

Stanisław Mazur

Poznanie, wiedza i działanie społeczne w paradygmacie wielości

Zarządzanie Publiczne nr 19 (1), 33-41

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Stanisław Mazur

Poznanie, wiedza i działanie społeczne w paradygmacie wielości

Na wstępie podjęto próbę objaśnienia sposobów wytwarzania subiektywności postrzegania świata społecznego oraz możliwości godzenia wielości odzwierciedleń tego świata. Opisano reguły i mechanizmy procesu, w którym subiektywność przeobraża się w obiektywność społeczną. Zamyśl ten przeprowadzono poprzez analizę paradygmatu wielości i jego dwóch tradycji: różnicującej oraz scalającej. W części końcowej opisano podstawowe ustalenia wynikające z analizy tego paradygmatu, wskazano jego walory i ograniczenia oraz relację z paradygmatem pozytywistycznym.

Słowa kluczowe: poznanie, wiedza, działanie społeczne, obiektywność, subiektywność, różnicowanie, scalanie wielości.

1. Uwagi początkowe

Inspiracją do powstania tego tekstu były wystąpienia na seminarium Koła Krakowskiego, a głównie teksty Jerzego Hausnera (2012) i Jarosława Górniaka (2012). Odnosiły się one do problemów centralnych dla nauk społecznych, tj.: poznania i tworzenia wiedzy oraz, po części, działania społecznego. O intelektualnej koligacji tych wystąpień przesądzało, wedle mojego rozeznania, podzielane przez ich autorów przekonanie o wielości uprawnionych sposobów odczytywania świata społecznego. Natomiast o ich odmienności stanowiło nieco inne pojmowanie relacji między poznaniem rzeczywistości społecznej a jej statusem ontologicznym¹.

Zarówno to, co wspólne, jak i to, co odmienne w tych wystąpieniach, niewątpliwie skłania do refleksji nad ważnymi problemami. Ich implikacje mają naturę teoretyczną, ale równie ważny jest ich praktyczny charakter. W sferze teoretycznych rozważań pytania, które warto postawić, dotyczą:

- źródeł i mechanizmów wytwarzania, przez byty wyposażone w podmiotowość, subiektywności w postrzeganiu świata społecznego;
- możliwości godzenia wielości ujęć świata społecznego.

Problemy wymagające rozwikłania (w sensie praktycznym) odnoszą się natomiast do:

- normatywnych podstaw uzgadniania celów zbiorowych i sposobów ich legitymizowania;
- instytucji i praktyk warunkujących osiągnięcie uzgodnionych celów.

To, co mnie intryguje, to pytania o reguły wyższego rzędu oraz mechanizmy operacyjne, które wielość i różnorodność postrzegania świata społecznego godzą z koniecznością zapewnienia jego minimalnej, zasadniczo spontanicznie kształtowanej, spójności metasystemowej. Spójność ową pojmuję jako stan, w którym możliwe jest uzgadnianie przez aktorów społecznych (dokonujących subiektywnych interpretacji) stanowisk oraz ich kooperacja warunkująca trwanie i rozwój systemu społecznego. Nieobecność tej zdolności prowadziłyby do jego anomii, defragmentaryzacji oraz konfliktów nieuwspólnionych, a w skrajnym przypadku – do jego rozpadu².

Orientację, którą przyjmuję w celu objaśnienia tych problemów, określam jako „paradyg-

Katedra Gospodarki i Administracji Publicznej, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie.

¹ W tym przypadku zróżnicowanie opinii zdaje się oddawać inny stosunek do sporu o uniwersalia. Jego istotę, w rozumieniu Górniaka, konstytuuje dylemat idealizm (konstruktywizmu) *versus* krytyczny realizm (zob. Górniak 2012).

² Założenie o spójności świata społecznego jako wartości warunkującej jego trwanie i ewolucyjne przeobrażenia ma charakter ontologiczny.

mat wielości”³. W jego ramach wyodrębniam **tradycję różnicowania** oraz **tradycję scalania**. **Paradygmat wielości** odnoszę do tych orientacji badawczych, które zostały ufundowane na założeniu dotyczącym istnienia ontologicznej i epistemologicznej różnicy w poznawaniu rzeczywistości i tworzenia wiedzy społecznej – różnicy stanowiącej podstawę interpretacyjnego subiektywizmu aktorów społecznych, a zarazem płaszczyznę uzgadniania przez nich uwspólnionego obrazu świata społecznego. Istotą tego paradygmatu jest zatem dialektyczna współzależność zjawiska różnicowania się interpretacji rzeczywistości społecznej (subiektywność)⁴ z fenomenem scalania odmiennych wyobrażeń o tej rzeczywistości (obiektywność)⁵. Innymi słowy, zajmuje mnie to, jak subiektywność jest konwertowana w obiektywność.

Na wstępie podjąłem próbę objaśnienia sposobów wytwarzania subiektywności postrzegania świata społecznego oraz możliwości godzenia wielości odzwierciedleń tego świata. Ujmując to inaczej, zamierzam opisać reguły i mechanizmy procesu, w którym subiektywność przeobraża się w obiektywność społeczną. Zamysł ten próbuję przeprowadzić poprzez analizę **paradygmatu wielości** i jego dwóch tradycji: **różnicującej** oraz **scalającej**. W części końcowej opiszę podstawowe ustalenia wynikające z analizy tego paradygmatu, wskażę jego walory i ograniczenia oraz zarysuję jego relację z paradygmatem pozytywistycznym.

Tekst ten nie aspiruje do wyczerpującej eksploracji **paradygmatu wielości** i jego integralnych tradycji (różnicowania i scalania). Jest jedynie wstępną próbą odniesienia się do tego złożonego zjawiska. Ograniczam go do pytań, które określiłem na jego wstępie jako przynależne do sfery teoretycznej. Próbę odniesienia się do

pytań praktycznych podejmuję w innym miejscu. Założyłem przy tym, że zrozumieniu świata społecznego w większej mierze służy eksploracja nowych perspektyw poznawczych niż dogłębna analiza tego, co już zostało dobrze opisane.

2. Tradycja różnicująca i tradycja scalająca w paradygmacie wielości⁶

W tej części tekstu podejmę próbę objaśnienia źródeł i mechanizmów subiektywności postrzegania świata społecznego oraz eksplanacji sposobów godzenia wielości jego ujęć. Przyjmuję, że pozwoli to na poczynienie uogólnionych spostrzeżeń dotyczących dialektycznych zależności zachodzących między tradycją różnicującą a tradycją scalającą w paradygmacie wielości.

Rodzina orientacji badawczych przynależnych lub mocno spokrewnionych z paradygmatem wielości jest równie bogata, co niejednorodna⁷. Możemy w niej znaleźć fenomenologów, wśród których miejsce poczytne zajmuje Edmund Husserl (1975) oraz uosabiany przez Alfreda Schütza (2008) interakcjonizm fenomenologiczny. Ważne w niej miejsce zajmują fundatorzy „społecznego konstruowania rzeczywistości” Peter L. Berger i Thomas Luckmann (2010). Nie bez znaczenia dla paradygmatu wielości pozostają hermeneutyka i poglądy Paula Ricoeura (2009). Wiele przemawia również za tym, aby do tego paradygmatu zaliczyć podejście systemowe, szczególnie w kształcie rozwijanym przez Niklasa Luhmanna (2008). Na obrzeżach tego paradygmatu lokują się postmoderniści, tacy jak: Jean-François Lyotard (2009), Jacques Derrida (1985), Zygmunt Bauman (2007) oraz wielu innych.

Paradygmat wielości jest relatywnie rozbudowany w sensie rozpiętości badawczej. Perspektywę aktora indywidualnego reprezentuje w nim m.in. interakcjonizm fenomenologiczny

³ Paradygmat wielości nie jest homogeniczną i koherentną konstrukcją w silnym znaczeniu tych terminów. Jednakże podobieństwo jego tradycji jest na tyle wyraziste, że uprawnione wydaje się mówienie o paradygmacie. Stanowi on dla mnie swoistą typologię.

⁴ Subiektywność pojmuję tutaj jako zjawisko dokonywania przez podmioty społeczne odmiennych interpretacji tej samej rzeczywistości społecznej lub jej elementów.

⁵ Obiektywność rozumiem jako zdolność podmiotów społecznych do wytwarzania uwspólnionych wartości i ich respektowanie.

⁶ Zdaje się, że do pewnego stopnia budowanie binarnych relacji w badaniach zjawisk społecznych jest tradycją zachodniego sposobu uprawiania nauki. Źródłem tego upatruję we wpływie dziedzictwa Hegla i Marksa.

⁷ Kryteria przypisanie do niej nie są jednoznaczne. Pomimo problematyczności konstruowania uogólnień o tym charakterze, uznałem je za konieczne dla osiągnięcia celu, jakim jest próba uchwycenia współzależności występujących między tradycją różnicującą i tradycją scalającą w ramach paradygmatu wielości.

i konstruktywizm społeczny, z kolei orientację systemową reprezentuje teoria systemów autopojetycznych. Bogaty jest również zasób skojarzonych z nim metod badawczych, obejmujący m.in. fenomenologiczną introspekcję, badanie dyskursu oraz analizę systemową.

W paradygmacie **wielości** odnajdujemy narrację o subiektywności poznania świata społecznego, apoteozę jego wielości, nieobecności wiedzy, jak i prawdy w ich absolutnym rozumieniu, pochwałę komunikacyjności oraz zwrotności procesów poznawania. Konstytutywną cechą tego paradygmatu jest założona w nim ich subiektywność. Zakłada się, że źródłem wiedzy społecznej jest doświadczenie wewnętrzne, a źródłem znaczenia życia codziennego są ludzkie działania zakorzenione w strumieniu subiektywnej świadomości.

Omawianie paradygmatu wielości rozpoczynam od Schütza, z racji znaczenia jego intelektualnej spuścizny dla tego sposobu myślenia o poznawaniu świata społecznego. Budując perspektywę interakcjonizmu fenomenologicznego i poszukując odpowiedzi na pytanie o naturę ludzkiej intersubiektywności oraz subiektywności, Alfred Schütz wiele zaczerpnął od Edmunda Husserla oraz Maksa Webera. Odrzuca on husserlowskie spekulacje dotyczące pojmowania aktora społecznego w „radykałnym oderwaniu” oraz poszukiwania „czystego umysłu”. Za mało użyteczne uznaje również poszukiwanie abstrakcyjnych prawd rządzących świadomością. Przyjmuje natomiast husserlowskie założenie o posiadaniu przez aktorów społecznych „postawy naturalnej” oraz istnieniu „świata życia codziennego”, jak również o podzielanym przez nich przekonaniu na temat życia w świecie wspólnych doświadczeń i doznań. Nie mniej istotne dla teoretycznych rozważań Schütza było przyjęcie, za Husserlem, założenia o niemożności poznania przez badaczy społecznych świata zewnętrznego (Turner 2004). Silny wpływ na kształt teoretycznych konstrukcji stworzonych przez Schütza miało zapożyczone od Webera pojęcie „działań społecznych” oraz jego postulat współodczuwającej introspekcji⁸. Tak intelektualnie wyposażony Schütz poszukuje od-

powiedzi na pytanie, jak ludzie dzielący subiektywne znaczenia, działając, tworzą wspólny obraz świat społeczny. W rozwikłaniu tego problemu ma pomóc mu koncepcja przekładalności perspektywy (będzie o niej mowa w dalszej części tekstu).

Schütz uznaje ontologiczną niezależność rzeczywistości. Deprecjonuje jednak, jak się zdaje, znaczenie tak pojmowanego świata. Jak zauważa we wstępie do *Wielości światów* Aleksander Manterys (2008, s. IX): „Świat ten (...) byłby jedynie konglomeratem danych zmysłowych czy szerzej zjawisk nieznaczających. To jednostki, podmioty działające, dokonują selekcji składników tego konglomeratu, swojej protoplazmy, która poprzez sposób w jaki została uporządkowana, nazwana czy wskazana staje się społecznym siedliskiem sensu, obiektów o znaczeniu kulturowym”.

Dla Schütza sposobem poznania świata jest subiektywny osąd dokonywany przez aktorów społecznych. Ich odmienne biografie oraz kontekst sytuacyjny, w którym dokonują interpretacji rzeczywistości społecznej, powodują, że ich wiedza ma charakter „(...) intersubiektywny, jest pochodną subiektywności aktorów, ale na co dzień jawi im się jako rzeczywistość obiektywna, złożona z obiektów i zdarzeń, których znaczenie ma walor ponadsubiektywny” (ibidem, s. X).

Odmienne poglądy w odniesieniu do postrzegania świata społecznego w wymiarze ontologicznym przedstawiają Berger i Luckmann, formułując koncepcję „społecznego tworzenia rzeczywistości”. Dla tych badaczy świat społeczny nie istnieje poza relacją subiektywnych interpretacji dokonywanych przez aktora społecznego i jego działania. Stwierdzają oni: „(...) mimo że w ludzkim doświadczeniu świat społeczny jest odbierany jako obiektywny, nie uzyskuje on w ten sposób statusu ontologicznego niezależnego od działań człowieka, które go wytworzyły” (Berger, Luckmann 2008, s. 90). Badacze ci utrzymują, że świat społeczny jest konstruowany przez poznające i działające podmioty „Zarówno w swojej genezie (porządek społeczny jest wynikiem minionych działań ludzkich), jak i w swoim istnieniu w jakiegokolwiek chwili (porządek społeczny istnieje tylko o tyle, o ile ludzie w dalszym ciągu go wytwarzają), jest on wytworem społecznym” (ibidem, s. 78).

⁸ Bez tego, jak zakładał Weber, metody analizy przyczynowej oraz analizy statycznej byłyby niepełne dla badania złożonego świata społecznego.

Badacze ci przyjmują, że rzeczywistość społeczna ma o tyle walor rzeczywistości, o ile jest wyposażona w znaczenia (ibidem, s. XVI). Formułują oni bogatą w konsekwencje myśl: „(...) człowiek porusza się w swoim świecie, odwołuje się do tego co o tym świecie wie, czyli odwołuje się do swojej wiedzy. Granice jego wiedzy są w sensie praktycznym granicami jego rzeczywistości” (ibidem, s. XVII). Konsekwencją tej myśli jest przekonanie, że wiedza nie istnieje niezależnie od obserwatora. To on, obserwując rzeczywistość, nadaje jej znaczenie. Tak pojmowana wiedza ma charakter temporalny, jest społecznie konstruowana oraz kulturowo kształtowana. Jej immanentną cechą stanowi permanentna interpretacja i reinterpretacja. Ograniczają je jednak, do pewnego stopnia, uwarunkowania instytucjonalne i strukturalne, w których znajduje się obserwator.

Subiektywność poznania rzeczywistości społecznej to kwestia o znaczeniu podstawowym dla rozważań badaczy teorii systemowych, takich jak Luhmann i jego intelektualni spadkobiercy. O ile dla Schütza, Bergera i Luckmanna podmiotem rozważań jest aktor społeczny, o tyle dla Luhmanna podmiot ten stanowi system i jego subsystemy. Mówiąc o dyferencjacji, autopojetyczności i kontyngencji, analizuje on subiektywne schematy kognitywne i interpretacyjne.

Z jego nie zawsze jednoznacznych wywodów można wnioskować, że dyferencjacja może przybierać postać normatywną (preferowanie danych aksjologii względem innych reguł normatywnych), kognitywną (radikalna subiektywizacja interpretacji i reinterpretacji zdarzeń zachodzących w systemie społecznym i w subsystemach) i funkcjonalną (praktyki i procedury operacyjne poszczególnych subsystemów mogą być znacząco odmienne). Jedną z konsekwencji dyferencjacji jest zjawisko systemów autopojetycznych. Luhmann rozumie je jako systemy, które same wytwarzają oraz reprodukują elementy, z jakich się składają, które dokonują permanentnej samoobserwacji i działają na zasadzie samoreferencji, dążąc w ten sposób do wyznaczenia i zachowania różnicy między sobą a otaczającym je środowiskiem. Konsekwencją tego jest nabywanie przez system i jego składowe autonomicznych aksjologii, odrębnych tożsamości, heterogenicznych celów oraz odmiennych wzorców komuni-

kacyjnych. Te ostatnie przybierając postać specyficznych kodów porozumiewania się, zatracają swój uniwersalistyczny charakter. Jego istotą jest samoodniesienie się, polegające na przetwarzaniu i interpretacji przez system i subsystemy informacji płynących z otoczenia, oraz nadawaniu im sensu wzmacniającego ich wewnętrzną tożsamość i integralność (Luhmann 2008). W ten sposób wyznaczają one granice swej systemowej odrębności, wzmacniają konstytutywną tożsamość i operacyjną autonomię, a tym samym chronią się przed entropią. Dyferencjacja, autopojetyczność i kontyngencja powodują, że systemy społeczne stając się poznawczo subiektywne.

Miejsce radykałów w tradycji paradygmatu wielości zajmują protagoniści postmodernizmu. Postulują oni wywrócenie ontologicznych oraz epistemologicznych podstaw paradygmatu pozytywistycznego (nie tyle ontologii i epistemologii, ile aktorów społecznych). Eksponując prawomocność wielu odmiennych interpretacji świata społecznego, odrzucając istnienie wiedzy i prawdy uniwersalnej, opowiadają się za światem probabilistycznym i emergentnym, który jest społecznie i dyskursywnie konstruowany. Ich sceptycyzm wobec reguł pozytywistycznie pojmowanej nauki określa się mianem „epistemologicznego zniechęcenia” (Tinder 2003).

Jednym z podstawowych założeń postmodernizmu jest dekonstrukcja (Derrida) będąca postulatem obalenia tradycyjnych kanonów kultury i nauki (widać tutaj silny wpływ Nietzschego i jego wezwanie do odrzucenia tradycyjnych pojęć filozoficznych). Dla modernistów prawda w jej obiektywnym rozumieniu (podobnie zresztą jak i wiedza) nie istnieje. Ich interpretacja uzależniona jest od ich „odczytania” w określonym kontekście. Jak utrzymują, to, co opatruje się takimi określeniami, jak prawda czy wiedza, stanowi kategorie eksponowane, przez monopol grupy dominującej (odwołanie się do Michela Foucaulta).

Głosząc semiotyczny policentryzm, propagując wielość znaczeń, odrzucając pojęcie obiektywnej rzeczywistości i ostatecznej jej interpretacji, opowiadają się po stronie tych, którzy gloryfikują radykalny pluralizm metodologiczny. Dla nich podstawą formułowania wniosków badawczych są empatia oraz współdziałanie z podmiotem badania, a typem preferowanej logiki

Tab. 1. Wyróżniki paradygmatu wielości i paradygmatu pozytywistycznego^a

Założenie	Paradygmat jedności	Paradygmat wielości
Ontologia	Naturalistyczna	Antynaturalistyczna
Epistemologia	Monizm	Policentryzm
Podstawy epistemologiczne	Dążenie do odkrycia prawdy	Dążenie do zrozumienia
Metodologia	Unitaryzm metodologiczny	Pluralizm metodologiczny
Teleologia	Budowanie relacji przyczynowych	Interpretacja znaczeń, zjawisk, dyskursów
Wiedza	Obiektywna	Subiektywna
Postawa badawcza	Neutralność poznawcza	Introspekcja
Charakter wiedzy	Generalizacja i ujednoczenie	Heterogenizacja i różnicowanie
Kompleksowość	Redukcjonizm	Antyredukcjonizm
Geneza wiedzy	Zastosowanie procedury naukowej	Interpretacje w ramach interakcji społecznych
Metody badawcze	Eksperyment, obserwacja, ankieta, badania ilościowe, analizy statystyczne	Badania współuczestniczące, introspekcja, interpretacja, etnografia, analiza języka
Przyszłość	Determinizm	Kontyngencja

^a Rozróżnienie to, do pewnego stopnia, zbliżone jest do klasycznej dla nauk społecznych antynomii scjentyzmu i antyscjentyzmu.

Źródło: opracowanie własne.

poznania – racjonalność rozumu transwersalnego (Welsch 1998).

W tabeli 1 przedstawiono podstawowe cechy paradygmatu wielości. Dla wyostrenia jego odmienności wyróżniki zestawiono z cechami paradygmatu pozytywistycznego.

3. Możliwości godzenia wielości odzwierciedleń świata społecznego⁹

Nieuzasadnione byłoby twierdzenie, że subiektywność (tradycja różnicująca) to jedyny problem teoretyczny, którym zajmują się badacze związani z paradygmatem wielości. Sporo uwagi poświęcają oni bowiem zagadnieniu obiektywności (tradycja scalająca). Wiele jest w ich pracach mowy o znaczeniu obiektywizacji świata społecznego i jej konwencjach. Aby pokazać, że subiektywność, jak i obiektywność w rów-

nej mierze zajmują badacze tego paradygmatu (z wyjątkiem postmodernistów, którzy z walki z tym, co trwałe, wyraziste, jednolite i jednoznaczne czynią swoje credo), a zarazem zasymalizować ich teoretyczne bogactwo, przywołano poglądy części z nich.

Dla Schütza fundamentalne znaczenie w teoretycznych spekulacjach nad godzeniem wielości odzwierciedleń świata społecznego ma pojęcie „wiedzy społecznej”. Pojmuje on ją jako zbiór reguł zapewniających aktorom społecznym możliwość działania. Owa podręczna wiedza nabywana w procesie socjalizacji nadaje sens społecznym działaniom aktorów, którzy w oparciu o nią wchodzą w interakcje społeczne. Schütz utrzymuje, że w procesach tych interakcji manifestują oni predylekcję do domniemania, że świat jest taki sam dla wszystkich (widać tutaj silny wpływ George’a H. Meada i jego koncepcji „przejmowania roli innego”). Interakcje o tym charakterze ułatwiają „typifikację” oznaczającą grupowanie różnorodnych zachowań w podobne do siebie typy. Na podstawie tych elementów Schütz buduje konstrukcję służącą rozwikłaniu problemu subiektywności i obiektywności. Jej centralnym założeniem jest przekładalność perspektyw aktorów społecznych i powiązane

⁹ Możliwości godzenia wielości ujęć świata społecznego rozumiem jako proces, w których zróżnicowane perspektywy ontologiczne i epistemologiczne, nie stanowią dla aktorów społecznych przeszkody nie do przebycia w określaniu sposobu radzenia sobie ze strategicznymi problemami społecznymi oraz możliwości wykonania przyjętych przez nich ustaleń.

z nią pojęcia, takie jak: zasoby wiedzy podręcznej, zgodność punktów widzenia, zgodność systemów istotności, intersubiektywność oraz typizacja.

Poszukując wyjaśnienia, jak subiektywność poznania transponuje się na obiektywność znaczeń, Berger i Luckmann wiele zapożyczają od Schütza, odwołując się do reguły dialektyczności i instytucjonalizacji¹⁰. Utrzymują oni, że „(...) społeczeństwo istnieje zarówno jako rzeczywistość obiektywna, jak i subiektywna, pełne jego zrozumienie musi obejmować oba te aspekty (...) warunkiem właściwego uchwycenia tych aspektów jest pojmowanie społeczeństwa jako nieustającego procesu dialektycznego złożonego z trzech momentów, a mianowicie eksternalizacji, obiektywizacji, internalizacji” (Berger, Luckmann 2010, s. 189). Wydaje się, że ich stanowisko bliskie jest refleksji nad subiektywnością i obiektywnością Floriana Znanieckiego, który trafnie zauważył, że: „Ludzki świat nie jest ani absolutnie obiektywny, ani absolutnie subiektywny. Rzeczywistość, także rzeczywistość społeczna, znajduje się procesie dwukierunkowym: subiektywizacji i obiektywizacji” (Znaniecki 1983).

Poprzez mechanizmy eksternalizacji aktor społeczny uzewnętrznia się w działaniu (nie sposób wyobrazić sobie jednostki zorientowanej jedynie lub przede wszystkim na własne wnętrze). Działania aktorów społecznych, poprzez powtarzalność, stają się nawykami, które zostają przekształcone w typizację. Te ostatnie to po prostu instytucje. Skomponowany z nich świat społeczny ma, jak utrzymują Berger i Luckmann, rzeczywistość obiektywną: „Ma on historię, która wyprzedza narodziny jednostki i wykracza poza wspomnienia bibliograficzne. Istniał on przed urodzinami jednostki i będzie istniał po jej śmierci. (...) Instytucje jako sfera faktów historycznych i obiektywnych stają przed jednostką jako fakty niepodważalne. Instytucje są tam, zewnętrzne wobec niej, uporczywe w swojej realności, czy jej się to podoba, czy nie” (Berger, Luckmann 2010, s. 89).

¹⁰ W tym miejscu wspomnieć należy, że w potocznym odbiorze Berger i Luckmann uchodzą za skrajnych subiektywistów spokrewnionych z radykalnym postmodernizmem. Ich analizy „przechodzenia” od subiektywności do obiektywności zdają się temu tak ostremu przypisaniu przeczyć.

Proces, poprzez który eksternalizowane wytwory ludzkiej aktywności stają się obiektywne, to ich **urzeczowienie**. Należy je postrzegać w relacji człowiek-wytwórca a świat społeczny, czyli zwrotnego oddziaływania wytworu na wytwórcę. Istotą tego dialektycznego związku ujmują oni tak: „Społeczeństwo jest wytworem ludzkim. Społeczeństwo jest rzeczywistością obiektywną. Człowiek jest wytworem społecznym” (ibidem, s. 91). Dopełnieniem obiektywizacji świata instytucjonalnego jest uprawomocnienie. Dla Bergera i Luckmanna uprawomocnienie to obiektywizacja „drugiego rzędu”, która „(...) wytwarza nowe znaczenia, które służą integracji znaczeń już wiązanych z różnymi procesami instytucjonalnymi. Uprawomocnienie ma na celu uczynić obiektywizację «pierwszego rzędu», które zostały już zinstytucjonalizowane, obiektywnie dostępnymi i subiektywnie uznanymi” (ibidem s. 136).

Luhmann wiele miejsca poświęca rozważaniom o tym, jak systemy i ich składowe subiektywnie odczytujące swoje środowisko i posiadające odmienne wartości i cele, redukują subiektywną wielość, którą określa on jako kompleksowość. W jego rozumieniu środowisko cechuje nadmierna kompleksowość, natomiast systemy jako konstytuujące siebie same, dzięki selektywnej rekonstrukcji przyczyniają się do redukcji owej kompleksowości. Luhmann utrzymuje, że redukcja kompleksowości odbywa się dzięki komunikacyjnemu i subiektywnemu selekcjonowaniu znaczeń. Zorientowanie systemu na klasy zdarzeń (zdaje się, że to wpływ inspiracji Schütza) prowadzi do funkcjonalnej dyferencjacji systemu. Dzięki jego różnicowaniu wielość zdarzeń zostaje zastąpiona wielością funkcjonalnie zróżnicowanych podsystemów. System nie reaguje więc na otoczenie, ale na jego wewnętrznie wytworzoną wizję. Środowisko służy zatem systemowi do samoobserwacji. Z kolei mechanizmy autopojetyczne pozwalają na powtórne przystosowanie się do dynamicznego i niepewnego środowiska. Powodują, że podsystemy społeczne pozostają w stanie relatywnej równowagi chroniącej je przed entropią.

Postmoderniści nie podzielają poglądu o istnieniu intersubiektywności i przekładalności perspektyw, o których mówił Schütz. Nie podzielają również przekonania o możliwości obiektywiza-

Tab. 2. Mechanizmy integrujące rozwijane na gruncie tradycji scalania

Teoria	Założenia konstytutywne
Wielość światów (Schütz)	Zasób wiedzy podręcznej, typizacja, założenie idealizacyjne, zgodność punktów widzenia, zgodność systemów istotności, przekładalność perspektyw, intersubiektywność
Spółeczne tworzenie rzeczywistości (Berger, Luckmann)	Dialektyczny proces, eksternalizacja, obiektywizacja, internalizacja, urzeczowienie, instytucjonalizacja
Redukcja złożoności (Luhmann)	Redukcja kompleksowości, selekcja znaczeń, rekonstrukcja, dyferencjacja, autopojetyczność, relatywna równowaga
Dyskurs (Ricoeur, Lyotard, Bauman)	Możliwe uzgodnienie wspólnego poglądu w obrębie poszczególnych dyskursów. Relatywna, fragmentaryczna i temporalna obiektywizacja

Źródło: opracowanie własne.

cji świata społecznego w oparciu o proces dialektyczny składający się z eksternalizacji, obiektywizacji i internalizacji, jak to opisywali Berger i Luckmann. Nie oznacza to jednak, że zupełnie ignorują zagadnienie obiektywności. Zajmują się nim, ale czynią to w sposób osobliwy. Jeśli bowiem poszukiwać pól, w których aktorzy mogą uzgadniać stanowiska dotyczące ich odczytania rzeczywistości społecznej, to konstytuują je dyskursy. Owa zgodność możliwa jest jednak jedynie w obrębie danego dyskursu, nie występuje zaś między nimi. Obiektywizacja ta ma charakter relatywny, fragmentaryczny i temporalny.

W tabeli 2 przedstawiono sposoby objaśniania mechanizmów służących integracji rozwijanych na gruncie tradycji scalania w obrębie paradygmatu wielości.

4. Uwagi końcowe

Konkludując, odniosę się do dwóch kwestii. Pierwsza to uchwycenie kluczowych ustaleń wynikających z analizy paradygmatu wielości i składających się na niego tradycji. Druga związana jest ze wskazaniem walorów i ograniczeń paradygmatu wielości.

Analiza tradycji różnicującej w obrębie tego paradygmatu skłania mnie do sformułowania kilku ogólnych spostrzeżeń. Mianowicie, w ramach tej tradycji eksponuje się:

a) konstytuowanie świata społecznego poprzez interakcje i komunikacyjne relacje aktorów społecznych;

b) wielość światów społecznych w sensie poznawczym i interpretacyjnym (ale zasadniczo nie w sensie odrębnych bytów) oraz wielość uprawnionych jego interpretacji;

c) subiektywność poznania świata społecznego warunkowanego biografią i kontekstem (dyskursem) oraz integralność relacji aktora poznającego z badaną rzeczywistością;

d) relatywny, temporalny, kulturowy, historyczny oraz probabilistyczny charakter prawdy i wiedzy, ich permanentna rewizja, reinterpretacja i rekompozycja;

e) pluralizm epistemologiczny, wielość znaczeń, współdziałanie z podmiotem badania oraz odkrywanie i interpretację społecznych konstrukcji i artefaktów, rozum transwersalny.

Paradygmat wielości oferuje cztery propozycje odnoszące się do możliwości godzenia wielości ujęć świata społecznego:

a) przekładalności perspektyw i powiązane z nią kategorie zasobów wiedzy podręcznej, zgodności punktów widzenia i istotności, intersubiektywności oraz typizacji;

b) dialektyczny proces eksternalizacji, obiektywizacji i internalizacji skutkujący urzeczowieniem, czyli obiektywizacją rzeczywistości i jej instytucjonalizacją;

c) redukcja kompleksowości poprzez selekcjonowanie znaczeń, ich rekonstrukcję, funkcjonalną dyferencjację oraz autopojetyczność chroniącą przed entropią;

d) dyskurs, w którego obrębie może dojść do relatywnej, fragmentarycznej i temporalnej obiektywizacji.

Niewątpliwym walorem paradygmatu wielości jest to, że odnosi się do tych obszarów rzeczywistości społecznej i tych problemów, które dla badaczy identyfikujących się z orientacją pozytywistyczną są mało znaczące lub pozostają poza zakresem ich zainteresowania z powodu niemożności zastosowania do nich metody naukowej. Tradycje składające się na ten paradygmat zdają się też lepiej objaśniać złożoność wielu zjawisk i interakcji społecznych w sytuacji kompleksowości i policentryczności. Oparte na założeniach pluralizmu epistemologicznego i wielości interpretacji podejście to wydaje się odpowiadać logice zmian społecznych związanych z heterogenizacją etyk, zróżnicowaniem aksjologicznym oraz różnymi odmianami dyferencjacji i autonomizacji.

Paradygmat wielości jest na swój sposób bardziej liberalny i otwarty niż jego pozytywistyczny konkurent. Owa demokratyczność polega na odrzuceniu, przez składające się na niego tradycje, roszczenia sobie wyłączności sposobów badania świata i formułowania sądów naukowych. O jego radykalnej inkluzyjności przesądza otwartość na inkorporowanie różnych orientacji oraz predylekcja do kwestionowania sądów uchodzących za oczywiste, w tym również tych budowanych w oparciu o procedury naukowe.

Podstawowy zarzut pod adresem paradygmatu wielości to odrzucenie przez niego większości kryteriów składających się na klasycznie pojmowaną metodę naukową. Z tego powodu oponenti wywodzą pogląd o jego pseudonaukowości, odmawiając mu wartości naukowej, jako że jego ustalenia badawcze i sądy nie poddają się empirycznej weryfikacji. Konwencjonalny sposób pojmowania wiedzy naukowej zakładający weryfikację empiryczną i falsyfikowalność, normatywną neutralność badacza, przekazywalność i kumulatywność, potencjału empirycznego uogólnienia oraz zdolność do wyjaśniania i prognozowania w nikłym stopniu obecne są w tym paradygmacie¹¹. Swoista elastyczność epistemologiczna i metodologiczna tego paradygmatu stanowi o jego atrakcyjności oraz wiąże się z problemem strukturyzacji procesu badawczego i „anarchizacją” wynikających z niego ustaleń.

To, co szczególnie piętnują jego przeciwnicy, to antynaturalistyczna ontologia, jego koncentracja na interpretacji zachowań, znaków, symboli i znaczeń, a marginalizowanie prostej logiki relacji przyczynowo-skutkowych. Zarzutu tego nie sposób pominąć lub zbagatelizować. Za równie znaczącą ułomność paradygmatu wielości badacze związani z podejściem pozytywistycznym uważają eksponowanie prymatu zrozumienia badanych zjawisk nad ich jednoznacznym wyjaśnieniem. Ich szczególnie silną dezaprobatę zdaje się powodować apoteoza wielu możliwych interpretacji, postrzeganie zjawisk społecznych poprzez pryzmat kompleksowości, kontyngencji, emergencji i probabilizmu. Wszystko to powoduje, że przeciwnicy upatrują w nim swoistą szkodliwą intelektualną modę kwestionującą podstawy, na których ufundowano pozytywistyczny porządek badania świata społecznego.

Lista zarzutów formułowanych przez orędowników pozytywistycznej tradycji wobec paradygmatu wielości jest długa. Część z nich odnosi się do jego podstaw normatywnych, inne dotyczą kwestii metodologicznych. Pomimo różnej natury tych zastrzeżeń ich źródłem jest przekonanie o „jedynym” świecie społecznym oraz przeświadczenie o „jedynej uprawnionej” metodzie jego badania. Ten pierwszy wiąże się z wiarą w możliwość radykalnej obiektywizacji ujęć świata społecznego. Wyłącznie w pełni uprawniony sposób jego poznawania oznacza odmowę uznania wartości naukowej wszystkich tych metod, które nie odpowiadają pozytywistycznemu wzorcowi. Ortodoksja ta prowadzi do ograniczenia wartości badawczej podejścia pozytywistycznego. Nie sposób bowiem badać życia społecznego wyłącznie poprzez zastosowanie unitaryzmu metodologicznego, podejścia redukcjonistycznego oraz deterministycznej perspektywy zdarzeń społecznych. To dalece niewystarczające dla opisywania i wyjaśniania świata społecznego i zachodzących w nim różnorodnych interakcji. Znacznie lepiej po temu jest wyposażony paradygmat wielości. To, co zwolennicy tradycji pozytywistycznej postrzegają jako jego słabość, w istocie stanowi o zaletach. Jego walory, o których w dużej mierze traktuje ten tekst, czynią go podejściem intelektualnie inspirującym, metodologicznie wartościowym oraz badawczo użytecznym.

¹¹ Interesujący opis cech wiedzy naukowej można znaleźć w pracy: Johnson, Reynolds, Mycoff 2010, s. 43 i nast.

Bibliografia

Bauman Z. (2007). *Płynne czasy. Życie w epoce niepewności*, tłum. M. Żakowski. Warszawa: Wydawnictwo Sic!

Berger P.L., Luckmann T. (2010). *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. L. Niżnik. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Derrida J. (1985). *The Ear of the Other*. New York: Schocken Books.

Górniak J. (2012). „Badanie społeczeństwa z perspektywy podmiotu działającego”. *Zarządzanie Publiczne*, nr 19.

Hausner J. (2012). „Tworzenie i rodzaje wiedzy społecznej”, *Zarządzanie Publiczne*, nr 19.

Husserl E. (1975). *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, tłum. D. Gierulanka. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Johnson J.B., Reynolds H.T., Mycoff J.D. (2010). *Metody badawcze w naukach politycznych*, tłum. A. Kloskowska-Dudzińska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Luhmann N. (2008). *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, tłum. M. Kaczmarczyk. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

Lyotard J.F. (2009). *Kondycja ponowoczesna, Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.

Manterys A. (2008). „Działalność i sprawczość w socjologii Schütza”, w: A. Schütz, *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*, tłum. B. Jabłońska. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

Ricoeur P. (2005). *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Schütz A. (2008). *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*, tłum. B. Jabłońska. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

Tinder G. (2003). *Myslenie polityczne: odwieczne pytania*, tłum. A. Dziurdzik. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Turner H.H. (2004). *Struktura teorii socjologicznej*, tłum. G. Woroniecka i in. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Welsch W. (1998). *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Znaniecki F. (1983). *Cultural Reality*. Houston: Cap and Gown Press.

Cognition, knowledge and social action in the multiplicity paradigm

The paper is an attempt to explain how the subjectivity of perceptions of the social world is generated, and clarifies some issues related to the reconciliation of its multiple reflections. The author describes the rules and mechanisms inherent in the process through which subjectivity is transformed into social objectivity. This is effected by exploring the paradigm of the multitude and its two traditions – differentiating and consolidating ones. The paper concludes with a description of the basic findings resulting from the analysis of this paradigm as well as a discussion of its advantages, limitations and its relation to the positivist paradigm.

Keywords: cognition, knowledge, social action, objectivity, subjectivity, differentiation, multiple reflections.