

Józef Niżnik

FENOMENOLOGICZNY NURT SOCJOLOGII WIEDZY

W polskiej tradycji akademickiej socjologię wiedzy wiąże się niemal automatycznie z nazwiskami Karola Marksa i Karola Mannheim'a. Właściwie nieznane pozostają prace Maxa Schelera. Ciągłe też nie znajdują większego zainteresowania współczesne próby stworzenia nowych ram problemowych dla socjologii wiedzy. W rozważaniach tych przedstawię takie próby, wykazując zarówno ich odrębność w stosunku do „tradycyjnej” socjologii wiedzy, jak i pewne nieuniknione powiązania, które są znaczące mimo świadomego przeciwstawienia się twórców owych nowych ram problemowych, problematyce „tradycyjnej”.

Mówiąc o fenomenologicznym nurcie socjologii wiedzy mam na myśli *explicite* formułowane deklaracje przedstawicieli tego nurtu. W istocie bowiem, jak chciałbym to wykazać dalej, w większości przypadków sięgali oni do tez nie tylko obcych fenomenologii, ale nawet z nią niezgodnych. Powstanie fenomenologicznej socjologii wiedzy nie jest też, jak sądzę, wynikiem konfrontacji fenomenologii z problemami, które fenomenolodzy dostrzegli w socjologii wiedzy, lecz próbą przewyciężenia trudności tej dyscypliny w rezultacie przyjęcia pewnych założeń odnalezionych w fenomenologii przez socjologów wiedzy. Szczególnie pouczające jest zbadanie w tym kontekście roli Maxa Schelera. Okazuje się, że twórca owej niefortunnej nazwy dla nowej dyscypliny, jaką była „socjologia wiedzy”, zasugerował nie tylko zróżnicowaną problematykę, którą odnajdujemy obecnie w nurtach uważanych za odmienne i nieporównywalne, ale także płaszczyznę analizy. Płaszczyznę tę stanowiły właśnie wzajemne powiązania zagadnień socjologicznych i epistemologicznych. „Związek pytań socjologicznych z epistemologią — pisał w jednym ze swoich tekstów poświęconych tej problematyce — jest ciągle niedostateczny. Jedynie pozytywistyczna filozofia Augusta Comte'a, Herberta Spencera i innych zbliżyła epistemologię do socjologicznej statyki i dynamiki”¹.

Niektórzy z krytyków socjologii wiedzy posuwają się tak daleko, że sugerują, iż cała problematyka, którą rozwinął Mannheim w swej socjologii wiedzy jest rezultatem niezrozumienia Schelera. „Gdy Scheler — zwraca uwagę I. C. Jarvie — twierdził, że warunki społeczno-ekonomiczne mogą determinować pojawienie się pewnej idei w określonym miejscu i czasie, ale nie treść tej idei, Mannheim twierdzi, że warunki społeczno-ekonomiczne determinują zarówno pojawienie się idei, jak i jej treść”².

¹ Max Scheler, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Francke Verlag Bern, 1963, tłum. ang. Max Scheler — *On the Positivist Philosophy of the History of Knowledge and Its Law of Three Stages* (Curtis, Petras, s. 163).

² I. C. Jarvie, *Concepts and Society*, Routledge and Kegan Paul, London 1972, s. 136.

Należy podkreślić, że w tekstach Schelera znajdujemy zarówno rozważania sytuujące tę problematykę w kontekście zróżnicowań kulturowych, rozwoju społecznego itp., który bliski jest temu kierunkowi, jaki rozwinął Mannheim, jak i rozważania zmierzające do odsłonięcia społecznego charakteru wiedzy, genezy tzw. wiedzy potocznej oraz źródeł jej intersubiektywności. Problemy te znalazły się w centrum zainteresowania „fenomenologicznej socjologii wiedzy”. Również aparatura pojęciowa, z której korzysta, bądź którą tworzy Scheler, zdradza pokrewieństwo z terminologią tradycji bardzo odmiennych. Z jednej strony z tradycją kantowską, z drugiej zaś z tradycją marksowską. Przy tym wszystkim Scheler jest zaliczany przecież do czołowych przedstawicieli fenomenologii. Nic więc dziwnego, że stał się on niejako inspiratorem poszukiwań punktu wyjścia socjologii wiedzy w fenomenologii oraz dość niefrasobliwego stosunku do tego punktu wyjścia.

Tezy te wymagają poparcia, którego dostarcza analiza tekstów samego Schelera.

Najbardziej charakterystyczną cechą teoretycznych propozycji Schelera jest próba znalezienia wspólnych ram problemowych dla tego, co ludzki świat myśli i znaczenia sytuuje w procesach zmian społecznych i różnic kulturowych oraz dla tego, co pozwala mimo tych elementów zmiany mówić o tożsamości gatunku.

Podobne ambicje teoretyczne były w owym czasie dość powszechne. Między innymi ich rezultatem są tak różne koncepcje, jak filozofia form symbolicznych Ernesta Cassirera — z jednej strony oraz społeczna filozofia Maxa Adlera z drugiej. Pewne pomysły Schelera przypominają zresztą teorię form symbolicznych Cassirera, której neokantowski rodowód nie pozostawia wątpliwości. Pomysły te sformułował Scheler w opozycji do filozofii pozytywnej Comte'a. Przyjrzyjmy się jego argumentacji. Zmierza ona do reinterpretacji Comte'a koncepcji trzech faz wiedzy. Wyróżniając religijną, metafizyczną i pozytywną fazę wiedzy, Comte niewłaściwie, zdaniem Schelera, określił ich współzależność. Nie są one, jak twierdził autor *Filozofii pozytywnej*, „historycznymi etapami w rozwoju wiedzy, ale stałymi postawami umysłu i formami wiedzy danymi wraz z umysłem ludzkim jako jego zasadnicze cechy. Żadna z nich nie może być zastąpiona przez którąś z pozostałych”³ (podkr. moje — JN). Bliskość tego poglądu z filozofią form symbolicznych Cassirera wydaje się oczywista. Sugeruje to zarówno zastosowana terminologia — Scheler mówi o „formach wiedzy”, które, jak wynika z powyższego cytatu, mają charakter aprioryczny — jak i szczegóły tej koncepcji. Należy tu przypomnieć, że w teorii Cassirera mīt, język i nauka, stanowiące formy symboliczne, były zarówno określonymi etapami w rozwoju wiedzy, jak i stanowiły niezastępowalne wzajem formy świadomości. W rezultacie możliwe było współistnienie np. świadomości mitycznej obok świadomości naukowej⁴.

Formy wiedzy, które w ślad za Comtem interesowały Schelera — religia, metafizyka i nauka pozytywna — opierają się, jego zdaniem, na odmiennych motywach, na odmiennych działaniach umysłu poznającego oraz służą różnym celom. Również typy osobowości, grupy społeczne i historyczne postaci tych form są różne. Religia i metafizyka nie podle-

³ Max Scheler, wyd. cyt., s. 64.

⁴ Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, v. I-III, Yale Univ. Press, New Haven 1953 - 1957.

gają rozwojowi i nie starzeją się, co ma miejsce w przypadku nauki⁵. Uwarunkowanie społeczne i kulturowe dotyczy przede wszystkim religii i metafizyki. Oto co pisze Scheler na ten temat: „Systemy metafizyczne pozostają związane z narodem i kulturą. Indyjska metafizyka mogła się narodzić tylko w Indiach i nie mogła się narodzić w Grecji, tak jak grecka metafizyka nie mogła się narodzić w Indiach. Nauka pozytywna, z drugiej strony, ma charakter międzynarodowy, rozwija się dzięki podziałowi pracy, bezosobowo, w rezultacie nieustannego postępu i kumulacji osiągnięć, czemu towarzyszy dewaluacja każdego z etapów poprzednich”⁶. Jak więc widać, już poglądy Schelera można uważać za inspirację krytyki socjologii wiedzy przeprowadzonej przez Poppera⁷. Z drugiej strony Scheler daleki był od wąskiego, neopozytywistycznego rozumienia wiedzy oraz utożsamiania jej z nauką, które cechuje poglądy Poppera. Piśze o różnych formach wiedzy, przyznając im niemal równie istotną rolę społeczną co nauce pozytywnej. W rezultacie kreśli takie ramy tej dyscypliny, które nie tylko pozostają odporne na krytykę z pozycji neopozytywistycznych, ale stanowią sugestię odmiennego sformułowania teoretycznych celów socjologii wiedzy również w porównaniu z koncepcją Mannheim’a. W rezultacie, w tekstach Schelera znajdujemy nie tylko problematykę rozwijaną obszerniej przez Mannheim’a, ale również sugestię tego ujęcia, którego wyrazem stał się współczesny fenomenologiczny nurt socjologii wiedzy.

Dla autorów tego nurtu punktem wyjścia stała się koncepcja świadomości życia codziennego, czyli tzw. światopogląd naturalny. Pojęcie to pojawia się również u Schelera w kontekście rozważań epistemologicznych dotyczących immanentnych cech wiedzy odnoszonych do jej społecznego charakteru. Wiedzę potoczną uważa Scheler za jeden z podstawowych czynników określających sposób widzenia rzeczywistości społecznej⁸. Antycypując ewentualną krytykę, Scheler rozpoczyna swoje rozważania dotyczące roli „naturalnego widzenia świata” od krytyki takiego stanowiska epistemologicznego, które, przyjmując naturalne widzenie świata za punkt wyjścia, uważa światopogląd naturalny za absolutną i niezmienną formę świadomości potocznej. W rezultacie odrzuca „tradycyjne pojęcie naturalnego światopoglądu” jako czegoś absolutnie niezmiennego, proponując w zamian „relatywnie naturalny światopogląd”, który definiuje następująco: „Do relatywnie naturalnego światopoglądu grupowego podmiotu należy wszystko, co jest w tej grupie przyjmowane jako «dane» ponad wszelką wątpliwość, podobnie jak każdy przedmiot i treści sądów o strukturalnych formach tego, co «dane», poznawanych bez jakichś osobnych spontanicznych działań, wszystko co jest w danej grupie podtrzymywane i odczuwane jako coś, co nie wymaga uzasadnienia i czego uzasadnić nie sposób. Ale to właśnie może być zasadniczo odmienne dla różnych grup

⁵ Max Scheler, wyd. cyt., s. 168.

⁶ Tamże, s. 168/169.

⁷ Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, t. II, Routledge, London 1973, s. 217 - 223.

⁸ Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Francke Verlag, Bern 1960, tłum. ang.: Max Scheler, *The Sociology of Knowledge: Formal Problems* (Curtis-Petras, s. 170).

albo nawet dla tej samej grupy w różnych stadiach jej rozwoju”⁹. Ta wypowiedź Schelera jest szczególnie symptomatyczna. Z jednej strony dzięki swemu zainteresowaniu sferą naturalnego widzenia świata bliska jest ona współczesnym koncepcjom fenomenologicznej socjologii wiedzy, z drugiej zaś w rezultacie zabiegu relatywizacji naturalnego światopoglądu do różnych warunków społecznych i historycznych — co jest zresztą podstawową ideą „relatywnie naturalnego światopoglądu” — zbliża się do tezy Marksa i Mannheima o społecznym uwarunkowaniu wiedzy. Gdyby też potraktować dalszy rozwój socjologii wiedzy jako kontynuację myśli Schelera, jak robią to przynajmniej niektórzy z krytyków tej dyscypliny, można by powiedzieć, że Mannheim gubi z pola widzenia rozmaitość form wiedzy oraz rolę naturalnego poglądu na świat, natomiast przedstawiciele fenomenologicznej socjologii wiedzy tracą z pola widzenia nieodzowność relatywizacji wszelkiego poglądu na świat, co stało się istotą tradycyjnej socjologii wiedzy. W koncepcji Schelera znajdujemy też pomysł analogiczny do mannheimowskiego „przeliczenia perspektyw”. Oto odrzucając pojęcie naturalnego poglądu na świat w sensie absolutnym, Scheler proponuje zastosowanie praw transformacji, które pozwolą różne relatywnie naturalne światopoglądy sprowadzić do wspólnej płaszczyzny.

Jak więc widać, w tekstach Schelera można znaleźć zaczątki większości koncepcji teoretycznych występujących we współczesnej socjologii wiedzy, z których niektóre uważane są za nie przystające bądź opozycyjne.

Zastanawiające jest przy tym, że eklektyzm Schelera dotyczy jedynie jego prac z zakresu socjologii wiedzy. Eklektyzm pozostaje też dominującą cechą wielu współczesnych prac poświęconych tej problematyce. Można więc przypuszczać, że to właśnie owa problematyka jest jego źródłem.

Jednym z autorów, którzy próbowali wyjaśnić złożony eklektyzm socjologii wiedzy Maxa Schelera, był Karl Mannheim. Jego analiza zmierza jednak raczej do uporządkowania wpływów, jakie dają się zauważyć w tekstach Schelera, niż do wyjaśnienia źródeł ich różnorodności. Pisze więc Mannheim, że Scheler spleta różne motywy współczesnej mu szkoły fenomenologicznej z elementami tradycji katolickiej¹⁰. Dalej powiada jednak, że Scheler „sytuuje się w bezpośredniej bliskości kantyizmu i filozofii formalnej w ogólności”¹¹. Mannheim zwraca uwagę, że wyśliki Schelera prowadzą do nieprzewidywalnych trudności. Z jednej strony formułuje on teorię pozaczasowej istoty człowieka, z drugiej jednak pozostaje świadom specyfiki „przedmiotów historycznych”¹².

Umieszczenie tych uwag dotyczących socjologii wiedzy Maxa Schelera w niniejszej pracy można łatwo wytłumaczyć przynależnością Schelera do nurtu fenomenologicznego w filozofii. Jak już jednak sugerowałem, nie był to główny motyw tych rozważań. W dodatku byłoby to uzasadnienie niewystarczające wobec rozmaitych wątków teoretycznych w pracach Schelera, które wykraczają znacznie poza fenomenologię.

⁹ Tamże, s. 177 (trochę inne tłumaczenie tego fragmentu znajdujemy w wydanej w 1975 r. antologii pt. *Elementy teorii socjologicznych*, s. 636).

¹⁰ K. Mannheim, *Sociology of Knowledge from the Standpoint of Modern Phenomenology*: Max Scheler, Remmling, s. 187.

¹¹ Tamże, s. 191.

¹² Tamże, s. 192.

Prace te — przy całej swej niespójności i eklektyzmie — dokumentują jednak fakt, że już u źródeł socjologii wiedzy pewne jej ujęcia, wyraźnie rozgraniczane przez autorów współczesnych, pozostają w nieuchronnych związkach. Związki te, nawet przy nieudanych próbach integracji tych różnych ujęć, pozostają wobec celu tej pracy szczególnie instruktynym faktem. Chcę więc obecnie zreferować zasadnicze idee jednej z bardziej znanych koncepcji socjologii wiedzy pozostającej w nurcie fenomenologicznym, aby następnie wykazać, że jest ona nie tylko opozycją wobec „tradycyjnej” socjologii wiedzy, ale również do pewnego stopnia jej kontynuacją i uzupełnieniem. Zdanie to natrafia na istotną przeszkodę w postaci odmiennych przesłanek filozoficznych, które znalazły się w punkcie wyjścia tych różnych koncepcji socjologii wiedzy. Nieodzowne będzie więc ujawnienie, że przesłanki te zaważyły przede wszystkim na punkcie wyjścia „fenomenologicznej” socjologii wiedzy, oraz że wbrew deklaracjom i filozoficznemu rodowodowi autorów tej koncepcji rzeczywista inspiracja ich dalszych poglądów bliska jest tej, którą znajdujemy w pismach Mannheima. Różnica w punkcie wyjścia, przesądzona przez fenomenologiczne przesłanki, jest jednak dostatecznie istotna, aby zająć się nią bardziej szczegółowo. Niektóre z kluczowych problemów tradycyjnej socjologii wiedzy przestają bowiem istnieć właśnie w rezultacie przyjęcia tych przesłanek.

Jedną z najbardziej destrukcyjnych konsekwencji socjologii wiedzy Karla Mannheima jest relatywizm epistemologiczny. Rozpatrywanie społecznych, historycznych czy kulturowych uwarunkowań wiedzy traci bowiem sens, gdy nie można niczego powiedzieć o poznaniu, które byłoby nieuwarunkowane. Również w aspekcie „praktycznym” problematyczna jest możliwość rzetelnej analizy deformacji obrazu rzeczywistości, gdy niemożliwy jest żaden jej nie zdeformowany obraz. Cóż bowiem uzasadnia użycie słowa „deformacja”? Wobec takich wątpliwości nieocznione okazało się przekonanie fenomenologii o możliwości dotarcia do istoty rzeczy oraz przyjęcie za punkt wyjścia tego, co Husserl nazywał „naturalnym nastawieniem” (w fenomenologii był to właściwie „punkt odejścia”).

Wspominając w tym kontekście Husserla, należy od razu podkreślić, że wpływ jego koncepcji na teorię socjologiczną niewiele miał wspólnego ze zrozumiałym odczytaniem filozoficznego sensu i celów fenomenologii¹³. Nie był to zresztą wpływ bezpośredni. Wśród socjologów współczesnych deklarujących przynależność do nurtu socjologii fenomenologicznej niewielu jest takich, którzy zapoznali się z pracami samego Husserla. Do socjologów amerykańskich, wśród których koncepcja owej socjologii fenomenologicznej zyskała sobie sporą popularność, pewne tezy autora *Ideji* dotarły głównie w tej postaci, w jakiej odczytał je Alfred Schutz. Zgodnie też z jego sugestiami zwrócono uwagę na pozostających

¹³ Dotyczy to zwłaszcza wykorzystania husserlowskiego pojęcia „naturalnego nastawienia”. Socjologia fenomenologiczna czyni z tego pojęcia użytek dokładnie opaczny w porównaniu z filozofią fenomenologiczną. Gdy w filozofii Husserla naturalne nastawienie zostaje „wzięte w nawias” w rezultacie redukcji fenomenologicznej, socjologia fenomenologiczna każe raczej „wziąć w nawias” przypuszczenia, że świat może być inny niż jawi się w naturalnym nastawieniu. Mówiąc o celach i sensie fenomenologii, mam tu na myśli cele i sens fenomenologii tak, jak były one wyłożone we wczesnych pracach Husserla, zwłaszcza w *Ideach*.

w kręgu fenomenologii egzystencjalistów, głównie K. Jaspersa, M. Merleau-Ponty'ego i M. Heideggera. Toteż termin „socjologia fenomenologiczna” stosuje się zamiennie z terminem „socjologia egzystencjalna”¹⁴.

Uzasadniając pogląd, iż nauki społeczne mogą wiele skorzystać z filozoficznego dorobku fenomenologii, Schutz twierdził, że fenomenologia podjęła analizy, które od dawna potrzebne są w naukach społecznych¹⁵. Nie można tu oprzeć się wrażeniu, że Schutz, mimo osobistych kontaktów z Husserlem, zlekceważył zasadnicze ambicje filozoficzne, którym były podporządkowane interesujące Schutza idee twórcy fenomenologii. Odczytał on prace Husserla stosownie do potrzeb, które odkrył w socjologii i wobec których prace te miały być zasadniczą pomocą. Mimo wszystko jednak jego interpretacje dorobku mistrza nawiązywały do oryginalnych treści fenomenologii i wykazywały zrozumienie jej filozoficznych celów, nawet jeżeli w zastosowaniu do nauk społecznych nie były to cele pierwszoplanowe. Nie można tego powiedzieć o kontynuatorach Schutza. Współcześni rzecznicy socjologii fenomenologicznej ujawniają niekiedy całkowitą dezorientację w tym, co istotne dla tego nurtu. Prowadzi to do pomieszania pojęć i orientacji. Edward A. Tiryskian np. zalicza do tradycji fenomenologicznej również K. Mannheim'a¹⁶.

Zresztą sam Schutz także nie pozostał „czystym” fenomenologiem. Co najmniej równie istotną rolę w jego koncepcjach odgrywały myśli Maxa Webera, przede wszystkim podstawowa idea weberowskiej socjologii rozumiejącej. Co prawda przyznaje Schutz fenomenologii pozycję wiodącą, jako że twierdzi, iż to właśnie fenomenologia pozwala na pełne zrozumienie cenionych przez niego koncepcji Webera¹⁷. Jego analizy „rzeczywistości życia codziennego” odwołują się wszakże jedynie do idei husserlowskiego „naturalnego nastawienia”, natomiast dominuje w nich badanie procesów interakcji w oparciu o koncepcję rozumienia¹⁸.

Zasięgą Schutza jest przede wszystkim zwrócenie uwagi przedstawicieli nauk społecznych na świadomość potoczną i świat życia codziennego jako punkt wyjścia badań społecznych niezależnie od odmienności dalszych założeń teoretycznych. Świat życia codziennego jest przecież tym, z czym musi się zetknąć badacz społeczny w każdym badaniu empirycznych. Schutz dostrzegł również, że rzeczywistość, w której funkcjonuje człowiek, przyjmuje różne formy, z których każda cechuje się niezbędną koherencją. W istocie, sugerował Schutz, człowiek ma do czy-

¹⁴ Por. Peter Manning, *Existential Sociology*, „The Sociological Quarterly”, 14 (Spring 1973).

¹⁵ Alfred Schutz, *Some Leading Concepts of Phenomenology*, t. I, Collected Papers, Haga 1962, s. 117.

¹⁶ W pracy *Existential Phenomenology and the Sociological Tradition* Edward A. Tiryskian pisze: „Better known figures in the phenomenological school are Max Scheler and Karl Mannheim, though they have not always been recognized primarily as phenomenologists”, Remmling, s. 286.

¹⁷ A. Schutz, *Phenomenology and the Social Sciences*, t. I, Collected Papers, s. 138.

¹⁸ „Our everyday world is, from the outset, an intersubjective world of culture. It is intersubjective because we live in it as men among other men, bound to them through common influence and work, understanding others and being an object of understanding for others.”, tamże, s. 133.

nienia z wielością rzeczywistości¹⁹. Czym innym jest świat życia codziennego, a czym innym świat nauki. Odrębną rzeczywistością jest świat chorego umysłowo lub świat snów. Jednakże wśród wielu rzeczywistości, rzeczywistość życia codziennego zajmuje miejsce szczególne jako świat najbardziej oczywisty, naturalny, właśnie — „codzienny”.

Schutz także postawił pytanie, które znalazło się w centrum uwagi fenomenologicznej socjologii wiedzy. Mianowicie pytanie o intersubiektywność doświadczeń społecznych. Wagę tego pytania wyjaśnił następująco:

„Tylko wtedy można odpowiedzieć na pytanie o to, jak jest możliwa naukowa interpretacja ludzkiej aktywności, gdy udzieli się wpięrow odpowiedzi na pytanie, jak człowiek, w ramach naturalnej postawy codziennego życia, potocznie, może zrozumieć w ogóle innych ludzi”²⁰. Schutz podkreślał, że doświadczenie innych różni się istotnie od doświadczenia siebie. Siebie doświadczamy poprzez akty minione — choćby minionie dopiero co. Innych natomiast możemy doświadczać w pełnej, „żywej” terażniejszości, podobnie jak inni mogą w ten sposób doświadczać nas. Decyduje to zasadniczo o tym, że świat społeczny jest w s p ó l n y m światem wielu ludzi i gwarantuje jego intersubiektywność. Oczywiście, aby wyjaśnić intersubiektywność świata doświadczanego przez świadomość potoczną, nie można poprzestać na tym spostrzeżeniu. Schutz dąży też do bardziej wyczerpującej analizy rozmaitych form typifikacji, jakie świadomość potoczna dokonuje w odniesieniu do dostępnej jej rzeczywistości.

Główna praca powstała w nurcie socjologii fenomenologicznej i poświęcona socjologii wiedzy znajduje się pod bezpośrednim wpływem Alfreda Schutza i w znacznym stopniu odwołuje się do jego analiz. Mam na uwadze książkę Petera Bergera i Thomasa Luckmanna pt. *The Social Construction of Reality*. Zdaniem niektórych krytyków, autorzy ci rozwinęli zasadnicze problemy sygnalizowane przez Schutza głębiej, lepiej wykorzystując wskazane przez niego stanowisko teoretyczne²¹. Wraz z tym stanowiskiem przejęli jednak jego beztrojskie podejście do odmiennych tradycji filozoficznych. Zresztą również pod względem rozmaitości źródeł inspiracji prześcignęli mistrza. Oto co piszą na ten temat:

„Nasze przesłanki antropologiczne pozostają pod silnym wpływem Marksa, zwłaszcza jego wczesnych pism i pod wpływem antropologicznych wniosków wyciąganych z biologii przez Helmutha Plessnera, Arnolda Gehlena i innych. Nasz pogląd na naturę rzeczywistości społecznej wiele zawdzięcza Durkheimowi i jego szkole w socjologii francuskiej, jakkolwiek zmodyfikowaliśmy durkheimowską teorię społeczeństwa przez wprowadzenie dialektycznej perspektywy pochodzącej od Marksa i nacisk na formowanie rzeczywistości społecznej za pomocą subiektywnych znaczeń, co jest ideą zaczerpniętą od Webera”²². Deklaracja ta nie wy-

¹⁹ A. Schutz, *On Multiple Realities*, t. I, Collected Papers, s. 207 i nn. Por. także Józef Niżnik, *Świadomość potoczna i potrzeba mitu*, „Człowiek i światopogląd”, 1/1974.

²⁰ A. Schutz, *The Dimension of the Social World*, t. II, Collected Papers, s. 20/21.

²¹ David Martin w pracy *The Sociology of Knowledge and the Nature of Social Knowledge* (Remmling, 308 - 316), krytykuje A. Schutza, zarzucając mu inflację słowa, natomiast wysoko ocenia pracę Bergera i Luckmanna.

²² Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, wyd. 1, 1966. Wydanie niżej cytowane: Penguin University Books, 1973.

maga komentarza. Warto jednak dodać, że również ideę całej książki można znaleźć w pracach Schutza wraz z całym szeregiem pojęć obszernie potem wykorzystanych przez Bergera i Luckmanna. W jednej ze swych prac Schutz przedstawił listę pytań, na które nie można, jego zdaniem, odpowiedzieć przy zastosowaniu wyłącznie metod nauk społecznych, chociaż pytania te powstały w obrębie tych nauk. Pytania te można uważać niemal za konspekt pracy wspomnianych autorów²³. Oczywiście się natomiast konieczne pełne uświadomienie sobie źródeł ich koncepcji. W tym właśnie celu warto spojrzeć na socjologię fenomenologiczną w ogóle jako na opozycję wobec ciągle jeszcze dominujących tendencji amerykańskiej socjologii. Swój charakterystyczny punkt wyjścia upatrywany w świadomości potocznej nurt ten przeciwstawia swoistej arbitralności, która zakorzeniła się w refleksji teoretycznej socjologów amerykańskich i której najlepszym wzorem stały się prace T. Parsonsa. Peter K. Manning, który przedstawił uporządkowany obraz założeń przyjmowanych przez socjologię fenomenologiczną, wymienia wśród budzących sprzeciw teorii teorii wymiany, reprezentowaną np. przez Homansa i Blaua, teorie ekologiczne, których przykładem są m. in. koncepcje Hawleya bądź Duncana, tzw. socjologię eksperymentalną, której rzecznikiem jest „grupa stanfordzka” i in. Wśród kwestionowanych kierunków z trudem można znaleźć jakieś podstawowe przesłanki, które byłyby wspólne. Spójrzmy więc, co o tym sądzi wymieniony autor. Manning pisze, że „wszystkie one dzielą z teorią Parsonsa pewną liczbę założeń, tez i strategii metodologicznych. Wszystkie są odnoszone do porządku społecznego, widzianego jako nieproblematiczny, który jest konstrukcją wynikającą z uprzednio przyjętych założeń dotyczących bądź to jego racjonalności bądź też podzielanych wartości; wszystkie przyjmują w znacznym stopniu wspólne znaczenia, które uważają za spoiwo przenikające i porządkujące interakcje; wszystkie wreszcie ukierunkowują uwagę na świat przede wszystkim przy pomocy uprzednio ustalonych kategorii, aksjomatów i metod, które ignorują rzeczywistość codziennego życia”²⁴.

„Rzeczywistość życia codziennego” stała się podstawową kategorią socjologii fenomenologicznej. Wyjaśnienia wymaga jednak nie tyle treść tego pojęcia — oddaje ją dość dobrze samo sformułowanie — co jego teoretyczna użyteczność. Ważne byłyby argumenty, jakie można by sformułować dla uzasadnienia przyjętego punktu wyjścia, którym jest właśnie owa rzeczywistość życia codziennego.

Takiego uzasadnienia brak. Berger i Luckmann po prostu stwierdzają, że przejmując go podążają w ślad za Schutzem, którego też wiernie referują w pierwszym rozdziale swej pracy zatytułowanym *The Foundations of knowledge in everyday life*.

Socjologowie tej orientacji ukierunkowani bardziej empirycznie argumentują, że jedynym materiałem empirycznym, z którym mamy do czynienia w badaniach socjologicznych, są ludzie z ich przeświadczeniami

²³ A. Schutz, *Some Leading Concepts ...*, wyd. cyt., s. 117.

²⁴ Peter K. Manning, wyd. cyt., s. 204. O niespójności tego nurtu świadczy np. fakt, że Harold Garfinkel, twórca tzw. szkoły etnometodologicznej, który sytuuje się wśród przedstawicieli socjologii fenomenologicznej, deklaruje inspirację zarówno ze strony A. Schutza, jak i T. Parsonsa. Por. H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, New Jersey 1967, s. IX.

i przekonaniami. Z kolei dla ludzi tych świat obecny w ich przeświadczeniach jest jedynym światem, z jakim mają oni do czynienia, w jakim poruszają się, działają itd. Nauki społeczne, a zwłaszcza socjologia i antropologia muszą więc startować w swych badaniach od tak rozumianych faktów, czyli od świata życia codziennego.

Stanowisko takie ma zasadnicze znaczenie dla rozumienia problematyki socjologii wiedzy. W jego świetle bezsensowne byłoby mówić o jakichkolwiek społecznie zdeformowanych obrazach rzeczywistości społecznej. Jest ona taka, jaką się wydaje ludziom w ich codziennym doświadczeniu, ponieważ właśnie jako taka stanowi ramy ich funkcjonowania w świecie. Jakież sens mogłoby więc mieć przyjmowanie, że „naprawdę” świat jest inny. Badając zachowanie ludzi, musimy przecież poszukiwać rzeczywistych przesłanek tych zachowań, a te należą do świata takiego, jaki się ludziom jawi.

Podstawowym problemem w tym kontekście jest zagadnienie intersubiektywności świata. Innymi słowy pytanie o to, w jaki sposób ów świat życia codziennego jest takim samym światem dla wielu ludzi. Zauważmy, że problem ten był już *implicite* zawarty w tradycyjnej socjologii wiedzy. Szczególnie mocno został on podkreślony, chociaż w intencjach bardziej „praktycznych”, w pracach Marksa. Koncepcja świadomości klasowej wiąże się m. in. z identyecznością perspektywy poznawczej ludzi należących do tej samej klasy, z identyecznością ich społecznego świata, który jest ich wspólnym światem. Tak więc tradycyjna socjologia wiedzy ma swą „drugą stronę”. Jeżeli bowiem przyjmujemy, że warunki społeczne determinują poznanie, musimy równocześnie przyznać, że te same warunki zapewniają jego intersubiektywność w obrębie danej grupy społecznej. Ta właśnie intuicja wydaje się istotą rozważań na temat intersubiektywności wiedzy, które znajdujemy u przedstawicieli socjologii fenomenologicznej. Rozwijają oni pogląd, że świat życia codziennego jest światem, który dzielimy z innymi i że jest to jego konstytutywna cecha.

To, co nazywam tu „drugą stroną” tradycyjnej socjologii wiedzy, a co prowadzi do wyjaśnienia intersubiektywności świata życia codziennego, stało się przedmiotem nie docenionej kiedyś koncepcji, która powstała w tym samym mniej więcej czasie co pierwszy zarys socjologii wiedzy K. Mannheim’a i M. Schelera. Jej autorem był Max Adler. Trzeba tu także wspomnieć raz jeszcze o idei Schelera „relatywnie naturalnego światopoglądu”, który można uważać za pierwowzór punktu wyjścia współczesnych przedstawicieli socjologii fenomenologicznej.

W kontekście teorii przyjmującej taki punkt wyjścia uzasadnione wydaje się pytanie o to, czy i jaki związek może ona mieć z epistemologicznym stanowiskiem zwanym realizmem naiwnym. Można też dalej pytać o to, jak to się stało, że w czasach, gdy myślenie potoczne zostało zdecydowanie zdyskredytowane w rezultacie odkryć nauki, uważa się dyrektywę zalecającą uważne jego badanie za odkrywczą.

Pytania takie byłyby jednak nieporozumieniem. Socjologia fenomenologiczna nie akceptuje stanowiska realizmu naiwnego ani też nie obdarza zaufaniem myślenia potocznego. Pojęcie świata życia codziennego, czyli rzeczywistości dostępnej myśleniu potocznemu nie stanowi bowiem kategorii opisującej stanowisko epistemologiczne socjologii fenomenologicznej. Jest zupełnie odwrotnie. Stanowi ono przedmiot badania. Żąda się tu nie akceptacji myślenia potocznego jako źródła wiarygodnej wiedzy o rzeczywistości, ale akceptacji faktu, że wiedza taka jest dominującą

postawą poznawczą w społeczeństwie ludzkim, które interesuje nauki społeczne. Głosi się więc przekonanie, że zamiast wnosić pewien porządek do badanej rzeczywistości w postaci uprzednich założeń i koncepcji, należy rzeczywistość tę badać taką, jaka ona jest, a społeczny byt człowieka jest zdominowany przez jego świadomość potoczną, świadomość życia codziennego. Gdy tak spojrzeć na podstawową dyrektywę socjologii fenomenologicznej, jasna staje się ambicja wyrastającej z niej socjologii wiedzy, aby odsłonić procesy, w rezultacie których różne systemy myśli zyskują w społeczeństwie status wiedzy.

Berger i Luckmann formułują zadanie dla socjologii wiedzy osadzonej w tym nurcie następująco: „Teoretyczne określenia rzeczywistości, czy to naukowe, czy filozoficzne albo nawet mitologiczne nie wyczerpują tego, co jest «realne» dla członków społeczeństwa. Dlatego socjologia wiedzy musi przede wszystkim zająć się tym, co ludzie «uznają» za «rzeczywistość» w ich codziennym, nieteoretycznym lub przedteoretycznym życiu. Innymi słowy, ośrodkiem zainteresowania dla socjologii wiedzy musi być raczej «wiedza» potoczna niż «idee». Jest to właśnie ta «wiedza», która ustanawia zespół znaczeń, bez których żadne społeczeństwo nie może istnieć”²⁵.

Przedstawiając podstawową tezę Bergera i Luckmanna w sposób o tyle niesprawiedliwy, że najłatwiej podatny na krytykę, choć wcale, jak sądzę, nie deformujący, można powiedzieć, iż rzeczywistością jest dla nich to, co zbiorowość ludzka za rzeczywiste uznaje. Taki sens ma przede wszystkim tytułowa teza, iż rzeczywistość jest „społecznie stworzona”.

Za podstawowe zadanie socjologii wiedzy Berger i Luckmann uważają więc badanie procesu, który prowadzi do owej społecznej konstrukcji rzeczywistości. Uzasadnieniem dla istnienia socjologii wiedzy jest, ich zdaniem, spostrzeżenie, że w różnych społeczeństwach przyjmuje się za wiedzę co innego. „To co jest rzeczywiste dla tybetańskiego mnicha, może nie być rzeczywiste dla amerykańskiego businessmana” — piszą. Dalej twierdzą, że „socjologia wiedzy będzie musiała zająć się nie tylko empiryczną różnorodnością wiedzy w społecznościach ludzkich, ale również procesem, w rezultacie którego jakikolwiek system wiedzy zostaje społecznie ustanowiony jako rzeczywistość”²⁶.

Jak się okazuje, dochodzimy i w tym nurcie socjologii wiedzy do stwierdzenia różnic w obrazach świata. Są one jednak kwalifikowane w zupełnie inny sposób niż w przypadku tradycyjnej socjologii wiedzy. Ta odmienna kwalifikacja wynika natomiast z odrębności postawionych pytań, a umożliwiała ją w sensie teoretycznym odrębny punkt wyjścia.

Sądzi się, że różnice w obrazach świata nie są rezultatem deformacji w poznaniu rzeczywistości, ale świadczą o tym, iż obrazy te dotyczą różnych światów. W rezultacie, choć nie zostało to powiedziane *explicit*e, u podłoża tego nurtu socjologii wiedzy można znaleźć pogląd o wielości rzeczywistości. Jest to przy tym wielość innego rodzaju niż w przypadku Schutza, który przyjął za podstawę odrębności odmiennosć struktur poznawczych, jaka daje się zaobserwować np. w przypadku świadomości potocznej i nauki. W przypadku fenomenologicznej socjologii wiedzy owo domniemanie wielości rzeczywistości wskazuje na odmienne

²⁵ Peter L. Berger, Thomas Luckmann, wyd. cyt. s. 27.

²⁶ Tamże, s. 15.

wymiary społeczne tych różnych światów. Można sobie zadawać pytanie, dlaczego Berger i Luckmann nie sformułowali tezy o wielości rzeczywistości *explicite*. Odpowiedź jest względnie prosta. Interesował ich zupełnie inny problem. Sugestia wielości rzeczywistości była im potrzebna jedynie w celu zwrócenia uwagi na to, że rzeczywistość społeczna jest społecznie tworzona. Jej wielość uważali właśnie za argument przemawiający na rzecz tezy o jej społecznej genezie. Za właściwy problem socjologii wiedzy uznali jednak badanie procesu tworzenia rzeczywistości społecznej oraz warunków jej koherencji, które jak należy domniemywać, są ich zdaniem w każdym przypadku identyczne. Pytanie o koherencję rozumieli przy tym jako nieodłączne od pytania o intersubiektywność tworzonego społecznie świata.

Jak sugerowałem wyżej, Berger i Luckmann rozwijają problematykę, która będąc zawarta w obrębie zagadnień interesujących tradycyjną socjologię wiedzy, została przez nią programowo pominięta, stanowiąc jej „drugą stronę”. W podobny sposób zresztą problematyka manheimowskiej socjologii wiedzy stanowi „drugą stronę” fenomenologicznej socjologii wiedzy Bergera i Luckmanna. W odniesieniu do marksizmu drugą stronę problematyki socjologii wiedzy dostrzegł Max Adler. Charakterystyczne, że nie fenomenologia, lecz kantyzm był tą filozofią, która nasunęła mu pomysł jej rozwinięcia. Pytanie postawione przez Adlera jest niemal identyczne z podstawowym pytaniem Bergera i Luckmanna. „Jak jest możliwe — zapytuje Adler — że w myśli jednostki powstaje dla tej jednostki doświadczenie, które nie jest wyłącznie jej doświadczeniem, ale doświadczeniem ,k a ż d e g o, kto je doświadcza w tych samych warunkach?”²⁷

Analiza koncepcji Adlera byłaby jednak w tej pracy zbyt daleko idącą dygresją²⁸. Trzeba natomiast zwrócić przy tej okazji uwagę, że to co byłoby nie do pomyślenia w koncepcji filozoficznej, staje się faktem w socjologii wiedzy. Mam na myśli integrację pewnych idei zrodzonych w tak odrębnych tradycjach filozoficznych, jak kantyzm, fenomenologia i marksizm, żeby wymienić tylko najistotniejsze wpływy, widoczne i deklarowane. Wszystkie te tradycje dostarczyły pewnych koncepcji — interpretowanych w swoisty sposób — tym samym autorom. Berger i Luckmann są tu dobrym przykładem. Widać to zresztą nawet w ich wypowiedzi cytowanej wyżej. Wymieniają w niej Marksa i Webera (nie mówiąc o Durkheimie), gdy równocześnie oczywisty jest ich fenomenologiczny punkt wyjścia.

Filozof przywiązany do tradycyjnych odrębności może się tu zżymać, lecz nie zwalnia go to od poważnego zbadania powstałego zjawiska, które stało się liczącym się faktem w humanistyce. Nie wystarczy więc zakwalifikowanie np. książki Bergera i Luckmanna do prac eklektycznych, gdy funkcjonuje ona, wywierając znaczący wpływ we współczesnej literaturze socjologicznej. Wszystko wskazuje raczej na to, że mamy do czynienia z nowym typem oddziaływania filozofii na nauki społeczne. Filozofia staje się źródłem pojęć i fragmentarycznych koncepcji, które

²⁷ Max Adler, *Marxismus und Kantischer Kritizismus*, w „Archiv für die Geschichte des Sozialismus”, 1925, s. 345.

²⁸ W polskiej literaturze filozoficznej znajdujemy ją w ostatnio wydanej pracy R. Rudzińskiego, *Ideał moralny a proces dziejowy w marksizmie i neokantyzmie*, KiW, Warszawa 1975.

wyrwane ze swych tradycji i systemów zaczynają nowe życie, najczęściej pełne również nowych znaczeń. Pojęcie eklektyzmu staje się mało przydatne.

Mogę teraz wrócić do pracy Bergera i Luckmanna. Sądzę, że wyjaśniłem już, iż autorzy ci nie gubią zagadnień rozwijanych przez tradycyjną socjologię wiedzy, ale dokonują świadomego wyboru problematyki, która zmierza do odpowiedzi na pytania nie interesujące owego tradycyjnego nurtu socjologii wiedzy. Sprowadzając relację między tymi nurtami do uproszczonego schematu formalnego, można powiedzieć, że gdy jeden z nich interesował się społecznie zdeterminowanymi różnicami w wiedzy o rzeczywistości społecznej, drugi koncentrował uwagę na społecznie zdeterminowanych podobieństwach. U podstaw obu znajdowała się jednak ta sama przesłanka o kreacyjnym wpływie społeczeństwa na wiedzę. Fenomenologiczna socjologia wiedzy znalazła się wszakże w o tyle lepszej sytuacji, że przyjęte przez nią przesłanki, a także wybrana problematyka zdejmowały z pola zainteresowania epistemologiczne problemy, które w przypadku tradycyjnej socjologii wiedzy prowadziły do niemal nierozwiązalnych, antynomicznych kwestii. Jeżeli jednak oba nurty rozwijają problematykę komplementarną — co właśnie sugeruję — konieczne będzie znalezienie wspólnej płaszczyzny analizy owych kwestii, mimo że Berger i Luckmann z dużą przytomnością umysłu separują swe rozważania od wszelkich zagadnień epistemologicznych. Z drugiej strony jednak z satysfakcją stwierdzają w zakończeniu swej pracy, że ich główna teza — mianowicie teza o społecznym tworzeniu ludzkiej rzeczywistości — ma pewne filozoficzne implikacje²⁹. Nie ulega wątpliwości, że tak jest, a co więcej są to implikacje właśnie natury epistemologicznej.

Muszę teraz poświęcić trochę uwagi pewnym szczegółom książki Bergera i Luckmanna. Przypomnę najpierw, że przedstawiłem już wyżej ich punkt wyjścia, koncepcję socjologii wiedzy oraz zwróciłem uwagę na rozmaitość źródeł inspiracji.

W nawiązaniu do tego ostatniego elementu należy też podkreślić, że wymieniając owe źródła, daleki byłbym od wyczerpania możliwości w tym względzie. Spośród pozostałych autorów, którym Berger i Luckmann wiele zawdzięczają, trzeba by koniecznie wymienić jeszcze przynajmniej G. H. Meada. Właśnie czytając dalsze partie książki, można zasadnie zapytać, czy wbrew uprzednim przypuszczeniom Mead nie był tym autorem, który umożliwił szczegółowe wywody uzasadniające tytułową tezę i przesądzające jej znaczenie. Tu musimy postawić zasadnicze pytanie o sens tej tezy, tj. o sens poglądu o społecznym tworzeniu rzeczywistości. Jak należy rozumieć w tym kontekście pojęcie rzeczywistości? Oczywiście jest jedno. Teza ta nie ma charakteru ontologicznego. Można ją uważać za tezę psychologiczną, bądź epistemologiczną, bądź też przyznać jej zarówno znaczenie psychologiczne, jak i epistemologiczne.

Wiele w tym względzie wyjaśnia artykuł Bergera pt. *Identity as a problem in the sociology of knowledge*³⁰. Poświęcony zgodnie z deklaracją autora relacji psychologii społecznej i socjologii wiedzy, szkic ten jest w gruncie rzeczy zwartym wyjaśnieniem tytułu i podstawowej tezy

²⁹ Peter L. Berger, Thomas Luckmann, wyd. cyt., s. 211.

³⁰ Peter L. Berger, *Identity as a Problem in the Sociology of Knowledge* (Curtis-Petras, s. 374).

rozwinętej w książce *The social construction of reality*. Berger pisze, że „Psychologia społeczna jest w stanie pokazać, jak subiektywna rzeczywistość świadomości indywidualnej jest tworzona społecznie”³¹.

Dalsze wypowiedzi autora pozwalają już stwierdzić, że pisząc o rzeczywistości ma on na myśli jej psychologiczny wymiar. „Społeczeństwo — pisze Berger — nie tylko definiuje, ale tworzy psychologiczną rzeczywistość. Jednostka staje się sobą w społeczeństwie — to jest odnajduje swą tożsamość w terminach definiowanych społecznie i te definicje stają się rzeczywistością, ponieważ żyje ona w społeczeństwie”³². Już ta wypowiedź, a dalsze w jeszcze większym stopniu, składają do przypomnienia w tym miejscu Znańckiego koncepcję jaźni odzwierciedlonej i zagadnienia osobowości społecznej. Berger ogarnia jednak swą refleksją problematykę o wyraźnym znaczeniu epistemologicznym. Zwraca uwagę na związek psychologicznego modelu rzeczywistości z możliwością jego empirycznej weryfikacji. Model ten może funkcjonować jako samospełniająca się przepowiednia, a w rezultacie owa rzeczywistość psychologiczna staje się czymś więcej. „W społeczeństwie, w którym demonologia jest uznana społecznie, przypadki popadania w moc diabła będą się empirycznie mnożyć”³³ — pisze Berger. Powstanie demonologii jako „nauki” przenosi diabła z rzeczywistości „subiektywnej” do rzeczywistości „obiektywnej”. Pojęcia „subiektywny” i „obiektywny” używam tu w znaczeniu, jakie nadali im Berger i Luckmann. Wyjaśnieniu, w jaki sposób społeczeństwo stanowi *objective reality*, a w jaki *subjective reality*, poświęcona jest zasadnicza część ich książki. Przykład z demonologią oddaje dobrze kierunek ich argumentacji. Rzeczywistość społeczna „obiektywna” to przede wszystkim to wszystko, co zostało w społeczeństwie zinstytucjonalizowane w socjologicznym sensie tego słowa. Autorzy wyjaśniają proces instytucjonalizacji, analizując jej formy, a następnie sposób jej uprawomocnienia oraz warunki przetrwania zinstytucjonalizowanych form relacji społecznych. Wskazują, w jaki sposób powstaje symboliczne *universum*, co pozwala w sumie mówić o „rzeczywistości obiektywnej”. Jest to rzeczywistość, która może być postrzegana z „zewnątrz”, pozostając równocześnie sposobem porządkowania indywidualnych, subiektywnych doświadczeń stających się w ten sposób elementem wspólnego „obiektywnego” świata. Szczegółowy opis społeczeństwa jako rzeczywistości obiektywnej umożliwił autorom prezentację mechanizmów, które, ich zdaniem, zapewniają intersubiektywność podstawowej wiedzy społecznej.

Drugi człon ich rozważań dotyczy społeczeństwa jako „rzeczywistości subiektywnej”. W tym aspekcie nie interesuje już autorów instytucjonalna definicja rzeczywistości, lecz sposób odbierania rzeczywistości właściwy świadomości indywidualnej. Wielokrotnie też podkreślają oni dialektyczny charakter tych dwu aspektów rzeczywistości. Właśnie owa dialektyka subiektywności i obiektywności tego co zinstytucjonalizowane

³¹ Tamże, s. 375.

³² Berger pisze: “Identity, with its appropriate attachments of psychological reality, is always identity within a specific socially constructed world. Or, as seen from the viewpoint of the individual: one identifies oneself, as one is identified by others, by being located in a common world”, tamże, s. 378.

³³ Tamże, s. 381.

i tego co przeżyte i uznane w świadomości indywidualnej pozwala na sformułowanie tezy o społecznym tworzeniu rzeczywistości. W ten sposób instytucjonalizacja demonologii sprawia, że w każdym aspekcie zarówno obiektywnym, jak i subiektywnym demony stają się elementem świata, co też może być już bez trudu „poświadczane” empirycznie. Należy przy tym pamiętać, że wiele elementów tego społecznie tworzonego ludzkiego świata ma znacznie mniej dyskusyjny charakter niż zjawisko demonów. Podstawowym czynnikiem subiektywnego aspektu rzeczywistości jest tożsamość jednostkowa, która jest również rezultatem społecznego procesu. Spostrzeżenie to dokumentuje w zasadniczy sposób dialektyczną współzależność rzeczywistości i społeczeństwa.

Perspektywa teoretyczna, w której osadzone są rozważania Bergera i Luckmanna, nie jest ich odkryciem. Wynika to zresztą z faktu — wyjaśnionego już wyżej — że stanowi ona rozwinięcie pewnego aspektu tradycyjnej socjologii wiedzy. Zresztą Karol Marks jest jednym z autorów najczęściej cytowanych przez Bergera i Luckmanna. W dorobku czołowych myślicieli marksistowskich znajdujemy również niezwykle cenne ujęcie owej dialektyki obiektywności i subiektywności. Nawet jeżeli sens pojęć nie jest tu identyczny, identyczna pozostaje generalna intencja myśli. Mam mianowicie na uwadze następującą wypowiedź Antonio Gramsciego: „Obiektywny» znaczy zawsze «po ludzku obiektywny», co może ściśle odpowiadać określeniu «historycznie subiektywny», zatem «obiektywny» znaczyłoby tyleż co «powszechnie subiektywny»”³⁴.

Zwrócenie uwagi na taki sens opozycji „obiektywne-subiektywne” w zastosowaniu do problematyki socjologii wiedzy pozostaje zasługą Bergera i Luckmanna, mimo że jej sugestie znajdujemy u wielu autorów³⁵. Niewątpliwie też trzeba tak rozumianą opozycję wziąć pod uwagę, poszukując odpowiedzi na postawione wyżej pytanie o sens słowa „rzeczywistość”, którym posługują się autorzy *The social construction of reality*. Proces instytucjonalizacji, który jest podstawowym mechanizmem tworzącym rzeczywistość „obiektywną” polega, jak można by powiedzieć — kontynuując myśl Gramsciego — na standaryzacji tego, co subiektywne. Charakteryzując ten proces, Berger i Luckmann zwracają uwagę, że rozpoczyna się on od przechodzenia pewnych działań w nawyki. Następnie nawyki podlegają typyfikacji, stają się już czymś niezależnym od

³⁴ Antonio Gramsci, *Pisma wybrane*, t. I, Warszawa 1961, s. 133.

³⁵ Ponieważ jednym z celów tych rozważań jest uzasadnienie przekonania, że mimo pozorów, a nawet wyraźnych zastrzeżeń, idee Bergera i Luckmanna nie są dalekie od tych, które znajdujemy w pismach Mannheima, nie od rzeczy będzie przypomnieć, że również niektóre z wypowiedzi autora *Ideologii i utopii* wyraźnie podkreślają wpływ subiektywnych czy nawet arbitralnych kwalifikacji dokonywanych przez takie czy inne grupy społeczne na to, co staje się rzeczywiste w społecznym świecie człowieka. To znaczy na to, co realnie determinuje ludzkie zachowanie i staje się częścią istniejącego obrazu świata. „Może być prawdą lub fałszem — píše Mannheim — gdy jedna grupa społeczna nazywa inną mianem heretyków i w związku z tym walczy z nią, ale tylko ta definicja sprawia, że owa walka jest sytuacją społeczną”. (K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, wyd. cyt., s. 19).

W przypisach odwoływano się w skrócie do następujących prac zbiorowych: 1. Remmling Gunter W. (red.), *Toward the Sociology of Knowledge*, Routledge Kegan Paul, London 1973; 2. Curtis, Petras: Curtis James L., Petras J. W. (ed.), *The Sociology of Knowledge*, Gerald Duckworth and Co. Ltd., London 1970.

jednostki, odczuwanym jako coś wobec niej zewnętrzne, zyskują charakter instytucji.¹

Ten typ analizy nie pozwala przyjąć, że jej autorzy sprowadzali sens terminu „rzeczywistość” jedynie do sfery psychologii, a co więcej, że zgodziliby się na to, że wszelkie przeświadczenia o rzeczywistości, zwłaszcza będące wyłącznie przeświadczeniami jednostki, są rzeczywistością. Wskazywali raczej, że dialektyka tego, co subiektywne i tego, co obiektywne prowadzi do tworzenia rzeczywistości w ślad za pewnymi przeświadczeniami, o ile zyskują one sobie dostateczną powszechność. Pogląd ten przestaje budzić wątpliwość, gdy weźmiemy pod uwagę, że elementami rzeczywistości społecznej są również zjawiska, których istnienie należy do sfery świadomości. W badaniu takich zjawisk wyraża się specyfika nauk społecznych. Rzeczywistość społeczna to przecież także pewne relacje, wartości i znaczenia. Nie kwestionując jej materialnego składnika, to znaczy konkretnych ludzi, warto pamiętać, że dopiero te elementy świadomościowe powodują, że ludzie postrzegają swą rzeczywistość społeczną jako taką a taką i stosownie do tego obrazu postępują. Dialektyka subiektywnego i obiektywnego aspektu rzeczywistości wyraża się przede wszystkim w tym, że takie jej elementy, jak relacje, wartości czy znaczenia, które mają charakter niematerialny, istnieją o tyle tylko, o ile są postrzegane i obecne w świadomości ludzi, którzy są materialnymi składnikami rzeczywistości — służąc funkcjonowaniu człowieka w jego świecie.

Pisząc o „materialnych” i „niematerialnych” składnikach rzeczywistości społecznej, pozwoliłem sobie na wyjście poza ramy analizy przyjęte przez Bergera i Luckmanna, którzy unikali wszelkich pojęć sugerujących problematykę ontologiczną. Dlatego też powyższe uwagi traktuję jako dygresję, która być może uzasadnia stanowisko tych autorów, ale która ma służyć jedynie do tego, aby wykazać, że z konieczności ich analizy zyskały raczej epistemologiczny niż ontologiczny wymiar. Jedynym kryterium rozróżnienia subiektywnego i obiektywnego aspektu rzeczywistości staje się bowiem sposób ich poznania. Jest to w każdym przypadku współzależność tego, co jednostkowe i tego, co wspólne, podzielane przez wielu ludzi. Gdy jednak w aspekcie subiektywnym istotą identyfikacji rzeczywistości jest odnajdywanie własnej tożsamości dzięki społeczeństwu, w aspekcie obiektywnym, odwrotnie, tożsamość społecznego świata jest gwarantowana przez fakt, iż jest on dzielony z innymi, że jest wspólnym światem wielu jednostek.

W każdym przypadku rzeczywistością jest po prostu to, co jako rzeczywistość przedstawia się poznawczym władzom człowieka, co stanowi ramy ludzkiej działalności praktycznej. Wreszcie podkreślić należy rzecz zasadniczą. Berger i Luckmann nie interesowali się rzeczywistością jako taką, lecz przedmiotem ich analizy było to, co jest przez ludzi uważane za rzeczywistość społeczną. Pozostali więc przede wszystkim socjologami. Uznając jednak ich prawo do rezygnacji z pytań *stricte* filozoficznych, można równocześnie w odniesieniu do ich koncepcji pytania takie stawiać.

Józef Niżnik