typowymi motywami; jednostka wytwarza sobie tutaj zatem pewną wypadkową konstruktów indywidualnych<sup>12</sup>. Konstrukty odnoszą się oczywiście nie tylko do ludzi, ale także do obiektywnych konfiguracji znaczenia przyjętych w świecie współczesnych (artykuły konstytucji, reguły gramatyki) i w ogóle do wszelkich indywidualnych czy zbiorowych wytworów innych, mniej lub bardziej jednostce obcych, członków danej kultury. Stypologizowane konstrukty odnoszą się wreszcie nie tylko do współczesnych, ale do ludzi żyjących poprzednio („poprzednicy”) i ich wytworów<sup>13</sup>, a także nawet do tych, którzy dopiero się urodzą („następcy”).

Analiza tych potocznych zabiegów rozumienia innych osób dostarcza dodatkowych argumentów dla przyjęcia szerokiej koncepcji rozumienia, którą zaprezentowano w pierwszym rozdziale pracy. Stypologizowane konstrukty używane do rozumienia partnerów w ży-

---

<sup>12</sup> Przekonanie, że wszystkie formy życia społecznego składają się ze wzajemnie na siebie zorientowanych działań ludzkich i mogą być do nich zredukowane, dzieli Schutz z całą prawie humanistyczną socjologią, a w tym z symbolicznym interakcjonizmem (*Joint action*), a zwłaszcza z Weberem. Porównaj określenie stosunku społecznego z *Wirtschaft und Gesellschaft* [zob. Szczepański, 201, s. 330].

<sup>13</sup> Warto dodać, że rozważania Schutza dostarczają wielu interesujących przesłanek do określenia sposobu potocznego (ale i naukowego) rozumienia historii, ludzi z innych epok i ich wytworów, ujmowanych przecież zawsze poprzez sieć współcześnie uznanych typologizacji [por. Schutz, 176, s. 56-62], co rodzi zresztą podstawowy problem stopnia adekwatności tego rozumienia (mówiąc językiem Kmity i Nowaka) stosunku historycznej i adaptacyjnej interpretacji humanistycznej [por. Kmity 82, s. 81-82]. Ten fragment rozważań Schutza wykazuje znaczne podobieństwo do analiz Diltheya i może być odczytany, co postuluje np. A. Gurvitsch [59, s. XXX], z tej właśnie perspektywy.

ciu codziennym nie ograniczają się bowiem do odbudowywania ich stanów świadomości, są to w pierwszym rzędzie konstrukty ujmujące i usensowniające zachowania zewnętrzne, np. wypełnianie poszczególnych, mniej lub bardziej zinstytucjonalizowanych ról społecznych. Do stanów psychicznych innych osób odwołujemy się tylko wtedy, gdy jest to ze względów praktycznych konieczne. Analizę Schutzowską wykorzystać należy przede wszystkim do opisu fenomenu rozumienia pośredniego, opartego nie na obserwowalnych bezpośrednio wskaźnikach zachowaniowych, ale na pewnych rezultatach tych zachowań a głównie na pośrednich informacjach, mniej lub bardziej konkretnych. W miarę oddalania się od sfery bezpośrednio dostępnej odbudowywanie zindywidualizowanych stanów psychicznych staje się w procesie rozumienia innych coraz mniej istotne, sens praktyczny czynności i ich wytworów jest i bez tego dostatecznie jasny, by zapewnić efektywne działania.

Rozważania Schutza dostarczają interesującej i możliwej chyba w ogólnych zarysach do przyjęcia propozycji rozwiązania kwestii jak tworzy się i utrzymuje porządek społeczny. Nie opisuje on tego porządku w kategoriach makroukładu czy abstrakcyjnej wspólnoty kulturowej; pokazuje natomiast, jak porządek społeczny codziennego świata doświadczany jest i usensowniany w świadomości poszczególnych jednostek, jak każdy człowiek ze swojego punktu widzenia rozumie świat, tzn. sensowność działań swoich partnerów i jak na tej podstawie sam podejmuje działania.

Podstawową tezą jest tu twierdzenie, że człowiek rozumie całość systemu społecznego i swoje w nim miejsce z punktu widzenia tego małego wycinka rzeczywistości, w którym żyje, uzgadniając uzyskane w ten sposób doświadczenia z przejętymi pośrednio kul-

turowo określonymi definicjami innych szerszych wy-  
cinków. Każdy ma zatem swój własny zasób wiedzy,  
nigdy zupełnie stabilny i sztywny, ale modyfikowany  
w ciągłym procesie bezpośrednich doświadczeń. Ele-  
menty kultury nie działają automatycznie poprzez  
Durkheimowski przymus; są akceptowane, interpreto-  
wane i redefiniowane przez jednostki w zależności  
od sytuacji [por. Wagner, 221, s. 64]. Życie codzienne  
zdominowane jest przez „motyw pragmatyczny” in-  
dywidualna świadomość kształtowana jest w znacz-  
nym stopniu przez określoną przez nas wyżej deter-  
minantę funkcjonalną; ale sposób jej oddziaływania  
jest dość zróżnicowany. Porządek społeczny opiera się  
w dużej mierze na tym, że ludzie wzajemnie przypisują  
sobie stypologizowane role, motywy, intencje  
i oczekiwania i oczekują jednocześnie, że to samo  
przypisują im ich partnerzy. W obrębie bezpośredniej  
interakcji między współpartnerami te typologizacje  
ciągle są potwierdzane bądź modyfikowane w toku  
dynamicznego dopasowywania zachowań i subiektyw-  
nych znaczeń, następuje tu zatem ciągle zestawianie  
wiedzy z rzeczywistym przebiegiem działań. W obrę-  
bie stosunków między współczesnymi zastąpione to  
zostaje współzależnością wzajemnie sobie przypisywa-  
nych konstruktów [por. Schutz, 176, s. 55]. Niemniej  
i tu wiedza podporządkowana jest różnego typu prak-  
tycznym potrzebom, umożliwiając w ogóle podejmowanie  
bardziej złożonych działań społecznych. Np. wy-  
syłając list do firmy wysyłkowej z prośbą o przesła-  
nie mi jakiegoś towaru muszę zakładać, że bardzo  
wielu nieznanych mi osobiście ludzi podejmie takie  
a nie inne działania, przypisuję im zatem różne ano-  
nimowo pojęte role, a co za tym idzie wiedzę, moty-  
wy, intencje itp. (np. „urzędnika poczty” czy „koleja-  
rza transportowca”). Fakty otrzymania zamówionego



towaru potwierdza w mym mniemaniu to, że wszystko odbyło się tak jak zakładałem, że moja wiedza o innych jest praktycznie adekwatna, gdybym natomiast towaru nie otrzymał, pewien fragment mojej wiedzy musiałby ulec modyfikacji.

Można by powiedzieć, wykorzystując analizy Schutza, że rola typologizacji jest tym większa, im mniej mamy rzeczywiście do czynienia z daną dziedziną działalności społecznej (z daną grupą czy kategorią), im mniejsze ta dziedzina ma dla nas praktyczne znaczenie. W naszej własnej dostępnej nam bezpośrednio (twarzą w twarz) lub pośrednio (firma wysyłkowa) dziedzinie, zasadności tej stypologizowanej wiedzy jest ciągle konfrontowana z rzeczywistymi faktami (nawet pośrednio — nadejście towaru). W innych, oddalonych — ujmujemy wszystko przez społecznie nabyte stereotypy, których właściwie nie mamy szansy zmienić. W świetle tego widać, że stereotypy rodzą się z różnicy pomiędzy dwoma zakresami: społecznie zdeteminowanego obszaru naszej działalności rzeczywistej (bezpośredniej lub nawet pośredniej) i znacznie większego obszaru, do którego odnosi się dostępna nam społeczna wiedza. Takie określenie stereotypu, jak stypologizowanej, przejętej od innych wiedzy o niedostępnych nam obszarach rzeczywistości<sup>14</sup> nie przesądza oczywiście sprawy ich prawdziwości czy fałszywości ani kwestii ich zabarwienia emocjonalnego. Zwraca natomiast uwagę na fakt, że jest to ta część wiedzy potocznej, na którą w zasadzie nie oddziałuje determinanta funkcyjna w określonym przez nas powyżej sensie bezpośredniej efektywności praktycznej. Faktem jest jednak, że uznanie określonych stereotypów — najczęściej tych zabarwionych emocjonalnie

<sup>14</sup> Określenie to nie odbiega w zasadzie od uznanych definicji stereotypu [por. np. Gould, Kolb, 57, s. 694].

— pełni zawsze jakieś funkcje społeczne, na innym co prawda poziomie — jak np. ugruntowanie przekonania o wyższości własnej grupy (np. narodowej) czy też wzmocnienie stopnia wewnętrznej integracji wobec istnienia zestereotypizowanego zagrożenia wewnętrznego, co powoduje, że pewne stereotypy ciągle są podtrzymywane i rozpowszechniane.

Spółeczeństwo globalne funkcjonuje więc ostatecznie jako system wzajemnie skierowanych, subiektywnie motywowanych, ale jednocześnie w dużej mierze typowych działań, zorientowanych przez odpowiednio stypologizowane działania innych. Im bardziej te potoczne typologizacje są zestandaryzowane i lepiej kontrolowane jest ich społeczne przekazywanie, tym większa jest ich użyteczność, tym lepszą stanowią podstawę do efektywnego przewidywania i osiągnięcia zamierzonych celów. Sam Schutz podkreśla [175, s. 61], że na podobnym schemacie rozumowania oparta jest społeczna teoria Webera, a także funkcjonalizm ze swoją teorią zinstytucjonalizowanych komplementarnych oczekowań, co najlepiej chyba widać w systemie Parsonsa. Jego własne rozważania pokazują jednakże, że abstrakcyjnie funkcjonalistycznie pojęta stabilność społeczna jest w zasadzie opisem konstruktów potocznego myślenia stosujących się zwłaszcza do bardziej oddalonych sfer życia społecznego. Porządek społeczny w najbardziej podstawowym z punktu widzenia każdej jednostki bezpośrednio jej dostępnym wycinku rzeczywistości wyjaśnić można jedynie przy uwzględnieniu zarówno jej niepowtarzalnej pozycji („sytuacji biograficznej”) jak i jej twórczej aktywności, widocznej w modyfikacji kulturowych wzorów i dynamicznych, przystosowawczych interakcjach ze współpartnerami. Dopiero na tej podstawie zrozumieć można, jak funkcjonuje i potwierdza się założenie intersubiektywności,

jak rodzą się nawyki, jak tworzą się bądź zostają zaakceptowane anonimowe konstrukty ujmujące bardziej odległe sfery codzienności.

Schutz opisuje porządek społeczny z charakterystycznej „od-jednostkowej” perspektywy, pokazując jak tworzy się subiektywne odczucie społecznej stabilności; typowości wiedzy, motywów i zachowań. Choć sam nie poświęca — jak już wspomniano — wiele uwagi procesom socjalizacji a zwłaszcza opisowi dynamiki interakcji, konstrukcja jego teorii w pewnym sensie się na nich opiera. Życie społeczne ujmowane jest przez niego jako swoisty proces, w którym jednostki nadają znaczenie obiektom, choć skądinąd wiadomo, że większość tych znaczeń jest kulturowo określona, a aktywność poszczególnych jednostek sprowadza się często do uznania ich oczywistości. Właśnie ten fakt sprawia, że opierająca się na Schutzu socjologia fenomenologiczna odchodząc od Husserlowskich koncepcji nie odbiega z drugiej strony w swoich podstawowych tezach od symbolicznego interakcjonizmu. O ile jednak symboliczny interakcjonizm koncentruje się zwłaszcza na opisie bezpośrednich interakcji, to rozważania Schutza znacznie wykraczają poza ten zakres, odnosząc się do sfer znanych jednostce jedynie pośrednio. Znajomość tych sfer uzyskiwana jest przede wszystkim dzięki komunikacji mniej lub bardziej intersubiektywnie jednoznacznych symboli, a przede wszystkim określeń języka (m.in. stereotypów). Tylko bowiem komunikacja symboliczna pozwala jednostce wykroczyć poza obszar jej bezpośrednio praktycznej działalności.

Ostatecznie okazuje się, że analiza działań i rozumowań potocznych jest nie tylko przedmiotem socjologii wiedzy, dostarcza ona także koniecznych przesłańek do konstrukcji teorii funkcjonowania społeczeń-

stwa w ogóle. Koncepcja Schutza rysuje zwłaszcza w nowy sposób kwestię stosunku jednostki i społeczeństwa oraz wiedzy subiektywnej i intersubiektywnej. Pokazuje nie tylko, w jaki sposób wiedza jednostki zależy od wiedzy społeczeństwa (co jest głównym kierunkiem analizy symbolicznego interakcjonizmu), ale także, jak makrostrukturalny porządek społeczny odbudowywany jest i potwierdzany w odczuciu jednostki oraz uzgadniany na praktyczny użytek z odczuciami innych jednostek, co umożliwia praktyczno-racjonalne działania i stosunki społeczne.

Dokonujący się bez przerwy w obrębie codziennego praktycznego życia zabieg rozumienia, polegający na ujmowaniu partnerów za pomocą stypologizowanych konstruktów, wiąże się w rozważaniach Schutza jak najściślej z problemem racjonalności działań potocznych. Termin „racjonalność” jest jednym z najróżnorodniej pojmowanych i wywołujących największe kontrowersje pojęć w naukach społecznych. Sam Schutz [176, s. 73 i nast.] poświęca bardzo wiele miejsca analizie różnych możliwych znaczeń tego terminu. Najczęściej terminu tego używa się zarówno do czynności badacza-naukowca jak i do człowieka działającego praktycznie w obrębie życia codziennego, uznając podstawową jednorodność obu typów racjonalności<sup>15</sup>. Podstawowym celem Schutza jest natomiast wyodrębnienie potocznej racjonalności praktycznej i następnie dopiero ustosunkowanie jej do racjonalności naukowej. Ten ostatni problem omawiamy dokładniej w dalszej części pracy, tutaj zaś skoncentrujemy się na analizie racjonalnych działań życia codziennego. Schutz

---

<sup>15</sup> Przykładem takiego podejścia może być np. znane określenie Parsonsa [151, s. 58], czy też założenie o racjonalności, którym postuluje się Kmita [82, s. 28]. Nie chcemy tu wchodzić we wszystkie subtelności rozważań nad pojęciem racjonalności czy jej podtypów [por. np. Mannheim, 115, s. 76 - 88].

problem racjonalności odnosi przede wszystkim do koncepcji M. Webera. Dla Webera termin racjonalizacja odnosił się między innymi do procesu „odczarowywania świata” (*Entzauberung der Welt*) tzn. przekształcania niekontrolowanego i niezrozumiałego świata w organizację, którą możemy zrozumieć, nad którą możemy panować i w ramach której możliwe jest przewidywanie [por. Schutz, 1976, s. 71]. Schutz podkreśla trudności na jakie napotyka działanie racjonalne, zwłaszcza gdy musi uwzględniać i ustosunkowywać się do działań innych, zarówno indywidualnych jak i zbiorowych. Nie odbiegając od powszechnych ujęć sprowadza on problem racjonalności działań do odpowiedniego wyboru, dokonującego się na podstawie określonej wiedzy. Problem ten zawiera zatem dwa odrębne pytania: po pierwsze o racjonalność tej wiedzy; a po drugie o racjonalność samego aktu wyboru. Wiedza w życiu potocznym nie jest nigdy pełna, całkowicie jasna i wyraźna, jasne i wyraźne doświadczenia przeplatają się z gmatwaną niejasnych odczuć, ciągle napotyka się na luki i nieciągłości w informacjach. Zrelatywizowana jest ona natomiast zawsze w pewien sposób do konkretnych, praktycznych celów (interesów). Racjonalny wybór tylko wtedy może mieć miejsce, gdy aktor posiada wystarczającą praktycznie wiedzę o celach i środkach ich osiągnięcia. Aktora w życiu potocznym interesuje zatem tylko praktyczna użyteczność tej wiedzy, a nie stopień jej prawdziwości czy logicznej spójności, ideałem potocznej wiedzy jest jej efektywne prawdopodobieństwo. Dotyczy ona przy tym zwykle pytania jak? a nie dlaczego? Jest to — jak powie Schutz „wiedza książki kucharskiej”. Także przesłanki danego wyboru nie są zawsze jasno sprecyzowane, niekiedy wyborów dokonuje się nawykowo, w sposób nieuświadomiany, bądź

też pod wpływem nagłych impulsów. Niemniej wspólne, racjonalne działania w obrębie życia potocznego ciągle mają miejsce, powstaje więc pytanie w jaki sposób się one dokonują. Rysują się tutaj według Schutza dwie możliwości odpowiedzi. Pierwsza widziałaby źródła i istotę racjonalności we wzajemnym, dynamicznym dostosowywaniu się działań w obrębie bezpośredniej interakcji ze współpartnerami; ale, jak to już wynikało z poprzedniej analizy, właśnie owa bezpośrednia interakcja jest najbardziej zmienna, płynna, podporządkowana subiektywnym znaczeniom i przez to nieprzewidywalna. Schutz proponuje inną odpowiedź, wiążąc pojęcie racjonalności z orientowaniem działań według zestandaryzowanych i stypologizowanych konstruktywów. Działanie racjonalne w obrębie życia potocznego, to działanie odbywające się na podstawie założenia typowości sytuacji, motywów, środków i celu, przebiegu działań partnerów i cech ich osobowości, wszystko to jednostki traktują jako oczywiste i zakładają, że tak samo myśli partner. Im bardziej niekwestionowalny i zestandaryzowany jest wzór danego działania, tym częściej w normalnej sytuacji kończy się ono sukcesem. Pojawia się tu jednak swoisty paradoks — paradoks, jak powie Schutz [175, s. 33], racjonalności na poziomie zdroworozsądkowym — oto im bardziej zestandaryzowany jest ten wzór działania, tym trudniej jest w obrębie potocznego myślenia analizować określające go warunki, odkryć w drodze świadomego namysłu jego rzeczywisty sens kulturowy.

W życiu potocznym zatem działania racjonalne są to w znacznej części działania zrutynizowane, nie wymagające namysłu, czy podejmowania trudnych wyborów, ale mimo to, a raczej właśnie dlatego praktycznie efektywne. Działając racjonalnie zakładamy jednocześnie racjonalność działań partnera, tzn. właś-

ciwie milcząco zakładamy odpowiedniość stypologizowanej świadomości społecznej oraz świadomości indywidualnych. Zakładamy bowiem, że gdyby jednostka w przybliżeniu choćby nie postępowała zgodnie z typowymi motywami i nie realizowała wspólnych celów czy wartości, to działanie jej nie mogłoby być efektywne. Założenie o racjonalności partnera jest zatem jednym z podstawowych elementów potocznego zabiegu rozumienia.

Racjonalność potoczna zatem dostosowana do praktycznych potrzeb odbiega w dość znacznym stopniu od modelu racjonalności Parsonsa czy Kmity zakładającego świadomy, przemyślany wybór jednostki. Potoczne działania racjonalne odpowiadałyby w klasyfikacji Webera bardziej działaniom tradycyjnym niż celowo-racjonalnym. Jest to zatem nie racjonalność wyboru w sytuacjach nowych bądź kryzysowych, jest to raczej racjonalność nawyku — efektywnego praktycznie — działania dokonującego się w oczywistym, uporządkowanym, niekwestionowanym świecie.

W świetle tej analizy widać, że racjonalność potoczna różni się dość zasadniczo od racjonalności naukowej przynajmniej w jej normatywnym sformułowaniu. Przekonanie to wyraża zdecydowanie Schutz, choć, jak potem wykażemy, sprawa nie przedstawia się tak prosto, nie tyle ze względu na błędny obraz racjonalności potocznej, ile wyidealizowaną wizję postępowania badawczego, przede wszystkim w obrębie nauk społecznych. Niezależnie jednak od rozstrzygnięcia kwestii stosunku pomiędzy myśleniem potocznym a myśleniem naukowym trzeba podkreślić fakt o podstawowym znaczeniu dla całej prezentowanej w tej pracy koncepcji socjologii humanistycznej. Zabieg rozumienia, przyjmujący milcząco za przesłankę wyjściową oczywistość i uporządkowanie świata kulturo-

wego, odbudowujący indywidualne motywy czy intencje zgodnie z założeniem intersubiektywności świadomości (tzn. przede wszystkim wspólności i typowości owych motywów i intencji) oraz stosujący praktycznie założenie o racjonalności dokonuje się bez przerwy w obrębie myślenia potocznego. Postulując zatem adekwatne schematy rozumienia naukowego w obrębie socjologii wyjść należy od rozumienia potocznego, które jest zjawiskiem pierwotnym. Pytanie przy tym, czy rozumienie jest możliwe? wydaje się być bezprzedmiotowe, jako że każdy z nas każdego dnia dokonuje w życiu zabiegu rozumienia wielokrotnie, z mniejszym lub większym, zaspokajającym jednak praktyczne potrzeby, efektem. Natomiast przy próbie odpowiedzi na pytanie jak jest ono możliwe? analiza potoczności okazuje się niezwykle pomocną a nawet podstawową.

##### 5. ETNOMETODOLOGICZNA KONCEPCJA DZIAŁAŃ I ROZUMOWAŃ POTOCZNYCH

Jedną z najbardziej obecnie głośnych i jednocześnie najbardziej kontrowersyjnych odmian socjologii fenomenologicznej stanowi etnometodologia<sup>16</sup>. Etnometo-

---

<sup>16</sup> Jest to bardzo specyficzny nurt badawczy, stosujący własne reguły rozumowania, dalekie często od wymogów jasnego przekazywania myśli i wytwarzający własną problematykę, której związek z powszechnie uznanymi problemami naukowymi jest często niejasny oraz własną szkołę czy tradycję o wyraźnie sekciarsko-kultowym zabarwieniu. Ocena tego kierunku jest bardzo różnorodna; jedni odsądzają go od czci i wiary traktując po prostu jako szarlatanerię; inni uznają, że aczkolwiek wyłamuje się on z kanonów nauki akademickiej, to stawia jednak podstawowe dla nauk społecznych pytania formułując także propozycje prowokujących rozwiązań. Wydaje się nam jednak, że mimo bardzo wielu niejasności rozważania etnometodologów muszą być uwzględnione przy próbie oceny zarówno współczesnego stanu badań nad myśleniem potocznym, jak i perspektywy socjologii humanistycznej.



dologia, zgodnie z intencjami twórcy tak samego nurtu, jak i jego nazwy Harolda Garfinkela jest nauką o regułach rozumowań potocznych. Użyte w jej nazwie słowo „metodologia” dotyczy zatem przedmiotu jej badań, który stanowią właśnie potoczne metody opisu i rozumienia zjawisk społecznych [por. Garfinkel, 40, s. 16], nie odnosi się natomiast do charakterystyki jej własnego postępowania badawczego. Etnometodologia formułuje więc po pierwsze pewną „przedmiotową” koncepcję codziennych ludzkich działań i rozumowań, stając się przez to jednym z nurtów socjologii (czy raczej jak zobaczymy — psychologii) wiedzy potocznej. Tylko ten poziom etnometodologicznych rozważań interesować nas będzie w poniższym fragmencie. Po drugie, badając praktyczne działania i rozumowania koncentruje się ona na procesach konstruowania i rozumienia znaczeń wypowiedzi językowych pojawiających się w konkretnych, sytuacyjnie uwarunkowanych aktach użycia języka stając się w ten sposób ważnym — w naszej opinii — elementem socjologii mówienia, którą dokładniej zaprezentujemy w rozdziale następnym. Po trzecie wreszcie, rozważania nad regułami rozumowań potocznych prowadzą etnometodologów do refleksji nad statusem i możliwościami poznawczymi nauk społecznych; staje się ona w ten sposób dziedziną oryginalnej refleksji metasocjologicznej, rozwijanej zresztą na bardzo podstawowym, filozoficznym raczej niż socjologicznym poziomie; refleksji, którą trzeba uwzględnić we współczesnej dyskusji nad stanem socjologii.

Historycznym źródłem i punktem wyjścia analiz etnometodologów jest Schutzowskie określenie postawy naturalnej życia potocznego. W myśl twierdzenia Schutza (uznawanego także w obrębie całej humanistycznej socjologii), porządku społecznego nie da się

opisać pozostając na poziomie ponadjednostkowych, koniecznych praw, funkcjonujących niezależnie od wiedzy, intencji i motywów działających podmiotów. Schutz opisując w swej fenomenologii społecznej postawę naturalną działającego praktycznie podmiotu chciał zdać sprawę z podstawowych przekonań i motywów jednostek, które stanowią niezbędny warunek ich normalnego, efektywnego funkcjonowania w świecie społecznym, a co za tym idzie, także funkcjonowania całości struktury społecznej, czyli porządku społecznego w skali ponadjednostkowej. Punktem wyjścia etnometodologii jest właśnie próba dokładniejszej analizy cech tej postawy naturalnej. Początkowy jej opis, przedstawiony np. we wczesnym artykule Garfinkela z 1960 roku, zamieszczonym jako VII rozdział w jego *Studies in Ethnomethodology* nie odbiega od opisu Schutza, mówi się więc tu i o uznaniu oczywistości świata i o zawieszającym wątpliwości *epoché* postawy naturalnej i o uznaniu wzajemności perspektyw [Garfinkel, 39, s. 272—275]. Garfinkel próbuje następnie empirycznie określić żywione przez ludzi „podstawowe oczekiwania” (*background expectancies*), które umożliwiają podejmowanie jakichkolwiek działań codziennych. Te podstawowe oczekiwania funkcjonują na poziomie niezupełnie uświadomianym i traktowane są jako oczywiste; toteż ich odsłonięcie i ukazanie ich problematyczności wymaga zakłócenia — w drodze rozmaitych podejmowanych przez badacza eksperymentów — struktury potocznych ludzkich interakcji, nadużycie ich zaufania, podważenia ich oczekiwań, a nawet uczuć moralnych i wyznawanych systemów wartości. Jest to zastosowanie starego twierdzenia Jamesa i Thomasa, że działania nawykowe wykonywane są bezrefleksyjnie, dopiero w sytuacji kryzysowej zwraca się uwagę na zasady swego

postępowania. Stosowanie tych eksperymentów było jednak dość ostro krytykowane, głównie ze względów moralnych. Jak pisze słusznie A. Gouldner [58, s. 393] okrzyk bólu „ofiary” eksperymentu jest dla Garfinkela momentem triumfu, dramatycznym potwierdzeniem istnienia milczących reguł interakcji, które właśnie zostały złamane. Gouldner nie bez racji zresztą przyrównuje etnometodologiczne eksperymenty do happeningów. Eksperymenty te jednak, wbrew temu co zwykło się potocznie sądzić, nigdy nie stanowiły jedynej metody badawczej etnometodologii i dość szybko zostały w jej obrębie zarzucone<sup>17</sup>.

Początkowo traktowano te podstawowe oczekiwania, jako stałe i niezmiennie warunki wstępne podejmowania interakcji. Potem jednak etnometodologia zaczyna eksponować — uwzględnianą, choć bardzo marginesowo, przez Schutza — dynamiczną relację pomiędzy przebiegiem interakcji a modyfikowaną przez ten przebieg wyjściową wiedzą i oczekiwaniami podmiotu. Bada się tu zatem interakcje bezpośrednie (twarzą w twarz), pojęte jako proces wzajemnych oddziaływań, proces dokonujący się oczywiście w określonym materialnym środowisku i podejmowany dla osiągnięcia konkretnych celów praktycznych, ale wyznaczony przede wszystkim poprzez właściwe partnerom sposoby interpretowania, rozpoznawania i klasyfikowania zachodzących zdarzeń. Sposoby te przestają tu być

---

<sup>17</sup> Los etnometodologicznych eksperymentów uwidacznia raz jeszcze wyraźnie pozamerytoryczne ograniczenia pracy socjologa; najefektywniejsze poznawczo metody badawcze zostają tu ze względów moralnych poniechane. Do potocznych przekonań ludzi, szczególnie tych nie w pełni uświadamianych trzeba jednak próbować docierać w trakcie ich rzeczywistych, naturalnych działań, a nie pytając o werbalną sformułowanie postaw w sztucznej sytuacji wywiadu. Na innym poziomie dowodem tej tezy może być różnica między odpowiedzią matki na pytanie ankietera co by zrobiła, gdyby jej niezamężna córka zaszła w ciążę a rzeczywistą reakcją, gdy córka wpada do domu z powyższą (choć jedynie pozorowaną) wiadomością.

traktowane jako raz ustanowione, statyczne cechy postawy naturalnej, pokazuje się natomiast jak są one stosowane i modyfikowane w toku interakcji. Etnometodologia analizując więc np. uznanie wzajemności perspektyw i w związku z tym możliwości rozumienia partnerów nie traktuje tego jako założenia *a priori* postawy potocznej, ale stara się wykazać, jak taka wzajemność i rozumienie jest osiągane w toku interakcji. Podstawowym obiektem badań etnometodologii stają się tzw. procedury interpretacyjne. Wiadomo, że każdy z członków społeczeństwa uznaje za oczywiste istnienie pewnych kulturowych prawidłowości czy norm i posiada pewne podstawowe, wyjściowe oczekiwania. Znaniecki powiedziałby tutaj, że jednostka posiada świadomość istnienia ładu kulturowego, etnometodologia podkreśla jednak nieuświadomiany w dużej mierze charakter tych przekonań. A. Cicourel powie więc, że każdy z nas posiada pewien „sens struktury społecznej”. Powstaje jednak zasadnicze pytanie o mechanizmy stosowania i przystosowywania tych norm do konkretnych, sytuacyjnie uwarunkowanych, a co ważniejsze rozwijających się w czasie, jako nie zawsze spójny proces, wydarzeń. Mechanizmami tymi są właśnie procedury interpretacyjne, czyli według Cicourela [26, s. 85] „niezmienne własności czy zasady, które pozwalają członkom (grupy) przypisać znaczenie czy sens regułom materialnym (czy treściowym — *substantive rules*) nazywanym normami społecznymi”. Tak rozumiane procedury interpretacyjne są oczywiście formalnymi jedynie zasadami praktycznych rozumowań. Stanowią one ukryte, w znacznej mierze nieuświadomiane zasady leżące u podstaw, ale nie wchodzące w skład treściowo pojętej wiedzy potocznej. Badanie procedur interpretacyjnych, to badanie struktur poznawczych podmiotu czyli problemu

należącego bardziej do psychologii niż do socjologii wiedzy. Chodzi tu w szczególności o formalny opis reguł, zgodnie z którymi wykorzystuje się poprzednie doświadczenia, a więc zasoby długo i krótkoterminowej pamięci do aktualnych, procesualnie rozwijających się sytuacji. Etnometodologia podkreśla tu np. fakt podporządkowania wszystkich elementów (także danych pamięci) całości dynamicznie pojętego pola poznawczego<sup>18</sup>.

Takie formalno-psychologiczne ujęcie procedur interpretacyjnych pozwala uznać je za powszechniki, są one zatem podstawą organizacji jednostkowych doświadczeń we wszystkich grupach czy kulturach. Dość niejednoznacznie rysuje się jednak sposób dochodzenia przez badacza do owych procedur. Z jednej strony są one traktowane przez etnometodologów za konieczne „istotnościowe” warunki wszelkiej interakcji, opisują je oni zatem w drodze logicznej analizy analogicznie do sposobu w jaki Schutz odbudowywał cechy postawy naturalnej. Lista procedur interpretacyjnych stanowi zresztą w pewnej części po prostu potraktowany dynamicznie odpowiednik Schutzowskiej charakterystyki tej postawy<sup>19</sup>. Z drugiej strony jednak manifestować się one mogą jedynie w konkretnych interakcjach, poprzez swoje sytuacyjnie uwarunkowane zastosowanie.

---

<sup>18</sup> Etnometodologowie nawiązują tutaj do tez psychologii postaci (postrzeganie przez asocjacje) a w szczególności do koncepcji koherencji postaci A. Gurvitscha, który podkreśla całościowy i dynamiczny charakter poznania, gdzie wszystkie elementy uzyskują sens jedynie w obrębie dynamicznie rozwijającej się całościowej struktury poznawczej [por. Czyżewski 28].

<sup>19</sup> Wymienia się tu zatem np. nie założenie a raczej dochodzenie do przekonania o realności świata, wzajemności perspektyw, konieczność sprowadzania do postaci stypologizowanej (*normal forms*) itd., sformułowania jednak za każdym razem — także w obrębie samej etnometodologii i w różnych miejscach u samego Garfinkela — nieco od siebie odbiegają. Por. Schutz [175, s. 207 - 234], Garfinkel [39 s. 55 - 57, 272 - 275], Cicourel [25, s. 34 - 39, 52 - 56, 85 - 88], Berger, Luckmann [10, s. 33 - 42].

Toteż można je odbudowywać indukcyjnie wychodząc od badania pojedynczych przypadków. Sposób podejmowania decyzji przez sąd przysięgłych albo odbudowywania znaczeń wypowiedzi językowej daje więc wgląd w formalne reguły myślenia potocznego w ogóle.

Niezależnie od kłopotów z jednoznacznym określeniem natury i sposobu badania procedur interpretacyjnych — kłopotów wiążących się zresztą ściśle z dość wątpliwym statusem naukowym zasadniczej części twierdzeń etnometodologii i co za tym idzie, samej tej dyscypliny jako takiej — wydaje się, że etnometodologowie słusznie uwypuklili pewne podstawowe cechy działań i rozumowań potocznych.

Przyjrzyjmy się dla przykładu dokonanej przez nich analizie stosowania podstawowej ogólnej procedury interpretacyjnej jaką jest odniesienie pewnej zinstytucjonalizowanej normy do konkretnej sytuacji.

W wielu instytucjach (bądź nawet pojedynczych sytuacjach) społecznych, ludzie będący funkcjonariuszami tej instytucji muszą dokonywać określonych wyborów, zaliczania pojedynczych przypadków do pewnych klas, kierując się z jednej strony obowiązującą ogólnie — mniej lub bardziej dokładnie sformułowaną — normą, a z drugiej strony swoją potoczną kompetencją, zdobytą dzięki poprzednim doświadczeniom w obrębie tej instytucji, bądź w życiu codziennym danej społeczności w ogóle. Przykładami powyższej sytuacji może być dopuszczanie pacjentów do różnych faz leczenia przez personel szpitala psychiatrycznego, zaklasyfikowanie poszczególnych przypadków śmierci jako morderstw bądź samobójstw czy wreszcie podciąganie danego przestępstwa pod odpowiedni paragraf kodeksu przez sędziego. Niezależnie od szczegółowości instrukcji nigdy nie może być ona w pełni wystarczająca

jąca ani kompletna. Stosowanie instrukcji do pojedynczych przypadków wymaga z jednej strony przyjęcia wielu założeń upraszczających (bierze się pod uwagę tylko pewne cechy danego przypadku abstrahując od innych i wrywając z kontekstu); z drugiej zaś dokonania wielu mniej lub bardziej arbitralnych rozstrzygnięć. W każdym konkretnym przypadku użycia normy stosuje się zatem pewną interpretację *ad hoc*, wykraczającą poza literalne brzmienie normy i umożliwiającą w ogóle jej zastosowanie [por. Garfinkel, 39, s. 21—22]. W sytuacji gdy normy sformułowane są bardziej szczegółowo, zachodzi dodatkowo inne zjawisko, obchodzenie czy wręcz łamanie normy, tzn. notoryczne wykonywanie takich działań, które pozostają z tą normą w sprzeczności a mimo to są powszechnie akceptowane, bo inaczej cały tryb funkcjonowania instytucji uległby zakłóceniu. Opisuje to np. Don Zimmerman [231]. Że jest to konieczne, uzmysłowić nam może dla przykładu przebieg strajku francuskich kontrolerów lotów w lecie 1978 roku, polegający po prostu na drobiazgowym „nieżyciowym” przestrzeganiu przepisów, co radykalnie zmniejszyło przepustowość lotnisk.

Stosowanie norm w życiu społecznym nie jest zatem automatyczne; wymaga pewnego, nie zawsze uświadamianego wysiłku podmiotu, dokonującego interpretacji zgodnie z procedurami interpretacyjnymi. Etnometodologie powiedzą, że wymaga to „refleksyjności”, rozumianej jednak nie jako proces świadomy, ale właśnie jako nieuświadamiane nadawanie znaczenia jakiejś normie w konkretnej sytuacji jej użycia. To nadawanie znaczenia w równym stopniu wynika z literalnego brzmienia danej normy jak z potocznej kompetencji aktora dotyczącej praktycznych wymagań i celów działalności danej instytucji i jego zaangażowania w zapewnienie jak najbardziej bezkonflik-

towego jej funkcjonowania. Opiera się ono wreszcie na jego doświadczeniach obejmujących poprzednie wypadki użycia normy; każdy kolejny — zawsze w pewnym sensie nietypowy — casus modyfikuje następane jej zastosowania, dostarczając, by tak rzec, indywidualnej, subiektywnej konotacji jej literalnemu, „zobiektywizowanemu” brzmieniu. Taki sposób postępowania nazywa Garfinkel [39, s. 78], odwołując się (bardziej zresztą gdy chodzi o samą nazwę niż o jej oryginalny sens) do Mannheim'a, „dokumentarną metodą interpretacji”. Podkreślmy, że metoda dokumentarna nie jest opisem postępowania badawczego etnometodologów (nie jest metodą etnometodologii jako nauki), ale odnosi się do przedmiotu ich badań tzn. do interpretacji potocznych [por. Zimmerman, Wieder, 232, s. 293]. Jest to zatem potocznie stosowany sposób rozumienia sensu wydarzeń rozgrywających się zgodnie z jakimś normatywnym porządkiem, a w szczególności sposób rozumienia znaczenia wypowiedzi językowych. Aktor poszukuje pewnego wzorca interpretacji w swoich dotychczasowych doświadczeniach i stosuje go do zachodzących wydarzeń (np. wypowiedzi), sam jednak tok wydarzeń stale modyfikuje zastane wzorce. W tym określeniu metody dokumentarnej jako podstawowej procedury interpretacyjnej najlepiej przejawia się dynamiczna wizja porządku społecznego i potocznego poznania stanowiąca jedną z charakterystycznych cech etnometodologii.

Odwołując się do poprzednio wprowadzonej przez nas terminologii, można powiedzieć, że etnometodologowie przenoszą na grunt mikrosocjologicznych analiz podstawową kwestię stosunku determinanty genetycznej i determinanty funkcjonalnej w określaniu potocznego myślenia, pokazując jak elementy genetyczne (zastane wzorce interpretacji) modyfikowane są przez



elementy funkcjonalne (praktyczne wymagania sytuacji, konieczność poznawczego uporządkowania zmieniających wydarzeń).

Procedury interpretacyjne z metodą dokumentarną na czele obecne są nie tylko w działaniu pojedynczych ludzi. Przejawiają się przede wszystkim we wzajemnie na siebie skierowanych działaniach partnerów, czyli w interakcjach. W tych wypadkach jeszcze silniej uwidacznia się dynamika procesu poznawczego i wzajemnych oddziaływań. Poznawcze uporządkowanie sytuacji interakcyjnej jest wyznaczone zmiennymi, wzajemnie na siebie wpływającymi, praktycznymi interesami i celami partnerów. Stosując procedury interpretacyjne ciągle definiuje się i przedefiniowuje sens interakcji m.in. poprzez rozumienie cudzych i nadawanie znaczenia własnym poprzednim zachowaniom, co umożliwi dynamiczne uzgodnienie perspektyw poznawczych partnerów — „wynegocjowanie” wspólnej definicji sytuacji.

Prezentowana tu koncepcja interakcji jest w dużej mierze zbieżna z koncepcją symbolicznego interakcjonizmu, szczególnie w wersji Blumerowskiej. Fakty społeczne traktowane są w obu orientacjach nie jako ustalone, spetryfikowane elementy struktury społecznej (np. statusy czy role) lub kultury (np. systemy znaczeń), ale jako ciągle dokonania, wynikające z nieprzerwanego procesu interakcji powiązanego z ciągłym przedefiniowywaniem sensu (znaczenia). Obie orientacje starają przyjrzeć się sposobowi, w jaki działające podmioty nadają danej sytuacji znaczenie, badają zatem życie społeczne ze „współczynnikiem humanistycznym”. Poznawczy sposób ujęcia zjawisk jest istotną cechą samych owych zjawisk, bez jego uwzględnienia nie można w ogóle zrozumieć społecznych działań. Obok tych niewątpliwych istotnych zbieżności, już na

poziomie „przedmiotowej” koncepcji życia i poznania potocznego (nie mówiąc o różnicach w koncepcjach metasocjologicznych, metod badawczych, statusu wiedzy naukowej itp.) pojawiają się jednak także podstawowe rozbieżności. O ile Blumer koncentruje się na opisie samoświadomej wewnętrznej konwersacji, uznając, że jednostki w pełni zdają sobie sprawę ze znaczeń przypisywanych obiektom (w związku z tym możliwe staje się odbudowanie „subiektywnego punktu widzenia aktora”), to etnometodologia podkreśla zasadniczo nieświadomy charakter „refleksyjności”. Nadanie znaczenia obiektom danej sytuacji i uzgodnienie perspektyw poznawczych między partnerami dokonuje się według etnometodologów w sposób nigdy w pełni uświadamiany i wyartykułowany. Opiera się na milcząco przyjmowanych „oczywistych” założeniach i praktycznej kompetencji partnerów, podporządkowany jest nie potrzebom klasyfikacyjnym ale praktycznym, zmiennym wymaganiom danej sytuacji. W związku z tym trudno mówić tu o odbudowywaniu świadomości działających podmiotów; ich działania dokonują się bowiem na podstawie zabiegów poznawczych, z mechanizmów których same jednostki nie zdają sobie sprawy.

Wydaje się, że etnometodologowie słusznie uwypuklają ten nieuświadamiany, sytuacyjnie uwarunkowany charakter praktycznych potocznych rozumowań. Przeprowadzana przez nich analiza na pewno nie jest ani jasna, ani wystarczająca; dotyczy jednak trudnej problematyki. Analiza ta może być traktowana, jak to na przykład sugeruje Denzin [por. 32, s. 277—281] jako swoiste uzupełnienie rozważań symbolicznego interakcjonizmu właśnie o wymiar nieuświadomianego „milczącego dyskursu”. Oba te poziomy działania poznawczego jednostek — świadomy i nieświadomy (ale

mimo to dopasowujący się do praktycznych wymagań sytuacji) muszą być w naszej opinii — co chcemy tu jeszcze raz podkreślić — uwzględnione w badaniach nad myśleniem potocznym; tylko w ten sposób da się bowiem uchwycić specyfikę tej formy myślenia.

Etnometodologia w swym opisie działań i rozmów potocznych koncentruje się prawie wyłącznie na zjawiskach językowych. Fakt ten posiada jednak — co warto podkreślić — dwa różne choć powiązane wzajemnie aspekty. Po pierwsze, rozumienie wypowiedzi językowych w potocznych konwersacjach jest w etnometodologii — jak najbardziej słusznie — traktowane jako przykład stosowania normy (w tym przypadku „systemowego” znaczenia słowa czy zdania) do zmiennych rozwijających się w czasie wydarzeń (akty *parole*). Jest to przykład o tyle atrakcyjny, że właśnie w procesie nadawania znaczenia wypowiedziom językowym najwyraźniej chyba uwidaczniają się wszystkie cechy procedur interpretacyjnych, a przede wszystkim dynamika procesu sytuacyjnego rozumienia znaczeń. Socjologia mówienia jest zatem dziedziną, w której potwierdzają się niektóre podstawowe koncepcje etnometodologiczne.

Po drugie zachowania językowe są dla etnometodologów podstawowym czynnikiem warunkującym funkcjonowanie porządku społecznego. Potoczna kompetencja podmiotu to nie tylko nieświadomiana umiejętność stosowania procedur interpretacyjnych w percepcji zjawisk. Uczynienie owych zjawisk w pełni zrozumiałymi i racjonalnymi dokonuje się ostatecznie poprzez odpowiednie ich językowe określenie. Zjawiska życia codziennego, a przede wszystkim własne czynności są zawsze jakoś rozpoznawane, opisywane i racjonalizowane przez aktorów na konkretny praktyczny użytek. Porządek społeczny istnieje dzięki sensowi,

jaki nadają swoim i cudzym czynnościom aktorzy, ale sens ten odbija się przede wszystkim właśnie w nazwaniu całej sytuacji i wchodzących w jej skład czynności, umiejętności językowego wytłumaczenia innym jej prawidłowości a głównie zasadności i racjonalności własnego postępowania. Warunkiem potocznej kompetencji umożliwiającej funkcjonowanie społeczeństwa jest — jak pisze Garfinkel [39, s. VII] — umiejętność czynienia własnego postępowania „sprawozdawalnym” (*accountable*). Trafność i zasadność sprawozdania przy tym jest zawsze zależna od kontekstu — w nieunikniony sposób wyrażają się w nim praktyczne wymagania sytuacji, podporządkowane jest ono konieczności zapewnienia realizacji konkretnych praktycznych celów danej interakcji czy całej instytucji.

Poznawcza aktywność podmiotu wyraża się zatem w sposób nieuświadomiany w cechach jego językowego sprawozdania z danej sytuacji. Istnieją oczywiście zawsze pewne idiosynkratyczne, indywidualne, niezwerbalizowane znaczenia i motywacje. Dla przebiegu interakcji ważne jest jednak przede wszystkim to, co dzięki językowi przechodzi do sfery intersubiektywności, stając się podstawą ciągle modyfikowanej wspólnej, zrjonalizowanej, praktycznie uwarunkowanej wizji porządku społecznego danej interakcji czy instytucji, którą przyjmują współpartnerzy, a która to wizja — zgodnie z podstawowymi zasadami etnometodologii — nie tylko po prostu odbija obiektywny tok zdarzeń, ale i go współtworzy<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Podstawową linię rozważań etnometodologów dotyczących funkcjonowania porządku społecznego w potocznych interakcjach przedstawić można w sposób bardzo schematyczny tak oto: obiektywna sytuacja i czynności partnerów → subiektywny sens, zinterpretowanie czynności i sytuacji → odbicie tego w sytuacji, praktycznie zrjonalizowanym sprawozdaniu językowym → intersubiek-

Warto obecnie zastanowić się, co daje przedstawione powyżej — w sposób bardzo abstrakcyjny — podejście przy badaniu konkretnych przypadków działań i rozumowań potocznych. W tym celu chcielibyśmy przedstawić dokładniej pewne elementy etnometodologicznej koncepcji dewiacji, przestępstw i funkcjonowania aparatu sprawiedliwości.

Zgodnie z prawie klasyczną już dzisiaj koncepcją Howarda Beckera (juniora) [7] na akt dewiacji (czy przestępstwa) składa się zarówno samo zachowanie łamiące normę społeczną, jak i określenie (*labelling*) tego zachowania jako dewiacyjnego. Społeczność tworzy reguły, których naruszenie traktowane jest jako przestępstwo i samo — poprzez swych przedstawicieli ocenia czy takie naruszenie w rzeczywistości miało miejsce. Związek obu powyższych elementów — zachowania i jego określenia — jako współtworzących przestępstwo jest jednak dość różnie rozumiany. W życiu potocznym (także i w obrębie aparatu sprawiedliwości) uważa się, że przestępstwo zawarte jest już w samym akcie, że jest zjawiskiem obiektywnym, niezależnym od jego określenia; dla policji prawdziwa zbrodnia zachodzi niezależnie od metod jej wykrycia, opisywania czy raportowania. W większości przypadków zatem proces określania danego czynu jako przestępstwa traktowany jest jako automatyczny, całkowicie wtórny i nieistotny. Jednakże w świetle analiz samego Beckera, a także innych badaczy jak choćby E. Lemerta czy D. Matzy ujawnia się istotny wpływ reakcji społeczeństwa na procesy dewiacyjne. Społeczna dezaprobata, degradacja i izolacja jednostki będące następstwem pierwotnego aktu przestępstwa (bądź

---

tywna definicja sytuacji (wspólny sens) → kreacja sytuacji prawdziwie społecznej → [...]. Schemat ten opisuje oczywiście jedną tylko fazę ciągłego nieprzerwanego procesu.

nawet jedynie jego zaczątków) usuwają jednostkę na margines normalnego życia, popychając ją stopniowo na drogę dalszych przestępstw. Szczególnie ostro przedstawiono to w pracy Matzy [120] poświęconej przestępczości młodocianych. Przestępczość ujęta jest tam jako pewien proces „dryfowania” od normalności do zbrodni, jako sekwencja stopniowych kroków, których sam młodociany nie zauważa, kroków wyznaczonych reakcjami całego systemu społecznego i prawnego (rodziny, znajomych, trybunałów, kuratorów, domów poprawczych i wreszcie policji) na jego początkowe, wcale nie jednoznaczne czyny przestępcze. Społeczne procesy kategoryzacji i następnie reakcji na przestępstwa stają się tutaj same przez się aktywnym czynnikiem współtworzącym zjawiska przestępczości [por. Herpin, 62, s. 121—127].

Rozważania etnometodologów przyjmują bardziej jeszcze radykalną perspektywę. Najobszerniej zaprezentowana jest ona w pracy A. Cicourela *The Social Organization of Juvenile Justice* [25]. Podobnie jak Matza, zajmuje się on przestępczością młodocianych. Reakcje społeczeństwa, a przede wszystkim wymiaru sprawiedliwości, na ich rozmaite czyny ujmuje on zgodnie z podstawową dla etnometodologii koncepcją traktowania rozumowań potocznych jako sytuacyjnie, praktycznie uwarunkowanego stosowania zinstytucjonalizowanych norm do zmiennych wydarzeń. Podstawowym problemem staje się opis procesu, w którym pewne zachowanie młodocianego, najczęściej dość niejednoznaczne, uwarunkowane wieloma sytuacyjnymi czynnikami zostaje przez oficjalnego urzędnika zaklasyfikowane jako łamanie reguły, opisane w odpowiednim, zrjonalizowanym raporcie, wywołując określone represyjne reakcje. W przeciwieństwie do Matzy, który zakładał, że na początku musiało nastąpić jakieś

większe lub mniejsze przekroczenie prawa, Cicourel podkreśla, że pierwotne przestępstwo wcale nie musiało mieć miejsca. Raporty, czy to ustne czy pisemne, wywiady, przesłuchania ciągle upraszczają i zakręglają fakty, reinterpretując oryginalne wydarzenie w taki sposób, aby pasowało do logiki używanej przez funkcjonariuszy wymiaru sprawiedliwości [por. Cicourel, 25, s. 27]. Ponieważ postępowanie ma zwykle kilka faz, następuje tutaj zinstytucjonalizowana, kolektywna interpretacja sensu oryginalnego wydarzenia. Prawnicza wizja świata społecznego oddala się od przypadkowości życia codziennego poprzez dokonywanie sukcesywnych przekształceń od samego wydarzenia do ostatecznej decyzji trybunału, w uzasadnieniu której wszystkie elementy są już jasno i prosto powiązane w jeden łańcuch przyczynowy. W miejsce sytuacji oryginalnej, która określała prawdziwy sens zdarzeń, podkłada się sytuację zupełnie inną, zstandardyzowaną, w której bardziej odbijają się przekonania i wartości osób strzegących prawa niż rzeczywiste wydarzenia. Podkreślić wypada, że nie chodzi tu bynajmniej — o jakże częsty zresztą — przypadek świadomego, celowego i interesownego przekształcania faktów. Jest to opis nieuchronnego, nieuświadomianego procesu interpretacyjnego wyznaczonego podstawowymi prawidłowościami ludzkiego poznania. Powyższe rozumowanie prowadzi etnometodologów do wniosku, że nie ma w ogóle przestępstwa poza społeczną nań reakcją, wyrażającą się w pierwszym rzędzie w akcie jego zaklasyfikowania i nazwania. Inaczej mówiąc, proces etykietkowania (*labelling process*) nie jest pośrednikiem między prawdziwym bodźcem a ostateczną jego kategoryzacją, jest on konstytutywny dla samego przestępstwa [por. Pollner, 157, s. 32].

Analogiczna sytuacja występuje — dodajmy — we-

dług etnometodologii w badaniach socjologicznych, tzn. w procesie, w którym socjolog interpretuje uzyskiwane dane (np. wypowiedzi respondentów w trakcie wywiadu) podciągając je pod pewne, mniej lub bardziej sztywno ustalone, ogólniejsze kategorie.

Podany wyżej przykład etnometodologicznej koncepcji funkcjonowania aparatu sprawiedliwości pokazuje z jednej strony pewną odkrywczność tej perspektywy, z drugiej jednak wszystkie jej nieusuwalne ograniczenia. Nie ma tu właściwie odniesienia do obiektywnej rzeczywistości, jest ona stwarzana przez subiektywne procesy percepcji, odbijające się następnie w intersubiektywnie dostępnych sprawozdaniach językowych. Wyrażający się w tych sprawozdaniach ład społeczny nie jest opisem ładu rzeczywistego; jest zracjonalizowaną, praktycznie operatywną wizją własnych i cudzych czynności podporządkowaną zapewnieniu sprawnego funkcjonowania danej instytucji (z którego to faktu etnometodologowie zdają sobie świetnie sprawę, [por. Garfinkel, 39, s. 23—24, Zimmerman, Wieder, 232, s. 289—291] uznając to za cechę konstytutywną potocznej rzeczywistości).

Etnometodologia zatem (podobnie jak symboliczny interakcjonizm — choć na innym nieuświadomionym poziomie) bada procesy nadawania znaczeń wypowiedziom czy zdarzeniom, traktując przy tym porządek społeczny tak, jakby zależał jedynie od owych znaczeń, consensus tworzyłby się w procesie negocjowania znaczeń, a podstawowym źródłem konfliktów społecznych byłaby niezgoda co do rozdziału etykietek. Teza ta nawiązuje do znanego określenia Thomasa „Jeśli ludzie definiują sytuacje jako rzeczywiste, są one rzeczywiste w swoich konsekwencjach”, nadając mu jednak radykalnie subiektywistyczną interpretację. Analiza subiektywnej — uświadamianej czy nie —



strony indywidualnego czy społecznego doświadczenia jest w naszym przekonaniu absolutnie nieodzowna — ale należy zdawać sobie sprawę z faktu, że nie może ona dostarczyć rozwiązań wszelkich problemów socjologicznych. Analiza taka — prowadzona szczególnie w przypadku etnometodologii w wymiarze krańcowo mikrosocjologicznym — nie mówi nic o wielu podstawowych zjawiskach społecznych; społecznej strukturze, organizacji i konfliktach, które stanowią przecież rzeczywiste determinanty ludzkiego myślenia. Reguły i treści potocznego myślenia nie stwarzają wszak świata, myślenie to towarzyszy jedynie rzeczywistej działalności w rzeczywistym świecie. Wiele procesów społecznych, mimo że składają się na nie świadome, celowe działania ludzkie, odbywa się zgodnie z prawami, których istnienie nie jest zależne od sposobu myślenia ludzi w swoim życiu społecznym, ani od motywów ich działań. Etnometodologowie słusznie wykazują, że w wielu wypadkach nie można wytłumaczyć porządku społecznego bez uwzględniania zabiegów interpretacyjnych dokonywanych przez działające jednostki. Zgadza się np. z tezą — szczególnie efektownie wykazaną przez Egona Bittnera [13] — że analiza funkcjonowania każdej organizacji musi opierać się na badaniu sposobu w jaki członkowie tej organizacji dokonują interpretacji ogólnych reguł. Trzeba jednak zdawać sobie sprawę, że w znakomitej większości istotnych społecznie wypadków jakiegokolwiek definiowanie sytuacji nie może nic, albo bardzo niewiele zmienić w aktualnym przebiegu wydarzeń. Dalej oczywiste jest, że definicja sytuacji jest najczęściej uczestnikom wydarzeń narzucona z zewnątrz. Wreszcie, jeżeli nawet w pewnych sytuacjach ma się rzeczywisty wpływ na pewne aspekty interakcyjnego porządku np. poprzez

fakt takiego a nie innego jego poznawczego ujęcia, jeżeli się te aspekty — by znów użyć ulubionego wyrażenia etnometodologów — negocjuje, to owo negocjowanie nie jest zwykle procesem ciągłym, porządek raz wynegocjowany powielany jest następnie nawykowo i automatycznie. Wszystko to nie zmienia faktu, że istnieje obszerna klasa sytuacji, do których mogą się stosować etnometodologiczne rozważania, niemniej rozważań tych nie można traktować jako wszechobejmującego sposobu analizy całości porządku społecznego. Warto przytoczyć w tym miejscu wypowiedź Johna Rexa [163, s. 17—18] odbijającą zresztą dość powszechny wśród socjologów — niezależnie od ich orientacji — stosunek do etnometodologii. Stwierdzając najpierw — po podaniu dłuższego cytatu — beznadziejne zawikłanie i udziwnienie Garfinkelowskiego języka, pisze on dalej: „Cała bieda polega tu jednak na odejściu od badań nad strukturami społecznymi, będącymi punktem wyjścia, od którego musi zacząć się czynienie rzeczy sprawozdawalnymi. Zgadzaemy się, że znaczenia i stosunki społeczne są bez przerwy przetwarzane, nie są one jednak przetwarzane li tylko przez zmiany językowe, a w każdym razie czasami w dłuższym okresie nie zmieniają się wcale. Trzeba by tylko zapytać niewolnika albo więźnia, czy w świetle jego doświadczeń *the activities whereby members produce and manage settings of organised everyday affairs* są *identical with members' procedures for making those settings accountable* (oryginalne sformułowanie Garfinkela [39, s. 1])<sup>21</sup>. Powiedziałyby nam, iż jest to

---

<sup>21</sup> W wolnym przekładzie znaczyłoby to mniej więcej tyle „Czynności, poprzez które członkowie [danej grupy] tworzą i kierują układami zorganizowanych codziennych spraw, są identyczne ze [stosowanymi przez członków] procedurami czynienia tych układów sprawozdawalnymi”.

śmieszny sposób określania sprawy i pokazałby swoje kajdanki albo kraty w oknach”.

Casus etnometodologii raz jeszcze stawia nas w obliczu podstawowego pytania, które wielokrotnie już powracało w dotychczasowej analizie. Chodzi tu o rolę jaką myślenie potoczne (abstrahując już od jego charakterystyki i uwarunkowań) odgrywa w potocznych działaniach, inaczej mówiąc (1) w jakich sytuacjach poznanie, definiowanie i procesualne negocjowanie znaczeń zachodzących zdarzeń może być uznane za podstawowy, twórczy czynnik wyznaczający przebieg interakcji, (2) w jakich natomiast — pomimo tego, że wszystkie te procesy zawsze mają miejsce — nic w tym przebiegu (wyznaczonym np. zewnętrznymi, praktyczno-bytowymi uwarunkowaniami bądź mniej lub bardziej zrytualizowanym czy zinstytucjonalizowanym) zmienić nie może (1 i 2 wyznaczają oczywiście jedynie krańce continuum). Enuncjacje teoretyczne etnometodologów, zainteresowanych tylko pierwszą klasą sytuacji sprawiają rzeczywiście wrażenie, że innego typu sytuacji w ogóle nie ma. Ich badania empiryczne koncentrują się jednak tylko na takich przypadkach, które mieściłyby się w tej pierwszej klasie. Na tym obszarze opisali oni niewątpliwie kilka ważnych prawidłowości potocznego myślenia. Niektóre z nich analizujemy jeszcze w następnym rozdziale, wiążą się one bowiem z opisem sposobu rozumienia znaczeń wypowiedzi językowych.

## 6. UWAGI KOŃCOWE

W rozdziale tym próbowano sformułować ogólną charakterystykę myślenia potocznego, zarówno w aspekcie formalnym jak i treściowym oraz ustalić pod-

stawowe społeczne uwarunkowania tego rodzaju myślenia. Przedstawiono także dokładniej koncepcję myślenia potocznego zarysowaną w obrębie socjologii fenomenologicznej tak w wersji Schutzowskiej jak i etnometodologicznej próbując jednocześnie odnieść tę koncepcję do twierdzeń symbolicznego interakcjonizmu. Pozwoliło to pokazać zasadnicze merytoryczne podobieństwa obu nurtów, które mimo wszelkich nieredukowalnych całkowicie różnic pozwalają traktować je jako składniki jednej wspólnej perspektywy.

Przyjmowany w obrębie tej perspektywy obraz potocznego myślenia jest jednym z najważniejszych elementów rozwijanej przez nią „przedmiotowej” koncepcji społeczeństwa. Obraz ten konstruowany jest zgodnie z wszystkimi założeniami dotyczącymi natury społeczeństwa, które miałyby charakteryzować — w myśl rozważań pierwszego rozdziału pracy — socjologię humanistyczną. Dla przyjmowanej przez nas koncepcji socjologii humanistycznej analiza myślenia potocznego ma tym istotniejsze znaczenie, że stanowi ona jeden z koniecznych warunków przejścia od refleksji przedmiotowej — nad społeczeństwem do refleksji metasocjologicznej — nad możliwościami jego badania. Opis rozumowań aktorów życia codziennego stanowi z jednej strony przedmiot badań socjologii, z drugiej jednak zmusza do zastanowienia się nad zasadami rozumowań samego socjologa.

Formy myślenia potocznego powiązane są wreszcie ściśle z procesami nadawania i rozumienia znaczeń, do których analizy chcielibyśmy obecnie przystąpić.

## IV. Społeczne aspekty procesów nadawania i rozumienia znaczeń

### 1. UWAGI WSTĘPNE. ZNACZENIE A ŻYCIE SPOŁECZNE — RÓŻNE MOŻLIWOŚCI UJĘCIA

Pojęcie „znaczenia”, jedno z tytułowych pojęć naszej pracy i kluczowa kategoria teoretyczna analizowanej przez nas orientacji używane było w trakcie dotychczasowych analiz wielokrotnie. Występowało ono przy tym — na co starano się za każdym razem zwrócić uwagę — w dość różnorodnych sensach i kontekstach. Chcielibyśmy obecnie pokrótce zebrać i usystematyzować wyniki tych analiz pokazując w ten sposób logikę swoistej społecznej koncepcji znaczenia przyjmowanej i rozwijanej w obrębie symbolicznego interakcjonizmu i socjologii fenomenologicznej, przedstawić jej ogólniejsze konsekwencje dla badania zjawisk semiotycznych a także odnieść ją do niektórych innych koncepcji znaków i znaczenia.

Podstawową cechą symboliczno-interakcjonistycznej koncepcji znaczenia jest ujmowanie go jako rezultatu procesów wzajemnych oddziaływań między jednostkami. Opisuje się tu przede wszystkim społeczną genezę, prawidłowości funkcjonowania i społeczne skutki użycia znaków. Zgodnie ze znaną klasyfikacją Ch. Morrisa kładzie się tu nacisk przede wszystkim na pragmatykę (a więc stosunki pomiędzy znakami i ich użytkownikami) podporządkowując jej analizy semantyczne (odniesienie znaków do rzeczywistości) i abstrahując prawie zupełnie od problemów syntaktyki

(wewnętrznych relacji między znakami w obrębie systemu znaków).

Punktem wyjścia dla symbolicznego interakcjonizmu jest pragmatystyczna koncepcja znaczenia Ch. Peirce'a głosząca, iż ostatecznym znaczeniem danego znaku są wywołane przezeń konsekwencje praktyczne (tzw. zasada pragmatyczna<sup>1</sup>), pojęte jednak w sensie ogólnych dyrektyw a nie jednostkowych zmiennych zachowań. Dla Peirce'a znaczenie danego znaku jest obiektywne i konieczne, a nie subiektywne. Zadaniem pragmatyzmu ma być znalezienie metody ustalania rzeczywistego znaczenia wszelkich znaków, a więc rozwiązanie podstawowego epistemologicznego problemu stosunku myśli do bytu [por. Buczyńska, 20]. Znak jest jednak — według Peirce'a — zawsze znakiem dla kogoś (*it addresses somebody*) stąd też pojawia się możliwość innej, subiektywnej interpretacji, którą przyjmuje choćby James a także w obrębie bardziej behawiorystycznej orientacji Morris. Morris [138, s. 10] podkreślając, że znaczenie określone jest przez wywoływane przezeń zachowania (reakcje zewnętrzne albo przynajmniej dyspozycje do nich) uznaje, iż znak może powstać jedynie w pewnym ciągu skierowanych na siebie zachowań różnych organizmów zastępując niektóre z członów owego ciągu i umożliwiając wzajemne przystosowanie się. Punkt ciężkości rozważań przenosi się tu z relacji pomiędzy znakami a rzeczywistością na relację między znakiem a jego odbiorcą. Także podstawową ideą Meada jest to, że znaczenie nadawane jest różnym obiektom i gestom przez oddziałujące na siebie podmioty. Jest to więc koncepcja subiektywistyczna, ale — co wypada podkreślić [por. Buczyńska 21, s. 10—11] — subiektywistyczna

---

<sup>1</sup> Słowo to ma tu oczywiście inny nieco sens niż w klasyfikacji Morrisa.

nie w sensie indywidualistycznym ale społecznym. Znaczenie nie jest bowiem nadawane dowolnie i zmieniane przez poszczególne jednostki, tworzy się ono w trakcie społecznych procesów wzajemnych oddziaływań. Wydaje się, że w pismach Meada sformułowane zostały podstawy najbardziej konsekwentnej społecznej teorii znaczenia.

Dodać wypada w tym miejscu, że podobnym modyfikacjom uległa w trakcie rozwoju drugiego tzn. fenomenologicznego nurtu interesującej nas w tej pracy orientacji wyjściowa dlań koncepcja znaczenia Husserla. Husserl podobnie jak Peirce<sup>2</sup> przyjmował obiektywistyczną koncepcję znaczenia traktując znaczenia jako przedmioty idealne, którym może przysługiwać np. absolutna prawdziwość. Husserl podkreślał jednak, że znaczenie danego znaku (wyrażenia) powstaje jedynie w wyniku podmiotowego aktu rozumienia tego znaku poprzez powiązanie go z jego przedmiotem czyli aktu tzw. intencji znaczeniowej. Teza ta jest fragmentem omawianej przez nas w poprzednim rozdziale jego koncepcji intencjonalności świadomości. Socjologia fenomenologiczna nie traktuje jednakże tej świadomości jako bytu transcendentального, ale jako formę myślenia zależną od praktycznego, grupowego doświadczenia ludzi w potocznym świecie. W ten sposób znaczenie powiązane zostaje — podobnie jak u Meada — z życiem społecznym i tracąc walor absolutnej obiektywności ujęte zostaje w kategoriach społeczno-subiektywnych.

Przy zachowaniu naczelnej zasady ujmowania znaczenia przede wszystkim w aspekcie pragmatycznym, jako produktu życia społecznego, pojęcie „znaczenia”

---

<sup>2</sup> Dokładniejsze porównanie filozoficznych aspektów koncepcji znaczenia obu tych myślicieli zawiera praca H. Buczyńskiej [21, s. 26 - 29].

odnosi się w obrębie symbolicznego interakcjonizmu do trzech przynajmniej typów zjawisk, których zakresy zresztą częściowo się pokrywają. Wydaje się, że uwzględnienie tych wszystkich trzech poziomów pozwala na najpełniejsze uchwycenie społecznej genezy a także funkcjonowania zjawisk semiotycznych. Pojawiające się tu przy tym przemiany sensu pojęcia „znaczenia” wiążą się — jak można sądzić — z opisywaną poprzednio ewolucją problematyki symbolicznego interakcjonizmu od Meada poprzez Blumera czy Kuhna aż do Goffmana i Duncana, ewolucją połączoną ze stopniowym odchodzeniem od naturalizmu.

Po pierwsze, w myśl koncepcji Meada (por. rozdz. II, 3) znaczenie rodzi się w trakcie przystosowawczych zachowań organizmów już na poziomie zwierzęcym. Każdy organizm działający w środowisku musi umieć rozpoznawać te jego cechy, które są mu potrzebne w egzystencji. Rozpoznaje on zwłaszcza związki pomiędzy różnymi zjawiskami, z których jedne są oznakami naturalnymi drugich, przy czym najważniejszą kategorią tych zjawisk są zachowania (gesty) innych organizmów. Znaczeniem takiego gestu (np. warczenia psa) jest następujące po nim w danej sekwencji interakcji zachowanie nadawcy wywołujące określoną reakcję u odbiorcy. Tak rozumiane pojęcie znaczenia ma swój odpowiednik nawet w behawioryzmie (np. w wyżej wspomnianej wersji Morrisa, ale także u Hulla czy Mowrera [por. Kustrzeba, 104]), nie wykraczając poza horyzont naturalizmu. Jest ono bowiem wcześniejsze i niezależne od świadomości. Na nieświadomiane instynktowne gesty nadawcy odbiorca reaguje równie instynktowną albo nawet wyuczoną w trakcie poprzednich doświadczeń (w wypadku zwierząt wyższych), ale zawsze nieświadomą reakcją przy-



stosowawczą. Dodajmy, że w ten sposób zresztą da się także wyjaśnić niektóre zachowania ludzkie.

Po drugie, z owych procesów przystosowawczych zachowań, czyli — jak powie Mead — konwersacji nieświadomych gestów (zwłaszcza wokalnych) wyłaniają się z wolna symbole znaczące, a więc gesty emitowane przez nadawcę celowo i świadomie. Od chwili powstania świadomości zmienia się zasadniczo sposób orientowania się, reagowania i działania jednostek ludzkich w środowisku. Człowiek jest podmiotem, zdającym sobie sprawę z własnej odrębności, selekcyjnym oddziaływanym na niego zjawiska, ujmującym oderwane elementy strumienia wrażeń w określone systemy. Zjawiska świadomościowe, które można ujmować jako procesy nadawania rzeczywistości znaczenia zapośredniczają więc stosunek człowieka do otaczającego go świata.

W tym sensie można powiedzieć, że człowiek nadaje znaczenie wszystkim bez wyjątku obiektom rzeczywistości. Podkreślają to zarówno kierunki ujmujące człowieka zasadniczo jako podmiot poznania, a więc neokantyzm (Cassirer) czy strukturalizm (Lévi-Strauss), jak i cała socjologia humanistyczna traktująca to przypisywanie znaczeń jako konieczny warunek prawdziwie ludzkiego działania (kategoria „orientacji”, *dynamic assessment*, „współczynnika humanistycznego”, „definicji sytuacji”). W ten sposób używa pojęcia znaczenie — oczywiście już tylko w odniesieniu do człowieka — także Mead a zwłaszcza Rose czy Blumer (por. rozdz. II 5). W przeciwieństwie do strukturalizmu, analizującego immanentne prawidłowości systemów znaków, symboliczny interakcjonizm stara się pokazać ścisły związek znaczeń z ludzkimi działaniami. Widać to w samym określeniu znaczenia danego obiektu w kategoriach zachowań (bądź postaw), które

mogą być na dany obiekt skierowane i w ustawicznym podkreślaniu faktu, że znaczenia obiektów są przypisywane, przekazywane i modyfikowane w toku interakcji. Przypisywanie znaczeń pełni zatem istotne funkcje instrumentalno-przystosowawcze.

Po trzecie, zwraca się tu wreszcie uwagę, że przejmowanie i uzgadnianie sposobów nadawania znaczeń obiektom (w tym także, przypomnijmy, samemu sobie) odbywa się głównie poprzez akty komunikacji symbolicznej przede wszystkim językowej. Uwzględnia się jednak fakt, że obok intencjonalnej komunikacji symbolicznej, dokonującej się za pomocą znaków autonomicznych dużą rolę w życiu społecznym odgrywają przekazy typu oznakowego, w których czynności podejmowane początkowo np. dla celów instrumentalnych (zaspokajanie potrzeb) nabierają cech czynności intencjonalnie skierowanych na manifestację jakiegoś stanu rzeczy. Symboliczny interakcjonizm koncentruje się — zwłaszcza w wersjach współczesnych np. Goffmana i Duncana — na opisie przebiegu i społecznych uwarunkowań tych szeroko rozumianych aktów komunikacji pokazując ich rolę w interakcjach potocznych i traktując je jako niezbędny element funkcjonowania porządku społecznego. Pojęcie znaczenia wiąże się w tym przypadku jedynie z aktami komunikacji, odnosząc się przy tym nie tylko do znaków autonomicznych, ale i oznak humanistycznych<sup>3</sup>. Dodajmy zresztą, że nie zawsze odróżnia się wyraźnie obie powyższe kategorie, rozszerzając także niekiedy pojęcie komunikacji na inne typy zachowań (np. oznak naturalnych), w czym da się zauważyć pewne

---

<sup>3</sup> Pojęć „znak autonomiczny”, „oznaka humanistyczna” i „oznaka naturalna” używamy tu w sensie zaproponowanym przez J. Kmity [82, s. 34 i nast.].

przejawy tendencji pansemiotycznych, przed którymi przestrzegają zarówno Kłoskowska, jak i Kmita<sup>4</sup>.

Chcielibyśmy obecnie zastanowić się nad wybranymi aspektami społecznych uwarunkowań systemów znaczeń w trzecim rozumieniu tego pojęcia, tzn. znaczeń przekazywanych w toku aktów komunikacji. Pozwoli to nam na pokazanie miejsca, jakie pragmatyczno-sytuacyjna analiza aktów komunikacji, przeprowadzana m.in. w obrębie symbolicznego interakcjonizmu a także etnometodologii, zajmuje w całokształcie badań nad funkcjonowaniem systemów znaczeń w życiu społecznym.

## 2. ASPEKTY SPOŁECZNEGO UWARUNKOWANIA ZJAWISK JĘZYKOWYCH

Dokładniejsza analiza uwarunkowań, miejsca i funkcji pełnionej przez systemy znaczeń w życiu społecznym wymaga w pierwszym rzędzie zajęcia się systemem znaczeń językowych. Język bowiem zajmuje wśród funkcjonujących w społeczeństwie systemów znaczeń pozycję zupełnie wyjątkową. Zawdzięcza to następującym m.in. czynnikom:

1. W każdym innym systemie znaków element znaczący, czyli nośnik materialny znaku, może mieć cha-

---

<sup>4</sup> Podkreślmy tutaj jednak, że stanowisko drugie, tzn. stwierdzenie faktu, że człowiek przypisuje znaczenia wszystkim otaczającym go obiektom bądź czynnościom partnerów nie musi wcale łączyć się z pansemiotyzmem tzn. traktowaniem wszystkich tych obiektów i czynności jako przekazów komunikacyjnych. Stanowiska takie czasami — np. w strukturalizmie — występują łącznie, niemniej trudno mówić generalnie o pansemiotyzmie w przypadku symbolicznego interakcjonizmu. Kluczowa np. dla niego kategoria interakcji symbolicznej (choćby w sformułowaniu Blumera) opisuje interpretacyjną aktywność współdziałających, świadomych podmiotów (znaczenie w drugim z wymienionych wyżej sensów), ale wcale nie sprowadza wszystkich ich czynności do przekazów komunikacyjnych.

rakter pozajęzykowy (czarna polewka, czerwone światło na skrzyżowaniu, welon ślubny), samo jednak znaczenie może być określone w zasadzie jedynie poprzez słowa języka. Podkreślić wypada, że tezę tę da się utrzymać także w odniesieniu do uznanej w obrębie symbolicznego interakcjonizmu pragmatystycznej koncepcji znaczenia głoszącej, iż ostatecznym gwarantem znaczenia jakiegoś znaku jest to, że da się ono przełożyć na zbiór praktycznych reguł zachowania. Znaczeniem czerwonego światła na skrzyżowaniu będzie ostatecznie spowodowane przezeń zatrzymanie się przechodnia, ale dzieje się tak jedynie dzięki temu, że ów przechodzień uświadomi sobie, czyli sformułuje najpierw za pomocą słów znaczenie tego znaku; dopiero wtedy, gdy sytuacja będzie się powtarzać, pewne reakcje na znaki mają szansę stać się mniej lub bardziej automatycznym nawykiem (Peirce'owski „interpretant energetyczny”). Szczególnie silnie podkreśla to Roland Barthes dochodząc do wniosku, że język obecny jest we wszelkich bardziej rozbudowanych systemach znaczeń; „postrzegać, że jakaś substancja znaczy, to [...] odwoływać się do jednostek wydzielonych przez język; nie ma innego sensu niż sens nazwany słownie a świat elementów znaczonych nie jest czymś innym niż świat języka” [Barthes, 6, s. 81]. Wiąże się to ściśle z kwestią następną.

2. Język stanowi — co podkreśla np. Marks — zasadniczą postać świadomości ludzkiej, niezależnie od sporów o to, czy myślenie da się całkowicie utożsamić z mową wewnętrzną. To, że człowiek działa w sposób świadomy i celowy i że może nadawać znaczenia (w drugim z powyżej określonych sensów tego słowa) obiektom rzeczywistości zawdzięcza w dużej mierze umiejętności posługiwania się językiem. Tak podkreślane np. w obrębie symbolicznego interakcjonizmu

mechanizmy wewnętrznej konwersacji stanowiące istotę funkcjonowania osobowości a zwłaszcza procesów interpretacyjnych warunkujących podjęcie jakiegokolwiek działania to w zasadzie nic więcej niż zjawiska językowe.

3. Język pełni podstawową rolę w procesie socjalizacji: umożliwia przejście definicji zdarzeń i obiektów, ich kategoryzację i ocenę, ułatwia także procesy przejmowania ról partnerów i tworzenia się autokonceptji jednostki.

4. Język — dzięki swym immanentnym własnościom — najłatwiej spośród wszystkich systemów znaków może oderwać się od bezpośrednio dostępnej *hic et nunc* sytuacji, stając się podstawowym narzędziem abstrakcji i uogólnienia (z wszystkimi negatywnymi konsekwencjami jak np. tworzenie stereotypów).

5. Wypowiedzi językowe są chyba najważniejszym wskaźnikiem zewnętrznym, dzięki którym dokonuje się odbudowanie wiedzy, intencji i innych stanów psychicznych partnerów, zarówno w interakcjach potocznych jak i badaniach naukowych; jest on zatem jedną z podstawowych przesłanek zabiegu rozumienia.

Chcielibyśmy obecnie podjąć analizę różnego typu społecznych uwarunkowań zjawisk językowych, a zwłaszcza wyróżnić kilka aspektów społecznego nadawania i rozumienia znaczeń. Analiza ta pozwoli — jak można sądzić — na pełniejsze określenie wielu zależności prezentowanych w poprzednich rozdziałach pracy. Chodzi tu m.in. o pokazanie tego, w jakim stopniu znaczenia językowe określone są historią i strukturą społeczeństwa jako całości, w jakim natomiast przebiegiem konkretnych, uwarunkowanych sytuacyjnie interakcji. Dalej tego, jakie są systemowo określone granice stabilności znaczenia, a w jakiej mierze możliwa jest jego twórcza, procesualna inter-

pretacja i tego wreszcie, do jakich trzeba odwołać się czynników, by w pełni zrozumieć konkretną językową wypowiedź partnera. Przedstawiony poniżej model prezentuje zatem różne możliwości socjologicznego podejścia do zjawisk językowych, będąc próbą modyfikacji pewnych tez zawartych w pracach poprzednich [por. Piotrowski, Ziółkowski, 154]. Stanowi jednak w pierwszym rzędzie próbę zastosowania przedstawionej w rozdziale drugim koncepcji odróżnienia czterech odrębnych płaszczyzn analizy zjawisk społecznych; próbę, która może — jak się wydaje — pełniej pokazać naturę wzajemnych uwarunkowań i związków pomiędzy nimi.

Socjologiczne ujęcie języka jako podstawowego systemu symboli znaczących winno przedstawić uwarunkowania ludzkich zachowań językowych (i ich zobiektywizowanych wytworów) przez pozajęzykowe czynniki społeczne oraz z drugiej strony określić funkcję tych zachowań w całości życia społecznego, ich wpływ na inne procesy i zjawiska. Chodzi tu zatem o relację społeczeństwo—mowa (w najszerszym Saussure'owskim sensie *langage*); zarówno jednak uwzględniane zjawiska językowe jak i warunkujące je (bądź wtórnie warunkowane) czynniki społeczne są bardzo różnorodnej natury. Różne są zatem — powtórzmy — aspekty społecznego nadawania, funkcjonowania i rozumienia znaczeń językowych.

Pierwszy możliwy poziom odpowiada wyróżnionej przez nas poprzednio antropogenetycznej płaszczyźnie rozważań. Oczywiście jest, że tylko poprzez uwzględnienie społecznego bytowania człowieka i ludzkiej współpracy można wytłumaczyć potrzebę pojawienia się najpierw komunikacji gestów a potem języka i świadomości. Oczywiście jest także rola języka w procesie antropogenezy; ważne jest tu podkreślenie

faktu, że pierwotną funkcją języka była funkcja komunikacyjna (zapewnienie porozumienia w obrębie współpracującej grupy społecznej — zgodnie z filozoficznymi tezami Marksa, Deweya i Meada) a dopiero wtórną funkcją poznawczo-symboliczna (podkreślana głównie w tradycji neokantowskiej — np. przez Cassirera, Susan Langer, Lévi-Straussa).

Drugi poziom analizy dotyczy płaszczyzny makrospołeczno-historycznej. Zgodnie z przyjętym przez nas schematem wyjaśniania funkcjonalno-genetycznego można by powiedzieć, że rozpatruje się tutaj system językowy — Saussure'owską *langue* — rozumiany jako (zobiektywizowana) forma świadomości społecznej danej grupy w zależności zarówno od poprzedniego stanu rozwoju systemu językowego, jak i aktualnych wymagań praktyki społecznej. Wyjaśnienie danej postaci *langue*, narzucającej się jako norma wszystkim członkom zbiorowości zawierać musi zatem dwie komponenty: genetyczną — poprzedni stan *langue*, oraz funkcjonalną — zmieniające się warunki społeczne. Badanie pierwszej z nich należy przede wszystkim do kompetencji lingwisty — będzie to głównie tzw. językoznawstwo wewnętrzne, opisujące strukturę a także immanentne przemiany systemu językowego zachodzące wskutek działania różnego typu tzw. praw językowych (głoszących np., że na obszarze językowym polskim w XII wieku miękkie t przeszło w ć — tichy — cichy).

Analiza drugiej — wymaga już udziału socjologa. Zgodzić się trzeba z L. Zabrockim [229, s. 20—21], który stwierdza, że podstawową rolą socjologa będzie zbadanie, jak doszło do powstania wspólnot komunikatywnych tzn. grup, które „odczuwają potrzebę wymiany informacji i potrzebę tę realizują”. Dopiero na gruncie wspólnot komunikatywnych tworzą się

wspólnoty językowe, komunikujący się ze sobą ludzie dążą bowiem do maksymalnego ujednoczenia tego zasadniczego sposobu porozumiewania się, jakim jest język. Konieczność zapewnienia efektywności komunikacji w obrębie danej społeczności, o określonym składzie etnicznym, strukturze społecznej i działającej w swoistej, zmieniającej się rzeczywistości przyrodniczej i kulturowej jest zatem podstawowym czynnikiem wyznaczającym kształt *langue*. Kształt np. języków współczesnej Europy zrozumieć można jedynie biorąc pod uwagę całą historię poszczególnych ludów; nie tylko polityczną, ale i społeczną i gospodarczą. Najwyraźniej chyba rzuca się to w oczy w wypadku języka angielskiego, który powstał w wyniku nakładania się wpływów celtyckich, anglosaskich, duńskich, normańskich (francuskich) i wreszcie łaciny i greki. Komponenta funkcjonalna badana jest i przez lingwistów (tzw. językoznawstwo zewnętrzne) i przez socjologów. Niemniej jednak wiele problemów szczególnie interesujących socjologa nie zostało wyjaśnionych, na przykład to, jak właściwy danej społeczności charakter pracy, ustosunkowania się do środowiska przyrodniczego odbija się na kształcie języka tej grupy, ilości i zróżnicowaniu określeń dla poszczególnych kategorii przedmiotów i czynności związanych z różnymi dziedzinami praktycznej, produkcyjnej działalności. Poczyniono w tym względzie wiele interesujących obserwacji na gruncie bardzo odmiennych języków, brak jednak ciągle jednego, spójnego i konsekwentnego ujęcia wspomnianych zależności.

W ten sposób wyjaśnia się makro-historyczno-społeczne uwarunkowania kształtu podstawowego systemu językowego całej społeczności. System ten narzuca się każdej mówiącej jednostce jako niezależna od niej norma, przekazywana jest jej — mniej lub bar-



dziej doskonale — w trakcie socjalizacji. Przy analizie każdego aktu komunikacji językowej trzeba odwołać się do tego systemu, trzeba zatem wyjść od faktu istnienia grupy jednostek posiadających wspólną znajomość reguł językowych i zakładających o sobie nawzajem znajomość owych reguł. Trzeba zatem — zgodnie z zasadami holizmu metodologicznego — wyjść od społecznej świadomości (kompetencji) językowej.

Tę społeczną świadomość językową czyli system językowy danej zbiorowości da się opisywać na poziomie immanentnych normatywnych prawidłowości niezależnie od tego, czy będą one w pełni realizowane przez mówiących. Na tym właśnie poziomie sytuują się wszystkie analizy języka (*langue*) podejmowane na gruncie strukturalistycznym poczynając od koncepcji de Saussure'a. Podkreślmy, że analizy takie są niezbędne dla badań nad konkretnymi indywidualnymi zachowaniami językowymi. Niemniej oczywiste jest, że społeczna świadomość językowa rzadko kiedy jest zupełnie homogeniczna.

Abstrahując od oczywistych przypadków społeczeństw wielojęzycznych, nawet wtedy, gdy społeczność posługuje się zasadniczo jednym językiem narodowym, najczęściej nie wystarcza przyporządkowanie jej jednego tylko systemu językowego. Szczególnie w złożonych współczesnych społeczeństwach przemysłowych trzeba uwzględnić istnienie rozwiniętej struktury społecznej o wielowymiarowym i hierarchicznym zróżnicowaniu. Temu makrostrukturalnemu zróżnicowaniu społeczeństwa odpowiada zróżnicowanie językowych środków porozumiewania się, jakimi społeczeństwo to dysponuje. Społeczności językowe powstałe na bazie wspólnoty komunikatywnej nie posiadają zwykle języka po prostu, lecz złożony system socjo-

lingwistyczny, cały określony repertuar językowy, który składać się może z wielu, odcinających się od siebie mniej lub bardziej wyraźnie subsystemów<sup>5</sup>. Podstawowym zadaniem staje się tutaj precyzyjne umiejscowienie społeczne owych subsystemów językowych, tzn. wskazanie z jakimi grupami, kategoriami społecznymi czy nawet typami sytuacji są one związane. Nie wystarcza tu oczywiście zastosowanie kryterium czysto terytorialnego, którym posługuje się klasyczna dialektologia, ważniejsze wydaje się uwzględnienie typu miejscowości (wielkie miasto, małe miasto, wieś zurbanizowana, wieś tradycyjna). Dla socjologa najistotniejsze są jednak różnice językowe spowodowane odmiennym położeniem w pionowej, klasowo-warstwowej strukturze społeczeństwa. Najważniejsze zdaje się być pytanie, pod jakimi czysto językowymi względami różnią się sposoby porozumiewania się członków różnych klas społecznych oraz z jakimi typami percepcji, klasyfikacji, oceny i wreszcie oddziaływania na rzeczywistość są one związane. Podkreślny, że odpowiedź na to pytanie jest na razie

---

<sup>5</sup> Dodajmy, że charakter wewnętrznego zróżnicowania repertuaru językowego szczególnie społeczności zasadniczo jednojęzycznych (np. Polska) jest ciągle przedmiotem kontrowersji. Można próbować, jak to czyniliśmy poprzednio [por. Piotrowski, Ziółkowski, 154, s. 95-156] odróżniać w obrębie tego repertuaru formy wykazujące systematyczne różnice gramatyczne lub fonetyczne sytuujące się na poziomie kodu w rozumieniu lingwistyki strukturalnej (odmiany) oraz formy zróżnicowane jedynie na poziomie wzorów użycia (warianty funkcjonalne). Wydaje się jednak, że zwykle jedna odmiana jest w obrębie każdego repertuaru odmianą podstawową — jest to tzw. język standardowy, skodyfikowany, posiadający formę pisaną, używany w trakcie edukacji szkolnej i w środkach masowego przekazu. Wszystkie inne formy natomiast są temu językowi standardowemu w pewien sposób podporządkowane i nie funkcjonują w znakomitej większości jako samodzielne, odrębne kody — języki, ale raczej jako różne wzory użycia. [por. Ziółkowski, 237]. Fakt ten o tyle godny jest podkreślenia, że pociąga m.in. konieczność odwołania się do czynników sytuacyjnych, które wpływają na kształt wzorów użycia już na poziomie analizy repertuaru językowego.

bardzo trudna. Badanie języków klasowych kojarzy się dotychczas głównie z teorią Marra i wszystkimi jej uproszczeniami. Wśród innych badaczy zajmujących się tą kwestią najciekawszą próbę podjął B. Bernstein. Jego określenie dwu kodów: ograniczonego, do którego dostęp mają wszyscy członkowie społeczeństwa i który jest jedynym w zasadzie sposobem porozumiewania się członków klasy robotniczej oraz rozwiniętego, którym posługują się w pewnych sytuacjach warstwy inteligenckie, jest jednak bardzo nieprecyzyjne. Nie są to kody określone czysto lingwistycznie; zmienne językowe występują tu obok czynników poznawczo-psychologicznych. Niezupełnie przekonywająca jest także ich społeczna lokalizacja.

Badanie społecznych uwarunkowań funkcjonujących w danej zbiorowości systemów i podsystemów znaczeń językowych wymaga odwołania się do socjologicznej teorii makrostruktur zarówno w aspekcie synchronicznym jak i diachronicznym (ruchliwość grupowa, migracje, awans), uwzględnienia podziałów społecznych związanych przede wszystkim z różnym miejscem w procesie produkcji i podziale pracy. Rozwój teorii makrostruktur w zastosowaniu np. do współczesnego społeczeństwa polskiego (i innych społeczeństw przemysłowych) był w ostatnim okresie bardzo poważny, ciągle jednak spory wywołują tak podstawowe kwestie jak precyzyjna identyfikacja społeczna poszczególnych jednostek, a przede wszystkim związki pomiędzy ekonomiczną pozycją danej klasy czy warstwy a pozaekonomicznymi sferami jej życia — jak ideologia czy świadomość, w tym także kompetencja językowa. Głównym problemem jest tu taka operacjonalizacja teorii makrostruktur, która umożliwiłaby przejście do rozbudowanych badań empirycznych, których na razie ciągle brakuje.

Niezależnie od wszystkich kłopotów badawczych oczywiste jest, że funkcjonujące w obrębie danej społeczności grupowo ukształtowane i mniej lub bardziej odcinające się od siebie wzajemnie subsystemy znaczeń językowych wyznaczają odmienność kompetencji językowej jednostek wchodzących w życie w różnych miejscach społecznej struktury. Podkreślmy jednak, że dla tych jednostek stanowią one zawsze niezależną od nich i narzucającą się im społeczną — choć jednocześnie zróżnicowaną — normę językową.

Powyższe rozważania umożliwiają przejście do kolejnej, trzeciej płaszczyzny rozważań nad społecznymi uwarunkowaniami funkcjonowania znaczeń językowych, a mianowicie do analizy procesu nabywania języka przez jednostkę i tworzenia się jej indywidualnego, osobistego idiolektu. Nabycie umiejętności posługiwania się językiem jest niezmiernie istotnym elementem procesu socjalizacji, umożliwiającym wszechstronne wprowadzenie nowo narodzonego (bądź świeżo przybyłego) członka w całokształt życia, kultury i wartości grupy i pośrednio całej społeczności. Najistotniejsza jest tu oczywiście socjalizacja pierwotna dokonująca się we wczesnym okresie dzieciństwa.

Rola językowa w rozwoju ontogenetycznym każdej jednostki ludzkiej jest powszechnie znana, warto jednak — nawiązując do wykorzystanego już przez nas w rozdziale drugim rozróżnienia — podkreślić, że chodzi tu o dwie odrębne kwestie.

Po pierwsze, nauczenie się jakiegoś, wszystko jedno jakiego, języka jest koniecznym warunkiem wytworzenia się pełnej, normalnej, rozwiniętej osobowości ludzkiej. Fakt ten podkreśla cała psychologia rozwojowa, np. w wydaniu Piageta, uwypukła to także symboliczny interakcjonizm. Umiejętność mówienia i — co ściśle z tym związane — myślenia zmienia zasadni-

czo sposób poznania, orientowania się i działania w świecie nadając mu prawdziwie ludzki charakter. Badanie znaczenia języka dla całokształtu ludzkiej organizacji psychicznej, a przede wszystkim związków myślenia i poznania z językiem jest domeną psycholingwistyki<sup>6</sup>. Można zatem badać owe związki w sposób formalny, tworząc pewien model abstrakcyjnej, normalnie rozwijającej się, ale nie określonej społecznie (grupowo) jednostki ludzkiej. Także wiele rozpatrywanych w obrębie symbolicznego interakcjonizmu mechanizmów wykorzystywania języka w procesie rozwoju i funkcjonowania osobowości analizowanych jest na tym formalnym ogólnoludzkim poziomie.

Drugą sprawą odmiennej natury jest to, że każde dziecko uczy się jednego konkretnego języka, wchodząc w ten sposób w świat znaczeń symbolicznych konkretnej grupy społecznej. Socjalizacja językowa w dwóch różnych grupach tego samego społeczeństwa wyglądać może zupełnie odmiennie; dziecko uczy się innych zasad klasyfikowania i wartościowania świata, ma dostęp do innych poziomów wiedzy społecznej. Dzięki tym odmiennym wzorom socjalizacji (także językowej) odbywającej się głównie w rodzinie odtwarza się w pewnym sensie struktura społeczna; dzieci przyswajają sobie wzory języka swych rodziców. Już jednak w okresie dzieciństwa na wykształcenie nawyków językowych wywierają wpływ inne grupy — np.

---

<sup>6</sup> W pracy Idy Kurcz [102, s. 13] psycholingwistyka definiowana jest nieco inaczej, jako „dział psychologii zajmującej się używaniem języka przez człowieka, przy czym [...] przyjmuje się [tu] jakiś językoznawczy lub logiczny model języka, którego realność psychologiczną następnie się sprawdza”. Wydaje się to jednak zbyt wąskim zawężeniem zakresu tej dyscypliny, uzależniającym przy tym zasadność jej rozważań od prawdziwości przyjętego modelu, (dla Idy Kurcz owym modelem jest głównie gramatyka transformacyjna Chomsky'ego, skądinąd nie przyjęta przecież powszechnie przez samych językoznawców).

rówieśnicy — towarzysze zabaw; nieco później zaczyna oddziaływać szkoła. W miarę wchodzenia w życie społeczności i przyjmowania różnych ról jednostka poddawana zostaje oddziaływaniu coraz to innych grup wywierających znaczny wpływ na używaną przez nią odmianę językową. Podkreślmy, że chodzi tu nie o przyswojenie sobie zupełnie nowych odmiennych języków — kodów, ale raczej o zdobycie znajomości nowych reguł używania języka w zależności od sytuacji i roli społecznej, czyli o nabycie kompetencji socjolingwistycznej bądź by posłużyć się terminem A. Piotrowskiego — socjolektu [por. Piotrowski, Ziółkowski, 154, s. 200].

Przy tej analizie społecznych warunków nabywania języka przez jednostkę, a raczej — o co tu głównie chodzi — przez pewne społecznie umiejscowione kategorie jednostek, nie wystarczy odwołanie się do zmiennych makrostrukturalnych. Uwzględnić tu należy wpływy wszystkich małych grup społecznych, w których dana kategoria jednostek uczestniczy — zarówno bezpośrednio jak i pośrednio — w toku swego życia, wpływy środków komunikowania masowego, a nawet wpływy pojedynczych partnerów (rodziców itp.). Na tym poziomie analizy szczególnie przydatna wydaje się być symboliczno-interakcjonistyczna koncepcja ontogenezy, którą dokładniej przedstawiono poprzednio. Umożliwia ona wykazanie, w jaki sposób społecznie określone normy językowe przekazywane są poszczególnym jednostkom w procesach wzajemnych oddziaływań pomiędzy tymi jednostkami a konkretnymi osobami je socjalizującymi. W tej perspektywie pokazać można również, że trudno mówić o jednoznacznym determinizmie: społeczny system językowy → idiolekt jednostki; opisując socjalizację językową w obrębie konkretnych stosunków interperso-

nalnych nie można traktować przejmowanego przez jednostkę języka li tylko jako zewnętrznej, zupełnie niezależnej od danej jednostki normy, ma ona bowiem swój własny twórczy udział w kształtowaniu się np. języka wewnątrzrodzinnego ze wszystkimi jego umownymi określeniami powstającymi w świecie partykularnych przedmiotów, sytuacji i wspólnych doświadczeń.

Rysuje się tu zatem dalsze rozbiecie społecznej kompetencji językowej na powstające co prawda na bazie języka ogólnego, ale posiadające także cechy odrębne grupowe systemy komunikacyjne. Podkreślmy, iż nie chodzi tu bynajmniej o opis oczywistej idiosynkrazji idiolektu, chodzi natomiast o pokazanie pewnych powtarzalnych mechanizmów różnicowania się systemu znaczeń językowych.

Wyróżnić należy wreszcie czwartą jeszcze, niezmiernie ważną, dziedzinę analizy socjolingwistycznej. Chodzi tu o badanie przebiegu i społecznych uwarunkowań pojedynczych aktów komunikacji językowej. Używanie w stosunku do tego typu analizy określenia „socjologia języka” wydaje się nieco mylące, najtrafniejszą nazwą jest tu chyba socjologia mówienia<sup>7</sup>. Nie chodzi tu już bowiem o społeczne uwarunkowania języka — kodu, którym posługują się rozmówcy. W rozważaniach tych traktować trzeba społeczną kompetencję językową tylko jako daną wyjściową. Problem polega natomiast na analizie tego, jak mówią i rozumieją się wzajemnie w konkretnych sytuacjach ludzie, którym można przypisać zasadniczo tę samą kompetencję językową. Ujmując rzecz inaczej, chodzi tu o problem konstytuowania się znaczenia w konkretnych sytuacjach komunikacyjnych.

<sup>7</sup> Termin ten świadomie nawiązuje do wprowadzonego przez Dell Hymesa [89] określenia *ethnography of speaking*.

W analizach semiotyczno-logicznych i językoznawczych przyjmuje się, że znaczenie istnieje jedynie na gruncie całego systemu języka. Znak językowy funkcjonuje jedynie w opozycji do innych znaków, pozostających do niego w różnego rodzaju relacjach tworzących strukturę systemu. Pogląd ten w odniesieniu do języka jest zasadniczo słuszny, jednakże pojawia się tu także szereg komplikacji o niebagatelnym znaczeniu. Systemowo zdefiniowane znaczenie jest bowiem w procesie komunikacji w znaczym stopniu zmodyfikowane. Można powiedzieć, że na poziomie systemu jest ono jedynie potencjalne i ogólne, zostaje natomiast zaktualizowane i skonkretyzowane przez całą sytuację użycia języka a więc m.in. miejsce, czas, rolę i wzajemny stosunek uczestników czy też elementy paralingwistyczne.

Akty językowej komunikacji możliwe są zatem dzięki społecznie zdeterminowanej wspólnej kompetencji językowej. Z drugiej jednak strony muszą być one traktowane jako szczególnie przypadek interakcji — oddziaływania wzajemnego jednostek. Nawiązując do Morrisowskiej klasyfikacji można by powiedzieć, że analizy systemowe — na poziomie semantyki i składni muszą być uzupełnione przez analizy pragmatyczne, tzn. badanie stosunku człowiek-znak-człowiek, zachodzącego zawsze w konkretnej sytuacji. Podkreślmy tu słowo „uzupełnione”, nie sposób bowiem opisać komunikacji językowej abstrahując od społecznej świadomości językowej, jak to np. próbowali czynić behawioryści. Wszystkie elementy aktu komunikacji językowej muszą być jednak ostatecznie określone jako składniki konkretnej sytuacji społecznego oddziaływania [por. np. Schaff, 170, s. 320]. Interwenują tu zatem prawidłowości takie same jak we wszystkich interakcjach.



Do problematyki społecznych uwarunkowań mówienia podchodzić można w różny sposób. Można pokazać po pierwsze, że mówienie nie jest idiosynkratyczną, nieuporządkowaną *parole*; że nie tylko *langue* posiada wewnętrzne uporządkowanie i reguły, że także poszczególne akty mowy, mimo a może właśnie dlatego, iż są zawsze niedoskonałymi realizacjami normy, okazują się podporządkowane prawidłowościom wynikającym z innych, pozajęzykowych cech interakcji. Zachowania językowe dadzą się zatem opisać, poklasyfikować i wytłumaczyć. Próbą takiego opisu i klasyfikacji było m.in. nawiązujące do Jakobsonowskich funkcji przekazu językowego wyróżnienie poszczególnych wariantów funkcjonalnych, podporządkowanych różnym składnikom sytuacji użycia języka, a więc np. uczestnikom, kontekstowi, konieczności nawiązania kontaktu (funkcja fatyczna) itd. [por. Piotrowski, Ziółkowski, 154, s. 138—153]. Wydaje się jednak, że tego typu klasyfikacje chwytają jeden tylko — choć bardzo istotny — aspekt sytuacyjnych uwarunkowań mówienia, wiążąc dość schematycznie poszczególne jego formy ze statycznie pojętymi typami sytuacji społecznych. Niekiedy bywa tak, że znaczenie danej wypowiedzi podporządkowane jest prawie automatycznie ustalonemu kontekstowi sytuacyjnemu — co widać najbardziej chyba w przypadku wypowiedzi rytualnych — niemniej znacznie istotniejsze wydaje się pokazanie, w jaki sposób znaczenia są nadawane i rozumiane w ciągłym dynamicznie pojętym, rozwijającym się procesie wzajemnych oddziaływań i interpretacji. Nie chodzi tu zatem, powtórzmy, o społecznie określone typy sytuacji, ale o podstawowe sytuacyjne mechanizmy „procesualnego” konstytuowania znaczenia wypowiedzi językowych. Mechanizmy te można starać się uchwycić czysto lingwistycznie. Tak np. H. Hiž

(w jednym z odczytów wygłoszonych w UAM w Poznaniu) próbował zdefiniować ostateczne znaczenie pojedynczego zdania, jako różnicę powstającą w wyniku odjęcia zbioru konsekwencji wszystkich poprzednio wypowiedzianych w danej sytuacji zdań od zbioru konsekwencji owych zdań oraz rozpatrywanego zdania łącznie. Znaczeniem danego zdania jest to, co przekazuje ono nowego w danej sytuacji; znaczenie to wynika zatem i z całości systemu językowego i z tego co powiedziano już wcześniej w danej sytuacji użycia, czyli z miejsca tego zdania w określonej sekwencji wypowiedzi. Podobne analizy mogą być podejmowane w odniesieniu do innych poziomów organizacji języka, np. słów.

Hiż proponuje, by znaczenie zdania (czy wypowiedzi) określane było czysto językowo. W ostatnim okresie bardzo często akcentuje się jednak uzupełniającą rolę kanałów pozawerbalnych w komunikacji językowej, szczególnie w sytuacjach potocznych, w kontaktach twarzą w twarz; do owych kanałów zalicza się gesty, mimikę, także czasem odrębne intonacje i wreszcie proksemikę — czyli fakt oddalenia czy bliskości przestrzennej [por. Hall, 60]. Jak wykazały badania empiryczne, rola owych kanałów w sytuacjach potocznych jest olbrzymia, biorą one na siebie niekiedy główny ciężar przekazywania znaczeń. Niewątpliwie powiększa to „sytuacyjność” znaczenia w ten sposób uzupełnianych wypowiedzi, z tego głównie względu, że gesty czy mimika twarzy nie tworzą w przeciwieństwie do języka ponadsytuacyjnego systemu o wyraźnie wyodrębnionych elementach znaczących. Ich odcyfrowanie wymaga zatem zawsze sytuacyjnie uwarunkowanych interpretacji [por. Goffman, 54].

Do pokazania podstawowych prawidłowości dynamicznie pojętych aktów komunikacji językowej naj-

bardziej przydatna jest — w naszej opinii — koncepcja interakcji sformułowana na gruncie symbolicznego interakcjonizmu (zwłaszcza w wersji Meada i Blumera) oraz etnometodologii. Dobrze przedstawia ona — na dość ogólnym co prawda poziomie — mechanizmy społecznego, interakcyjnego uwarunkowania procesu nadawania i rozumienia znaczeń, nie tylko zresztą językowych. Do opisu procesów sytuacyjnie uwarunkowanej interpretacji modyfikującej podstawowe, systemowe znaczenie wypowiedzi szczególnie duży wkład wniosły rozważania etnometodologów. W obrębie etnometodologii stworzono — jak już poprzednio wspominaliśmy — jedną z najbardziej rozbudowanych i najbardziej interesujących wersji socjologii mówienia. Podstawowe jej elementy chcielibyśmy wykorzystać w dalszej analizie.

Zgodnie z tezami etnometodologii rozumienie znaczenia wypowiedzi językowych w potocznych konwersacjach jest jednym ze szczególnych przypadków nieuświadamianego w pełni przez jednostkę zabiegu stosowania ogólnej normy (którą stanowi tutaj systemowe znaczenie słowa czy zdania) do rozwijających się jako proces wydarzeń (tu sytuacyjnie uwarunkowanych wypowiedzi). Etnometodologia wychodzi od stwierdzenia, że żadne wyrażenie językowe nie jest zupełnie jednoznaczne, każde z nich wymaga sytuacyjnego dookreślenia. Podstawowym problemem staje się zatem kwestia odcyfrowywania znaczeń tzw. wyrażeń okazjonalnych (*indexical expressions*) [por. Garfinkel, 39, s. 11, 34]. Wyrażenie okazjonalne, zgodnie z ustalonym w językoznawstwie i logice sensem tego terminu, to takie wyrażenie językowe, które nie ma w danym języku stałego przyporządkowania do określonego przedmiotu, a zyskuje to przyporządkowanie tylko wtedy, gdy jest użyte w konkretnej sytuacji (okazji).

Przykładami takich wyrażen mogą być słowa „ja”, „dziś”, „ten”, „bliski” itp. ale także np. wszelkie osobowe formy czasownika (zrobił — ale kto?). Łatwo wykazać, że wyrażenia okazjonalne stanowią znaczną większość wyrażen w językach naturalnych. Niezbędność odwołania się do kontekstu sytuacyjnego dla określenia ich znaczenia uniemożliwia oczywiście pełne zdefiniowanie języka naturalnego tylko w kategoriach semantycznych<sup>8</sup>. Jak wykazał Bar Hillel [5] warunkiem koniecznym dla tego, aby jakiegokolwiek wyrażenie pełniło funkcję semantyczną (czyli coś znaczyło) jest zawsze uwzględnienie kontekstu pragmatycznego (czasu i miejsca użycia wyrażenia, osoby nadawcy i odbiorcy itp.). Niezbędność tego kontekstu pragmatycznego uważana jest nie za wadę lub wyjątek, ale za ogólną prawidłowość. Trójczłonowa relacja pragmatyczna — (wyrażenie, przedmiot, kontekst) — traktowana jest jako nadrzędna; dwuczłonowa, czysta relacja semantyczna — (wyrażenie, przedmiot) — uważana jest jedynie jako szczególny przypadek tej pierwszej; przypadek, w którym elementy pragmatyczne (kontekst) mogą być wymieniane, a więc są obojętne dla znaczenia. Według opierających się zasadniczo na tezach Bar Hillela etnometodologów ten ostatni przypadek występuje niezwykle rzadko, głównie w opisach rzeczywistości tworzonych przez nauki przyrodnicze. Język potoczny natomiast i język nauk społecznych są zawsze — choć w różnym stopniu — okazjonalne<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Odrębny problem stanowią niektóre języki sztuczne np. teorie matematyki czy logiki, które można definiować jedynie syntaktycznie, bez podawania odniesienia przedmiotowego; inaczej oczywiście przedstawia się wówczas także problem znaczenia.

<sup>9</sup> Warto podkreślić, że okazjonalność wydaje się być cechą stopniowaną, w różnym stopniu np. przysługuje ona językowi poszczególnych grup społecznych. Odróżnienie kodu rozwiniętego i kodu ograniczonego dokonane przez Bernsteina przeprowadzone jest zasad-

Uznając trafność powyższych twierdzeń postawić można zatem podstawowe chyba dla socjologii mówienia pytanie — jak dokonuje się mimo owej nieuchronnej okazjonalności języka efektywna komunikacja, jakie są jej założenia, prawidłowości i logika. Pierwszą kwestią, o której trzeba tu wspomnieć, jest tak często opisywana przez lingwistów niedoskonałość wykonania (*performance*). Mimo tej niedoskonałości wykonania komunikacja nie tylko świetnie funkcjonuje, ale co więcej, dziecko z owych niepełnych i błędnych wypowiedzi dochodzi do znajomości systemu językowego jako całości (fakt ten, dodajmy, był impulsem dla stworzenia Chomsky'ego teorii kompetencji wrodzonej). Etnometodologowie wskazują [por. np. Garfinkel, 39, s. 35—56, Cicourel, 26, s. 33—41], że przy odbiorze tych wypowiedzi interweniuje wiele nieświadomych do końca reguł potocznego myślenia. Partnerzy zakładają zatem wzajemnie, że posiadają wspólne reguły językowego opisu i przekazywania dostępnych w danej sytuacji faktów, że istnieje wspólny, intersubiektywny system komunikacji językowej. Uwidacznia się tu zresztą olbrzymia rola językowa w tworzeniu się i utrzymywaniu wspólnoty grupowej. Fakt, że ktoś inny nazywa poszczególne obiekty tak samo jak ja, że tak samo zatem używa języka, jest w potocznym rozumowaniu przesłanką do wniosku, że myśli on, odczuwa i odbiera rzeczywistość zupełnie tak samo jak ja, że jest w pełni normalnym członkiem gru-

---

niczo właśnie zgodnie z kryterium okazjonalności. Kod ograniczony to kod partykularny, zależny od kontekstu, zrozumiały jedynie dla określonego audytorium, nasycony elementami paralingwistycznymi, a więc kod opierający się na wyrażeniach okazjonalnych. Bernstein jednak w przeciwieństwie do Garfinkela sądzi, że okazjonalność da się wyrugować w pewnych formach kodu rozwiniętego, który potrafi uzyskać uniwersalność znaczenia.

py dzielającym wszystkie jej wartości. Założenie podstawowej wspólnoty kompetencji jest w trakcie potocznych interakcji ciągle podtrzymywane; redukuje się i minimalizuje pojawiające się ciągle różnice. Zdając sobie np. sprawę z pewnej odmienności, skrótowości i fragmentaryczności swoich wypowiedzi i wypowiedzi partnerów zakłada się, że mówi się o tej samej kwestii, że te same słowa odnoszą się do tych samych obiektów czy zdarzeń, że mają te same znaczenia. Założenie to utrzymywane jest tak długo, jak to jest w danej sytuacji możliwe, aż do pojawienia się praktycznie nierozwiązywalnych sprzeczności (np. wszyscy mówili o „demokracji”, ale nagle okazało się w trakcie dyskusji, że każdy miał co innego na myśli) nie bierze się pod uwagę różnic wynikających z indywidualnego używania słów.

Następnym przyjmowanym założeniem jest założenie sensowności intencji partnerów. Reagując na wypowiedzi językowe partnera zakłada się, że są one podporządkowane jakiejś głębszej intencji, sensownemu zamiarowi, który da się zrozumieć. Pozwala to uporządkować, a także w pewien sposób uzupełnić usłyszane wypowiedzi. W komunikacji językowej dokonuje się zatem ciągłych wysiłków rozumienia (w sensie przyjętym w tej pracy) partnera, co umożliwia normalny przebieg komunikacji. Tylko w nielicznych przypadkach nie udaje się wypowiedziom partnera przypisać żadnej sensownej intencji (nawet ironii czy żartu). Wtedy najczęściej uznaje się go bądź za obcego (posiadającego inną kompetencję językową albo tylko socjolingwistyczną — czyli określającą zasady użycia słów) bądź też za szalonego lub dewianta. Znaczenie zawsze niedoskonałej wypowiedzi odbiera się zatem przy założeniu, że nadawca posiada w pełni rozwiniętą

kompetencję językową<sup>10</sup> i że chce przekazać jakąś sensowną myśl. W trakcie potocznych rozmów (np. łańcuch pytań i odpowiedzi) odbiorca nie reaguje tylko na literalne brzmienie pytania, ale także na zrekonstruowaną przez siebie sensowną intencję. Nadawca z kolei zakłada, że odbiorca w swej odpowiedzi uwzględnił oba poziomy jego pytania itd.

Przypisywanie sensu wypowiedziom językowym partnera opierające się na ciągłym potwierdzaniu założenia wspólnoty podstawowej kompetencji oraz sensowności intencji partnera dokonuje się — w myśl twierdzeń etnometodologów — w sytuacyjnie uwarunkowanym procesie interpretacyjnym wykraczającym jednak znacznie poza sam kształt wypowiedzi. Ludzie w sposób niezupełnie przez nich uświadamiany wprowadzają wiele założeń upraszczających, ale także w swoisty sposób uzupełniają wypowiedzi biorąc pod uwagę różnego rodzaju warunki zewnętrzne wpływające na sens przekazu. Etnometodologia stara się tu opisać i wytłumaczyć chociażby znany fakt, że na wiele wypowiedzi w pewnych sytuacjach reaguje się w sposób nie związany zupełnie z ich literalnym brzmieniem i reakcja ta przez obie strony traktowana jest jako normalna a nawet oczywista. Najlepszym przykładem mogą być tu odpowiedzi udzielane na rytualne pytania — powitania w rodzaju Jak się czujesz?, Jak zdrowie Rodziców? itp., które polegają zwykle np. na słowie „Dziękuję, dobrze” i odwróceniu pytania. Gdyby ktoś, w trakcie przelotnego spotkania potraktował powyższe pytania na serio i zaczął na nie wyczerpująco odpowiadać to, po pierwszych zaakcep-

---

<sup>10</sup> Odpowiada to jednej z podstawowych idei Chomsky'ego, iż struktury powierzchniowe uzyskują sens jedynie w odniesieniu do struktur głębszych. Relacje pomiędzy etnometodologią a gramatyką generatywną analizuje obszernie A. Cicourel [26, s. 74-98].

towanych z grzeczności zdaniach, partner zacząłby wykazywać wzrastające znużenie, albo po prostu by się pożegnał. Etnometodologowie wykazują więc, że dzięki podstawowym regułom potocznego myślenia potrafimy się porozumiewać, mimo iż wszystkie wyrażenia rozmowy potocznej są pozajęzykowo, sytuacyjnie uwarunkowanymi skrótami i fragmentarycznymi wyrażeniami okazjonalnymi. Ich znaczenie odtworzone jest w stopniu adekwatnym do praktycznych potrzeb; choć — jak to choćby pokazują eksperymenty [por. Garfinkel, 39, s. 24, 31] — zarówno sami mówiący, jak i zewnętrzni obserwatorzy mają olbrzymie kłopoty z pełnym odtworzeniem procesów tego rozumienia *ex post*.

Podstawową podkreślaną tu cechą rozmów potocznych jest to, iż sens wielu określeń wyłania się dopiero stopniowo w trakcie konwersacji i towarzyszących jej pozajęzykowych wydarzeń. Nie chodzi tu już tylko o to, że znaczenie danego zdania zależy od tego, co się dotychczas powiedziało, chodzi też o to, że znaczenie poprzednich zdań jest ciągle reinterpretowane w zależności od zdań następnych. Jednostką znaczenia staje się w tym ujęciu już nie zdanie, ale cała sytuacyjnie umiejscowiona rozmowa. Chcielibyśmy w tym miejscu odwołać się do instruktywnego przykładu opisanego przez Garfinkela [39, s. 79 i nast.]. Studenci sądząc, że otrzymują poradę psychologa opowiadali mu swoje kłopoty w ten sposób, że po pewnym fragmencie opowieści zadawali mu pytanie o rozstrzygnięcie (tak — nie). Interpretowali odpowiedzi, po czym mówili dalej i zadawali następne pytania. Tymczasem uzyskiwane odpowiedzi ustalone były losowo z góry i nie wynikały w ogóle z opowieści i treści pytań. W przytoczonych nagraniach widać heroiczne wysiłki nadania sensu poszczególnym odpowiedziom. Stawało



się to coraz trudniejsze, jako że były one także wzajemnie sprzeczne. Jedno przypadkowe „Nie” podważało sens odpowiedzi dotychczasowych, które musiały być na nowo interpretowane. Przykład ten pokazuje, za pomocą jakiego typu — karkołomnych niejednokrotnie — interpretacji, odbiorcy starają się ciągle podtrzymać wyjściowe założenie o wspólnocie podstawowej kompetencji, sensowności intencji ich rozmówcy i spójnym charakterze jego odpowiedzi; uwidacznia on zwłaszcza znakomicie sytuacyjny i dynamiczny charakter procesów interpretacyjnych. Dodajmy, że ten i podobne przykłady zmuszają do refleksji także nad problemem rzetelności danych uzyskiwanych w trakcie wywiadu kwestionariuszowego, zwłaszcza prekategoryzowanego<sup>11</sup>.

Wkład etnometodologii do socjologii mówienia jest dwojakiej natury. Z jednej strony jej ambicje są wyraźnie krytyczno-sceptyczne; wykazuje ona bowiem, że każdy przypadek rozumienia wypowiedzi językowej jest swoistym, niepowtarzalnym, zależnym od konkretnej sytuacji procesem interpretacji wyrażań okazjonalnych. Z drugiej jednak strony próbuje się w jej obrębie zbudować pewien uniwersalny, formalny model indywidualnej rozmowy, pokazać jej niezbędne składniki (np. uwagi otwierające, właściwa struktura

---

<sup>11</sup> Problemy te obszernie omawiają m.in. Z. Bokszański i A. Piotrowski [17] oraz P. Kuczyński [93]. Wypada podkreślić, że w wywiadzie socjologicznym często pojawia się sytuacja, w której kompetencja językowa rozmówców różni się, nie w takim jednak stopniu, by zupełnie uniemożliwić zrozumienie wypowiedzi partnera. Najniebezpieczniejsze jest to, że obaj mówiący nie zdają sobie często w pełni sprawy z zakresu różnic językowych między nimi i używają wielu słów z przekonaniem, że rozmówca rozumie je dokładnie tak samo. Tymczasem respondent — abstrahując od innych kwestii np. problemu szczerości — może zupełnie opacznie zrozumieć pytania ankietera, udzielając mu przeróżnych z kolei odpowiedzi, które ten ostatni przyjmuje w dobrej wierze bądź dokonuje najrozmaitszych mniej lub bardziej naciąganych interpretacji dla wykazania ich sensowności.

tematyczna, uwagi kończące) i strukturę czasową (ujmowaną jako ciąg wyborów z pojawiających się w każdym punkcie rozmowy możliwości), [por. Garfinkel, Sacks, 41]. Ten ostatni nurt tzw. analizy konwersacyjnej zbliża etnometodologię do ujęć rozwijanych na gruncie formalnej lingwistyki<sup>12</sup>.

Pora wreszcie na sformułowanie podstawowych wniosków z powyższych rozważań. Dotychczasowa analiza pokazała kilka różnych wymiarów społecznych uwarunkowań zjawisk językowych; od makrohistoryczno-społecznych uwarunkowań podstawowego systemu językowego (*langue*) danej społeczności i wyodrębniających się, na jego gruncie podsystemów, poprzez rządzącą się swoistymi prawidłowościami i dokonującą się zasadniczo w obrębie małych grup socjalizację językową jednostek aż do interakcyjno-sytuacyjnych uwarunkowań procesów mówienia. Wykazała ona także, do jakich czynników trzeba się odwołać, by w pełni odtworzyć znaczenie konkretnej wypowiedzi, by całkowicie adekwatnie dla praktycznych celów zrozumieć przekaz partnera. Rozumienie znaczenia wypowiedzi językowej dokonuje się więc na podstawie: (1) zasadniczego normatywnie określonego systemu językowego, którego znajomość wzajemnie się zakłada, (2) identyfikacji grupowej (np. klasowej) rozmówcy związanej z przypisaniem mu szczególnej odmiany tego systemu, (3) bardziej szczegółowej znajomości biografii społecznej rozmówcy odbijającej się w cechach jego socjolektu, (4) historii własnych wspólnych doświadczeń i kontaktów z daną osobą, (5) na-

<sup>12</sup> Wzbudza on jednak sprzeciwy znacznej części etnometodologów przyczyniając się do rozbicia całej szkoły, rodzi bowiem podstawowe pytania jak przy — tak podkreślanej przez samego Garfinkela — nieuchronnej okazjonalności języka (także naukowego) można w ogóle opisywać ogólne, ponadsytuacyjne prawidłowości konwersacji [por. Czyżewski, 28]. Kwestia ta będzie przedmiotem dokładniejszej analizy w następnym rozdziale.

tury wzajemnych stosunków i kontekstu społecznego danego aktu komunikacji, (6) dotychczasowego a nawet przyszłego przebiegu konwersacji i wreszcie (7) założenia sensowności intencji partnera. Nie we wszystkich sytuacjach odwoływać się trzeba do wszystkich wymienionych wyżej czynników, niekiedy można od niektórych z nich prawie całkowicie abstrahować (np. 2, 3, 4) niemniej w większości wypadków są one brane w jakiś sposób pod uwagę. Ten dość skomplikowany proces rozumienia wypowiedzi, uwzględniający wszystkie poziomy funkcjonowania znaczeń, łącznie z ich okazjonalnością przeprowadzany jest wielokrotnie w obrębie potocznych konwersacji, choć zasady tego procesu nie są potocznie zbyt jasno uświadamiane.

Zasady te obowiązują jednak nie tylko w życiu potocznym; do wymienionych wyżej czynników odwołać się musi także badacz starający się uchwycić znaczenie wypowiedzi osób badanych. Powyższa analiza zdaje się pokazywać, że adekwatne rozumienie wypowiedzi językowych będących przecież jedną z zasadniczych przesłanek identyfikacji kulturowej zachowań badanych osób oraz odbudowywania ich wiedzy i intencji (czyli operacji „rozumienia” w określonym przez nas wyżej sensie tego pojęcia) opierać się musi — przynajmniej *implicite* — na rozbudowanej wiedzy zarówno o uwarunkowanych społecznie systemach znaczeń językowych, jak i zasadach ich funkcjonowania w konkretnych interakcjach. Musi wykorzystywać zatem elementy wszystkich płaszczyzn analizy z przedstawionego w rozdziale drugim schematu.

### 3. PRAGMATYCZNE UJĘCIE KOMUNIKACJI POZAJĘZYKOWEJ

Język jest nie tylko najważniejszym społecznym systemem komunikacji, pełni on także decydującą

rolę w procesach kształtowania i funkcjonowania osobowości, wyznaczając sposób, w jaki człowiek poznaje i definiuje rzeczywistość. Stąd też w symbolicznym interakcjonizmie jak i socjologii fenomenologicznej najwięcej uwagi poświęcano roli komunikacji werbalnej w życiu społecznym. Wyjątkową rolę gestu wokalnego podkreślał zwłaszcza sam Mead. W ostatnim okresie jednak coraz więcej miejsca zaczęto w obrębie interesującej nas orientacji poświęcać innym, paralingwistycznym i pozalingwistycznym formom komunikacji. Rozważania takie pojawiają się zwłaszcza w pracach Goffmana, Stone'a i Duncana. Symboliczno-interakcjonistyczne analizy tych form komunikacji pojawiły się równolegle z innymi próbami ujęcia różnych poziomów życia społecznego w kategoriach komunikacyjnych, analizy te jednak prowadzone są tu ze specyficznego punktu widzenia. Jego odmienność rzuca się w oczy szczególnie w konfrontacji ze strukturalizmem.

Podstawową ideą francuskiego strukturalizmu, wyrażoną zwłaszcza w dziełach Lévi-Straussa, a także — przy pewnych odmiennościach, od których można w tym miejscu abstrahować — radzieckiej semiotyki kultury była próba zastosowania systemowych metod analizy stosowanych w obrębie po-Saussurowskiego językoznawstwa do systemów zbudowanych z innych elementów. Ekonomie, system pokrewieństwa, modę, mity, etykietę, film, teatr, traktuje się tu jako systemy znaczeń, w których pojedyncze znaki — elementy pozostają w stosunku do siebie w uporządkowanych relacjach, tworzących — niezależną w pewnym sensie od natury konkretnych elementów — strukturę systemu. Wszystkie te poziomy kultury próbowano ujmować jako systemy komunikacji, główną jednakże wagę przywiązując do analiz syntaktycznych na po-

ziomie *signifiant*, szukając np. najmniejszych cząstek znaczących jak gustemy czy mitemy, analogicznych do fonemów języka naturalnego. Podkreślając — jak najbardziej słusznie — iż żadne *signifiant* nie może znaczyć poza systemem i koncentrując się na opisie struktury takich systemów (co zresztą okazało się bardzo skomplikowane), nie rozwiązano jednak zadowalająco ani problemu, co właściwie znaczą poszczególne elementy znaczące (poziom semantyczny: stosunku *signifiant* i *signifié*), ani tym bardziej jak funkcjonują one w życiu społecznym<sup>13</sup>.

Symboliczny interakcjonizm z kolei nie podejmuje rozważań nad strukturą pozajęzykowych systemów znaczeń; bada natomiast rolę, jaką tego typu przekazy komunikacyjne odgrywają w konkretnych, sytuacyjnie uwarunkowanych interakcjach a także w procesach kształtowania się osobowości. Jest to zatem próba — podobnie jak w przypadku języka — pragmatycznego ujęcia przenoszonych w procesie komunikacji znaczeń. Zgodnie z podstawową orientacją symbolicznego interakcjonizmu znaczenie definiowane jest w kategoriach wywoływanych przez dany przekaz zachowań partnerów [por. Stone, 189, s. 228].

Z wyjątkiem Duncana [por. 36], który zajmował się głównie analizą autotelicznych form komunikacji w sztuce, a zwłaszcza w literaturze, wnosząc istotny wkład w socjologię kultury (w sensie przyjętym przez A. Kłoskowską [por. 78, s. 22]) bada się tu przede wszystkim zachowania symboliczne pełniące rolę instrumentalną, przyczyniając się do lepszego osiągnięcia celów w interakcjach, podporządkowane udzielaniu i uzyskiwaniu informacji umożliwiających i kon-

---

<sup>13</sup> Ograniczając się tutaj do tej bardzo niepełnej informacji, odsyłamy np. do tekstu S. Ziółkiewskiego [239], problematykę tę podjęto także w pracy Piotrowski, Ziółkowski [154, s. 20 - 48].

trolujących podejmowane działania. Podstawowe elementy, logikę a także ograniczenia takiej analizy pokazywaliśmy już obszernie omawiając koncepcję Goffmana (por. rozdz. II, 6). Podkreśliśmy w tym miejscu fakt, że Goffman stara się opisać sposób w jaki elementy zachowania czy wyglądu pełniące w zasadzie funkcje instrumentalne bądź nawet czysto fizjologiczne, służą drugiej stronie do wnioskowania o tożsamości i zamiarach partnera. Będąc oznakami humanistycznymi bądź nawet naturalnymi, stają się elementami przedstawienia świadomie nastawionymi na interpretację, a więc przekazami komunikacyjnymi. Doświadczony odbiorca może dzielić elementy zachowania i wyglądu partnera na znaki intencjonalne, komunikowane celowo i świadomie (zwłaszcza wypowiedzi) oraz na takie symptomy, co do których zakłada, że partner nad nimi nie panuje i nie może nimi manipulować, zakładając przy tym, że bez wątpienia prawdziwych informacji udzielają jedynie te ostatnie, jako że nie może mieć tu miejsca świadome wprowadzenie w błąd. Toteż — jak wskazuje Goffman [46, s. 18—20] — warunkiem naprawdę udanego przedstawienia jest kontrolowanie także chociażby niektórych z owych symptomów (*expressions given off*), które w ten sposób stają się również — choć odbiorca może o tym nie wiedzieć — znakami intencjonalnymi. Jakże przydatna jest np. niekiedy umiejętność wywołania samemu świadomie rześzystych łez bądź rumieńca wstydu.

Odwołując się do wprowadzonego na początku tego rozdziału odróżnienia trzech różnych sposobów użycia terminu „znaczenie”, można powiedzieć, że chodzi tu o takie elementy, którym nie tylko przypisuje się znaczenia w sensie pierwszym a głównie drugim (tzn. automatycznej reakcji przystosowawczej bądź też prze-

de wszystkim poznawczego, świadomego definiowania sytuacji), ale które uzyskują to znaczenie jako efekt intencjonalnej komunikacyjnej działalności nadawcy. Podkreślmy, że zasadniczo dopóki nie ma świadomego nadawcy, trudno mówić w ścisłym sensie o komunikacji symbolicznej, funkcjonują wtedy jedynie procesy wzajemnego przystosowania oparte m.in. na pewnej — mniej lub bardziej zresztą uświadamianej — wiedzy o związkach oznakowych (typu np.: ojciec zmarszczył brew, więc lepiej zejść mu z oczu). Goffman w swej dramaturgicznej koncepcji interakcji dość swobodnie przechodzi od jednego poziomu do drugiego; jego własne analizy wskazują jednak, że granice między tymi poziomami nieco się zacierają; bardzo trudno stwierdzić jest niekiedy, co jest już intencjonalnie zamierzonym przez nadawcę przekazem komunikacyjnym, a co jedynie nieuświadamianą i niezamierzoną przezeń oznaką. Dodajmy, że podobne problemy pojawiają się też przy próbie interpretacji Barthesowskiej koncepcji funkcjoznaków.

Z punktu widzenia naszej pracy warto podkreślić inny jeszcze fakt. Otóż w świetle dotychczasowych analiz widać, że w trakcie zabiegów rozumienia partnera wykorzystuje się łącznie informacje zarówno typu oznakowego jak i znakowego, uzgadniając i zestawiając je wzajemnie. „Rozumie się” zatem nie tylko intencjonalne przekazy komunikacyjne, ale całokształt zachowań i wyglądu partnera. Z punktu widzenia odbiorcy różnica między znakiem a oznaką nie jest więc zbyt istotna.

Pojawiają się tu jednak dodatkowe problemy. O ile w przypadku języka łatwo odtworzyć jest społeczną kompetencję językową odnoszącą się do całokształtu systemu określającego podstawowe znaczenie pojedynczych wypowiedzi, to staje się to znacznie trudniejsze

w przypadku innych systemów znaków a tym bardziej oznak, co wykazały zresztą niepowodzenia strukturalistycznych analiz mody czy nawet filmu. Dotyczy to także w znacznej mierze paralingwistyki. Wydaje się, że mimo wszelkich usiłowań, trudno paralingwistyczne kanały komunikacji traktować zupełnie samoistnie; gesty czy mimika twarzy nie tworzą przecież systemu o wyodrębnionych elementach znaczących, nie mają zatem wyraźnego, systemowo określonego znaczenia. Rola ich sprowadza się najczęściej do modyfikacji i uzupełniania, bądź czasami nawet zastępowania pojedynczych wypowiedzi językowych. Rozumienie ich w znacznie większym stopniu niż języka uzależnione jest od konkretnej sytuacji i towarzyszących im innych kanałów komunikacyjnych, są one zatem w znacznie większym stopniu okazjonalne. Uwaga ta odnosi się także do „języka ciała” analizowanego przez Goffmana, co tłumaczy zresztą w pewnym stopniu jego sytuacjonistyczne podejście. Niemniej nawet w tych wypadkach muszą funkcjonować jakieś elementy wspólnej, ponadsytuacyjnej kompetencji komunikacyjnej, rzadziej zresztą absolutnie homogenicznej w całej społeczności, a częściej — jak można sądzić — grupowo zróżnicowanej. Reguły interpretacji tych przekazów niewerbalnych są — jak się wydaje — znacznie słabiej uświadamiane i znacznie mniej przejrzyste niż reguły interpretacji wypowiedzi, ale mimo to są z sukcesem stosowane w działaniach potocznych.

Rolę komunikacji pozawerbalnej w życiu społecznym podkreśla w obrębie symbolicznego interakcjonizmu szczególnie silnie Gregory Stone. Uważa on, że — analogicznie do używanego przez Meada pojęcia uniwersum dyskursu („wszechświat rozmowy”) — uznać można istnienie uniwersum wyglądu (*appearance*) w sensie praktycznie pokrywających się w danej gru-



pie (choć oczywiście nigdy zupełnie tych samych) reakcji wywoływanych przez czyjś strój, makijaż czy uczesanie [Stone, 189, s. 228—230]. Wygląd zewnętrzny jest pierwszym podstawowym elementem umożliwiającym ustalenie tożsamości partnera, zwłaszcza jego wieku, płci i statusu społecznego a także jego różnych cech zmiennych np. nastroju czy nawet zamiarów, co warunkuje podjęcie takich a nie innych skierowanych na niego zachowań (także językowych). Określony wygląd wpływa zatem w znacznej mierze na przebieg interakcji. Podkreślić jednak wypada za Stone'm, że wywołuje on także określone reakcje danej jednostki w stosunku do samej siebie i w tym sensie przestaje być — by użyć terminów Meada — gestem (czyli oznaką) a staje się intersubiektywnym symbolem znaczącym (czyli znakiem) podobnym do słów języka. Jednostka dostosowuje zwykle swój strój do swej koncepcji siebie; wywoływane przezeń reakcje aktualnych partnerów są istotnym elementem potwierdzającym bądź modyfikującym tę autokoncepcję.

Zgodnie z tym tokiem rozumowania Stone [188] wykazuje także znaczną rolę wyglądu zewnętrznego w procesie socjalizacji i formowania się autokoncepcji a zwłaszcza świadomości tożsamości płciowej u małego dziecka. Bardzo silnie uwidacznia się w tym wypadku społeczny determinizm; dziecko ubierane jest wszak przez rodziców w strój, z którym wiążą się ustalone już znaczenia (np. odpowiednie kolory dla chłopców i dziewczynek itp.). Największą rolę pełni strój w trakcie tak podkreślanych przez Meada zabaw i gier dziecięcych. Odgrywanie w zabawie fikcyjnej roli np. Indianina wiąże się w znacznej mierze z odpowiednim kostiumem, który podkreśla jednocześnie dystans między tą rolą a własną tożsamością dziecka, ułatwiając rozwój samoświadomości. W późniejszym

etapie socjalizacji (faza gry) przy odgrywaniu rzeczy-wistych a nie fikcyjnych ról (np. członka grupy rówieśniczej albo ucznia) strój staje się swoistym uni-formem wzmagającym poczucie grupowej przynależ-ności a przez to i poczucie własnej tożsamości.

Całościowe ujęcie komunikacji, tak zresztą języko-wej jak i pozajęzykowej, wymaga umiejętnego połą-żenia rozważań semiotycznych i analiz psychospołecz-nych. Wydaje się, że właśnie podstawowe tezy symbo-licznego interakcjonizmu, a zwłaszcza rozważania Goff-mana i Stone'a dostarczają wielu elementów koniecz-nych do sformułowania pełnej koncepcji opisującej społeczne funkcjonowanie komunikacji niewerbalnej. Uzupełniają one analizy strukturalistyczne, skoncen-trowane na opisie struktury poszczególnych systemów znaczących o konieczny wymiar pragmatyczny, poka-zując zarówno społeczne uwarunkowania jak i funkcje pełnione w konkretnych interakcjach przez poszcze-gólne, sytuacyjnie uwarunkowane i sytuacyjnie rozu-miane przekazy pozajęzykowe. Podkreślmy raz jeszcze, iż podobnie jak w wypadku języka, rozumienie prze-kazów niewerbalnych opiera się w sposób bardziej lub mniej uświadamiany i na znajomości społecznie ustalonych systemów znaczeń i na umiejętności ich sytuacyjnego dookreślenia, rozszyfrowywania ich oka-zjonalności. Wydaje się jednak, że rola psychospołecz-nych zmiennych sytuacyjnych jest w tym przypadku jeszcze większa niż przy rozumieniu wypowiedzi ję-zykowych, co czyni analizę pragmatyczną komunikacji niewerbalnej tym bardziej niezbędą.

## V. Metodologiczne problemy socjologii humanistycznej

### 1. WSTĘP. BADACZ A RZECZYWISTOŚĆ

Chcielibyśmy obecnie — wykorzystując poprzednie analizy — zarysować metodologiczną koncepcję socjologii humanistycznej. Wyprowadzamy ją zasadniczo z twierdzeń symbolicznego interakcjonizmu i socjologii fenomenologicznej, aczkolwiek podobne elementy występują — choć w różnych konfiguracjach i w różnym stopniu uwypuklane — i w poglądach innych myślicieli od Diltheya aż do Ossowskiego. Nie chodzi tu przy tym o dokładne odtworzenie wszystkich tez metodologicznych interesującej nas orientacji; oba zresztą jej podstawowe nurty różnią się między sobą w wielu punktach i same nie są zupełnie jednolite. Chodzi raczej o pokazanie pewnego ogólnego paradygmatu uprawiania nauk społecznych, stanowiącego w dużej mierze konkurencyjną wobec dość powszechnie dzisiaj przyjętych koncepcji, może nieco kontrowersyjną ale i bardzo interesującą i inspirującą propozycję metodologiczną.

Istotą proponowanego tu podejścia jest traktowanie nauki społecznej i odbywających się w jej obrębie procesów badawczych jako integralnej części składowej całego świata społecznego. Na pewnym podstawowym poziomie koncepcja ludzkiego działania, opis sposobów nadawania znaczeń i definiowania przedmiotów rzeczywistości zewnętrznej a zwłaszcza czyn-

ności innych ludzi i ich wytworów odnosi się także do relacji badacz — świat społeczny. Nie znaczy to oczywiście, iżby działania potoczne i naukowe podlegały zupełnie identycznym prawidłowościom, choć i takich prawidłowości się poszukuje, chodzi tu natomiast o to, że działalność naukowa jest tak jak każda inna działalność społeczna procesem ujmowania i oddziaływania na rzeczywistość. Rysuje się tu zatem swoista odmiana tego, co za A. Gouldnerem nazwać można socjologią refleksyjną — nauką analizującą bezustannie samą siebie, traktującą własne, naukowe przedsięwzięcia i przekonania tak samo, jak traktuje czynności i poglądy innych ludzi. Nie chodziło by tu jednakże tylko o uprawianie wyodrębnionej, zinstytucjonalizowanej subdyscypliny socjologii jaką jest socjologia wiedzy, a zwłaszcza socjologia socjologii, chodzi tu raczej o to, aby refleksja nad samą naturą procesu badawczego stale towarzyszyła każdemu aktowi badania rzeczywistości.

Zarysowana tu koncepcja metodologiczna mieści się w sposób oczywisty w całym obszernym nurcie koncepcji antypozytywistycznych. Negatywnym punktem odniesienia całego tego nurtu jest nawiązująca do wczesnych doktryn empiryzmu a najpełniej sformułowana w obrębie Koła Wiedeńskiego — choć nigdy, jak się wydaje, w praktyce w pełni nie realizowana — wizja nauki pojętej jako zbieranie i kumulowanie „czystych” empirycznych faktów oraz wyprowadzanie z nich a następnie sprawdzanie indukcyjnych uogólnień dokonywane przez obiektywne, nieuprzedzone, biernie odtwarzające rzeczywistość i nie posługujących się żadnymi partykularnymi interpretacjami badaczy. Przekracza się tu także Popperowski hipotetyzm, który mimo iż uznaje, że hipoteza badawcza zawsze musi poprzedzać i sterować obserwa-

cją rzeczywistości, traktuje naukę jako autonomiczną, rządzącą się własnymi prawami rozwoju (falsyfikacjonizm, zasada racjonalnego krytycyzmu) dziedzinę podległą niezmiennym kryteriom prawdziwości. Rola uwarunkowań społecznych sprowadza się bowiem w obu tych ujęciach jedynie do zmiany tempa odkryć naukowych i dotyczy tylko kontekstu odkrycia.

Tymczasem zgodnie z przyjmowaną tu koncepcją życia społecznego każdy naukowy opis rzeczywistości dokonuje się zawsze w określonych subiektywnych kategoriach badacza albo grupy badaczy. Opis procesu badawczego i jego rezultatów uwzględnić musi zatem obok przedmiotu także i podmiot badań: jego społeczne położenie, wiedzę, cele, interesy i wartości.

Fakt ten uwzględniany jest przez wiele kierunków filozofii i socjologii; analizowane jednak przez nie kategorie czynników są bardzo różnej natury. Po pierwsze wchodzi tu w grę refleksja na najbardziej podstawowym, epistemologicznym poziomie; niech przykładem będą tu marksistowskie rozważania nad praktyką jako kryterium prawdy w poznaniu ludzkim w ogóle i we wszystkich dyscyplinach naukowych. Po drugie podkreśla się różnicę pomiędzy naukami o kulturze i naukami o kulturze (czyni to np. Dilthey, Rickert czy Znaniecki), koncentrując się tylko na społecznych uwarunkowaniach poznania humanistycznego. Po trzecie wreszcie — i to wydaje się być tendencją dominującą, konstytuującą podstawową problematykę już nie epistemologii w ogóle ale socjologii wiedzy — bada się wpływ, tylko już raczej na nauki społeczne, grupowo wyznaczonych i grupowo zróżnicowanych społecznych pozycji i związanej z nimi wiedzy oraz ekonomicznych, politycznych czy ideologicznych interesów badaczy socjologów.

Uwzględnienie społecznej pozycji podmiotu rodzi

tak istotne dla całej humanistyki pytanie o obiektywność poznania naukowego. Najbardziej optymistyczną w tym względzie koncepcję zaprezentował — nawiązując do H. Rickerta — Max Weber. Twierdzi on, iż tzw. „odniesienie do wartości” (*Wertbeziehung*) wpływa jedynie na wybór przedmiotu badania i selekcję interesującego badacza materiału empirycznego, nadając jego poznaniu pewną jednostronność, nie zaprzeczając jednak w żadnej mierze jego obiektywności i prawdziwości, a przez to i wolności od wartościowania (*Wertfreiheit*). Najlepszym gwarantem obiektywności poznania naukowego ma być według Webera jego antydogmatyzm [por. Kuniński, 101, s. 65]. Mannheimowska teoria „kątowności widzenia” jako jednostronnych sposobów ujęcia zjawisk społecznych jest częściowo kontynuacją myśli Webera. Mannheim uznaje zafałszowanie poszczególnych teorii; sądzi jednakże, iż można je usunąć w drodze „przeliczenia perspektywy” i neutralizowania w ten sposób ułamkowości i jednostronności poznania. Szczególnie predystynowana do tej roli ma być według Mannheim’a nie posiadająca żadnych partykularnych ekonomicznych i politycznych interesów „społecznie niezwiązana” inteligencja.

Odmienne stanowisko w tej sprawie zajmuje marksizm i wielu innych badaczy współczesnych, twierdząc, że sposób selekcji materiału empirycznego, używanie takich a nie innych kategorii pojęciowych, stosowanie określonych dyrektyw metodologicznych jest nieuchronnie związane z wartościowaniem, a sam postulat *Wertfreiheit* jest wyrazem przyjęcia określonych wartości. Nie ma więc neutralnego rejestrowania faktów społecznych, wybór jakiejś opisującej je teorii jest jednocześnie zajęciem określonej pozycji klasowej, działaniem w interesie jakiejś grupy społecznej. Skoro nie jest możliwe uprawianie nauk społecznych

bez społecznego zaangażowania, to najlepiej zaangażować się po stronie najbardziej postępowej grupy otwarcie przyznając się do tego zaangażowania a nie chroniąc się za zasłoną pozornego obiektywizmu. Podkreślamy, że w myśl tej koncepcji społeczne zaangażowanie nie tylko nie przekreśla możliwości uprawiania nauki o społeczeństwie, ale jest nawet jej koniecznym warunkiem. Najbardziej krańcowe stanowisko zajmują w tej kwestii różne odmiany socjologii radykalnej. Krytykując — z dość różnych perspektyw — zinstytucjonalizowaną socjologię akademicką zarzucają jej nieuchronnie fałszywe opisywanie świata zgodne z interesami grup panujących, ukrywanie podstawowych społecznych konfliktów, oddalenie od empirycznej rzeczywistości i niezdolność do zaproponowania jakichkolwiek sensownych zmian społecznych. Odmawiając socjologii akademickiej miana nauki nie daje się tu jednak zwykle żadnych innych przekonujących pozytywnych propozycji, podważając jedynie, w duchu politycznej kontestacji, samą możliwość uprawiania obiektywnej nauki o społeczeństwie.

W pojawiających się nieustannie rozważaniach nad stanem współczesnej socjologii nurt akcentujący nieuchronne uzależnienie tej dyscypliny od grupowych, historycznie umiejscowionych splotów interesów ekonomicznych, politycznych, czy ideologicznych jest — powtórzmy — nurtem ilościowo przynajmniej dominującym. Równolegle funkcjonuje jednakże inny nurt krytycznej analizy wiedzy społecznej nawiązujący do podstawowych epistemologicznych prawidłowości społecznego procesu badania humanistycznego. Współcześnie w tym właśnie nurcie mieszczą się zwłaszcza metodologiczne koncepcje symbolicznego interakcjonizmu i socjologii fenomenologicznej. Nie rozważa się tutaj konkretnych, historycznie, klasowo określonych

społecznych uwarunkowań poszczególnych koncepcji socjologicznych, pozostając natomiast na gruncie najbardziej ogólnych, formalnie opisywanych zależności, co pozostaje zresztą w zgodzie z podstawową tendencją analizowanej przez nas orientacji i naturą używanych przez nią kategorii. W świetle tych rozważań szczególnie dobitnie rysują się kwestie roli nieuświadamianych, potocznie uformowanych założeń w całym przebiegu procesu badawczego, funkcji kulturowego uczestnictwa i ogólnokulturowej kompetencji badacza, sposobów wyciągania wniosków i przeszkód w tworzeniu naukowych uogólnień. Jak próbuje się tu zresztą — i słusznie — wykazać [por. np. Zaner, 230] ten poziom analizy jest warunkiem podjęcia zasadnej krytyki polityczno-ideologicznej konkretnych koncepcji, ważne jest jednak to, iż rezultaty tej analizy same przez się są bardzo często równie krytyczne w stosunku do dotychczasowego wzoru uprawiania socjologii, co krytyka polityczno-ideologiczna. Wynikające z tej analizy postulaty wydają się możliwe do zaakceptowania przez znakomitą większość socjologów poza może — coraz mniej licznymi — krańcowo pozytywistycznie zorientowanymi empirycystami. Proponuje się tu bowiem antypozytywistyczne z ducha uzupełnianie czy „naprawianie” powszechnie dotychczas uznawanych metod, które — podkreślmy — chyba nigdy nie były w pełni stosowane. W tym sensie odczytać można te propozycje jako próbę „urealistycznienia” samoświadomości metodologicznej socjologii. Niemniej, niektóre z głoszonych tu koncepcji, zwłaszcza zaś pewne twierdzenia fenomenologiczne a szczególnie etnometodologiczne, poddają w ogóle w wątpliwość zastany model uprawiania nauki o społeczeństwie stając się w ten sposób nową, głoszącą kryzys socjologii formą radykalizmu, już nie radykalizmu



polityczno-ideologicznego, ale radykalizmu filozoficznego [por. Szacki, 200, s. 24].

Ostatecznym celem każdej dyscypliny naukowej ma być wyjaśnianie rzeczywistości, przewidywanie zachodzących w niej zjawisk i procesów i na tej podstawie praktyczne jej kontrolowanie i przeprowadzanie w niej zmian. Te trzy funkcje: wyjaśniającą, przewidystyczną i praktyczną winna pełnić w szczególności — jak to podkreśla choćby P. Sztompka [207, s. 73] — każda usystematyzowana teoria naukowa. Wszystkie te funkcje spełniają na pewno liczne teorie nauk przyrodniczych. Inaczej natomiast sprawa przedstawia się w obrębie nauk społecznych. W różnych odmianach socjologii, zwłaszcza tej zorientowanej bardziej empirycznie i praktycznie próbuje się te funkcje realizować. Jedną z najbardziej znanych prób ich realizacji poprzez stworzenie systematycznej teorii społecznej jest koncepcja G. Homansa. W praktyce jednak okazywało się, że znakomita większość koncepcji socjologicznych nie wypełnia w stopniu zadowalającym powyższych funkcji, co więcej, coraz częściej pojawiały się wątpliwości, czy będzie to kiedykolwiek w pełni możliwe. Z drugiej strony jasne jest także, że nauki te pełnią inne, istotne funkcje społeczne, niesprowadzalne do funkcji nauk przyrodniczych. Tezę taką da się wyprowadzić już z koncepcji Diltheya przeciwstawiającego charakterystyczną dla nauk o przyrodzie metodę wyjaśniania właściwej naukom o kulturze metodzie rozumienia. Własną propozycję przedstawił J. Habermas odróżniając (1) nauki empiryczno-analityczne, podporządkowane realizacji „interesu technicznego”, tzn. opanowywaniu i kontrolowaniu świata przyrody, a także pewnych procesów społecznych, (2) nauki hermeneutyczno-historyczne, ujmowane zgodnie z tradycją Diltheyowską; mające realizować „interes

praktyczny" tzn. zapewniać rozumienie sensu ludzkich działań i wytworów w celu nawiązania pełnej komunikacji i wspólnoty, (3) nauki krytyczne, działające w „interesie emancypacji”, uświadamiające ludziom społeczne problemy i przeszkody w funkcjonowaniu wspólnoty i przez fakt tego uświadomienia wyzwalające w pewnym sensie człowieka od tych problemów [por. np. Rainko, 162, s. 199 i nast.]. Możliwe są również inne klasyfikacje funkcji nauk społecznych uwzględniające np. m.in. funkcje apologetyczną czy demaskatorską [por. Podgórecki, 155].

Wydaje się, że wszystkie koncepcje socjologii humanistycznej uznają w pierwszym rzędzie doniosłość funkcji — by użyć propozycji Habermasowskiej jako typologii — hermeneutyczno-historycznej a więc funkcji czynienia świata rozumiałym, ujęcia go w kategoriach wspólnych, intersubiektywnych sensów. W niektórych propozycjach ma to być celem ostatecznym, w innych — np. w wersji Weberowskiej — ma to być podporządkowane wyjaśnianiu i przewidywaniu zjawisk społecznych. Zawsze jednak — nawet uznając doniosłość funkcji wyjaśniającej — silnie akcentuje się tu rozliczne ograniczenia możliwości pełnego — zgodnego z uznanymi logicznymi kanonami (odtworzonymi np. w modelu Hempela) — wyjaśniania. Nurt fenomenologiczny zwłaszcza zawiera też pewne elementy mające pełnić funkcje krytyczne w sensie Habermasa. Funkcje wyjaśniająco-praktyczna oraz krytyczna wydają się jednak być tu wtórne w stosunku do funkcji czynienia świata społecznego i poszczególnych ludzkich działań rozumiałymi.

Analiza ta dostarcza jednego jeszcze argumentu na rzecz przyjętego przez nas w I rozdziale pracy twierdzenia, że podstawowym zabiegiem badawczym socjologii humanistycznej jest operacja rozumienia; reali-

zuje ona bowiem podstawową funkcję tej socjologii, choć może pełnić także funkcje wyjaśniające. W dyskusjach nad rozumieniem i jego metodologiczną charakterystyką ogniskują się wszystkie podstawowe problemy humanistycznej socjologii, wychodzi także na jaw natura kontrowersji pomiędzy różnymi jej odmianami. Krótka więc analiza porównawcza najważniejszych koncepcji rozumienia pozwoli najpełniej wyznaczyć miejsce interesującej nas orientacji w obrębie całej socjologii humanistycznej a zwłaszcza uwypuklić odmienności poglądów w odniesieniu do następujących ważnych kwestii: (1) źródeł i roli wiedzy badacza w procesie rozumienia a w związku z tym i natury wartościowania, (2) związku rozumienia z wyjaśnianiem, a więc także i możliwych funkcji socjologii humanistycznej (3) opisu samego aktu rozumienia jako społecznego, dynamicznego procesu oddziaływania na rzeczywistość, a więc także i sytuacyjnego uwarunkowania oraz okazjonalności tego zabiegu i możliwych metod ich usuwania.

## 2. CHARAKTERYSTYKA ZABIEGU ROZUMIENIA NAUKOWEGO — PROBLEMY I KONTROWERSJE

W pierwszym rozdziale przedstawiono już zasadniczą, przyjmowaną w niniejszej pracy charakterystykę rozumienia. Przypomnijmy, iż oznacza ono dla nas zabieg polegający na kulturowej identyfikacji danego działania (dodać tu można, że także jego wytworu) poprzez przypisanie mu jakiegoś stypologizowanego sensu, podciągnięcie pod ogólniejszą kategorię działań (bądź wytworów) i w związku z tym odtworzenie — także poprzez pewną typologizację — motywów działającej jednostki. Zabieg rozumienia naukowego jest

zatem dokonującym się zgodnie z zasadą holizmu metodologicznego przyporządkowaniem działań i towarzyszącym im stanów świadomości jednostki wzorom działań i stanom świadomości społecznej.

Wydaje się, że powyższy podstawowy kierunek wnioskowania stanowi istotę wszystkich formułowanych dotąd koncepcji rozumienia; koncepcje te różnią się jednak w sposobach rozwiązania wielu bardziej szczegółowych problemów a zwłaszcza w charakterystyce metodologicznej całego zabiegu. Podstawowe podobieństwa i różnice w określaniu natury rozumienia dadzą się wyraźnie uchwycić przy porównaniu najogólniejszych idei trzech konkurencyjnych koncepcji: Diltheya, Webera i wreszcie Kmity. Na tym tle także wyraźniej zarysuje się specyfika tej koncepcji rozumienia, którą chcielibyśmy wyprowadzić z analizy twierdzeń symbolicznego interakcjonizmu i socjologii fenomenologicznej.

Dla Diltheya<sup>1</sup> rozumienie — ujęte jako specyficzna metoda nauk humanistycznych, przeciwstawna wyjaśnianiu — odnosiło się nie tyle do przeżyć psychicznych co do sensu wytworów, będących ekspresją ludzkiej psychiki ale funkcjonujących poza nią. Do badania tych wytworów można zawsze powrócić, podważyć dotychczasowe interpretacje i zaproponować nowe; w tym sensie stanowią one w przeciwieństwie do ulotnych zachowań obiektywną bazę źródłową humanistyki. Rozumienie ma być odtworzeniem wyrażonych w tych wytworach przeżyć; nie chodzi tu jednak zdaniem Diltheya o całość tych przeżyć, ale głównie o to, co jest w nich charakterystyczne i ważne dla da-

---

<sup>1</sup> Opieramy się tu głównie na pracach Z. Kuderowicza [95, 96] i zawartym w drugiej z nich wyborze pism Diltheya (zwłaszcza str. 187 - 206). Dokładniej charakteryzuje Diltheyowską koncepcję rozumienia także E. Mokrzycki [136, s. 45 - 51].

nej epoki czy kultury. Twórca dokonując aktu ekspresji, tworząc dzieła np. literatury czy sztuki, daje wyraz przeżyciom i intencjom nurtującym daną epokę. Rozumienie ma być więc ujawnieniem sensu jakie jednostkowe zjawisko posiada w historycznie określonym zbiorze sensów, znaczeń i wartości kulturowych, ma być więc zabiegiem hermeneutycznym. Podstawowym problemem jest tutaj kwestia szczegółowych metod oraz zasadności wyników owego rozumienia. Abstrahując od wszelkich niejasności Diltheyowskich rozważań oraz od stosowanej przez niego terminologii można wskazać, że nie chodzi mu wcale o jakąś tajemniczą, niewytłumaczalną moc poznawczą. Dilthey [por. wybór Kuderowicza, 95, s. 190 i nast.] pokazuje, że rozumienie rodzi się w pierwszym rzędzie z potrzeb i w warunkach życia potocznego, jako umiejętność naturalnie wynikająca z uczestnictwa każdej jednostki w historycznie ukształtowanej wspólnocie kulturowej, we wzajemnych oddziaływaniach, w obrębie których ustala się przeznaczenie poszczególnych przedmiotów, sens czynności, znaczenia słów i gestów. Uczestnictwo to umożliwia przyporządkowanie tych wszystkich zewnętrznych ekspresji określonym przeżyciom i stanom świadomości partnerów m.in. poprzez opierające się na ciągle potwierdzanym poczuciu wspólnoty wnioskowanie przez analogię z przeżyciami własnymi. Jednostka uzyskując w trakcie życia potocznego określoną wiedzę o całości wspólnoty kulturowej i jej uporządkowaniu stosuje tę wiedzę — w sposób jak podkreśla Dilthey niedyskursywny, nie do końca uświadamiany, ale mimo to praktycznie adekwatny — do rozumienia poszczególnych, indywidualnych przypadków ekspresji.

Ta elementarna, potoczna postać rozumienia współuczestników własnej grupy jest z kolei podstawą wy-

szych (naukowych) form rozumienia czynności i wytworów ludzi zarówno z grupy własnej jak i przede wszystkim z innych grup i epok, co jest np. podstawową czynnością historyka. W tym wypadku warunkiem wstępnym jest zdobycie możliwie wszechstronnej wiedzy o całości kultury danej grupy i epoki. Rozumienie naukowe musi opierać się na tej ogólnej wiedzy jako na swej podstawowej przesłance. Jest ono odtworzeniem stanów psychicznych innych ludzi poprzez wnioskowanie z wszystkich dostępnych badaczowi zewnętrznych informacji, dokonuje się jednak — według Diltheya — w sposób niedyskursywny, irracjonalny i nie dający się ująć w żadne szczegółowe schematy. Podstawową jego metodą jest całościowe wczuwanie się (empatia) w cudze przeżycia i porównywanie go z przeżyciami własnymi, odniesienie badanej indywidualności do całej wspólnoty. Dilthey wśród zabiegów towarzyszących rozumieniu i podwyższających jego adekwatność wymienia zwłaszcza umiejętność wywołania w sobie przeżycia odtwórczego (*Nacherblen*), postawienia się w sytuacji badanego podmiotu, zaakceptowania i uznania oczywistości jego porządku wartości. Niekiedy traktuje się to jako konieczny warunek rozumienia; taką interpretację Diltheya zdaje się sugerować np. Kmita [82, s. 176 i nast.]. Wydaje się tymczasem, że o ile w życiu potocznym, zwłaszcza zaś we wczesnej fazie socjalizacji rozumie się — najczęściej nie w pełni świadomie — stanowisko partnera przyjmując je jednocześnie za własne, to jednak procesy te wcale nie muszą współwystępować, ani tym bardziej utożsamiać się ze sobą. Chodzi tu w istocie o rozróżnienie podobne do wydzielenia aspektu poznawczego i aspektu identyfikacji w opisywanym przez nas procesie *role-taking*; przypomnijmy, że z chwilą uzyskania względnej autonomii

osobowości pierwsze występuje zwykle bez drugiego. Odnosi się to tym bardziej do rozumienia naukowego, przeżycie odtwórcze nie może być traktowane jako konieczna dla pełnego rozumienia identyfikacja z wartościami badanego podmiotu, jest to raczej swoisty eksperyment myślowy, podwyższający prawdopodobieństwo trafności rozumienia w miarę tego, jak badaczowi udaje się odtworzyć we własnej psychice przeżycia innych [por. Mokrzycki, 136, s. 58, Kuderowicz, 95, s. 86—87]. Niezależnie od tych i innych kłopotów interpretacyjnych olbrzymią zasługą Diltheya wydaje być to, iż charakteryzując zabieg rozumienia, stara się on ująć go w kategoriach relacji pomiędzy danym problemem badawczym, a wiedzą, przeżyciami i wartościami samego badacza, bez czego natura zabiegów rozumienia nie dałaby się sensownie wyjaśnić.

Ten sam problem podejmuje w swej koncepcji rozumienia także Max Weber, proponując jednakże nieco odmienne jego rozwiązanie. Rozumiejąca interpretacja działań społecznych nie ma być według niego celem samym w sobie, służy ona natomiast przyczynowemu wyjaśnieniu samych tych działań oraz ich skutków. Zrozumienie jakiegoś działania to ustalenie związków pomiędzy jego przebiegiem a motywami działającego podmiotu. Podkreślmy tutaj, za Kozyrem-Kowalskim [89, s. 292—293], że nie chodzi Weberowi o odtwarzanie motywów w sensie psychologicznym, pojętych jako własności natury ludzkiej, do których każdy badacz jako człowiek miałby dostęp. W myśl rozważań Webera motywem tego np., że członkowie danej grupy społecznej ciężko pracując oszczędzali i akumulowali kapitał jest fakt, że w doktrynie religijnej obowiązującej w obrębie tej grupy znajdowały się takie właśnie wskazówki postępowania. Motyw zatem jest przez niego rozumiany nie psycho-

logicznie ale społeczno-historycznie. Chcąc odbudować motyw trzeba odwołać się do świadomości społecznej grupy, w której uczestniczą dane jednostki, trzeba mieć zatem wiedzę o kulturowych wzorach postępowania, obowiązujących w danej grupie i epoce. Weber podkreśla, że po to, aby odtworzyć motyw działającego podmiotu (subiektywny sens jaki nadaje on swemu działaniu) nie trzeba odwoływać się ani do wczuwania się, ani do przeżycia odtwórczego, wystarczy znajomość warunków początkowych (m.in. norm kulturowych), przebiegu i następstw określonego działania. W zabiegu tym interweniuje jednakże w specjalny sposób wiedza i wartości samego badacza; badacz tworzy bowiem w każdym przypadku typ idealny działania zakładając, że przebiega ono w idealnych warunkach, powodowane jest przez jakościowo jednorodne motywy, a co najważniejsze, ma charakter celowo-racjonalny. Badacz konstruuje zatem przebieg działania racjonalnego; nie działania rzeczywistego ale obiektywnie możliwego, starając się, aby tworzył on typowy, spójny a także zgodny z przypisywanymi podmiotowi przez badacza sposobami myślenia i przeżywania zespół motywacyjny, a potem dopiero bada odchylające się od niego rzeczywiste działania. W myśl twierdzeń Webera typ idealny działania jest jedynie pewną hipotezą badawczą o funkcjach heurystyczno-instrumentalno-porządkujących, podobnie jak wszystkie pojęcia naukowe w humanistyce jest konstrukcją subiektywną, w której odbija się właściwe każdemu badaczowi humaniście odniesienie do wartości. Wszelka „wiedza o rzeczywistości kulturowej — podkreśla Weber [223, s. 81] — jest zawsze wiedzą z partykularnego punktu widzenia”. Założenie o racjonalności sprawia, że dane działanie staje się łatwiej uchwytne na gruncie wiedzy i wartości badacza; zracjonalizowana interpre-



tacja cudzych działań staje się w większym stopniu sensowna i oczywista także i dla niego. Weber w przeciwieństwie do Diltheya twierdzi co prawda, iż to poczucie oczywistości samo przez się nie może być traktowane jako gwarant adekwatności rozumienia, niemniej uznaje jego istotne znaczenie. Dodajmy wreszcie, że Weberowska idea racjonalizującego rozumienia jest próbą przeniesienia w obręb nauk humanistycznych procedury powszechnie stosowanej w życiu potocznym, a zwłaszcza w wymiarze sprawiedliwości, gdzie oczywistość racjonalizującej interpretacji jest np. podstawą wydawania wyroków.

Sformułowana przez J. Kmitę koncepcja interpretacji humanistycznej nawiązuje w znacznym stopniu do Webera. Interpretacja ta jest także „w gruncie rzeczy aktem przypisania określonej jednostce systemu przekonań wchodzących w skład świadomości społecznej grupy, do której jednostka owa należy” [Kmita 85, s. 8—9]. Ma ona wyjaśnić, dlaczego dana czynność podjęta została przez określony podmiot. Podobnie jak u Webera nie ma się ona odwoływać do praw psychologicznych. Interpretacja humanistyczna zawiera dwa elementy wyjaśniające: 1. założenie o racjonalności, 2. opis wiedzy i porządku preferencji jednostki. Czynność — w myśl tej koncepcji — wybrana została racjonalnie, kiedy realizuje rezultat najwyższej preferowany. Stypologizowany opis wiedzy i hierarchii wartości podmiotu a także założenie o jego racjonalności nie są jednak w opinii Kmity subiektywnymi, instrumentalnymi konstrukcjami badacza stosowanymi jedynie w obrębie nauk humanistycznych. Mają być one natomiast, posiadającymi swe odpowiedniki w naukach przyrodniczych, elementami wyjaśniania odwołującego się do praw idealizacyjnych; praw, które (zgodnie z całą koncepcją metodologiczną rozwijaną przez Kmi-

tę, a potem zwłaszcza przez L. Nowaka) mimo, że sformułowane są jako kontryfaktyczne okresy warunkowe, mają swoje realne odniesienie przedmiotowe i opisują — choć nie na poziomie powierzchniowych zjawisk — obiektywną rzeczywistość. Założenie „podmiotu racjonalnego” odpowiada więc Newtonowskiemu prawu bezwładności odnoszącemu się do obiektów, na które nie działają żadne siły (Kmita, 82, s. 182). Zgodnie z powyższym, w przeciwieństwie do „antynaturalistycznego instrumentalizmu” Webera charakteryzuje Kmita stanowisko własne jako „naturalizm” ale „antypozytywistyczny” (pozytywizm bowiem nie dopuszcza istnienia kontryfaktycznych praw).

Wydaje się jednak, że w odniesieniu do ludzkich działań traktowanie opartych na założeniach o racjonalności praw idealizacyjnych jako realistycznie odzwierciedlających obiektywną rzeczywistość jest bardziej werbalną deklaracją metodologiczną, niż rzeczywistym rozwiązaniem istotnego problemu epistemologicznego. O ile idealizująca koncepcja wiedzy zdaje się znajdować zastosowanie w odniesieniu do pewnych procedur badawczych w naukach przyrodniczych, to znacznie więcej wątpliwości rodzi próba zastosowania jej do postępowania badawczego humanistów. Abstrahując od nieuniknionych i często dość arbitralnych uproszczeń w opisie przedmiotu badań warto podkreślić, że w niepełny sposób wyjaśniona zostaje w tej koncepcji zwłaszcza kwestia genezy i roli wiedzy badacza, podejmującego interpretację. Kmita i Nowak odróżniają co prawda dwa typy interpretacji humanistycznej; [por. Kmita, 82, s. 81—82]: (1) adaptacyjną, w której sensy badanych czynności bądź ich wytworów rozpatruje się w odniesieniu do własnej, aktualnej wiedzy i kompetencji kulturowej, odczytując np. na nowo dzieła muzyczne, plastyczne czy literackie; (2) histo-

ryczną, w której opis wiedzy i porządku preferencji działającego byłby pewną historyczną hipotezą, udokumentowaną danymi źródłowymi, byłyby to zatem próba wyjaśnienia sensu czynności i wytworów z punktu widzenia samych działających jednostek, przy czym — powtórzmy — nie chodzi tu o odtworzenie indywidualnych, psychologicznie określonych postaw, ale uchwycenie całokształtu kultury grupy, w której dane jednostki uczestniczą. Niemniej i w tym ostatnim wypadku rozpatrzenia wymaga rola partykularnej wiedzy badacza, jako członka określonej grupy w interpretowaniu świadomości i wytworów innych ludzi, zwłaszcza przedstawicieli innych grup i epok. Dokonując interpretacji adaptacyjnej badacz rzeczywiście adaptuje świadomie cudze sensory do swoich, ale występuje to także — tu już w sposób raczej niezamierzony — przy interpretacji historycznej. Polegać to może na błędnym przypisywaniu danej jednostce wiedzy i porządku preferencji poprzez złe rozpoznanie jej społecznej przynależności, albo fałszywe opisanie przysługującej danej grupie form świadomości społecznej i wzorów kultury; np. właśnie poprzez zbytne utożsamienie ich z cechami własnej grupy badacza. Zwykle zatem interpretacja historyczna staje się w mniejszym lub większym stopniu adaptacją i trudno dokładnie wyznaczyć granicę między obiema kategoriami.

Porównanie tych trzech koncepcji rozumienia unaczynia wyraźnie naturę trudności pojawiających się przy próbie tworzenia systematycznej teorii życia społecznego oraz istotę założeń, na których opiera się naukowy opis świata i uproszczeń, które nieuchronnie musi wprowadzać. Zgadza się z poglądem — wyrażanym tak mocno zwłaszcza przez Webera — że po to, aby w pełni wyjaśnić zjawiska społeczne oraz sfor-

mułować prawa ogólne trzeba starać się najpierw owe zjawiska rozumieć i starać się stworzyć taką procedurę rozumienia, która odpowiadałaby warunkom empirycznej, kontrolowanej metody. Jednakże trzeba być w pełni świadomym wszystkich pojawiających się tu trudności. Rysuje się zwłaszcza trudna do rozwiązania opozycja czy też „odwrotna zależność” pomiędzy: (1) próbą uwzględnienia wszelkich subtelności tak badanego przedmiotu jak i partykularnych doświadczeń i wiedzy badacza dokonującego zawsze w dużej mierze indywidualnych interpretacji (co akcentuje zwłaszcza Dilthey) i (2) postulatem formułowania ogólnych, obiektywnych, niezależnych od osoby badacza, zależności. Te ostatnie opierać się muszą na *explicite* wyrażonych, intersubiektywnie dostępnych przesłankach i stosowaniu odpowiednich metod badawczych. Słuszny wydaje się tu pogląd Webera i Kmity, że prawa ogólne w naukach społecznych najłatwiej tworzy się na podstawie założenia o racjonalności podmiotu działającego. Najczęściej jednak tak sformułowane prawa ogólne bezpowrotnie gubią wiele istotnych niepowtarzalnych zjawisk. Wspomniana wyżej opozycja jest zresztą jedną z podstawowych osobliwości nauk społecznych, na którą zwraca uwagę choćby S. Ossowski [150, s. 144 i nast.]. Trudno — jak się wydaje — o zupełnie jednoznaczne rozstrzygnięcie tego dylematu; widoczny on będzie także bardzo wyraźnie we wszelkich próbach rozwiązań zawartych w koncepcji, do której przedstawienia przystępujemy obecnie.

### 3. BADANIE RZECZYWISTOŚCI SPOŁECZNEJ JAKO PROCES SPOŁECZNY

Chcielibyśmy obecnie przedstawić — nawiązując do propozycji formułowanych w obrębie symbolicznego

interakcjonizmu i socjologii fenomenologicznej — koncepcję rozumienia naukowego, jako podstawowego zabiegu badawczego socjologii humanistycznej. Koncepcja tu prezentowana zbieżna jest w wielu istotnych punktach z omawianymi przez nas wyżej charakterystykami rozumienia, zwłaszcza zaś — jak się wydaje — z koncepcją Diltheya a pod niektórymi względami także Webera. W odmienny sposób łączy ona jednak i zestawia poszczególne elementy i zawiera także własne, oryginalne propozycje. Wydaje się, że pozwala ona na częściowe przynajmniej rozwiązanie tych problemów, które nie znalazły zadowalającego naświetlenia w powyższych koncepcjach. Pokazuje wreszcie także pewną względność, a co za tym idzie i możliwość przewyżczenia występujących pomiędzy nimi kontrowersji.

Istota tej koncepcji polega — jak już wspomniano — na traktowaniu każdego aktu badania społecznej rzeczywistości, a więc i każdego aktu naukowego rozumienia jako przypadku społecznego działania; przypadku podległego w pierwszym rzędzie ogólnym prawidłowościom życia społecznego, a dopiero na tym gruncie prawidłowościom rządzącym postępowaniem naukowym.

Rzeczywistość społeczna i rządzące nią prawidłowości występują zatem w obrębie procesów badawczych w socjologii w kilku odrębnych rolach jednocześnie: po pierwsze są one przedmiotem badania, po drugie kształtują cechy badacza — podmiotu badania, po trzecie wreszcie określają podstawowe cechy samego aktu badania. Kształt postępowania badacza-humanisty zależy na trzy sposoby od kształtu społecznej rzeczywistości; postępowanie to musi odpowiadać jej naturze, jako przedmiotu badań, zależy od społecznie ukształtowanych cech badacza a zwłaszcza jego wie-

dzy i kompetencji, podporządkowane jest wreszcie wszystkim prawidłowościom i sytuacyjnym uwarunkowaniom każdego aktu społecznego ujmowania i definiowania obiektów środowiska.

W tym miejscu wypada poświęcić chwilę uwagi genezie przyjmowanych w socjologii reguł metodologicznych. Stosunek metodologii i socjologii ujmuje się najczęściej poprzez wskazanie, że o ile przedmiotem socjologii jest rzeczywistość społeczna, o tyle przedmiotem metodologii jest sama socjologia. Metodologiczna refleksja nad socjologią dokonywana jest zatem z metapoziomu, przeprowadza się tu np. krytyczną rekonstrukcję logicznej struktury problemu badawczego, postępowania badawczego socjologa i jego rezultatów [por. np. Sztompka, 210, s. 9]. Kanony owej metodologicznej refleksji kształtowały się jednak w przeważającej mierze zupełnie niezależnie od socjologii; bądź poprzez ogólne rozważania filozoficzne i logiczne, bądź też przy próbach opisu struktury rozwiniętych nauk empirycznych. Utworzony w ten sposób ponadczasowy i ponaddiscyplinarny wzorzec nauki „jako takiej” usiłowano następnie przyłożyć do rzeczywistej praktyki badawczej socjologii — z wiadomymi zresztą rezultatami, jak np. odczuciem zapóźnienia i niedorozwoju dyscypliny. Czasem także — zdając sobie sprawę z olbrzymich różnic między poszczególnymi dziedzinami wiedzy — dla nauk społecznych konstruowano wzorzec bardziej „luźny”, mniej restryktywny. W obu wypadkach przyjmowano jednak, że reguły metodologiczne nie zakładają żadnych twierdzeń socjologicznych, że są neutralne wobec sporów merytorycznych, stojąc niejako ponad nimi i dostosowując się jedynie do własnych kryteriów prawomocności.

Stanowisko to wikła się jednak w błąd *petitio principii*, widoczny natychmiast w próbie odpowiedzi na

pytanie, jaka jest geneza i natura tych kryteriów, inaczej mówiąc: co ostatecznie uprawomocnia same kryteria prawomocności. J. Kmita [85] próbując odpowiedzieć na to pytanie, wskazuje słusznie, że fakt przyjęcia jakichś reguł metodologicznych, stosujących się w danym okresie do danej dyscypliny wiedzy, musi być wyjaśniony przez odwołanie się do czynników społecznych, że trzeba „świadomość metodologiczną” potraktować jako jeden z faktów kulturowych. Zgodnie z tą koncepcją — co wydaje się na pierwszy rzut oka paradoksem — metodologia musi założyć socjologię tzn. pewną teorię socjologiczną, która wyjaśnia fakt społecznej akceptacji i funkcjonowania tych właśnie a nie innych reguł metodologicznych. Kmita przedstawia następnie mechanizm rozwoju empirycznych nauk przyrodniczych (głównie fizyki) pokazując jak nauki te i towarzysząca im świadomość metodologiczna przystosowują się do zmieniających się wymagań społecznych, jak jedne koncepcje merytoryczne i metodologiczne zastępowane są przez inne, lepiej wyjaśniające rzeczywistość i bardziej adekwatne praktycznie. Rozumowanie to przedstawiliśmy szerzej w innym miejscu [por. Ziółkowski, 235]. Nauki społeczne tymczasem — co warto podkreślić — znajdują się w odmiennej sytuacji, przede wszystkim z powodu braku wyraźnego zapotrzebowania na ich wyniki badawcze i co za tym idzie, słabej stosowalności praktycznej. Trudno zatem, jak się wydaje, twierdzić, by to rzeczywista praktyczna użyteczność nauk społecznych wymuszała — tak jak to się dzieje, zgodnie z rozumowaniem Kmity, w fizyce — konieczność stosowania wyrafinowanej metodologii. Empiryczny nurt socjologii przejął od nauk przyrodniczych pewne reguły metodologiczne nie rozpoznając dobrze ich rzeczywistej natury i uznając reguły wczesno-pozytywis-

tyczne — w fizyce dawno zarzucone — za synonim prawdziwej nauki [por. Mokrzycki, 137] i nieco na wyrost uwierzył w możliwość technologicznej kontroli nad procesami społecznymi. Charakterystyczny jest fakt, że utrata wiary w możliwości kontroli osiągnęła za sobą i podważenie prawomocności tych reguł [por. Kuczyński, 91]. W świetle tej analizy widać wyraźnie, że żadne reguły metodologiczne, a już w szczególności reguły pozytywistyczne, nie są regułami nauki w ogóle, a fakt akceptacji tych ostatnich przez pewien nurt socjologii trzeba wyjaśniać socjologicznie.

Tymczasem — w myśl rozważań z pierwszego rozdziału pracy — jedną z głównych cech socjologii humanistycznej jest to, iż proponowany przez nią model postępowania badawczego wyznaczony jest właśnie nie przez abstrakcyjne reguły metodologicznej poprawności, zapożyczone z innych nauk, o innej praktycznej użyteczności i możliwościach, ale przez pewne przekonania o kształcie samej rzeczywistości społecznej, o sposobie funkcjonowania społeczeństwa. Przekonania te składają się na pewną wyjściową, najogólnszą koncepcję struktury społecznej rzeczywistości, traktowaną jako swoista, bardzo jeszcze nieprecyzyjna i wymagająca uszczegółowienia „mapa poznawcza”<sup>2</sup>. Podstawowe, formalnie pojęte składniki tej koncepcji — indywidualizm ontologiczny, uznanie roli świadomości oraz holizm metodologiczny — nie zakładają żadnej konkretnej, treściowej wiedzy o poszczególnych zjawiskach społecznych; same przez się wyznaczają jednak zakres zjawisk objętych badaniem i sterują

---

<sup>2</sup> Wypada tu zgodzić się z ogólnym kierunkiem rozważań Ireneusza Krzemińskiego [92] i podkreślić, że za charakterystyczne dla interesującej nas orientacji i jednocześnie najbardziej inspirujące uznajemy to stanowisko, które nazwał on „interpretacją teoretyczną” myśli Meada, a więc poglądy Blumera i Denzina (a także i całego nurtu fenomenologicznego) a nie np. Kuhna.



przebiegiem tego badania, zaprzeczając możliwości stosowania w obrębie nauk społecznych pozytywistycznych wzorów.

Na opisywaną przez badacza rzeczywistość społeczną składają się więc świadome, twórcze działania jednostek ludzkich, bądź też pewne układy takich działań, zachodzące zawsze w określonych sytuacjach społecznych. O specyfice socjologii humanistycznej decyduje przede wszystkim jej stosunek do świadomości badanych, przekonanie, że po to by zrozumieć świat społeczny, trzeba uwzględnić świadomościową aktywność podmiotu, poprzez którą ujmuje on i oddziałuje na rzeczywistość. Ten poziom świadomej organizacji osobowości traktuje się tu — przypomnijmy — jako nieredukowalny, ani do nieświadomych reguł zachowania czy biologicznych impulsów, ani też do koniecznych obiektywnych praw rozwoju społecznego. Stąd też, podstawowym postulatem badawczym staje się postulat „subiektywnej interpretacji”, ujmowania rzeczywistości z perspektywy badanego podmiotu. Prawdziwy realizm socjologiczny polega — co podkreśla np. E. Bittner [12, s. 125] — na podejmowaniu wysiłku opisanego w całej złożoności cech sytuacyjnego kontekstu, tak jak oceniany jest on przez osoby, dla których dane sytuacje są rzeczywistymi okolicznościami ich życia.

Można więc powiedzieć, że po to, by opisać rzeczywistość społeczną trzeba, w pierwszym rzędzie, odtworzyć reguły dokonywanych potocznie przez działające jednostki zabiegów rozumienia. Z drugiej strony, wiedza i kompetencja badacza ukształtowały się w dużej mierze także dzięki dokonywanym przez niego w codziennym życiu zabiegom rozumienia. Po trzecim wreszcie — sam akt badania rzeczywistości jest także przypadkiem rozumienia; co prawda rozumienia

naukowego; ale w istocie dokonującego się na częściowo podobnych zasadach co rozumienie potoczne. Można powiedzieć zatem, że rozumienie potoczne (1) jest głównym przedmiotem badania socjologii humanistycznej, (2) wyznacza w znacznej mierze kompetencję podmiotu badania, (3) stanowi swoisty model i gwarant możliwości badania (czyli rozumienia naukowego) oraz wpływa na jego metody i przebieg. Uchwycenie istoty rozumienia naukowego wymaga zatem odniesienia go w tych trzech podstawowych aspektach do rozumienia potocznego.

Cechy rozumienia potocznego opisano już dokładnie w poprzednich rozdziałach pracy. Przypomnijmy jedynie, że jest ono po pierwsze podstawowym instrumentem socjalizacji jednostki. Wiąże się — zwłaszcza w okresie socjalizacji pierwotnej — z najczęściej nie w pełni uświadomianym identyfikowaniem się danej jednostki ze stanowiskiem partnera, przejmowaniem jego oceny obiektów zewnętrznych, a także samej siebie za własne (Mead). Kiedy osobowość jest już w pełni wykształcona, w rozumieniu przeważać zaczyna aspekt poznawczy; jego celem staje się adekwatne praktycznie kierowane własnym działaniem, osiągnięcie określonych efektów interakcyjnych. W rozumieniu odbudowuje się stany psychiczne partnerów w takim stopniu w jakim jest to w danej sytuacji niezbędne (Goffman). Rozumienia dokonuje się jednak nie tylko w interakcjach twarzą w twarz, kiedy to próbuje się uchwycić sens dynamicznych zmiennych zachowań partnera. Odnosi się ono także do osób chwilowo nieobecnych, a nawet w ogóle osobiście nieznanymi i polega na przypisywaniu im — w miarę ich oddalania się od rzeczywistej sfery życiowej danej jednostki — coraz bardziej zracjonalizowanych i stypologizowanych motywów, aż do w ogóle niekon-

frontowanych z praktyką stereotypów (Schutz). Dzięki temu zabiegowi każda jednostka z własnego praktycznego punktu widzenia odbudowuje sobie sens społecznego świata, cechy makrostruktur społecznych, sposób funkcjonowania porządku społecznego. Rodząc się i socjalizując w określonej grupie społecznej, przejmując jej sposób widzenia świata wchodzi z wolna w całą wspólnotę kulturową, zdobywa kompetencję kulturową, znajomość obowiązujących w niej systemów interpretacji zachowań. Owe systemy kulturowe, np. reguły języka (*langue*), są podstawą nadawania sensu ciągle nowym sytuacjom i zachowaniom, np. konkretnym wypowiedziom językowym, zgodnie z nieuświadomianymi procedurami interpretacji. Rozumienie potoczne jest zatem nabywaną w trakcie socjalizacji i traktowaną jako oczywistą umiejętnością odbudowywania sensów poszczególnych działań i wytworów poprzez podciągnięcie ich pod pewne normy ogólne.

Zależnie od fazy rozwoju osobowości, a przede wszystkim od natury sytuacji i konkretnego praktycznego interesu zabieg ten wykazuje nieco odmienne cechy: w różnym stopniu odbudowuje się tu stany świadomości partnerów, w różnym stopniu przejmuje się jego postawy, w różnym stopniu uwzględnia się procesualność i sytuacyjność zachowań. Zawsze jednak jest to typologizacja; podciągnięcie ich pod określone adekwatne praktyczne schematy, wykształcone w trakcie uczestnictwa w życiu grupy poprzez przejęcie społecznej wiedzy i systemów kategorii. Zabieg rozumienia potocznego, stosowany wielokrotnie i z sukcesem dokonuje się jednak w znacznej mierze w sposób intuicyjny, entynematyczny, a często w dużej mierze zupełnie nieuświadomiany.

Rozumienie naukowe, choć wydaje się być operacją

o bardzo podobnym charakterze, podporządkowane być musi jednak normom obowiązującym w nauce. Istotą nauki jest wszakże pełna jawność i systematyczne wyłożenie metod dochodzenia do swych doświadczeń i rezultatów; jeżeli więc np. badacz przeprowadza eksperyment, to musi tak go opisać, aby inni poznali nie tylko ostateczne rezultaty ale i sposób postępowania [por. np. Merton, 128, s. 14]. Metoda naukowa powinna być więc metodą publiczną, intersubiektywnie kontrolowaną. Jak można to jednak zapewnić podejmując się naukowego rozumienia?

Problem ten — powtórzmy — wydaje się stanowić główną kwestię przy charakterystyce tego zabiegu, będąc także jedną z ważniejszych różnic pomiędzy wyżej przedstawionymi stanowiskami Diltheya — odrzucającego możliwość pełnej intersubiektywności i kontrolowalności metody rozumienia, Webera — szukającego wyjścia w typach idealnych tworzonych przez badacza i wreszcie Kmity — traktującego założenie o racjonalności jako element realistycznie pojętego prawa idealizacyjnego; a przypisywane jednostce treści świadomości społecznej jako hipotetyczne składniki eksplanansu. Także w obrębie interesującej nas orientacji pojawiają się w tym względzie pewne kontrowersje, które częściowo przedstawimy w dalszym ciągu analizy. Niemniej — niezależnie od wszystkich komplikacji — wydaje się, że można skonstruować taki model zabiegu rozumienia naukowego, który chwyciłaby w sposób maksymalnie wierny i nieuproszczony społeczną rzeczywistość, a przy tym opierałby się na intersubiektywnych, w znacznej mierze kontrolowanych metodach. Kształt rozumienia naukowego, polegającego na przechodzeniu od kulturowych całości do osobowości poszczególnych jednostek oraz podejmowanych przez nie sytuacyjnie uwarunkowanych działań

związany jest ściśle z „przedmiotową” koncepcją rzeczywistości społecznej zrekonstruowaną przez nas w drugim rozdziale pracy. W akcie rozumienia naukowego odwoływać się trzeba — przynajmniej *implicite* — do różnorodnych zjawisk społecznych, sytuujących się — jak to próbowaliśmy wykazać — na kilku odrębnych, ale wzajemnie powiązanych płaszczyznach: makro-społeczno-historycznej, ontogenetycznej i interakcyjnej, oraz uwzględniać twórcze mechanizmy psychiczne jednostek.

Z dokonanej przez nas rekonstrukcji wynika jednak, że nie można mówić o jednoznacznym określaniu jednych płaszczyzn przez inne, każda z nich rządzi się swoistymi prawami i zawiera swoiste mechanizmy indeterministyczne. Dlatego też trzeba sobie zdawać sprawę z nieuchronnych uproszczeń wprowadzonych przez jakiegokolwiek typologizację i starać się je minimalizować poprzez uwzględnienie jak najszerszego zestawu czynników. Z samego kształtu rzeczywistości społecznej wynikają zatem określone reguły metodologiczne zabiegu rozumienia przyjmowane w obrębie badanej przez nas orientacji. Nie wszystkie one są uznawane przez wszystkich jej przedstawicieli a niektóre z nich dalekie są od jednoznaczności; niemniej można zarysować pewne podstawowe zasady i metody zabiegu rozumienia, a także kłopoty i spory dotyczące sposobu ich realizacji.

Rola badacza w procesie badawczym nie jest wcale prosta. Postulat interpretacji subiektywnej wymaga rozpatrywania zjawisk społecznych z perspektywy badanego. Badacz musi w pewnym sensie przejąć jego rolę, to znaczy nie tylko umieć posługiwać się np. jego językiem i systemem klasyfikacyjnym — co jest podstawowym postulatem np. całej współczesnej etnologii z tzw. etnonauką na czele, ale także — co jest

znacznie trudniejsze — uchwycić samoocenę i organizację postaw badanego. Tylko w ten sposób można uniknąć tego, co Denzin nazywa błędem obiektywizmu; błędem polegającym na zastąpieniu swą własną naukową perspektywą perspektywy samego badanego.

Niemniej zawsze istnieje poważna różnica pomiędzy socjologiczną koncepcją zachowania badanego a jego własną definicją sytuacji i motywami postępowania. Socjologiczny punkt widzenia jest zawsze — choć w różnym stopniu — abstrakcyjny, racjonalizujący i uogólniający, gdy tymczasem potoczne koncepcje badanego są partykularne, sytuacyjne i praktyczne, nie zawsze poza tym potrafią one odsłonić rzeczywiste prawidłowości życia społecznego. Socjolog winien zatem poznać możliwie najpełniej tę potoczną koncepcję rzeczywistości, a potem — niejako na drugim poziomie — interpretować tę rzeczywistość i jej subiektywne odbicie w świadomości z punktu widzenia swej naukowej teorii. Jak podkreśla Denzin [por. 30, s. 81] socjolog musi w trakcie badań poruszać się pomiędzy dwoma światami — codziennym światem osób, które bada i światem teorii socjologicznej.

Sposób jednak w jaki powinien to czynić, jest w obrębie interesującej nas orientacji przedmiotem dość różnych — choć opartych na wspólnych podstawowych założeniach — interpretacji, układających się w continuum, którego krańce zajmują poglądy Schutza z jednej, a etnometodologów z drugiej strony. Najbardziej zbliżone do standardowej wizji nauki jest stanowisko Schutza. Badacz — podkreśla on — nie próbuje realizować żadnego praktycznego, potocznego interesu, zgodnie z którym porządkują swoje doświadczenia ludzie w życiu potocznym; elementem organizującym naukowe poznanie świata jest natomiast problem naukowy, zgodnie z którym przeprowadza

się np. typologizację obiektów. Badacz, stosując swoje naukowe *epoché* [Schutz, 175, s. 249], bierze w nawias swoje praktyczne interesy, swoją partykularną, niepowtarzalną sytuację wewnątrz świata, swoje kłopoty i problemy przyjmując w akcie naukowego teoretyzowania postawę bezinteresownego obserwatora. Rozwiązywany problem naukowy ma być tym, co wyznacza właściwą hierarchię ważności, nadaje sens i kształt stosowanym przez badacza konstruktom. Każdy problem naukowy wymaga innego postępowania. Schutz uważa za możliwe pogodzenie postulatu subiektywnej interpretacji, odtworzenia sposobu, w jaki badane podmioty same ujmują świat społeczny, z postulatem spójności, pełnego uporządkowania i logiki uzyskiwanych w ten sposób rezultatów. Badacz podobnie, jak jednostka w życiu potocznym, typologizuje stany świadomości (np. motywy) innych osób, są to jednak konstrukty drugiego rzędu, konstrukty konstruktywne, czy też typologizacje typologizacji. Nie chodzi tu bowiem o odtworzenie idiosynkratycznych odczuć każdej jednostki, ale o zdanie sprawy z tego, jak jedni ludzie rozumieją innych i jak przypisują im motywy [por. Psathas, 159, s. 137]. Rozumienie naukowe najbliższe jest potocznemu rozumieniu anonimowych „współczesnych”, którym przypisuje się najbardziej typowe, racjonalne i zestandaryzowane motywy. Podobnie zatem jak w życiu potocznym tworzy się np. model urzędnika firmy wysyłkowej, tak i badacz tworzy ostatecznie modele ludzkich osobowości, zawierające te tylko cechy, które odnoszą się do interesującego go problemu. Jego aktorzy-modele nie mają więc biografii, rzeczywistych konfliktów i niepokojów, są to kukielki wyposażone i poruszane przez badacza. Koncepcja Schutza kontynuuje — jak widać —, dość dokładnie Weberowską metodę typów

idealnych w odtwarzaniu subiektywnego sensu działań jednostkowych, wiążąc je jednak silniej z typologizacjami dokonywanymi w obrębie życia potocznego. Schutz twierdzi także podobnie jak Weber, że konstrukty badacza muszą opierać się na założeniu o racjonalności. Nie chodzi mu jednak o ustosunkowywanie wszelkich działań do modelu działania celowo-racjonalnego w sensie Webera, Schutz rozszerza bowiem pojęcie racjonalności uwzględniając także racjonalność rutyny i nawyku; co bardziej — jak się wydaje — odpowiada rzeczywistości.

Tworzony w ten sposób konstrukt badacza nie może być jednak zupełnie dowolny, winien on — w opinii Schutza — spełniać postulat adekwatności, tzn. być zrozumiały dla samego działającego i jego partnerów w obrębie życia potocznego, to właśnie ma być gwarantem trafności interpretacji subiektywnej czyli zgodności konstruktu naukowego z konstruktami potocznymi społecznej rzeczywistości. Podobny postulat przedstawia także J. Douglas [33, s. 21]. Schutzowski model nauki społecznej nie wydaje się jednak całkowicie przekonujący, nie zawiera on bowiem żadnych dokładniejszych wskazówek jak tworzyć odpowiadające rzeczywistości modele, a relacja badacz — rzeczywistość, a zwłaszcza rola samego badacza i jego wiedzy, ujęta jest w zbyt uproszczony sposób.

Dwie kwestie warto tu zwłaszcza uwypuklić. Z jednej strony wydaje się, że nie uwzględnia się tu dość podstawowej różnicy między rozumieniem potocznym i naukowym. Rozumieniu potocznemu wystarczają bowiem — zwłaszcza w odniesieniu do pewnych oddalonych obszarów rzeczywistości — nie potwierdzone w żaden sposób i często zupełnie fałszywe stereotypy. Rozumienie naukowe natomiast, mimo że także tworzy upraszczające uogólnienia, musi jednak opierać się



na ich ciągłej empirycznej weryfikacji. Nie może być ono zatem jedynie typologizacją typologizacji potocznych, nie mogłoby bowiem wtedy wyeliminować zawartych w nich błędów. Przyjmując te potoczne typologizacje za niezbędny punkt wyjścia, trzeba jednak następnie wykroczyć poza nie. Postulat subiektywnej interpretacji i związany z nim postulat adekwatności wydają się odnosić do jednego tylko choć niewątpliwie niesłychanie ważnego etapu badania socjologicznego. Ostatecznie jednak socjologiczne wyjaśnienie zachowań i towarzyszących im stanów świadomości będzie często niezrozumiałe dla samych działających, albo uznane przez nich za błędne.

Z drugiej strony wydaje się, że Schutz zarysował tu dość uproszczoną, zbyt statyczną i oderwaną od realnych sytuacji badawczych wizję samej interpretacji subiektywnej. Najistotniejszym postulatem badawczym humanistycznej socjologii wydaje się być bowiem postulat badania życia społecznego w jego własnych naturalnych warunkach oraz używania takich metod obserwacji, opisu i analizy, które zachowałyby integralność tych zjawisk, nie likwidowały jego wielowymiarowości [por. np. Douglas, 33 s. 16 *passim*]. Badacz musi zatem zawsze pamiętać, że bada — by użyć bardzo odpowiedniego tu określenia M. Maussa — „całościowe fakty społeczne”. Całościowość ta przejawia się — jak się wydaje — w kilku odrębnych wymiarach; chodzi tu zwłaszcza o integralność zachowań zewnętrznych i stanów psychicznych jednostek, integralność ich osobowości, oraz integralność sytuacji, w której zachodzi działanie.

W działaniach ludzkich współwystępują i warunkują się wzajemnie zawsze dwa poziomy: świadomościowo-symboliczny oraz zewnętrznozachowaniowy. Po to, aby w pełni zrozumieć sens ludzkich działań trzeba uchw-

cić oba te poziomy jednocześnie. Nieadekwatne jest zatem badanie — jak chcieliby behawioryści — zewnętrznych jedynie zachowań; niezbyt wartościowe poznawczo jest jednak także odtwarzanie oderwanych stanów psychicznych podmiotu np. poprzez deklarowane słownie w trakcie wywiadu opinie. Trzeba uchwycić prawidłowości i dynamikę rzeczywistych, dokonujących się w naturalnych sytuacjach życiowych zachowań badanej jednostki wobec innych osób i obiektów, zachowań ściśle powiązanych z przypisywanymi tym osobom i obiektom a także i samej sobie znaczeniami. Przypomnijmy, że dopiero oba te poziomy łącznie składają się na Meadowskie pojęcie postawy, nie sprowadzającej się — jak to się często na użytek standardowych badań socjologicznych przyjmuje — do opinii na jakiś określony temat, ale będącej całościową organizacją wewnętrznych stanów psychicznych jednostki związaną zawsze z zewnętrznymi zachowaniami. Przy opisie pojedynczego działania, skierowanego na pojedynczy obiekt trzeba uwzględnić całościową organizację osobowości jednostki; niezależnie od tego czy przyjmiemy wersję Blumerowską — istnienia dynamicznego, refleksyjnego mechanizmu jaźni, wyznaczającego, łączącego i ustawicznie przetwarzającego poszczególne postawy w stosunku do zewnętrznych obiektów i samego siebie — czy też wersję Kuhnowską — czysto treściowo pojętej auto-koncepcji, organizującej dookoła siebie wszelkie inne postawy, które mogą być odtworzone tylko jako elementy całokształtu osobowości. Standardowe badania kwestionariuszowe „rozkładające” jednostkę na ciąg niezależnych, wygłaszanych przez nią opinii wydają się być bardzo odległe od prezentowanego tu modelu badań.

Podstawowym problemem staje się odtworzenie

przez badacza całego zespołu powiązanych ze sobą postaw a zwłaszcza autokoncepcji podmiotu. Badacz musi tu zastosować regułę metodologicznego holizmu, starać się więc powiązać świadomość danej jednostki ze wszystkimi grupami społecznymi, w których jednostka owa uczestniczyła w trakcie swej kulturowej biografii, a zwłaszcza z podstawową dla niej grupą odniesienia, będącą źródłem wzorów zachowań, wartości i ocen, musi także starać się uwzględnić ewentualne niekoherencje i sprzeczności wpływów społecznych. W ten sposób dokonuje się podstawowy dla zabiegu rozumienia proces stypologizowania świadomości jednostek poprzez przypisanie im stanów świadomości społecznej. W tym procesie zatem uwzględnić trzeba wszystkie możliwe do uchwycenia prawidłowości ontogenetycznego rozwoju jednostki, które poprzednio przedstawiono, tylko to może dać pewną gwarancję zasadności całego zabiegu.

Oczywiste jest jednak, że świadomość jednostki nie jest nigdy tożsama ze świadomością grupową, co nakłada nieprzewycięzalne ograniczenia na jakąkolwiek typologizację. Dzięki funkcjonowaniu twórczego mechanizmu jaźni — jak podkreśla np. Blumer — jednostka nie da się nigdy sprowadzić do żadnej wypadkowej wpływów społecznych, co oczywiście znacznie utrudnia zabieg rozumienia. W tym miejscu uwidacznia się jednak możliwość zastosowania założenia o racjonalności w nieco odmiennej roli. Nie musi to być bowiem jedynie formalna abstrakcyjna zasada, mająca ułatwić badaczowi stypologizowane rozumienie zachowań podmiotu. Jest to także pewien — posiadający dość jasny sens socjologiczny — rzeczywisty a nie tylko instrumentalny — gwarant odpowiedniości świadomości społecznej i świadomości indywidualnych. Gdyby bowiem dana jednostka w przybliżeniu choćby

nie akceptowała wspólnych, społecznych norm czy wartości (np. systemowych znaczeń słów) to jej działania byłoby nieefektywne i nie mogłaby ona realizować swych własnych, indywidualnych celów [por. też Kmita, 85, s. 219]. Osiąganie zatem nawet najbardziej indywidualnych, prywatnych celów wymaga przyswojenia sobie podstawowych norm grupy, choć ich przestrzeganie może być traktowane jedynie instrumentalnie, jako środek do realizacji innych norm i celów, którymi może być nawet zmiana zastanych norm kulturowych. Niezależnie zatem od wszelkich komplikacji wartości indywidualne i wartości społeczne są ze sobą nierozzerwalnie sprzężone.

W socjologii humanistycznej — poczynając od Webera — za najistotniejszą kwestię uznawano odtwarzanie przez badacza motywów działającej jednostki. Nie chodzi tu — przypomnijmy — o często przyjmowaną w psychologii koncepcję motywu jako mniej lub bardziej nieuświadomianego czynnika dynamizującego zachowanie (czemu odpowiadają także pojęcia np. potrzeby czy popędu); chodzi tu natomiast o społecznie zinternalizowane wzory postępowania stanowiące uświadamiane, zwerbalizowane racje działań. Odtwarza się przede wszystkim motywy powtarzalne i grupowo zestandaryzowane, stanowiące społeczno-kulturowe wzory, które dana jednostka przejęła w trakcie swej biografii i którymi kieruje się w powtarzających się sytuacjach społecznych. Wyjaśnianie za pomocą tak pojętych motywów pojedynczych działań jednostki opiera się — by użyć określenia S. Nowaka [144, s. 348] — na stosowaniu praw matrycowych zakładających pewien izomorfizm norm kultury i podległych im działań jednostkowych. Warto jednakże zwrócić uwagę na dwa różne sposoby rozumienia motywu. Podkreśla to np. Schutz, odróżniając motywy

typu „z jakiego powodu” i motywy typu „po co” (tłumaczenie za [Sztompka (red.), 210, s. 157]). Motywy typu „z jakiego powodu” są to przede wszystkim zinternalizowane w trakcie biografii jednostki normy i nawyki kulturowe, które były przyczyną podjęcia danego działania przez jednostkę. Cały ich system to — jak słusznie zauważa Schutz [176, s. 12] — w zasadzie nic więcej niż społecznie ukształtowana osobowość jednostki. Tak rozumiane motywy odtwarzane mogą być — niezależnie od tego, czy uświadamiała je sobie jednostka działająca — zawsze dopiero *ex post* po zakończeniu działania, bądź przez samą tę jednostkę bądź też przez obserwatora. Pełna interpretacja subiektywna wymaga jednak w pierwszym rzędzie odtworzenia motywów typu „po co”, pojętych jako stale obecne w świadomości jednostki działającej cele określonego działania, które jednostka próbuje realizować w określonej, mniej lub bardziej typowej ale dynamicznej i zmiennej sytuacji<sup>3</sup>. Motywy w tym sensie są więc świadomymi, sterującymi danymi działaniami, ale ciągle modyfikowanymi wraz z tokiem wydarzeń, zamiarami skierowanymi ku przyszłości. Oczywiście jest, że także i te zmienne, dynamiczne, uświadamiane w trakcie działania motywy-zamiary można powiązać z określonymi kulturowymi wzorami. Wbrew temu, co sugeruje Schutz, obie te kategorie motywów wydają się więc być ściśle powiązane; na gruncie dotychczasowych doświadczeń i nabytej kompetencji realizuje się wszak — uwzględniając wymagania sytuacji — określone, świadomie zdefiniowane cele. Istnieją powtarzalne regularności interakcji wynikające ze stawianych sobie przez jednostkę celów działania i co więcej te subiektywne motywy typu „po co”

---

<sup>3</sup> Takie rozumienie motywu wykazuje znaczne podobieństwo do pojęcia zamiaru F. Znanieckiego por. [238, s. 344 - 346].

dadzą się stypologizować i odtworzyć w badaniu naukowym.

Wniosek taki wynika zwłaszcza z koncepcji motywacji, którą przedstawił C. W. Mills [133, por. także Gerth, Mills, 42, s. 112—113]. Motywy — jak wskazuje Mills — są to po prostu terminy językowe, poprzez które działające jednostki same interpretują swe działania. Nie są to jedynie idiosynkratyczne odczucia jednostek; do ich sformułowania, potwierdzenia czy modyfikacji dochodzi tylko w trakcie interakcji z innymi ludźmi. Motywy są akceptowalnymi w danej grupie i zarazem adekwatnymi w danej sytuacji określeniami celów działania, a zatem także ich usprawiedliwieniami. Mills wskazuje, że w określonych grupach społecznych tworzą się odrębne „słowniki motywów”, np. motywów moralnych, religijnych, politycznych, hedonistycznych czy seksualnych, które uznawane są powszechnie jako wystarczające powody do podjęcia danego działania. Przyjęcie przez jednostkę danego motywu za świadomy cel działania wiąże się ściśle z dokonywaną przez nią samooceną, a zwłaszcza z rolą, którą sobie w danej sytuacji przypisuje. Motywy są zatem podstawowym elementem subiektywnej orientacji działania, mają one jednak społeczną genezę i są ciągle społecznie potwierdzane. Dość przekonująca wydaje się także dokonana tak przez Millsa [133, s. 399] jak i np. przez H. Duncana [por. 36, s. 5] krytyka — charakterystycznego m.in. dla psychoanalizy — poglądu uznającego werbalne sformułowania motywów jedynie za wtórne racjonalizacje ukrytych, głębiej leżących „prawdziwych” motywów. To, co możemy znaleźć głębiej — podkreśla Mills — będą to zawsze tylko inne terminy językowe. W niektórych wypadkach użycie określonego słownika motywów może mieć co prawda na celu jedynie uspra-

wiedliwienie określonego działania przed audytorium akceptującym ten słownik [por. także Scott, Lyman, 180], stąd też np. Martindale [119, s. 373—374] uznaje słowniki motywów przede wszystkim za elementy strategii gry interakcyjnej. Niemniej najistotniejszy jest tu fakt, że sama działająca jednostka kieruje się tymi społecznie nabytymi i społecznie zwerbalizowanymi motywami, podporządkowując im świadomie cały tok postępowania. Dodajmy wreszcie, że często zdarzać się może sytuacja, w której przyjmowane przez jednostkę motywy pochodzą z jej podstawowej grupy odniesienia, nie pokrywającej się z aktualnym audytorium, wtedy właśnie decydujące staje się wykorzystanie wykraczającej poza pojedynczą sytuację wiedzy badacza odnoszącej się do kulturowej biografii jednostki.

Dotychczas akcentowano zwłaszcza elementy społecznego determinizmu, a co za tym idzie i typologizująco-racjonalizujący charakter rozumienia, a w tym i odtwarzanie motywów. Naczelnym zadaniem badacza powinno być jednak — powtórzmy — uwzględnienie całokształtu sytuacyjnych uwarunkowań każdego działania i sterujących nim podmiotowych definicji sytuacji. Wymaga to oczywiście uchwycenia nie tylko punktu wyjściowego działania czy zestandaryzowanych rytuałów postępowania ale przede wszystkim zmiennych, dynamicznych, przystosowujących się do zmian sytuacji i samych te zmiany wywołujących procesów interakcyjnych. Tu właśnie najwyraźniej rysują się niedostatki i ograniczenia standardowych socjologicznych metod badawczych a także całej metodologicznej wizji nauki społecznej, co skłania do szukania innych, nowych koncepcji. Jak to jednak zwykle bywa *pars destruens* tych koncepcji wydaje

się bardziej przekonywającą niż ich pozytywna wartość.

W obrębie symbolicznego interakcjonizmu zwłaszcza Blumer [15] a za nim Denzin [30] starają się procesualnej, zmiennej naturze społecznej rzeczywistości podporządkować odpowiednią metodologiczną koncepcję nauki. Pewne jej elementy odtworzył ostatnio obszernie w przywoływanej już pracy I. Krzemiński [92], ograniczymy się tu zatem do przedstawienia tylko podstawowych jej idei.

Akt badania rzeczywistości społecznej — tak jak każdy inny proces interakcji symbolicznej, której jest on wszak tylko szczególnym przypadkiem — polega na ciągłym przeformułowywaniu przypisywanych obiektom empirycznym znaczeń. Nauka empiryczna tworzy więc pewne obrazy świata i następnie testuje je w ciągłym procesie oddziaływania na świat. Zasadą podstawową ma być tu zachowanie maksymalnej wierności wobec opisywanej rzeczywistości. Nie może być tu zatem naginania rzeczywistych procesów społecznych ani do zakładanej teorii ani też do możliwości zastosowania wymyślnych technik badawczych. Badacz powinien w ciągłej konfrontacji z empirią bezustannie poszukiwać nowych pojęć i koncepcji; nie może też zakładać z góry sztywnej procedury badawczej. Stosując wszystkie możliwe techniki badań powinien on dążyć do stopniowego zawężania i uściślenia celów badawczych, do wypełniania i uszczegółowienia swej wyjściowej, ogólnej „mapy poznawczej”. Opis i analiza świata powinny dokonywać się w pierwszej przynajmniej fazie — poprzez stosowanie giętkich, posiadających pewien nieredukowalny naddatek znaczenia, ciągle sprawdzanych co do swej przydatności tzw. „pojęć uczulających” [por. Blumer, 15, s. 149], pozwalających uchwycić procesualny charak-



ter rzeczywistości oraz sytuacyjnie uwarunkowaną różnorodność najbardziej nawet wydawałoby się z pozoru jednorodnych zjawisk. Użycie tych pojęć ma pozwolić zatem na odsłonięcie specyficzności każdego zjawiska; co jest koniecznym warunkiem zasadnego odniesienia go do innych zjawisk tej samej kategorii i poszukiwania prawidłowości ogólnych a także konstruowania sensownych definicji operacyjnych używanych w ten sposób terminów teoretycznych [por. Denzin, 30, s. 85]. Koncepcja ta nie wyklucza zatem formułowania praw ogólnych, podkreśla jednak konieczność ciągłego bezpośredniego, intymnego rzecz by można kontaktu z zachodzącymi w rzeczywistych naturalnych warunkach procesami społecznymi — kontaktu, który ma ciągle weryfikować i w miarę potrzeby modyfikować proponowane przez badacza rozwiązania.

Taka wizja postępowania badawczego jest jednocześnie krytyką pewnych metod badawczych, a zwłaszcza masowych badań kwestionariuszowych, opartych o prekategoryzowane pytania i jednorazowy, krótkotrwały kontakt badacza z respondentem. Takim bowiem badaniom umykają zarówno różnicujące elementy biografii każdego z badanych, jak i przede wszystkim sytuacyjne uwarunkowania i dynamiczny kształt każdego działania. W ten sposób ostatecznie arbitralnie grupuje się różne w istocie zjawiska w tę samą kategorię, dokonując następnie skomplikowanych operacji statystycznych, przypisując bezzasadnie wszystkim tym zjawiskom te same przyczyny itp. Uwytknęła się tu natomiast zalety metod opartych na długotrwałej obserwacji uczestniczącej jako najlepiej nadających się do badania społecznej rzeczywistości. Przy obserwacji uczestniczącej więc znacznie mniej rzeczy trzeba — co zawsze jest zawodne — infero-

wać, znacznie więcej bowiem można samemu bezpośrednio zaobserwować. Szczególnie dobrze potrafi ona uchwycić procesy społeczne, zarówno na poziomie działań zewnętrznych, jak i towarzyszących im zmian samooceny i postaw badanych. Dostarcza ona wreszcie bogatego kontekstu, który uczula na niespójne i niewyjaśnione fakty i ich możliwe implikacje, co zmusza także badacza do ciągłej adaptacji i modyfikacji teorii [por. np. Becker, Geer, 9].

Podobny nieco tok rozumowania występuje także w etnometodologii, konkluzje są tu jednak znacznie bardziej radykalne i kontrowersyjne. Etnometodologia wychodzi od postulatu pełnej, całościowej, chwytającej wszystkie zmienne procesy i sytuacyjne uwarunkowania interpretacji subiektywnej — opisanie rzeczywistości w autentycznych kategoriach badanych osób. Potem jednakże postulat ten zostaje w swoisty sposób przekroczony; odtwarza się tu co prawda świadomość działającego w konkretnej sytuacji podmiotu, czyni się to jednak po to, by znaleźć nieświadome reguły czy procedury interpretacyjne, na których ma opierać się funkcjonowanie porządku społecznego [por. Psathas, 159, s. 133] akcentując ciągle procesualność i sytuacyjne uwarunkowanie wszelkich zjawisk społecznych a zwłaszcza aktów interpretacji zachowań i wypowiedzi partnerów.

Etnometodologowie podkreślają jednak przy tym, że te same procedury występują we wszystkich przypadkach ludzkich rozumowań, a więc także np. przy naukowej interpretacji zjawisk społecznych. Analiza myślenia potocznego, np. stosowania ogólnych norm do zmiennych wydarzeń odsłania także pewne prawidłowości myślenia naukowego. W tym też czysto formalnym sensie należy chyba interpretować słynne etnometodologiczne twierdzenie, że myślenie potoczne

jest już nie tylko przedmiotem ale i wzorem czy też źródłem myślenia naukowego.

Złudzeniem jest zatem według etnometodologów przekonanie, iż jakkolwiek naukowy opis procesów społecznych, będący wszak zawsze sprawozdaniem językowym może być dokonany w terminach całkowicie obiektywnych, pozbawionych okazjonalności, niezależnych od kontekstu i semantycznie jednoznacznych. Fakt ten sprawia, że niezwykle utrudnione, jeżeli nie wręcz niemożliwe, staje się w naukach społecznych porównywanie całych serii zjawisk i konstruowanie ponadsytuacyjnych praw ogólnych.

Dodać wypada, że ostateczną konsekwencję wyciągnęła z tego faktu przeciwstawiająca się wspomnianemu w poprzednim rozdziale nurtowi analizy konwersacyjnej najbardziej radykalna odmiana etnometodologii czyniąca z okazjonalności podstawową zasadę i stosująca ją także do własnych, naukowych rozważań. Nie ma tu zatem w ogóle odróżnienia języka potocznego i opisującego go metajęzyka naukowego, w tym także języka etnometodologii, wszystkie one są w równym stopniu okazjonalne. Stąd też jedyną możliwą metodą uprawiania nauki — powie np. A. Blum [14] — ma być niekończący się nigdy proces zespołowego „teoretyzowania”, czyli pisania kolejnych komentarzy (glos) do komentarzy i chwytania ciągle na nowo okazjonalności znaczeń w swoich tekstach.

Niezależnie od tych udziwnień podnoszona przez etnometodologów kwestia okazjonalności, korespondująca zresztą w dużej mierze ze stanowiskiem Blumera, wydaje się być realnym problemem wielu badań socjologicznych. Etnometodologiczna krytyka stosuje się w szczególności np. znowu do badań opartych o prekategoryzowane kwestionariusze, w czasie których wślacza się — w sposób mniej lub bardziej arbitralny

— zmienne, kontekstowo uwarunkowane wypowiedzi w sztywne ramy klasyfikacyjne, dzięki czemu dwie wyjściowo zupełnie różne opinie znaleźć się mogą łatwo w jednej kategorii. Można zastosować jednak — jak to pokazują np. prace Z. Gostkowskiego i jego zespołu — taki sposób przeprowadzania masowych nawet wywiadów i klasyfikowania wypowiedzi respondentów, przy którym powyższe słabości zostaną znacznie zredukowane. Różne metody odbudowywania rzeczywistego oryginalnego sensu wypowiedzi badanych pokazywali ostatnio obszernie także Z. Boksański i A. Piotrowski [17] oraz P. Kuczyński [93].

Oczywiste jest, że każde zjawisko społeczne jest sytuacyjnie uwarunkowane i zatem w pewnym stopniu niepowtarzalne, co pociąga za sobą także częściową okazjonalność jego naukowych opisów. Jednakże przez ten — tak charakterystyczny dla etnometodologii — nacisk na okazjonalność likwiduje się właściwie zupełnie jakiegokolwiek prawidłowości życia społecznego i przekreśla w ogóle możliwość uprawiania nauki społecznej. Nauka musi być przecież uogólniająca czy też transsytuacyjna; pojawiają się w jej obrębie pewne napięcia pomiędzy wiedzą obiektywną i okazjonalną, ale są one chyba w znacznym stopniu redukowalne i nie można ich absolutyzować. Uwolnienie się od okazjonalności może polegać np. — jak wskazuje choćby J. Douglas [33, s. 28 i nast.] — na podaniu wszelkich możliwych informacji, które umożliwiłyby odтворzenie sytuacji takiego samego typu innym badaczom, a więc zdawanie sprawy ze wszystkich stosowanych metod, sprawdzanie możliwości ich powtórzenia itp.

Etnometodologowie podjęli problem stosunku myślenia potocznego i naukowego na poziomie podstawowych, formalnych podobieństw, sprowadzając obie te

formy do prawidłowości myślenia w ogóle. Dla socjologa jednak znacznie istotniejsza wydaje się kwestia inna, a mianowicie stosunku treściowych składników świadomości potocznej badacza do jego wiedzy naukowej, a tym samym i ich udziału w procesie badawczym.

Kwestia roli badacza w tym procesie, a zwłaszcza natury i pochodzenia wiedzy, którą w jego trakcie wykorzystuje przedstawia się nieco odmiennie w różnych naukach społecznych i wzbudza liczne kontrowersje. Fakt, że badacz kieruje się zawsze w opisie rzeczywistości jakąś wyjściową teorią jest obecnie powszechnie uznawany. Kontrowersje ogniskują się natomiast wokół problemu, w jakim stopniu i w jaki sposób badacz wykorzystuje czy też powinien wykorzystywać swoją potoczną, zdobytą w trakcie życia społecznego wiedzę i kompetencję kulturową oraz w jakiej mierze wpływa to na uzyskiwane przez niego rezultaty. Podstawowym źródłem wiedzy badacza powinny być — w myśl idealnego modelu — ustalenia nauki; a więc kontrolowalne i potwierdzone wyniki badań zarówno swoich, jak i innych badaczy, uzyskane za pomocą uznanych, akceptowanych metod. Niemniej rolę „potocznej wiedzy pozaźródłowej” zapewniającej ogólną, mniej lub bardziej intuicyjną znajomość epoki widać — jak to silnie podkreśla choćby J. Topolski [216, s. 363—364] nawet w historii, zwłaszcza przy badaniu epok bliższych współczesności. W etnologii z kolei — mimo, że np. Lévi-Strauss zaleca badanie „z astronomicznego punktu widzenia” by nie dać się zwieść modelom „domowego wyrobu” — podejmuje się zwykle próby uzyskania pełnego uczestnictwa w życiu badanej społeczności. Stanowi to przecież istotę pogłębionych badań terenowych, będących od czasu Bronisława Malinowskiego główną metodą

naukowej etnologii. Uzyskanie całościowej wiedzy o danej kulturze, wynikającej z potocznego uczestnictwa badacza w codziennym życiu badanych, traktuje się tu jako konieczny warunek poprawnej interpretacji naukowej obserwowanych zjawisk. Podobne usiłowania podejmują też często socjologowie prowadzący międzykulturowe badania porównawcze [por. Mokrzycki, 136, s. 92 i nast.].

W wypadku socjologii najbardziej typowa jest jednak, nie wymagająca takich zabiegów, sytuacja badania własnego, znanego socjologowi poprzez codzienne doświadczenia społeczeństwa. Wydaje się przy tym, że jego potoczna kompetencja odnosi się nie tylko do prawidłowości funkcjonowania własnej grupy, ale i w znacznej mierze także do innych grup tego społeczeństwa, mimo, że pojawia się tutaj — tak często ostatnio podnoszony — problem „outsideryzmu” ze wszystkimi jego poznawczymi i ideologicznymi implikacjami, uwidaczniający się zwłaszcza w przypadku „Black Studies” [por. np. Merton 129, Nowicka 145].

Szczególnie zatem w socjologii problem stosunku wiedzy potocznej, uzyskanej w trakcie kulturowego uczestnictwa i wiedzy naukowej, uzyskanej poprzez stosowanie uznanych, sprawdzalnych metod, wydaje się być problemem o podstawowym znaczeniu. Oba te typy wiedzy o świecie społecznym nie są przy tym — co warto podkreślić — wyraźnie oddzielane, w pewnym sensie zdają się one wzajemnie przenikać, a jedna stanowi podstawę interpretacji drugiej. Dodatkowe kłopoty wiążą się z uwypuklonym przez nas faktem, iż znaczne obszary wiedzy potocznej są bardzo słabo uświadamiane, zwerbalizowane, usystematyzowane, jej stosowanie dokonuje się zatem — nawet przy interpretacji rezultatów badań naukowych — często bezwiednie. Jeżeli zgodzimy się z twierdzeniem, że

rola badacza-socjologa stanowi jedynie część jego osobowości, a wiedza profesjonalna jest jedynie fragmentem jego całościowej wiedzy to należy odpowiedzieć sobie na następujące pytania: 1. co badacz jako zwykły uczestnik codziennego życia wie o społeczeństwie i jak dochodzi do tej wiedzy, 2. jak interweniuje ona w badaniach naukowych, w jakich punktach postępowania naukowego i przy jakich metodach jest ona wykorzystywana, 3. jak można opisać wpływ tej wiedzy na ostateczne rezultaty badawcze.

Dzięki uczestnictwu potocznemu badacz uzyskuje po pierwsze wiedzę o bezpośrednio otaczających go zjawiskach, na które sam praktycznie oddziałuje. Zdobywa on też jednak — jak to już pokazywano — wiedzę o szerszych obszarach rzeczywistości i o całej wspólnotie kulturowej, a zwłaszcza znajomość obowiązujących w niej wzorów i norm zachowań a także systemów ich interpretacji. Dokonuje się to przede wszystkim dzięki opisywanym przez nas obszernie zabiegom potocznego rozumienia. Wiedza ta zdobywana jest zawsze z subiektywnego, partykularnego punktu widzenia; jest to jednak wiedza pozwalająca realizować praktyczne interesy i rozwiązywać praktyczne problemy. Nie jest to przy tym, co wydaje się tu najistotniejsze, wiedza zupełnie prywatna, idiosynkratyczna, a zawsze — w przeważającej części — wiedza wspólna, intersubiektywna. Najlepiej uwidacznia się to w procesie nabywania przez jednostki wspólnej kompetencji językowej, ale w podobny sposób odtwarza się inne składniki kultury grupowej. Jak to pokazywały poprzednie rozważania, nawet ujmowanie samego siebie dokonuje się zawsze w kategoriach społecznych nabywanych w trakcie interakcji. Nawet kierujące indywidualnymi działaniami świadome moty-

wy są — w myśl np. twierdzeń Millsa — elementem społecznie uznanych słowników motywów.

Badacz wykorzystuje w trakcie badań swoją potoczną wiedzę przede wszystkim odwołując się do introspekcji, będącej wszak subiektywnym odbiciem jego kulturowych doświadczeń. Każdy socjolog korzysta i musi korzystać ze swoich subiektywnych, potocznych doświadczeń, czyni to jednak najczęściej w sposób automatyczny i nie w pełni przez samego siebie rejestrowany. Zdając sobie sprawę z tej niekontrolowalności introspekcji, często podejmuje się próby jej wyeliminowania z procesów badawczych, stwarzając wrażenie jakoby w ogóle nie interweniowała ona np. w trakcie interpretacji uzyskiwanych wyników. Tymczasem wydaje się, że nie można i nie należy ukrywać faktu odwołania się do introspekcji, trzeba natomiast zdawać sobie sprawę z tego, jak się tego dokonuje i jakie to pociąga za sobą konsekwencje. O możliwych funkcjach doświadczenia wewnętrznego w praktyce badawczej pisał obszernie S. Ossowski [150, s. 269 i nast.] wykazując, że wbrew opinii empirystów funkcja introspekcji nie jest li tylko heurystyczna. Każdy akt interpretacji odpowiedzi na pytania, zwłaszcza otwarte, każdy akt wnioskowania o postawach poprzez ich zewnętrzne, inferencyjne wskaźniki odwołuje się do doświadczenia wewnętrznego badacza i faktu tego nie usunie ani precyzja statystycznych metod, ani też sformalizowany kształt konstruowanych ostatecznie modeli. Ossowski podkreśla przy tym, że można i należy eliminować wpływ indywidualnych uprzedzeń czy asocjacji poprzez kolektywne prowadzenie badań, oraz ciągle porównywanie i dyskutowanie dokonywanych przez poszczególnych badaczy interpretacji. Podstawowym jego twierdzeniem jest jednak to, iż odwoływanie się do intro-



spekcji nie zaprzecza możliwości ścisłego doboru materiałów, posługiwania się wskaźnikami i ilościowymi metodami statystycznymi i co najważniejsze, nie zaprzecza możliwości tworzenia zasadnej teorii społecznej. Podpisując się pod tymi uwagami, chcielibyśmy dodatkowo zwrócić uwagę na dwa istotne, jak się wydaje, elementy.

Po pierwsze, w świetle całej naszej analizy, okazuje się, że dane introspekcyjne, będące przecież odbiciem kulturowej biografii badacza nie są wcale tak nieuchronnie idiosynkratyczne; że introspekcja — przynajmniej w wymiarze „dyskursywno-poznawczym” dokonywać się musi głównie w kategoriach społecznych, intersubiektywnych. Co więcej badacz-humanista powinien umieć odtworzyć — na podstawie znajomości prawidłowości procesów ontogenetycznych — podstawowe społeczne źródła swej własnej wiedzy i systemu wartości; powinien też zauważać i przewyżczać pewne jej, nieuchronne ograniczenia i stereotypizacje. Wydaje się to być jednym z najistotniejszych elementów postulowanej tu socjologii refleksyjnej. Podobnie zresztą — na innym poziomie — trzeba być stale świadomym sytuacyjnego charakteru każdego aktu badawczego oraz prawidłowości wszelkiego interpretowania zjawisk i procesów społecznych i starać się je w miarę możliwości kontrolować — jest to następny istotny moment autorefleksji socjologa.

Po drugie wykorzystywanie wyników potocznych zabiegów rozumienia nie jest tylko złem koniecznym, którego zasięg trzeba starać się za wszelką cenę minimalizować, ale wydaje się pełnić w obrębie nauk społecznych rolę pozytywną, nadając w dużej mierze sens działalności socjologa. Dzięki potocznemu uczestnictwu w życiu społecznym badacz rozpoznaje bowiem

podstawowe problemy rzeczywistości, określa zadania stojące przed naukami społecznymi, rozpoznaje praktyczne znaczenie, jakie poszczególne zjawiska posiadają dla członków jego społeczności.

Rola potocznego poznania wydaje się szczególnie istotna przy odtwarzaniu prawidłowości wykraczających poza kontrolowane, bezpośrednio obserwowalne sytuacje. Wiąże się to z jednym z najistotniejszych problemów nauk społecznych, zwłaszcza zaś tych, które chciałyby stosować reguły metodologicznego holizmu. Jeżeli przesłanką zabiegu rozumienia naukowego ma być wiedza o całokształcie kultury danej społeczności, a zwłaszcza o treściach jej społecznej świadomości, poprzez którą dopiero interpretujemy i chwytamy sens indywidualnych zachowań, to podstawową kwestią staje się pytanie jak się tę wiedzę uzyskuje. Jest to pytanie tym bardziej istotne, że znakomita większość wykorzystywanych w naukach społecznych metod empirycznych, szczególnie bardziej zestandaryzowanych, dostosowana jest w zasadzie jedynie do ujmowania zjawisk indywidualnych bądź mikrosocjologicznych<sup>4</sup>.

Wiedza o społecznych całościach uzyskiwana jest zawsze z mniej lub bardziej indywidualnej perspektywy; każdy człowiek uzyskuje ją — powtórzmy — naturalnie w życiu potocznym. Tu właśnie rodzi się jednak także i bezustannie jest podtrzymywane podstawowe poczucie intersubiektywności. W trakcie codziennego życia tworzy się więc, dzięki wspólnym praktycznym działaniom, a także kanałom symbolicznej komunikacji już nie indywidualny, ale — by tak

---

<sup>4</sup> Podejmujący np. ostatnio ten problem J. Szmátka [205, s. 49] pisze: „nasuwa się dość szokujące pytanie, w jaki sposób poddać marksistowskiej analizie zjawiska makrostrukturalne, skoro socjologia właściwie nie dysponuje empirycznymi technikami badania makrostruktur społecznych”, nie dostarcza na to pytanie jednak żadnej właściwej odpowiedzi.

rzec — wspólny społeczny podmiot poznania. Każda jednak jednostka na podstawie różnego typu informacji uzyskiwanych od innych odbudowuje sobie sens makrostruktur zawsze z punktu widzenia praktycznych interesów realizowanych w tym małym wycinku rzeczywistości, w którym żyje; toteż jej całościowa wiedza, choć wystarczająca na praktyczny użytek zawiera jednak wiele fałszów i stereotypów.

Podkreślmy, iż każdy badacz posiada wyjściowo jedynie tego typu wiedzę o społeczeństwie. Podejmując badania naukowe stara się on następnie ją pogłębić, rozszerzyć i zweryfikować bądź zmodyfikować oraz skonfrontować z wiedzą innych badaczy. Zawsze jednak czyni to z określonego punktu widzenia, odnosząc wszelkie informacje do swoich bezpośrednich tak naukowych jak i potocznych doświadczeń. Przy dotychczasowym stanie rozwoju metod socjologicznych naukową wiedzę o całościach społecznych, a zwłaszcza o społecznej świadomości, uzyskuje się ciągle głównie poprzez próby jej wyinferowania z szeregu informacji o zjawiskach indywidualnych dostępnych bezpośrednio, kontrolowalnemu poznaniu naukowemu. Podkreślmy, że wiedzę tę więc uzyskuje się także — co wygląda trochę na paradoks — poprzez zabiegi rozumienia naukowego. Nawiązując do kwestii podniesionej przez A. Flisa [38, s. 157—158] można bowiem wskazać, że rozumienie naukowe — np. interpretacja humanistyczna Kmita — będąc zasadniczo wyjaśnianiem działania podejmowanego przez indywidualny podmiot, a więc wnioskowaniem w kierunku społeczeństwo → jednostka może też być i jest wielokrotnie używane jako zabieg zupełnie odwrotny; traktujący mianowicie podjęte działanie jako inferencyjny wskaźnik wiedzy i systemu wartości działającego a przez to i jego grupy społecznej, wnioskovanie odbywa się tu

zatem w kierunku jednostka→społeczeństwo. Dodajmy, dla uniknięcia nieporozumień, że chodzi tu jedynie o kierunek wnioskowania badacza, a nie o rzeczywiste zależności pomiędzy oboma poziomami zjawisk, z których poziom społeczny — w myśl przyjmowanej tu koncepcji — jest poziomem pierwotnym. W pierwszym wypadku wnioskuje się zatem zasadniczo od przyczyny do skutku, a w drugim — od skutku do przyczyny. Ten drugi kierunek wnioskowania występuje także w rozumieniu potocznym szczególnie w pierwszej fazie socjalizacji, kiedy to jednostka odtwarza ogólnokulturową np. językową kompetencję.

Dzięki rozumieniu naukowemu więc, podejmowanemu przez siebie i innych badaczy uściśla się i modyfikuje ciągle wyjściową, potoczną wiedzę o całościach społecznych, dochodząc do naukowej koncepcji tych całości. Koncepcję tę następnie wykorzystuje się jako przesłankę interpretowania innych, nowych przypadków działań indywidualnych, traktując np. pewne jej elementy jako składniki mniej lub bardziej hipotetycznie pojmowanego eksplanansu interpretacji humanistycznej, bądź też — jak to pokazano w poprzednim rozdziale — podstawę odszyfrowywania znaczenia sytuacyjnie uwarunkowanych wypowiedzi językowych np. respondentów w trakcie wywiadu. W świetle powyższej analizy widać jednak wyraźnie, że całościowa wiedza badacza o społeczeństwie i jego kulturze jest zawsze funkcją jego kulturowej, tak potocznej jak i naukowej biografii i doświadczeń.

Pora wreszcie na ostateczne konkluzje. Wyniki naszych analiz w odniesieniu do postulowanego kształtu nauk społecznych dadzą się ująć na dwóch jak się wydaje poziomach. Na pierwszym z nich staraliśmy się zarysować pewną wizję postępowania badawczego, która możliwie adekwatnie przystawałaby do natury

badanej rzeczywistości społecznej, umożliwiając spełnienie podstawowej funkcji socjologii za jaką można uznać możliwe pełne i wszechstronne poznanie tej rzeczywistości. Proponowane rozwiązanie sytuuje się w pewnym punkcie continuum, którego krańce wyznaczałyby opisywane przez Ossowskiego [150, s. 283] dwie przeciwstawne role socjologa: empirysty i humanisty. Na continuum tym umiejscowić można wszystkie stosowane w socjologii metody badawcze, od konstruowania matematycznych modeli i w pełni kontrolowanych eksperymentów laboratoryjnych, poprzez masowe badania surveyowe, wywiady prekategoryzowane i wolne, aż do badań terenowych opartych na jawnej bądź ukrytej obserwacji uczestniczącej i wreszcie własnych doświadczeń życiowych badacza [por. np. Douglas, 34, s. 15]. Wszystkie te metody zbierania i interpretacji materiałów dają określone rezultaty poznawcze; dla socjologii niezaprzeczną wartość mają zarówno np. dane statystyczne GUSu jak i dokładne pogłębione studium przypadku, wszystkie jednak z tych metod wiążą się z pewnymi kosztami i rezygnacją z możliwości uzyskiwania innego typu rezultatów. Opowiadając się zgodnie z całą dotychczasową analizą raczej za postawą socjologa humanisty czynimy to w przekonaniu, że uzyskiwane w ten sposób rezultaty są bardziej wartościowe dla pełnego poznania rzeczywistości, a pojawiające się tu niedogodności, sprowadzające się w znacznym stopniu do niemożliwości pełnej kontrolowalności i powtarzalności metod, są w znacznym stopniu redukowalne. Istota socjologii humanistycznej nie polega jednak — jak się wydaje — na rezygnowaniu ani z badań masowych, ani ze skomplikowanych wskaźników statystycznych; chodzi o to, by uzyskiwać zawsze wszelkie możliwe i najmniej zniekształcone dane o rzeczywistości. W tym

sensie najtrafniejszy wydaje się postulat stosowania do każdego badanego zjawiska wszelkich możliwych — tak z czysto poznawczego jak i np. finansowo-organizacyjnego punktu widzenia — metod, które by się wzajemnie uzupełniały i kontrolowały. Postulat ten wydaje się być bardzo bliski stanowisku Ossowskiego [por. 150, s. 291].

Wydaje się jednak, że rozważana tu koncepcja zawiera coś więcej otwierając możliwości refleksji na innym także poziomie [por. też Niklas, 140]. Rysuje się tutaj bowiem określona wizja miejsca nauki społecznej w całokształcie życia społecznego. Socjolog ma przecież rozwiązywać pewne praktyczne problemy swojej własnej społeczności, której jest także potocznym, zwykłym uczestnikiem. Nie tylko zatem niemożliwe ale i podważające sens uprawiania socjologii są próby eliminowania wartości, interesów i wiedzy badacza z procesów badawczych. Badacz zawsze odnosi się do analizowanej rzeczywistości w pewnym stopniu stronniczo, rozważając poszczególne zjawiska w kategoriach ich znaczenia dla ludzi. Nawet konstruując skomplikowany wskaźnik statystyczny czy sformalizowany model jakiegoś zjawiska społecznego musi owo zjawisko rozumieć, tzn. uchwycić jego kulturowy sens i miejsce w życiu społecznym, musi mieć także świadomość praktycznego znaczenia uzyskiwanych przez siebie rezultatów. Stosowanie zatem obiektywnych zestandaryzowanych metod ma pewne granice, które wyznacza podstawowy fakt rozumienia przez badacza badanych zjawisk. W rezultatach badawczych zawarte są nie tylko informacje o rzeczywistości, zawarty jest w nich także sposób jej rozumienia przez badacza. Rozumienie to kształtuje się najpierw w obrębie życia potocznego, musi być potem uzupełniane i modyfikowane przez uzyskiwaną wiedzę i do-

świadczenia badawcze, niemniej radykalne oddzielenie tych sfer nie zawsze wydaje się możliwe ani potrzebne. Rozumienie, jak najpełniejsze i jak najstaranniej kontrolowane, jawi się więc jako niezbędny warunek i gwarant sensowności wszelkich dalszych faz postępowania naukowego, a zwłaszcza wyjaśniania, a co za tym idzie prognozowania i ewentualnego zastosowania rezultatów badawczych. Stwierdzenie to jest po prostu jednym jeszcze wyrażeniem podstawowej prawdy, iż rola socjologa jest tylko częścią osobowości człowieka jako całości, a socjologia jako nauka tylko częścią życia społecznego.

## Bibliografia

Podstawowe zbiory artykułów (dalej oznaczane skrótami):

- EL *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, Derczyński W., Jasińska-Kania A., Szacki J. (red.), PWN, Warszawa 1975.
- ET *Ethnomethodology*, Turner Roy (ed.), Penguin Education, Harmondsworth 1974.
- HB *Human Behavior and Social Processes*, Rose A. (ed.), Houghton Mifflin Co., Boston 1962.
- PS *Phenomenological Sociology Issues and Applications*, Psathas G. (ed.), John Wiley and Sons, New York 1973.
- SI *Symbolic Interaction. A Reader in Social Psychology*, Manis J., Meltzer B. (eds.), Allyn and Bacon Inc., Boston 1972.
- SP *Social Psychology through Symbolic Interaction*, Stone G., Farberman H. (eds.), Ginn-Blaisdell, Waltham Mass. 1970.
- UE *Understading Everyday Life. Toward the Reconstruction of Sociological Knowledge*, Douglas Jack (ed.), Routledge and Kegan Paul, London 1973.
- SS „Studia Socjologiczne”
- SF „Studia Filozoficzne”
- AJS „American Journal of Sociology”.
1. Abel T., *Podstawy teorii socjologicznej*, PWN, Warszawa 1977.
  2. Adamek W., Rec. z Georg Simmel, *Socjologia*, SS 1977, nr 1.
  3. Andreski S., *Social Sciences as Sorcery*, André Deutsch, London 1972.



4. Asch S. E., *Nacisk grupy na modyfikacje i wypaczenia sądów*, w: *Zagadnienia psychologii społecznej*, Malewski A. (red.), PWN, Warszawa 1962, s. 175—189.
5. Bar Hillel Y., *Indexical Expressions*, „Mind” 1954, vol. 63, s. 359—379.
6. Barthes R., *Éléments de sémiologie*, w: *Le Degré zéro de l'écriture*, Ed. Gonthier-Villars, Paris 1964.
7. Becker H., *Outsiders*, Free Press, New York 1963.
8. Becker H., *Becoming a Marihuana User*, w: SI, 1972, s. 411—422.
9. Becker H., Geer B., *Participant Observation and Interviewing. A Comparison*, w: SI, 1972, s. 102—111.
10. Berger P., Luckmann T., *The Social Construction of Reality, A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin Books, Harmondsworth 1975.
11. Białyszewski H., „Wstęp do wydania polskiego”, T. Parsons, *Szkice z teorii socjologicznej*, PWN, Warszawa 1972.
12. Bittner E., *Objectivity and Realism in Sociology*, w: PS, 1973, s. 109—125.
13. Bittner E., *The Concept of Organisation*, w: ET, 1974, s. 69—81.
14. Blum A. F., *Theorising*, w: UE, 1973.
15. Blumer H., *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*, Prentice Hall Inc., Englewood Cliffs 1969.
16. Blumer H., *Implikacje socjologiczne myśli George'a Herberta Meada*, w: EL, 1975, s. 70—84.
17. Bokszanski Z., Piotrowski A., *Socjolingwistyczne aspekty stosowania wywiadu kwestionariuszowego*, SS 1977, nr 1.
18. Boudon R., *Kryzys socjologii*, w: Szacki (red.) 1977, s. 37—86.
19. Brim O., *Socialization through the Life Cycle*, w: Brim O., Wheeler S., *Socialization after Childhood, Two Essays*, John Willey and Sons, New York 1966.
20. Buczyńska H., *Peirce*, WP, Warszawa 1965.
21. Buczyńska-Garewicz H., *Znak, znaczenie, wartość, Szkice o filozofii amerykańskiej*, KiW, Warszawa 1975.
22. Cackowski Z., *Uwagi o „Elementach marksistowskiej metodologii humanistyki”*, SF 1975, nr 1.
23. Cassirer E., *Esej o człowieku*, Czytelnik, Warszawa 1971.
24. Cicourel A., *Method and Measurement in Sociology*, Free Press, New York 1964.

25. Cicourel A., *The Social Organization of Juvenile Justice*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1968.
26. Cicourel A., *Cognitive Sociology. Language and Meaning in Social Interaction*, Penguin Education, Harmondsworth 1973.
27. Cohen P., *Modern Social Theory*, Heinemann, London 1973.
28. Czyżewski M., *Co to jest etnometodologia?*, Maszynopis w druku (1978).
29. Denzin N., *The Methodologies of Symbolic Interaction: A Critical Review of Research Techniques*, w: SP, 1970, s. 447—465.
30. Denzin N., *The Research Act*, w: SI, 1972, s. 76—91.
31. Denzin N., *The Significant Others of a College Population*, w: SI, 1972, s. 185—197.
32. Denzin N., *Symbolic Interactionism and Ethnomethodology*, w: UE, 1973, s. 261—286.
33. Douglas J., *Understanding Everyday Life*, w: UE, 1973, s. 15—43.
34. Douglas J., *Investigative Social Research. Individual and Team Field Research*, Sage Publications, Beverly Hills, London 1976.
35. Driver E., *Self Conception in India and the United States. A Cross-Cultural Validation of the Twenty Statements Test*, w: SI, 1972, s. 290—302.
36. Duncan H., *Communication and Social Order*, New York 1962.
37. Duncan H., *Symbols in Society*, Oxford University Press, New York 1968.
38. Flis A., *Wyjaśnianie działań ludzkich (Analiza krytyczna niektórych koncepcji metodologicznych J. Kmity)*, SF 1976, nr 7.
39. Garfinkel H., *Studies in Ethnomethodology*, Prentice Hall Inc., Englewood Cliffs 1967.
40. Garfinkel H., *The Origins of the Term „Ethnomethodology”*, w: ET, 1974, s. 15—18.
41. Garfinkel H., Sacks H., *On Formal Structures of Practical Actions*, w: *Theoretical Sociology. Perspectives and Developments*, McKinney J. C., Tiryakian E. A. (eds.), Appleton Century Crofts, New York 1970, s. 337—366.
42. Gerth H., Mills C. W., *Character and Social Structure*.

- The Psychology of Social Institutions*, Harcourt, Brace and Co., New York 1953.
43. Giddens A., (ed.), *Positivism and Sociology*, Heinemann, London 1975.
  44. Giedymin J., *Problemy, założenia, rozstrzygnięcia. Studia nad logicznymi podstawami nauk społecznych*, PWN, Poznań 1964.
  45. Glaser B., Strauss A., *Awareness Context and Social Interaction*, w: SI, 1972, s. 447—462.
  46. Goffman E., *The Presentation of Self in Everyday Life*, (1959), przedruk: Penguin Books, Harmondsworth 1975.
  47. Goffman E., *Encounters: Two Studies on the Sociology of Interaction*, Bobbs-Merill Comp., Indianapolis 1961.
  48. Goffman E., *Asylums, Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, Doubleday, Garden City 1961.
  49. Goffman E., *Behavior in Public Places. Notes on the Social Organisation of Gatherings*, The Free Press of Glencoe, Collier Macmillan Ltd., London 1963.
  50. Goffman E., *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Penguin Books, Harmondsworth 1963, przedruk: Pelican Books, Harmondsworth 1974.
  51. Goffman E., *Interaction Ritual*, Doubleday, Garden City 1967.
  52. Goffman E., *Strategic Interaction* (1969), przedruk: Balantine Books, New York 1975.
  53. Goffman E., *Relations in Public*, Penguin Books, Harmondsworth 1972.
  54. Goffman E., *The Neglected Situation*, w: *Language and Social Context*, Giglioli P. P. (ed.), Penguin Books, Harmondsworth 1972.
  55. Goffman E., *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*, Harper Colophon Books, Harper and Row, New York 1974.
  56. Gorman R. A., *The Dual Vision, Alfred Schutz and the Myth of Phenomenological Social Science*, Routledge and Kegan Paul, London 1977.
  57. Gould J., Kolb W. (eds.), *A Dictionary of the Social Sciences*, UNESCO, The Free Press, New York 1964.
  58. Gouldner A., *The Coming Crisis of Western Sociology*, HEB Paperback, London 1971.

59. Gurvitsch A., „Przedmowa” do III tomu *Collected Papers* A. Schutzta, Martinus Nijhoff, The Hague 1970.
60. Hall E., *Ukryty wymiar*, PIW, Warszawa 1978.
61. Heider F., *The Psychology of Interpersonal Relations*, John Wiley and Sons, New York 1958.
62. Herpin N., *Les sociologues américains et le siècle*, Presses Universitaires de France, Paris 1973.
63. Hickman C., Kuhn M., *Individuals, Groups and Economic Behavior*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1956.
64. Homans G., *Social Behavior: Its Elementary Forms*, Harcourt Brace, Jovanovich Inc., New York 1961.
65. Hughes E., *What Other?*, w: HB, 1962, s. 119—127.
66. Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, PWN, Warszawa 1967.
67. Husserl E., *Kryzys nauki europejskiej a transcendentalna fenomenologia*, SF 1976, nr 9.
68. Hyman H., *The Psychology of Status*, „Archives of Psychology” 1942, nr 269.
69. Hymes D., *The Ethnography of Speaking*, w: *Readings in the Sociology of Language*, J. A. Fishman (ed.), Mouton, The Hague 1968.
70. Ingarden R., *Ostatnia praca Husserla*, SF 1970, nr 4.
71. Kelley H., *Two Functions of Reference Groups*, w: *Readings in Social Psychology*, Swanson G., Newcomb T., Hartley E. (eds.), New York 1947.
72. Kinch J., *A Formalised Theory of the Self-Concept*, w: SI, 1972, s. 245—252.
73. Kinch J., *Experiments on Factors Related to Self Concept Change*, w: SI, 1972, s. 262—268.
74. Kłoskowska A., *Zagadnienie małych grup społecznych w socjologii*, „Przegląd Socjologiczny” 1958, t. XII.
75. Kłoskowska A., *Małe grupy i społeczeństwo masowe*, „Kultura i Społeczeństwo” 1959, nr 3.
76. Kłoskowska A., *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, PWN, Warszawa 1964.
77. Kłoskowska A., *Z historii i socjologii kultury*, PWN, Warszawa 1969.
78. Kłoskowska A., *Společne ramy kultury*, PWN, Warszawa 1972.
79. Kłoskowska A., *Společna sytuacja komunikowania*, SS 1974, nr 4.

80. Kłoskowska A., *Behawioryzm społeczny G. H. Meada*, wstęp do wydania polskiego: Mead G. H., *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, PWN, Warszawa 1975.
81. Kmita J., *Uwagi o holizmie marksowskim jako koncepcji metodologicznej*, w: *Założenia metodologiczne „Kapitału” Marksa*, KiW, Warszawa 1970.
82. Kmita J., *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, PWN, Warszawa 1971.
83. Kmita J., (red.) *Elementy marksistowskiej metodologii humanistyki*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1973.
84. Kmita J., *Jak uprawiać metodologię nauk?*, SF 1975, nr 1.
85. Kmita J., *Szkice z teorii poznania naukowego*, PWN, Warszawa 1976.
86. Kmita J., Nowak L., *Studia nad teoretycznymi podstawami humanistyki*, UAM, Poznań 1968.
87. Kotarbińska J., *Pojęcie znaku*, „*Studia Logica*” 1957, t. 6.
88. Kotarbińska J., *Wyrażenia okazjonalne*, SF 1968, nr 1.
89. Kozyr-Kowalski S., *Max Weber a Karol Marks*, KiW, Warszawa 1967.
90. Kozyr-Kowalski S., *Świadomość człowieka a życie społeczne*, „*Ideologia i polityka*” 1976, nr 2.
91. Kozyr-Kowalski S., Ładosz J., *Dialektyka a społeczeństwo*, PWN, Warszawa 1974.
92. Krzemiński I., *Interakcjonistyczne interpretacje teorii G. H. Meada (Ich implikacje dla paradygmatu nauk społecznych)*, SS 1978, nr 3.
93. Kuczyński P., *Metoda ankietowa w badaniu zachowań*, SS 1977, nr 1.
94. Kuczyński P., *Kryzys socjologii — czyli pozytywizm sen o potędze technologii*, SS 1978, nr 1.
95. Kuderowicz Z., *Światopogląd a życie u Diltheya*, PWN, Warszawa 1966.
96. Kuderowicz Z., *Dilthey*, WP, Warszawa 1967.
97. Kuhn M., *The Interview and the Professional Relationship*, w: HB, 1962, s. 193—296.
98. Kuhn M., *Major Trends in Symbolic Interaction Theory in the Past Twenty-Five Years*, w: SI, 1972, s. 57—75.
99. Kuhn M., *The Reference Group Reconsidered*, w: SI, 1972, s. 171—184.

100. Kuhn M., McPartland T., *An Empirical Investigation of Self Attitudes*, w: SI, 1972, s. 68—76.
101. Kuniński M., *Problem racjonalności w filozofii nauki Maxa Webera*, SF 1976, nr 5.
102. Kurcz I., *Psycholingwistyka*, PWN, Warszawa 1976.
103. Kurowicki J., *Poznanie a społeczeństwo*, PIW, Warszawa 1977.
104. Kustrzeba J., *Znak i znaczenie w psychologii behawiorystycznej*, PWN, Warszawa 1971.
105. Langer S., *Nowy sens filozofii. Rozważania o symbolach myśli, obrzędu i sztuki*, PIW, Warszawa 1976.
106. Lemert E., *Social Pathology: Approach to the Theory of Sociopathic Behavior*, McGraw-Hill, New York 1951.
107. Lévi-Strauss C., *Antropologia strukturalna*, PIW, Warszawa 1970.
108. Lindesmith A., Strauss A., *Social Psychology*, The Dryden Press, New York 1956.
109. Linton R., *Kulturowe podstawy osobowości*, PWN, Warszawa 1975.
110. Loomis Ch. i Z., *Modern Social Theories. Selected American Writers*, D. van Nostrand Company Inc., Princeton 1961.
111. Łojewska M., *Dewey a marksizm*, SF 1977, nr 4.
112. Łoś M., *Grupy odniesienia — propozycja modyfikacji zakresu pojęcia*, SS 1976, nr 4.
113. Malewski A., *O nowy kształt nauk społecznych. Pisma zebrane*, PWN, Warszawa 1975.
114. Malinowski B., *The Problem of Meaning in Primitive Languages*, „Supplement” do Ogden C. H., Richards I. A., *The Meaning of Meaning*, Routledge and Kegan Paul, London 1953.
115. Mannheim K., *Człowiek i społeczeństwo w dobie przebudowy*, PWN, Warszawa 1974.
116. Mannheim K., *Socjologia wiedzy*, „Przegląd Socjologiczny” 1937.
117. Marks K., Engels F., *Ideologia niemiecka*, w: *Dzieła*, t. III, KiW, Warszawa 1962.
118. Martel K., *U podstaw fenomenologii Husserla*, KiW, Warszawa 1967.
119. Martindale D., *The Nature and Types of Sociological Theory*, Routledge and Kegan Paul, London 1961.

120. Matza D., *Delinquency and Drift*, John Wiley and Sons, New York 1964.
121. McCall G., Simmons J. L., *Identities and Interactions*, The Free Press, New York 1966.
122. McHugh P., *Defining the Situation. The Organisation of Meaning in Social Interaction*, The Bobbs-Merill Co Inc., Indianapolis 1968.
123. Mead G., *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, University of Chicago Press, Chicago 1936.
124. Mead G., *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, PWN, Warszawa 1975.
125. Meltzer B., *The Social Psychology of George Herbert Mead*, w: SI, 1972, s. 4—22.
126. Meltzer B., Petras J., *The Chicago and Iowa Schools of Symbolic Interactionism*, w: SI, 1972, s. 44—56.
127. Meltzer B., Petras J., Reynolds L., *Symbolic Interactionism. Genesis, Varieties and Criticism*, Routledge and Kegan Paul, London 1975.
128. Merton R., *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, Glencoe Ill. 1958.
129. Merton R., *Członkowie grupy i outsiderzy; rozdział z socjologii wiedzy*, w: Szacki (red.) 1977, s. 396—465.
130. Merton R., Kitt A., *Przyczynki do teorii grup odniesienia*, w: *Zagadnienia psychologii społecznej*, Malewski A. (red.), PWN, Warszawa 1962, s. 124—150.
131. Mika S., *Wstęp do psychologii społecznej*, PWN, Warszawa 1972.
132. Mills C. W., *Language, Logic and Culture*, „Am. Soc. Rev.” 1939, vol. IV, s. 670—680.
133. Mills C. W., *Situated Actions and Vocabularies of Motives*, w: SI, 1972, s. 393—404.
134. Miyamoto F., Dornbusch S., *A Test of Interactionist Hypotheses of Self-Conception*, w: SP, 1970, s. 419—424.
135. Miyamoto F., *The Impact on Research of Different Conceptions of Role*, w: Spitzer (ed.), 1969, s. 11—123.
136. Mokrzycki E., *Założenia socjologii humanistycznej*, PWN, Warszawa 1971.
137. Mokrzycki E., *Metodologiczny dogmat naturalizmu*, SF 1975, nr 7.
138. Morris Ch., *Sign, Language and Behavior*, G. Braziller IND, New York 1955.

139. Newcomb T., Turner H., Converse P., *Psychologia społeczna. Studium interakcji ludzkich*, PWN, Warszawa 1970.
140. Niklas D., *Kategoria sensu w socjologii rozumiejącej na tle odniesień praktycznych*. Maszynopis pracy doktorskiej (1978).
141. Niżnik J., *Nurt fenomenologiczny w socjologii wiedzy*, SF 1977, nr 2.
142. Nowak L., *Zasady marksistowskiej filozofii nauki*, PWN, Warszawa 1974.
143. Nowak S., *Studia z metodologii nauk społecznych*, PWN, Warszawa 1965.
144. Nowak S., *Metodologia badań socjologicznych*, PWN, Warszawa 1970.
145. Nowicka E., *Ideologia i nauka. Przypadek Black Studies w nauce amerykańskiej*, SS 1978, nr 1.
146. Obuchowski K., *Dialektyka konstytuowania osobowości*, SF 1977, nr 7.
147. O'Neill J., *On Simmel's „Sociological Apriorities”*, w: PS, 1973, s. 91—106.
148. Ossowski S., *Więź społeczna i dziedzictwo krwi*, Dzieła, t. II, PWN, Warszawa 1966.
149. Ossowski S., *Analiza pojęcia znaku*, Dzieła t. IV, PWN, Warszawa 1967.
150. Ossowski S., *O osobliwościach nauk społecznych*, Dzieła, t. IV, PWN, Warszawa 1967.
151. Parsons T., *The Structure of Social Action*, The Free Press, Glencoe Ill. 1949.
152. Pawłowski T., *Kultura jako system znaków*, SF 1973, nr 6.
153. Pawłowski T., *Metodologiczne zagadnienia humanistyki*, PWN, Warszawa 1969.
154. Piotrowski A., Ziółkowski M., *Zróżnicowanie językowe a struktura społeczna*, PWN, Warszawa 1976.
155. Podgórecki A., *Pięć funkcji socjologii*, SS 1966, nr 3.
156. Podgórecki A., *Legenda naukowa*, „Odra” 1976, nr 12.
157. Pollner M., *Sociological and Common-Sense Models of the Labelling Process*, w: ET, 1974, s. 27—40.
158. Popper K., *The Open Society and Its Enemies*, Routledge and Kegan Paul, London 1945, przedruk: 1974.



159. Psathas G., *Ethnomethods and Phenomenology*, w: SI, 1972, s. 125—139.
160. Psathas G., *Introduction*, w: PS, 1973, s. 1—21.
161. Quarantelli E., Cooper J., *Self Conception and Others. A Further Test of Meadian Hypotheses*, w: SI, 1972, s. 269—284.
162. Rainko S., *Marksizm i jego krytycy*, KiW, Warszawa 1976.
163. Rex J., *Sociology and the Demistification of the Modern World*, Routledge and Kegan Paul, London—Boston 1974.
164. Reykowski J., *Obraz własnej osoby jako mechanizm regulujący postępowanie*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1970, nr 3.
165. Riesman D., *Samotny tłum*, PWN, Warszawa 1971.
166. Rose A., *Sociology: The Study of Human Relations*, Knopf, New York 1956.
167. Rose A., *Systematic Summary of Symbolic Interactionist Theory*, w: HB, 1962, s. 3—19.
168. Ruszkowski P., *Teoria osobowości społecznej w symbolicznym interakcjonizmie*, Maszynopis pracy doktorskiej (1978).
169. Sarbin T., *Role Theory*, w: *Handbook of Social Psychology*, vol. I, Gardner Lindzey (ed.), Addison-Wesley, Cambridge Mass. 1954.
170. Schaff A., *Wstęp do semantyki*, PWN, Warszawa 1960.
171. Schaff A., *Język a poznanie*, PWN, Warszawa 1964.
172. Schaff A., *Szkice z filozofii języka*, KiW, Warszawa 1967.
173. Schaskolsky L., *The Development of Sociological Theory in America — a Sociology of Knowledge Interpretation*, w: *The Sociology of Sociology*, L. T. i J. M. Reynolds (eds.), McKay, New York 1970, s. 6—30.
174. Scheler M., *Formalne problemy socjologii wiedzy*, w: EL, 1975, s. 627—643.
175. Schutz A., *Collected Papers I. The Problem of Social Reality*, Maurice Natanson (ed.), Martinus Nijhoff, The Hague 1962.
176. Schutz A., *Collected Papers II. Studies in Social Theory*, Arvid Broderon (ed.), Martinus Nijhoff, The Hague 1964.
177. Schutz A., *The Phenomenology of the Social World*, Northwestern University Press, Evanston 1967.

178. Schutz A., *Collected Papers III. Studies in Phenomenological Philosophy*, I. Schutz (ed.), Martinus Nijhoff, The Hague 1970.
179. Schutz A., *Subjective and Objective Meaning*, w: Giddens A., (ed.), 1975, s. 33—52.
180. Scott M., Lyman S., *Accounts*, w: SI, 1972, s. 404—429.
181. Shibutani T., *Society and Personality: An Interactionist Approach to Social Psychology*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1961.
182. Shibutani T., *Reference Groups and Social Control*, w: HB, 1962, s. 128—147.
183. Shibutani T., *Reference Groups as Perspectives*, w: SI, 1972, s. 160—171.
184. Skarga B., *Comte*, WP, Warszawa 1966.
185. Spitzer S. (ed.), *The Sociology of Personality*, Van Nostrand Reinhold Company, The Hague 1969.
186. Spitzer S., Swanson R., *Sociological Perspectives of the Person*, w: Spitzer (ed.), 1969.
187. Stebbins R., *Studying the Definitions of the Situation: Theory and Field Research Strategies*, w: SI, 1972, s. 337—355.
188. Stone G., *Appearance and the Self*, w: HB, 1962, s. 86—118.
189. Stone G., *Sex and Age as Universes of Appearance*, w: SP, 1970, s. 227—237.
190. Strauss A., *Mirrors and Masks*, Free Press Macmillan Co, London 1959.
191. Stryker S., *Conditions of Accurate Role Taking: A Test of Meads Theory*, w: HB, 1962, s. 41—62.
192. Stryker S., *Symbolic Interaction as an Approach to Family Research*, w: SI, 1972, s. 435—447.
193. Sullivan H., *Conceptions of Modern Psychiatry*, White Psychiatric Foundation, Washington 1940.
194. Swanson G., *Mead and Freud. Their Relevance for Social Psychology*, w: SI, 1972, s. 23—42.
195. Szacki J., *O tzw. historyzmie w naukach społecznych*, w: *Metodologiczne problemy teorii socjologicznych*, S. Nowak (red.), PWN, Warszawa 1971.
196. Szacki J., *Socjologia W. I. Thomasa*, SS 1974, nr 4.
197. Szacki J., „Wprowadzenie” i „Wstęp” do cz. I, w: EL 1975.

198. Szacki J., *Społeczny pragmatyzm G. H. Meada*, *Archiwum historii filozofii i myśli społecznej* 1976, t. 22.
199. Szacki J., (red.) *Czy kryzys socjologii?* Czytelnik, Warszawa 1977.
200. Szacki J., *Czy kryzys socjologii?*, Wstęp do: Szacki (red.), 1977, s. 5—35.
201. Szczepański J., *Socjologia. Rozwój problematyki i metod*, PWN, Warszawa 1961.
202. Szczepański J., *Elementarne pojęcia socjologii*, PWN, Warszawa 1972.
203. Szmatka J., *Zagadnienia redukcji teoretycznej w filozofii nauki i socjologii*, SF 1975, nr 3.
204. Szmatka J., *Grupy pierwotne w strukturze społecznej*, SS 1977, nr 2.
205. Szmatka J., *Założenia socjologii marksistowskiej a obecne metody badań empirycznych*, SS 1978, nr 2.
206. Szmatka J., *Miejsce i perspektywy mikrosocjologii w marksizmie*, SS 1978, nr 4.
207. Sztompka P., *Teoria i wyjaśnienie. Z metodologicznych problemów socjologii*, PWN, Warszawa 1973.
208. Sztompka P., *O osobliwościach nauk społecznych raz jeszcze*, SF 1974, nr 8.
209. Sztompka P., *Dylematy socjologii amerykańskiej*, SS 1974, nr 2.
210. Sztompka P. (red.), *Metodologiczne podstawy socjologii* (wybór tekstów), nakładem UJ, Kraków 1975.
211. Sztompka P., *O marksistowskiej koncepcji rozwoju społecznego — nieco inaczej*, SF 1977, nr 12.
212. Thomas W., Znaniecki F., *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. I. *Organizacja grupy pierwotnej*, LSW, Warszawa 1976.
213. Thompson C., *Psychoanaliza. Narodziny i rozwój*, PWN, Warszawa 1966.
214. Tiryakian E. A., *Existential Phenomenology and Sociological Tradition*, „Am. Soc. Rev.” 1965, vol. 30, s. 674—688.
215. Topolski J., *Założenia metodologiczne „Kapitału” Marksa* (w pracy zbiorowej pod tymże tytułem), KiW, Warszawa 1970.
216. Topolski J., *Metodologia historii*, PWN, Warszawa 1973.
217. Tucker Ch., *Some Methodological Problems of Kuhn's Self Theory*, w: SI, 1972, s. 303—345.

218. Turner R., *Role Taking, Role Standpoint and Reference Group Behavior*, AJS 1961, s. 316—328.
219. Turner R. *The Problem of Social Dimension in Personality*, w: Spitzer (ed.), 1969, s. 153—167.
220. Turner R., *Role Taking Process Versus Conformity*, w: HB, 1962, s. 20—40.
221. Wagner H., *The Scope of Phenomenological Sociology: Considerations and Suggestions*, w: PS, 1973, s. 61—87.
222. Wallace W. (ed.), *Sociological Theory. An Introduction*, Heinemann, London 1969.
223. Weber M., *The Methodology of the Social Sciences*, The Free Press, Glencoe Ill. 1949.
224. Wiczorek Z., *Neopsychoanaliza i marksizm*, WP, Warszawa 1973.
225. Winch P., *An Idea of the Social Science and Its Relations to Philosophy*, Routledge and Kegan Paul, London 1958.
226. Wolff K. H., *Toward Radicalism in Sociology and Every Day*, w: PS, 1973, s. 47—58.
227. Wrong D., *The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology*, w: SP, 1970, s. 29—40.
228. Young K., *A Handbook of Social Psychology*, New York 1946.
229. Zabrocki L., *Z teorii socjolingwistyki*, „Biuletyn PTJ” 1972, Zeszyt XXX.
230. Zaner R. M., *Solitude and Sociality: The Critical Foundations of the Social Sciences*, w: PS, 1977, s. 25—43. *Samotność i społeczeństwo*, w: Szacki (red.), 1977, s. 311—341.
231. Zimmerman D., *Tasks and Troubles: The Practical Bases of Work Activities in a Public Assistance Organisation*, w: *Explorations in Sociology and Counselling*, Hansen D. (ed.), Houghton Mifflin, Boston 1964.
232. Zimmerman D., Wieder D. L., *Ethnomethodology and the Problem of Order. Comment on Denzin*, w: UE, 1973, s. 287—293.
233. Zgółka T., *Naturalny i sztuczny model opanowywania języka*, „Nurt” 1977, nr 9.
234. Ziółkowski M., *Claude Lévi-Straussa koncepcja kultury — próba rekonstrukcji*, SS 1976, nr 4.

2 253813

235. Ziółkowski M., *O socjologicznych podstawach metodologii*, SS 1978, nr 2.
236. Ziółkowski M., *Typy wyjaśniania zjawisk semiotycznych*, Poznańskie studia z filozofii nauki 1979, zes. 4.
237. Ziółkowski M., *O czterech możliwościach socjologicznego podejścia do zjawisk językowych*, w: *Z zagadnień psycho- i socjolingwistyki*, A. Schaff (red.), (w druku).
238. Znaniecki F., *Nauki o kulturze*, PWN, Warszawa 1971.
239. Żółkiewski S., „Przedmowa” do: *Semiotyka kultury*, PIW, Warszawa 1977.

## Summary

### **Meaning, Interaction, Understanding: A study of symbolic interactionism and phenomenological sociology as a current of humanistic sociology**

The study analyses the two currents of contemporary sociology — symbolic interactionism, developing the ideas of G. H. Mead, which includes the names of H. Blumer, M. Kuhn and E. Goffman and phenomenological sociology, the main representative being A. Schutz, whose contemporary and most controversial branch is ethnomethodology.

The analysis is aimed not only at a historical reconstruction. The study's main contention is that these two currents constitute together an important and distinctive orientation in sociological thought. They are the modern and most interesting variant of the old tradition associated with Dilthey, Weber, McIver, Znaniecki and Ossowski, a tradition which is usually rendered by the term „humanistic sociology“.

The orientation is in the first place anti-naturalistic in character. Its main features can be described as follows: (1) concentration on the analysis of individual personality and individual actions, which are treated as the only social reality (ontological individualism); (2) the importance attached to the subjective aspect of the social order: the consciousness, the actors' orientation, the psychic organisation; (3) an attempt at explaining the individual actions of conscious actors by large configurations of social and cultural

patterns (methodological holism); (4) the operation of understanding (Verstehen) considered as the most important method of the social sciences. It is conceived not only as the discovery of the covert part of human behaviour (intent, attitude) but also as an attempt to seize and typologise individual behaviour in terms of socio-cultural patterns.

The operation of understanding in the above-mentioned sense must be based on a deep knowledge of the relationship between society and its culture, on the one hand, and the individual, on the other.

In Chapter 2, the analysis of the symbolic-interactionist conception of society — which is thought particularly apt to fulfil this task — is presented. Three distinct levels of the description of the social order can be distinguished here: 1. Anthropogenesis — the birth of a human being — according to Mead — can be explained only by cooperation within a social group in which animal gestures could become, to use Mead's terms, significant symbols, and in which the individual and social consciousness arose. 2. Ontogenesis — which constitutes the main concern of the whole school. The core of the reasoning is to demonstrate the nature and various dimensions of the social determination of the individual personality (various types of „others”, reference groups, symbolic communication channels), while, at the same time, doing justice to the dynamic, psychic organisation of personality (self) and its unique and creative character. The role-taking process is considered both the main instrument of socialisation and the important form of common sense Verstehen. 3. Interaction — it is conceived here as an on-going, creative process in its own right, that cannot be reduced to any external factors, either socio-cultural or psycho-biological. To these levels of analysis a fourth one, macro-socio-historical, is added. By the same token, the symbolic interactionist vision of society is intertwined with Marxist perspective.

In Chapter 3, everyday thinking is analysed and equally Schutsonian and ethnomethodological conceptions are critically reviewed. The determinants of everyday thinking have a genetic-functional character. The ideas and forms of thought are inherited and transmitted in the socialisation process (genetic factor), but, at the same time, continuously adapted to the changing reality and to a given individual position in the

social world (functional factor). For every individual the social world is from the very beginning, an intersubjective world, and the possibility of understanding others' thoughts and behaviour is taken for granted. The individual and social consciousness are thus closely interconnected.

In Chapter 4, the four levels of description form the basis of an analysis of linguistic and paralinguistic communication. To describe fully the social determinants of linguistic behaviour one must take into account: 1. the macro-socio-historical determinants of the language system of a given community; 2. the social differentiation which brings about the diversity of linguistic repertoires of various groups within a community; 3. the patterns of individual language acquisition and forms of idiolects and their changes; and finally, 4. the nature of the act of linguistic communication, i.e. the process of speaking and understanding the utterances of others (in this regard the ethnomethodological analyses are of particular interest).

In Chapter 5, a methodological conception of humanistic sociology is developed. The methods of sociology ought not to imitate the methods of natural sciences. They depend on the nature of social reality, i.e. (i) they must be well adapted to the subject-matter of their inquiry, not only able to detect general regularities but also grasp the concrete and changing nature of every individual phenomenon; (ii) they must take into account the fact that the sociologist's particular knowledge and interests cannot be excluded from the inquiry, which is itself only an instance of the social process of interpreting the world. The sociologist's scientific role is only a part of his personality, and sociology is only a part of social life.



Z 293813