

Vonderach, Gerd

Gry językowe, opowieści i rzeczywistość kulturowa

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Socjologia Wychowania 8 (216), 67-87

1990

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.

*Institut Socjologii
Uniwersytetu w Oldenburgu*

Gerd Vonderach

GRY JEZYKOWE, OPOWIEŚCI I RZECZYWISTOŚĆ KULTUROWA

„Wszyscy ludzie i wszelkie kultury żyją w otoczeniu ściśle odpowiadającym postaci, w jakiej istnieją”. Owo twierdzenie Ericha Rothackera¹ wyraża moim zdaniem w sposób skondensowany to, czym w ramach nauki o kulturze zajmuje się socjologia. Podczas gdy fenomenologia stawia sobie za zadanie podawać refleksji różne rodzaje stanów faktycznych świata za zadanie poddawać refleksji różne podstawowe światy (*Lebenswelt*), biorąc niejako w nawias jego istnienie (redukcja), nauka poprzez swe pozytywistyczne nastawienie jest z konieczności przykuta do „faktów”, które usiłuje badać. Nie sposób połączyć ze sobą obu tych podejść; zarówno fenomenologiczne jako to „wyższe”, refleksyjne, ale niepraktyczne (nieobce człowiekowi dążącemu do (samo-)poznania także i przed Husserlem, choćby Plotynowi: „Nie dusza jest w świecie — lecz świat w duszy”), jak i „niższe” w stosunku do niego, naiwne, ale z punktu widzenia praktyki bardziej owocne podejście obiektywistyczno-naukowe zachowują swą rację bytu. Jako pomost pomiędzy fenomenologią, przez Husserla — w odróżnieniu od jego następców (Heidegger, Schapp, Sartre i in.) — rozumianą jeszcze jako „nauka właściwa”, a nauką „obiektywną” może posłużyć filozofia.

Przyrodnik, który wyszedł ze szkoły fenomenologicznej, nawet jeśli spodziewa się niezależności w swej pracy naukowej od aktualnych ograniczeń historyczno-kulturowych i naukowych jej „paradygmatów” (Kuhn), musi jednak zaakceptować fakt, iż jego nauka zawsze będzie związana z takimi możliwościami doświadczania świata przez podmiot, jakie właściwe są człowiekowi jako istocie gatunkowej. Co więcej, może go to skłaniać nawet do tego, by sądy dotyczące przyrodniczych „faktów” odnieść do ograniczonej sfery intelektualnej swych współczesnych, z którymi dzieli tak podstawowe struktury dostępu do świata, jak i naiwną wiarę w świat w „podejściu naturalnym”. Tym sposobem może dopomóc

¹ E. Rothacker, *Probleme der Kulturanthropologie*, 1948.

przewycięzaniu rozpoznanego przez Husserla „kryzysu nauki europejskiej”, która jakoby oderwała się od swej podstawy, wspólnej dla wszystkich ludzi.

ANTROPOLOGIA KULTUROWA

Trudniejszy natomiast i być może nierozwiązywalny, a przede wszystkim nieunikniony, jest problem poznania w antropologii kulturowej (względnie w naukach humanistycznych, do których zaliczają się i nauki społeczne). Badacz kultury, podobnie jak przyrodnik, nie tylko musi na powrót odnaleźć się w roli podmiotu o określonych możliwościach dostępu do świata, o czym zdarza mu się może zapominać w bezinteresownym dążeniu do prawdy (jak powiada Nietzsche: „Poznający unika poznania samego siebie i własnym korzeniom każe tkwić w ziemi”), ale też ma do czynienia z człowiekiem jako podmiotem zawsze już pośród tych „faktów”, które stara się zbadać. „Fakty” te są zastanymi obiektami kultury lub momentami aktualnych działań ludzkich, a zatem można je zrozumieć tylko wychodząc od podmiotowości ich wytwórców. W ludzkiej podmiotowości nie można pominąć przy tym interakcji symbolicznej, właściwej człowiekowi jako istocie gatunkowej, oraz roli, jaką w tym odgrywa język. Każdy systematyczno-teoretyczny, funkcjonalistyczny, behawiorystyczny czy jakkolwiek inny pozytywistyczno-objektywistyczny punkt widzenia pociąga za sobą niebezpieczeństwo rozminięcia się z „przedmiotem”, jeśli zagadnienia kultury, społeczeństwa, psychiczności, historyczności będzie się próbować wyjaśniać bez uwzględniania subiektywności i intersubiektywności. Dlatego też takie kategorie, jak „intencja”, „sens”, „przekazywanie myśli”, „rozumienie”, „znaczenie”, „porozumienie” są nieodzowne nie tylko dla zrozumienia codziennych praktycznych metod współzycia, lecz także metod antropologiczno-hermeneutycznych, obejmujących zresztą i te pierwsze. Zwłaszcza, rzecz jasna, jeśli „dane” uzyskuje się z bezpośredniej interakcji ze współczesnymi, odniesienie do subiektywności partnerów oraz ich intersubiektywności językowo-przedjęzykowej staje się istotną cechą tego rodzaju nauki.

Im gorliwiej badacze kultury starają się naśladować „twarde” metody i paradygmaty teoretyczno-pojęciowe przyrodznawców, tym bardziej oddalają się od swego przedmiotu, bowiem nie daje się on zmierzyć jako obiekt w redukcji przyrodznawczej, a w sposób adekwatny można ująć go tylko poprzez jego podmiotowy charakter. Oddalają się przy całej pozornej dokładności swych metod pomiarowych (Cicourel) zwłaszcza od jedynie możliwej, ukierunkowanej na zrozumienie sensu, interaktywnej formy dostępu do przedmiotu, która jest zbliżona do praktyki codziennej

komunikacji językowej. Właśnie rezygnując z „twardych” metod przypominających te stosowane w naukach przyrodniczych oraz z paradygmatów mamy możliwość „dopasować się” do przedmiotu i rozwinąć odpowiednie formy opracowywania go. Na takie właśnie sposoby podejścia i przedstawiania często natrafiamy w dziełach sztuki, w powieściach, wierszach i obrazach, ukazane z wrażliwością i doskonałością nieosiągalną w nauce, co niekiedy skłaniało krytyczne umysłowości do rezygnacji z nauki i filozofii na rzecz sztuki jako tej lepszej drogi (Nietzsche, Benn, Camus i in.). W wielkich dziełach z historii dziejów, które usiłują przypominać to, co „rzeczywiste”, zamiast, jak sztuka, poświęcać się iluzji, natychmiast nakniemy się na analogie (Leopold von Ranke, Jacob Burckhardt, dziś może Golo Mann), przez co narracja historyczna wydaje się „twardej nauce” najdalsza. Jednakże antropologia kulturowa, która wprawdzie według Maxa Webera powinna i może być „nauką o rzeczywistości” a nie „nauką o prawach”², zobowiązana jest, w przeciwieństwie do sztuki, w ogromnej różnorodności kulturowej rozpoznawać prawidłowości i umożliwiać przyporządkowania przyczynowe. Celowi temu służą także „miękkie” metody i paradygmaty: muszą przy tym nagiąć się do ogólnych wymogów „naukowego stylu życia”. Chodzi tu mianowicie o to, by postępować systematycznie, podlegać intersubiektywnej kontroli, stosować definiowalne pojęcia i metody, samemu kwestionować własne założenia, metody pracy i wyniki i pozwalać, by czynili to również inni, a to we względnym przeciwieństwie do niejasnych koncepcji sterujących zachowaniem w praktyce życia codziennego³, ale i do raczej „samotnej” sztuki, którą staramy się ostrożnie odkryć.

OTOCZENIE — SEMANTYKA

Dopiero co wyraźnie zaznaczona granica pomiędzy przyrodoznawstwem a antropologią kulturową zaczyna się tymczasem nieco zacierać, jeśli i zoolog w swoim przedmiocie, począwszy od prostych organizmów zwierzęcych a na „wyższych”, o wiele bliższych nam zwierzętach jak małpy, psy, koty kończąc, pokusi się o stwierdzenie czegoś na kształt subiektywności. Już pół wieku temu Jakob von Uexküll podjął *Wędrowki po otoczeniach zwierząt i ludzi* (1934) i rozwinął rodzaj „semantyki” (1940)⁴. Pod pojęciem „otoczenia” charakterystycznego dla danego gatunku von Uexküll rozumie przynależny każdemu gatunkowi „świat postrze-

² F. Tenbruck, *Das Werk Max Webers*, Methodologie und Sozialwissenschaften, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 1986, nr 1.

³ U. Laucken, *Alltagswissen und Denknormen*, Bildung und Erziehung, 1976, nr 29.

⁴ J. von Uexküll, G. Kriszat, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen* (1934) — Bedeutungslehre 1940.

gania" i „działania”, konstytuujący się poprzez aktywność podmiotu. We wstępie do książki *Niewidziane światy. Otoczenia moich przyjaciół*⁵ Uexküll opowiada, że koncepcję tę przywiodło mu na myśl pewne zdarzenie: chodziło o to, że Zatokę Neapolitańską postrzegali zupełnie przeciwnie oberwany miejscowy dorożkarz i znudzony, bogaty Amerykanin, a przy tym całkiem inaczej niż przedstawia ją wypróbowany baedeker. „Oczywiście i ja wyrosłem w wierze w absolutne panowanie świata obiektywnego i raptem głęboko wstrząsnęły tą wiarą owe dwa przeżycia w Neapolu”⁶. I jeszcze zanim zoolog von Uexküll zajął się „otoczeniami” zwierząt — czy raczej dla zwierząt — nie mniej konsekwentnie niż fenomenolodzy zakwestionował „obiektywny” obraz świata:

Zakładanie istnienia jednego świata obiektywnego, który staramy się maksymalnie upodobnić do własnego otoczenia, rozszerzając je na wszystkie strony w czasie i przestrzeni nie jest niczym innym jak tylko intelektualnym wygodnictwem. Indywidualne odchylenia od konwencjonalnego sposobu postrzegania świata, które stwierdza się u ludzi, tłumaczone są jako błędy w rozumowaniu bądź przywidzenia. Nader łatwo własna osobowość staje się miarą wszystkich ludzi i rzeczy. Pozytywistyczne wyobrażenie o jednym wszechogarniającym świecie obiektywnym znalazło swe ukoronowanie w tak zwanej „teorii środowiskowej” [*Milieutheorie*], przedstawiającej pojedynczego człowieka jako wytwór najbliższego środowiska życia. Tym samym panem rzeczywistości jednoznacznie uczyniono iluzyjny obraz, bowiem świat obiektywny nie jest niczym innym jak bardzo przezroczystym obrazem wszelkich otoczeń człowieka i sam w najmniejszym stopniu nie jest niczym realnym⁷.

Ponieważ sfera zmysłów u wszystkich ludzi jest w ogólnym zarysie jednakowa, jednakowe są też przedmioty w różnych otoczeniach. Wyciągnięto z tego pochopny wniosek, że przedmioty same w sobie są rzeczywistością, trwającą w swym byciu niezależnie od podmiotów. Nie ma chyba wykształconego człowieka, który nie byłby gotów przysiąc, że wszystkim istotom żywym przyświeca ten sam księżyc, to samo słońce i te same gwiazdy, zamiast ostrożnie zawyrokować, że wszystkie te ciała niebieskie tylko jednakowo występują w otoczeniach naszych bliźnich⁸.

Von Uexküll kategorycznie odrzuca „teorie pozytywistyczne”, które zasadzają się na autonomii przedmiotów i z upodobaniem traktują o złudzeniach/natury subiektywnej (żeby tylko nie przyznać, że to przedmioty podlegają zmienności)⁹.

„Nikt, kto choć trochę zajmował się otoczeniami zwierząt, nie wpadnie na pomysł przypisywania przedmiotom autonomii czyniącej je niezależnymi od podmiotu. Gdyż tutaj zmienność przedmiotów jest najwyższym przykazaniem. Każdy przed-

⁵ J. von Uexküll, *Niegeschaute Welten. Die Umwelten meiner Freunde*, 1936.

⁶ *Ibid.*, s. 18.

⁷ *Ibid.*, s. 17 i n.

⁸ *Ibid.*, s. 13.

⁹ *Ibid.*, s. 15.

miot ulega radykalnej przemianie, gdy przeniesiemy go do innego otoczenia"¹⁰. „Można to wyjaśnić jedynie w ten sposób, że suma właściwości jakiejś rzeczy nie jest w istocie niczym innym, jak zbiorem cech nadanym jej przez podmiot, w stosunku do którego rzecz pozostaje w określonej relacji”¹¹.

Następnie von Uexküll wprowadza pojęcie znaczenia, a zwierzę będące podmiotem przedstawia jako odbiorcę znaczeń w otoczeniu charakterystycznym dla danego gatunku: „Życie zwierzęcia-podmiotu jako odbiorcy znaczeń polega na postrzeganiu i działaniu”¹². Zdaniem von Uexkülla z owych badań nad zwierzętami wynika nie tylko, że jedynie symbole wypełniają każde otoczenie, lecz nasuwa się także inny, jeszcze bardziej zaskakujący wniosek, a mianowicie, iż każdy symbol jest dla podmiotu zarazem motywem kształtującym budowę jego ciała¹³. O ile już pierwsze stwierdzenie, dotyczące uzależnionej od podmiotu zawartości znaczeniowej jego otoczenia, nie jest wynikiem redukcji transcendenalno-fenomenologicznej, to już z całą pewnością nie jest nim owo drugie, przywołujące na myśl raczej funkcjonalistyczną zależność pomiędzy podmiotem (zwierzęciem) a jego otoczeniem. Nie jesteśmy w stanie patrzeć na środowisko życia zwierząt oraz znaczenia występujących w nim przedmiotów inaczej niż z pozycji obiektywizującego, zewnętrznego wobec niedostępnej subiektywności zwierzęcej, obserwatora. To właśnie skłoniło etnologa Levi-Straussa do wyznania w jednym z wywiadów, że gdyby mogło spełnić się jego ostatnie życzenie, brzmiałoby ono właśnie tak: zrozumieć zwierzęta — ostatnią wielką tajemnicę!

Rozwój nauki o otoczeniu i o znaczeniach w biologii oraz w etologii porównawczej pozwolił w końcu zupełnie niezależnie od fenomenologii rzucić obiektywizujące spojrzenie na „odwrotną stronę zwierciadła”, jak brzmi tytuł znanej książki Konrada Lorenza noszącej podtytuł *Próba historii naturalnej ludzkiego poznania*.

Według von Uexkülla wspólne dla ludzi i zwierząt jest przede wszystkim posiadanie właściwego sobie otoczenia i gdy mówi on, że rzeczy są w życiu zwierząt nośnikami znaczeń, można by to traktować niemal jak tezę interakcjonizmu symbolicznego, z tym jednak zastrzeżeniem, iż w przypadku zwierząt można mówić co najwyżej o zaczątkach interakcji symbolicznej (poprzez komunikację językową). Zdaniem von Uexkülla drogi wyprowadzającej człowieka z ciasnoty własnego otoczenia należy

¹⁰ Ibid., s. 14.

¹¹ J. von Uexküll, *Neuasgabe Hamburg 1956* (Mit Vorwort von Adolf Portman), s. 154.

¹² Ibid., s. 154.

¹³ Ibid., s. 158.

upatrywać nie tyle w rozszerzaniu własnego świata (choćby „rozdymaniu naszego kosmosu o miliony lat świetlnych”)¹⁴, co raczej w dostrzeżeniu światów „naszych braci, zwierząt”, co przejawia się zresztą także w życiu Levi-Straussa. Istnieją bowiem:

...nie tylko różnorodność czasu i przestrzeni, w których rozciągają się rzeczy. Istnieje jeszcze różnorodność światów, w których żyjemy i w których rzeczy mogą powtarzać się w coraz to nowych postaciach¹⁵.

OTWARCIE NA ŚWIAT A RZECZYWISTOŚĆ KULTUROWA

Podkreślając istnienie u zwierząt specyficznych otoczeń, właściwych dla poszczególnych gatunków, von Uexküll mówi w przypadku ludzi o różnych światach, w których żyją jednostki. Już Portmann we wstępie do nowego wydania dwóch prac von Uexkülla czyni zastrzeżenie, iż pomija się w ten sposób fakt, że „wszystkie te różnorodne obrazy świata mają udział we wspólnym świecie gatunkowym, że zatem możliwe jest »rozumienie« różnych otoczeń tego rodzaju, że może wystąpić dyskusja o różnicach w pojmowaniu świata”¹⁶. Również poza zoologią i etologią — w filozofii dialogu, filozofii języka, fenomenologii, socjologii wyjaśniającej i teorii komunikacji — do dziś nie ma zgodności: czy intencjonalność podmiotu, w ostatecznym rozrachunku monadologiczną, można zrozumieć jedynie do pewnego stopnia, czy też może należałoby traktować porozumienie, tworzenie się sensu w trakcie procesu komunikacji względnie poprzez intersubiektywność, dialog między „ja” i „ty” jako coś pierwotnego także w stosunku do podmiotowości (to ostatnie stanowisko reprezentuje właśnie Habermas, zrywając z fenomenologią i poddając ją krytyce). W każdym razie w centrum rozważań pojawia się język jako medium interakcji symbolicznej. Inne argumenty wysuwa antropologia filozoficzna (Gehlen, a zwłaszcza Plessner), podkreślając charakterystyczne dla podmiotu ludzkiego „otwarcie na świat” w przeciwieństwie do zdeterminowanego przez środowisko zachowania zwierząt. W porównaniu z ograniczonym „otoczeniem”, w którym żyją zwierzęta, „świat” ludzi jest dzięki ich umiejętności posługiwania się językiem, dzięki możliwości rozumienia, porozumiewania się i wypowiedania myśli oraz otwarcia na świat właśnie bardziej otwarty, jakkolwiek i on nadal tkwi w granicach stworzonych przez subiektywność gatunkową.

Najnowszy zwrot w lingwistyce, który znamionują oświeceniowa utopijność i nadzieja (szczególnie Habermas) zdaje się zmierzać ku zniesieniu wszelkich ograniczeń i „wypaczeń” ludzkiej świadomości na rzecz

¹⁴ Ibid., s. 153.

¹⁵ Ibid., s. 159.

¹⁶ Ibid., s. 11.

przestrzeni, o jakich mówi się w antropologii (w związku z psychologiczno-lingwistycznymi teoriami kompetencji). Natomiast skromniejsza nieco socjopsychologia i psychologia podmiotu zajmują się „światami” indywidualnymi oraz koncepcjami wiedzy i zachowań na tle ogólniejszych struktur; socjologia wiedzy dokonuje przede wszystkim typizacji owych „światów” pod kątem ich kulturowej i grupowej specyfiki, bada socjokulturowe (i biograficzno-historyczne) aprioryczności indywidualnego podmiotu, również na tle ogólniejszych struktur, będących przedmiotem refleksji, zwłaszcza fenomenologii i filozofii języka.

Już zoologia/etologia pojmuje ludzkiego ducha jako nową wobec wszystkich innych istot żywych „kategorię realnego bytu”, uzasadniającą „wyjątkowość człowieka”¹⁷. Rozwój owego życia duchowego jest procesem ponadindywidualnym i tworzącym nowy, w porównaniu ze zwierzętami, rodzaj wspólnoty jednostek; powstaje on poprzez język w trakcie interakcji symbolicznej i jest zorientowany na instytucje (w sensie redukcji otwartości na otoczenie), a nie sterowany instynktem (Gehlen). Realizację tego typu uspołecznienia nazywamy kulturą. Jednostka wyrasta w tradycji danej kultury, ta zaś staje się jej „drugą naturą”. Wrodzony „aparatus oglądu świata” zostaje uzupełniony przez ponadindywidualną, duchową „nadbudowę” kulturową. W ten sposób dochodzi do — jak powiadają socjologowie wiedzy Berger/Luckmann — „społeczno tworzenia rzeczywistości”. W odróżnieniu od zwierzęcia człowiek jako istota kulturowa może (i musi!) zdystansować się od świata, w którym żyje, zobiektywizować go i uprzedmiotwić. Podobnie antropologia filozoficzna (Scheler, Gehlen, Plessner, Rothacker i in.) przedstawia człowieka jako istotę, która musi sobie dopiero stworzyć swój świat.

Z naiwnie „przeżywanego” świata i charakterystycznego dla danej kultury „przednaukowego” jego obrazu artykułującego się w „opowieściach”, w które uwikłane jest „ja”, „ty” i „my” (Schapp) rozwija się obce własnemu „ja”, obiektywizujące przyrodoznawstwo jako „odrębny świat Zachodu” (Schapp), którego kryzys polegający na oderwaniu się od ludzkich „światów” o określonych sensach został rozpoznany nie tylko przez Husserla. W każdej kulturze występuje zależność między stylem życia (*Lebensstil*) a sposobem postrzegania i pojmowania¹⁸. „Styl życia i obraz świata” to tylko różne aspekty i zastosowania tego samego: „stylu kultury”. Jako ogniwo pośrednie między postacią określonego stylu (por. te

¹⁷ K. Lorenz, *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens*. 4. Aufl. München 1980 (Erstauflage 1973), s. 212.

¹⁸ E. Rothacker, op. cit.

same pojęcia u Wittgensteina) i sposobem postrzegania Rothacker wymienia różne formy współodczuwania: „nie ma postrzegania bez doznanej istotności [...] bez podświadomego i emocjonalnego przeżycia danej istotności nie ma dokonywanej przez »ja« obiektywizacji (postrzegania, pojmowania, poznania), którą osoba ma przyjąć i uznać za własną”¹⁹. Postrzeganiu subiektywnemu świat jawi się w swym o b r a z i e posiadającym aspekt obiektywny i dotyczy to również całego „bez wyjątku” obrazu świata w naukach ścisłych. Także nauki radykalnie dystansujące się i kontemplatywne oraz filozofia odkrywają tylko to, co w jakiś sposób stało się dla nich istotne²⁰.

Każdy człowiek żyje w pewnej specyficznej kulturze, która — zwłaszcza przy dzisiejszym nowoczesnym sposobie życia — może jednocześnie zawierać nakładające się na siebie i wielorakie style życia i gry językowe. Prócz wspólnych treści i elementów kulturowych (sposobów i stylów życia) szczególnie interesują nas p r a w a r z ą d z ą c e i c h s t r u k t u r ą, które należy rozumieć jako życiowe prawa człowieka (*Lebensgesetze des Menschen*)²¹. Zwłaszcza fenomenologia, filozofia języka, lingwistyka, etnometodologia oraz strukturalizm przedmiotem swej analizy uczyniły właśnie owe „prawa strukturalne” jako niezmienniki antropologiczne. W porównaniu z antropologią kulturową w rozumieniu węższym, która zdaniem Maxa Webera może być jedynie nauką o rzeczywistości a nie o prawach, należy (przy całym ich względnym pokrewieństwie z przyrodoznawstwem jako nauką o prawach) traktować je raczej jako filozoficzną refleksję tworzącą pewien fundament lub jako proto-naukę (proto-socjologię itd.). Empiryczna i teoretyczna antropologia kulturowa, mając nieco mniejsze aspiracje poznawcze, zwraca się (m.in. w postaci socjologii wyjaśniającej) ku „rzeczywistości” kulturowej jako rzeczywistości konstruowanej społecznie i usiłuje zrozumieć ją, opisać, zinterpretować, każdorazowo zresztą biorąc na siebie ryzyko, że przeoczy nieodgadnione indywidualno-monadologiczne sedno obrazu świata, tworzące w końcu mimo całej społecznej mediacyjności niepowtarzalność — i godność — istoty gatunku ludzkiego.

„Świat” (*die Lebenswelt*), na którym jako na „zapomnianym fundamencie sensu” Husserl skoncentrował swe późniejsze rozważania transcendentally-fenomenologiczne, jest w swych podstawowych strukturach powszechnie zróżnicowany gatunkowo. Jednak każda jego jedyna w swoim rodzaju postać biologiczna jest wypełniana i kształtowana w trwającym przez całe życie procesie socjalizacji poprzez uczestnictwo w inter-

¹⁹ Ibid., s. 172.

²⁰ Ibid., s. 173.

²¹ Ibid., s. 175.

akcji symbolicznej za pomocą zasobu wiedzy, wzorów wartości i obrazów świata danej wspólnoty „gry językowej” i „stylu życia (Wittgenstein), niepowtarzalnej pod względem historycznym i społecznym. W procesie tym podlegająca socjalizacji i zdolna do komunikowania się jednostka, uczestnicząc w specyficznej kulturze, uzyskuje obraz swego „ja”, świadomość własnej, poddającej się przemianom, ale w zasadniczym rysie stabilnej tożsamości, która jednocześnie pozostaje w ścisłej relacji do grupy i tożsamości grupowej różnego typu (rodzinnej, płciowej, narodowej, klasowej, religijnej i in.).

Odziedziczona drogą tradycji dana struktura społeczna i kultura oraz dotychczasowy życiorys są dla jednostki czymś apriorycznym, „zastanym”. Jednakże każda sytuacja jest dla człowieka będącego istotą działającą świadomie i obdarzoną oprócz świadomości umiejętnością podejmowania decyzji, określoną poprzez „wolność”, na co wskazywał przede wszystkim egzystencjalizm (Sartre, Camus). Stwarza ona jego działania (planowaniu) wybiegającą w przyszłość perspektywę celowo-strategiczną, stale związaną ze wspomnieniami i przeżyciami z przeszłości, które składają się na uświadamiany sobie, znany i opowiadany „życiorys”. Stopień uświadamiania sobie tych procesów i tej tożsamości jest różny co do nasilenia i wielorakości związanych z nim sposobów interpretacji; różny dla jednostek, grup, kultur i epok, ale też różny dla tej samej jednostki w ciągu całego jej życia. Owa świadomość — zważywszy pewną biologicznie określoną i stymulowaną kulturowo chłonność jednostki w dziedzinie uczenia się — może zwiększać się zarówno jako (zasadniczo możliwa czy wyobrażalna mimo wszystko tylko w pewnym zakresie?) sprawność jednostki jak i pewnej wspólnoty kulturowej.

Rdzeń Świata, w którym żyje człowiek, stanowi jego środowisko komunikowania się. Świadomość i komunikowanie, komunikowanie i intersubiektywność, intersubiektywność i społeczność wzajemnie się warunkują. Uczestniczy w tym wspólny język. Już Husserl, któremu niejednokrotnie zarzuca się dziś, iż nie doceniał należycie intersubiektywności, stwierdził:

Ludzkość jest świadoma przede wszystkim jako bezpośrednia wspólnota językowa [...]. Świat obiektywny z góry jest już światem dla wszystkich [...]. Tak więc ludzie jako tacy, bliźni, cała ludzkość, świat, [...] a z drugiej strony język są ze sobą nierozdzielnie spleceni, zawsze mając, jakkolwiek najczęściej zaledwie przebłyskującą, świadomość swej nierozdzielnej jedności²².

²² E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Den Haag 1954/Neuaufgabe 1962, s. 369.

Zagmatwana struktura zależności, wiążąca świadomość, społeczność i świat „obiektywny” jest czymś specyficznym ludzkim²³.

GRY JĘZYKOWE I FORMY ŻYCIA

W rozwoju współczesnych teorii socjologicznych język zajmuje miejsce poczesne: lingwistyka wraz z filozofią języka przejmują rolę fenomenologii lub starają się ją uzupełnić. Habermas wychodzi z założenia, że krytyka języka spełnia obecnie funkcje krytyki świadomości. Krytykuje on zarówno Husserla jak i Schütza:

Monady dopiero z siebie samych wysnuwają nici intersubiektywności. Do tej pory nie udało się na wylot przejrzeć języka, owej pajęczyny, w której zaczepione są podmioty, dopiero w niej stające się przedmiotami²⁴.

Dziś w miejsce tradycyjnych zagadnień dotyczących świadomości wkroczyła problematyka języka: transcendentálna krytyka języka zastępuje krytykę świadomości. Wittgensteinowskie formy życia mające u Husserla swe odpowiedniki w światach (*Lebenswelten*), nie podlegają regułom syntezy, ani w ogóle świadomości, lecz gramatycznym regułom gier językowych²⁵.

Strukturę indywidualnych światów możemy uchwycić jedynie poprzez społecznie zaaklimatyzowane akty komunikacji; ale określonych ich zasad uczymy się przez systematyczne uczestnictwo w grze, a nie, jak sądzi Schütz, dzięki fenomenologicznemu oglądowi²⁶.

Stosunkowa „otwartość na świat”, jaką człowiek jest obdarzony, istnieje jedynie dzięki językowi, w którym składowe elementy świata utrwalane są w postaci wycinków z góry określonych, dających się jednakże rozszerzyć, dzięki czemu staje się możliwe oglądanie owych elementów z dystansu. *Ein Ding ist, was es heisst, und es kann nichts anderes sein* [rzecz manifestuje się w języku i nie może być niczym innym]²⁷. Dzięki wspólnemu językowi możemy porozumiewać się między sobą, pojmować rzeczy oraz rozumieć sens postępowania i myślenia innych ludzi. Stosunek człowieka do świata nie wykracza poza granice, w jakich doświadcza go on w języku.

Akcenty lingwistyczne w najnowszych teoriach socjologicznych wiele zawdzięczają późnej twórczości Wittgensteina. „Wszelka filozofia jest krytyką języka” — to stwierdzenie z wczesnego *Traktatu logiczno-filozoficznego* nie traci na aktualności także w późniejszych *Dociekaniach filozoficznych*. Zasadniczy zwrot pomiędzy wczesnym i późnym okresem

²³ T. Luckmann, *Aspekte einer Theorie der Sozialkommunikation, Lexikon der Germanistischen Linguistik*, Tübingen 1973, s. 3.

²⁴ J. Habermas, *Logik der Sozialwissenschaften*, Tübingen 1967.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, s. 120.

²⁷ P. L. Berger, T. Luckmann, *Die gesellschaftliche konstruktion der Wirklichkeit*, Neuauflag, Frankfurt 1980, s. 63.

twórczości dotyczy u Wittgensteina rodzaju krytyki języka. Początkowo chodziło mu o logiczne przedstawienia faktów. „Zdania prawdziwe” w rozumieniu wczesnej Wittgensteinowskiej teorii odbicia możliwe są tylko w naukach ścisłych — poza nimi należałoby milczeć.

Doświadczenia pozanaukowe, m.in. praca wiejskiego nauczyciela w austriackich Alpach, skłoniły go do porzucenia koncepcji jedynej „logicznej formy” precyzyjnego języka odwzorowującego świat na rzecz różnorodności reguł możliwych gier językowych. *Dociekania filozoficzne* Wittgensteina okazują się być opisem naturalnego użycia w języku, fenomenologią mówienia²⁸. Dany, dzielony z innymi świat Wittgenstein łączy z użyciem języka, na określenie zaś świata historycznego, w którym ludzie żyją używając języka, stosuje termin „styl życia”: „A wyobrazić sobie język, znaczy wyobrazić sobie pewien styl życia”²⁹ i dalej: „To, co należy przyjąć, to, co dane, to — można by rzec — style życia”³⁰. Zamiast uznanej za iluzoryczną, uniwersalnej relacji między słowem i pojęciem Wittgenstein bada liczne zwyczajowe sposoby użycia w języku (*Sprachgebrauch*) w obrębie jednego historycznego stylu życia. Odkrywa ich interaktywny charakter i rozwija użytkową teorię znaczenia: „Znaczenie słowa to jego użycie w języku”³¹. Jako „użycie” rozumie przy tym stosowanie wyrażen językowych, łączące ich znaczenie z pewnym „zwyczajem”, wspólnym dla uczestników interakcji. Sposób postępowania, wspólny dla wszystkich ludzi, jest tym systemem odniesień, poprzez który tłumaczymy sobie język obcy³². Na długo przed Wittgensteinem w podobny sposób pojmował zależność między „językiem” i „sensem” Ajdukiewicz: „Sense, jaki w danym języku posiadają wyrażenia, w pewnym stopniu określa zasady ich użycia”³³ i dalej: „Na przykład połączyć ze zdaniem »boli« przyporządkowany mu w tym języku sense może tylko ktoś, kto doznając uczucia bólu, byłby gotów to zdanie zaaprobować”³⁴. W gotowości do zaaprobowania wyrażenia ujawnia się „nie zgodność poglądów, lecz stylu życia”³⁵. Na określenie splatania się języka z czynnościami ludzi w świecie Wittgenstein stosuje termin „gra językowa”. Służy on zilustrowaniu związku między znaczeniem językowym, praktyką społeczną oraz orientacją według społecznie uznanych

²⁸ H. Lübbe, *Bewußtsein in Geschichten. Studie zur Phänomenologie der Subjektivität*, Freiburg 1972, s. 89.

²⁹ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (1953), Frankfurt 1971, 3. Aufl. 1982.

³⁰ *Ibid.*, s. 363.

³¹ *Ibid.*, s. 43.

³² *Ibid.*, s. 206.

³³ K. Ajdukiewicz, *Sprache und Sinn*, Erkenntnis 1934, s. 106.

³⁴ *Ibid.*, s. 110.

³⁵ L. Wittgenstein, *op. cit.*, nr 241.

reguł. „Całość: języka i czynności, z którymi się on spleta, nazwałbym »grą językową«”³⁶. Słowo „gra” językowa ma tutaj podkreślać fakt, że mówienie jest częścią pewnej czynności lub pewnego stylu życia³⁷. Gry językowe można scharakteryzować „jako jednostki użycia języka, stylu życia oraz odkrywania świata (= sytuacji), konstytuowane przez pewną regułę zachowania”³⁸. Istnieje nie jeden, odwzorowujący świat język precyzyjny, lecz określona przez kontekst sytuacyjny i styl życia różnorodność możliwych gier językowych, a zatem i różne możliwości weryfikacji tego samego zdania. Zdaniem Wittgensteina na pytanie o „sens” „sensu”, „znaczenia”, „mniemania”, „rozumienia” można odpowiedzieć tylko odpowiadając jednocześnie na pytanie o kryteria sensu lub rozumienia w jakimś określonym przypadku³⁹. Decydujący jest przy tym fakt, iż „wypowiedzi następują w trakcie gry językowej, w której z jednej strony mniemanie, z drugiej zaś rozumienie określone są przez powszechną regułę gry, zinstytucjonalizowany „zwyczaj”⁴⁰.

W nawiązaniu do Wittgensteina i bezpośredniej konfrontacji z gramatyką generatywną Chomsky’ego, wychodząc od potocznego użycia w języku (*Sprachgebrauch*) oraz pojmując język jako celową czynność międzyludzką Hörmann umieszcza przekazywanie i rozumienie⁴¹ jako akty subiektywno-intencjonalne w centrum „semantyki psychologicznej”. „Język jest zawsze językiem użytym, używanym przez ludzi po to, by żyć ze sobą. Owo użycie języka — w pewnym celu — zachodzi w aktach przekazywania myśli i rozumienia, w nich dopełnia się istota języka i człowieczeństwa. Nie sposób abstrahować od owego aspektu języka jako czynności skierowanej na pewien cel, jeśli chce się stworzyć taką jego teorię, która w sposób zadowalający obejmie także nasz powszedni z nim kontakt”⁴². Najpierw zachodzi czynność międzyludzka, z niej dopiero rozwija się — jak łatwo można zauważyć na przykładzie procesu socjalizacji dziecka — wypowiedzanie myśli i rozumienie w języku. Komunikacja językowa jest kontynuacją działań niewerbalnych za pomocą języka. „Jeszcze z a n i m zacznie się opanowywać (albo raczej: rozróżniać) grę językową, musi istnieć jakieś pojęcie o tym, o co może chodzić mówiącemu. Owo zaś »pojęcie, o co może chodzić drugiemu« może wynikać jedynie z co najmniej w ogólnych zarysach zgodnego sposobu życia (*Le-*

³⁶ Ibid., nr 7.

³⁷ Ibid., nr 32.

³⁸ K. O. Apel, *Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1966, s. 71.

³⁹ Ibid., s. 74.

⁴⁰ Ibid., s. 75.

⁴¹ H. Hörmann, *Meinen und Verstehen. Grundzüge der psychologischen Semantik*, Frankfurt 1976.

⁴² Ibid., s. 497.

bensart) mówiącego i słuchacza”⁴³. W przeciwieństwie do Habermasa Hörmann ucieka się do Husserlowskiego pojęcia intencjonalności, gdyż podmioty nie napotykają w ramach swoich światów „rzeczy samych w sobie”, lecz „rzeczy dla mnie”, dzięki czemu świat jawi się jako — z punktu widzenia języka, ale i „przedjęzykowo” — logicznie uporządkowany.

Co za tym idzie, Hörmann odwołuje się do Wittgensteinowskiej teorii aktów mowy (Austin, Searle i in.), zgodnie z którą celem czynności mówienia jest, prócz przekazywania informacji, także instruowanie: „Mówiący chce, by w słuchaczu coś się zmieniło. Podaje mu instrukcje. Ma się coś zmienić w jego wiedzy, działaniu, jego nastawieniach, oczekiwaniach, uczuciach, przede wszystkim w świadomości”⁴⁴. Wypowiedź, na przykład jakaś opowiedziana historia, staje się dla słuchacza wskazówką do skonstruowania obrazu, z którego słuchacz zdaje lub może zdać sobie sprawę. Ma wrażenie, że rozumie mówiącego, jeżeli sam dokonuje realizacji, o którą mówiącemu chodzi. Wypowiedź posiada dla słuchacza sens o tyle, o ile może on ją zawrzeć w inteligibilności zachowania i świata. Istnieje przy tym względna możliwość uwolnienia języka od tych sytuacji, rozpatrywana przez Wittgensteina w sposób nazbyt może ograniczony. Język służy również przekazowi między jednym a drugim stylem życia, między jedną a drugą grą językową: „Światy określające gramatykę gier językowych nie są zamknięte, co sugerowałoby monadologiczne ujęcie Wittgensteina”⁴⁵.

UWIKŁANIE W OPOWIEŚCI

O ile zasadniczy rys filozofii języka wyznacza współczesnej socjologii bądź antropologii kulturowej pojmowanie człowieka będącego istotą społeczną i żyjącą w pewnej kulturze przede wszystkim jako *homo loquens*, to fenomenologia (lub *filozofia*) opowieści Wilhelma Schappa tłumaczy, iż człowiek to *homo narrans*, zdobywający dostęp do świata i żyjący w świecie przede wszystkim jako istota uwikłana w opowieści. Wilhelm Schapp, z początku uczeń Husserla, w późniejszym okresie twórczości zrywa z klasyczną fenomenologią. Intencjonalne przeżycia podmiotu stają się zrozumiałe jedynie na wiążącym tle różnorodnych opowieści, w które człowiek jest uwikłany. Schapp zaprzecza, jakoby świat konstruowany był z pojęć i stanów rzeczy albo jakoby opowieści były budowane ze zdań. U podstaw „świata faktów”, który obiektywizujące, skupione na faktach (przyrodo-)znawstwo pragnie wyłożyć jako „odrębny świat Zachodu”, leży raczej ujęty w opowieściach świat ludzi.

⁴³ Ibid., s. 253.

⁴⁴ Ibid., s. 274.

⁴⁵ J. Habermas, op. cit., s. 153.

Na zaskakującą zbieżność późnej filozofii Schappa i Wittgensteina wskazuje Lübbe.

Opowieści stanowią dla Schappa instancję, wychodząc od której przeprowadza on swoją antysokratejską polemikę skierowaną przeciw „pojęciu”. Schapp mówi o „opowieściach” dokładnie tam, gdzie Wittgenstein o „grach językowych”. Jedno wiąże się z drugim: gry językowe rozumie się na podstawie opowieści, te zaś w grach językowych. Wittgenstein mówi o grach językowych, ponieważ, nim odkrył w nich rzeczywistość samego życia, analizował język fizyki jako język uniwersalny. Schapp zaś dlatego mówi o opowieściach, że, nim odkrył w nich rzeczywistość, spodziewał się dojść do oglądu fenomenologicznego dzięki najbardziej elementarnym „istotnościom”⁴⁶.

Zdaniem Schappa zasadnicze znaczenie ma to, że bez opowieści nie jesteśmy w stanie uchwycić niczego, co jednostkowo ludzkie. Ale i do społeczności, do ludzkości człowiek wchodzi dopiero poprzez opowieści. Być człowiekiem i żyć jako człowiek, to dla Schappa znaczy być uwikłanym w opowieści. Efektem opowieści jest zarówno tożsamość, jak i kolektywność człowieka. Zburzenie schematu intencjonalności jak i teorii aktów duchowych w klasycznej fenomenologii stwarza Schappowi możliwość radykalnych założeń dialogistycznych, na co zwrócił uwagę Theunissen⁴⁷, a także uzasadnienia tożsamości, co z kolei szczególnie podkreśla Lübbe.

Poprzez opowieści, w które jesteśmy uwikłani, zdobywamy jedynie możliwy dostęp do nas samych. Dostęp zaś do innych ludzi poprzez te opowieści, w które uwikłani są oni... Nie należy przy tym rozumieć słowa „dostęp” niejako z zewnątrz, dlatego użyjmy raczej miast słowa „dostęp” wyrażenia „współuwikłanie”⁴⁸.

Do opowieści przynależą opowiadanie i słuchanie, przy czym i jedno i drugie objęte jest kontekstem istniejącym pomiędzy opowiadającymi i słuchającymi. W słuchaczu musi istnieć podatny grunt; musi odznaczać się on wrażliwością na opowieści. Opowieść zaś musi dopasować się do horyzontów słuchacza. W przeciwnym razie zaniknie zainteresowanie opowieścią. Nie sposób wyobrazić sobie sytuacji, w której opowiadanie i słuchanie opowieści byłoby niejako jej wyłącznym kontynuowaniem, rzeczowym przyjmowaniem jej treści do wiadomości⁴⁹. „Opowiadający nawiązuje do mojej opowieści, w którą byłem uwikłany. Jedyne, co może zrobić, to stworzyć z moich starych opowieści nową”⁵⁰. Porozu-

⁴⁶ H. Lübbe, op. cit., s. 113.

⁴⁷ M. Teunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1965, s. 401 i n.

⁴⁸ W. Schapp, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, 1. Aufl. Hamburg 1953, 2. Aufl. Wiesbaden 1976.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ W. Schapp, *Wissen in Geschichten. Zur Metaphysik der Naturwissenschaft*, 1965, 2. Aufl. Wiesbaden 1976.

miewanie się ludzi za pomocą języka zakłada nawiązywanie do opowieści. Jasny jest tu związek z Wittgensteinowskim splataniem się gier językowych i stylów życia, a także z psychologicznym ujęciem „przekazywania myśli i rozumienia” u Hörmanna.

Następny wątek, jaki możemy wysnuć z fenomenologii opowieści Schappa, wiedzie ku różnym wyobrażeniom narracji w opowieściach oraz tworzenia się tożsamości jednostkowej i społecznej; spotykamy się z tym zarówno w najnowszej filozofii dziejów (Rüsen), jak i w interakcjonizmie symbolicznym (Strauss) oraz w teorii działania komunikacyjnego Habermasa. I tak Rüsen wyprowadza nauki historyczne od historycznej świadomości ludzi, która jest zjawiskiem ściśle związanym z otoczeniem. Świadomość historyczna — jak powiada Rüsen — kształtuje się w wyniku realizacji językowej (historycznego) opowiadania. W czynności odczytywania sensu (historycznego) opowiadania chodzi o stworzenie poczucia tożsamości u tych, którzy w zmieniającym się świecie nie chcą się zatracić lecz odnaleźć. „Historyczne opowiadanie jest środkiem do tworzenia ludzkiego poczucia tożsamości”⁵¹. W podobny sposób znaczenie czynności opowiadania dla wykształcenia się tożsamości indywidualnej i grupowej ujmuje Habermas:

Praktyka opowiadania służy nie tylko zaspokojeniu trywialnej potrzeby porozumienia wśród członków rodziny, którzy muszą koordynować wspólną pracę; spełnia ona także pewną funkcję umożliwiającą rozumienie siebie samych osobom, które należąc aktualnie jako uczestnicy procesu komunikacji do pewnego otoczenia muszą „obiektywizować” tę swoją przynależność. Poczucie indywidualnej tożsamości mogą one bowiem wytworzyć tylko wówczas, gdy spostrzegają, iż ich własne czynności składają się na ciąg, który daje się narracyjnie przedstawić jako ich własny życiorys. Poczucie zaś tożsamości grupowej tylko wtedy, gdy okaże się, że poprzez uczestnictwo w interakcjach podtrzymują swą przynależność do grup społecznych i przy tym są uwikłani w dające się narracyjnie przedstawić historie określonych zbiorowości. Zbiorowości zachowują swą tożsamość jedynie o tyle, o ile nakładają się na siebie i kondensują w postaci niekwestionowanych przekonań wyobrażenia członków zbiorowości o ich otoczeniu⁵².

Warto w tym kontekście choćby napomknąć o znaczeniu, jakie dla jakościowych oraz komunikacyjnych dociekań socjologicznych odnoszonych do opowiadanych „życiorysów” posiadają założenia z pogranicza filozofii języka, antropologii kulturowej i fenomenologii historii. Z metodologicznego punktu widzenia w centrum pojawia się tu rozmowa dotycząca biografii, łącząca metodę autobiograficzną (która czerpie cenne

⁵¹ J. Rüsen, *Historische Vernunft*, Göttingen 1983.

⁵² J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bände, Frankfurt 1981, s. 206.

impulsy zwłaszcza z socjologii polskiej⁵³; z „wywiadem narracyjnym”⁵⁴ jako szczególną formą pytania otwartego. U podstaw zaś tego wszystkiego tkwi w socjologii empirycznej niesmak wywoływany przez rutynowe, zestandaryzowane techniki prowadzenia wywiadu oraz przekonanie, iż „opowiadana historia”, zwłaszcza wśród niższych warstw społeczeństwa, jest pierwotnym sposobem artykulacji kształtującym poczucie tożsamości, gdyż „opowiadanie historii jest pierwotną formą rozmyślania o sobie w znaczeniu jednostkowym jak i o zbiorowości, z którą podmiot identyfikuje się”⁵⁵. Zwrócenie uwagi na „opowiadaną biografię” stwarza możliwość prowadzenia jakościowych badań socjologicznych pojmowanych jako próba dokładnego przebadania określonej dziedziny rzeczywistości społecznej, zorientowana na „odkrycia” i mająca prowadzić do sformułowania określonej „teorii przedmiotu”⁵⁶.

FILOZOFIA OPowieści PODSTAWĄ ANTROPOLOGII KULTUROWEJ?

Kwestią otwartą pozostaje, czy i na ile filozofia opowieści Schappa da się w ogóle połączyć z samorozumieniem się antropologii kultury. Stworzenie fenomenologicznych podstaw jakościowych badań socjologicznych odnoszących się do opowieści, tak przecież kuszące, w głównej mierze zależy od szans powodzenia takiego związku. W obu swych pierwszych dziełach Schapp zaprzecza takiej możliwości, co prawda nie wprost. Z zalem mówi tu o szkodzie, jaką, począwszy od czasów starożytnej Grecji, człowiek, istota uwikłana w opowieści, ponosi wskutek przechodzenia od historii uniwersalnej do nauki i filozofii. Zanika związek pojedynczych opowieści z opowieściami uniwersalnymi, człowiek zaś z ich sfery zostaje wypchnięty w sferę „stanów rzeczy”. Schapp kieruje swą krytykę przeciw światu fizykalnemu, oderwanemu od religii i człowieka, to jest, w jego rozumieniu, przeciw „odrębnemu światu Zachodu”, przeciw nauce badającej „stany rzeczy” oraz klasycznej fenomenologii.

Jeśli chcemy sobie przybliżyć własną jaźń, nie uda nam się tego uczynić ani poprzez naukę, ani stany rzeczy, lecz tylko poprzez opowieści. Jesteśmy bowiem

⁵³ J. Szczepański, *Die biographische Methode*, R. König (Hg.), *Handbuch der empirischen Sozialforschung*, Bd. 1. Stuttgart 1969; W. W. Adamski, *Die autobiographisch orientierte Soziologie*, [w:] J. Matthes, u.a. (Hg.): *Biographie in handlungswissenschaftlicher Perspektive*, Nürnberg 1981.

⁵⁴ F. Schütze, *Biographieforschung und narratives Interview*, *Neue Praxis*, H. 3/1983.

⁵⁵ H. P. Bahrđt, *Erzhölte Lebensgeschichten von Arbeitern*, [w:] M. Osterland, (Hg.), *Arbeitssituation, Lebenslage und Konfliktpotential*, Frankfurt 1975.

⁵⁶ B. G. Glaser, A. L. Strauss, *Die Entdeckung gegenstands bezogener Theorie: Eine Grundstrategie qualitativer Sozialforschung*, [w:] C. Hopf, E. Weingarten (Hg.), *Qualitative Sozialforschung*, Stuttgart 1979.

nie jakimis̄ upiornymi punktami odniesienia, które wpływają intencjonalnie na stany rzeczy, lecz tymi, którzy uwikłani są w opowieści ⁵⁷.

„Opowieści są dla nas prafenomenami, pratorami, są czymś bardziej pierwotnym aniżeli wytwory nauki ⁵⁸. W ostatnim swoim dziele pt. *Wiedza w opowieściach. O metafizyce przyrodoznawstwa* ⁵⁹ Schapp zajmuje bardziej kompromisowe stanowisko. Kategoria „ujęcia” (*Auffassung*), porządkująca opowieści jednostkowe w szersze, o coraz to większym zakresie, z których każda następna zazębia się niejako za tę, która ją poprzedza, pozwala Schappowi połączyć z „opowieściami” „pierwszego” świata, prymarnego w stosunku do wszelkiej nauki, także wiedzę i przedmiot badań przyrodoznawstwa. „Jesteśmy zdania, iż świat »ujęty«, ściśle zresztą związany z opowieściami i uobecniający się w każdej opowieści, jest podstawą wszelkiej nauki” ⁶⁰.

Na potrzeby nauk społecznych zagadnienie to szczegółowo wyjaśnia Arno Müller w dopiero co opublikowanej książce *Opowieści a kategorie w naukach społecznych* ⁶¹. Można żywić nadzieję, iż w ten sposób prawie nieznaną, a przecież rewolucyjną i owocną koncepcję Schappa znajdzie oddźwięk choćby jako prowokacja i stanie się bodźcem do dalszych rozważań. Kategorie socjologiczne (a także psychologiczne i fenomenologiczne), takie jak: czas, horyzont, subiektywność, intersubiektywność, celowość, sytuacja, temat, szereg lub seria, twór społeczny, konteksty, działanie, sens i znaczenie, wyjaśnianie, decyzje, strategia, struktury, typizacje, interpretacje, sposoby odniesień i łączenia, biografia, zdarzenia, wzory interpretacji i działania, wszystko to Arno Müller stara się zinterpretować z punktu widzenia fenomenologii opowieści. Nie będziemy przytaczać w tym miejscu całego omówienia tych spraw, tym bardziej, że autor zapowiedział jego kontynuację. O tym jednak, czy połączenie uda się i zaowocuje, będzie decydować to, czy do pojęcia poznania konsekwentnie włączymy filozofię opowieści, albowiem „w opowieści nie można rozróżnić znajomości opowieści od uwikłania w nią, jedno zbiega się z drugim” ⁶².

Uwikłanie w coraz to wyłaniające się opowieści oraz poznanie ich jest jednorodnym faktem pierwotnym; refleksja rodzi się poprzez uwikłanie, a nie niezależnie od niego. To, co jest opowieścią, staje się dla nas do-

⁵⁷ W. Schapp, *Philosophie der Geschichten*, 1. Aufl. 1959, 2. Aufl. Wiesbaden 1981, s. XV.

⁵⁸ *Ibid.*, s. XVI.

⁵⁹ W. Schapp, *Wissen in Geschichten...*

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ A. Müller, *Geschichten und die Kategorien der Sozialwissenschaft*, Frankfurt—Bern—New York 1986.

⁶² W. Schapp, *In Geschichten...*

stępnie jedynie wówczas, gdy sami jesteśmy w nią uwikłani bądź współ-uwikłani; nie jest to zatem oderwana od kontekstu znajomość czegoś w sensie szczególnego czynnika kognitywnego. Nie można odtworzyć czyjegoś uwikłania w opowieść z pozycji absolutnego dystansu, wykluczającego jakiegokolwiek współprzeżywanie. Jakościowe i komunikacyjne badania socjologiczne stają tu wobec nierozwiązanych problemów. Jesliby filozofię opowieści potraktować serio, należałoby zgodzić się z Arno Müllerem:

Z chwilą, gdy zaczniemy pojmować przedmioty i procesy duchowe jako konteksty, poprzez tę właśnie przemianę relacji między podmiotem i przedmiotem zmieni się znaczenie i rola naszego pojęcia poznania. Rodzi się bowiem pytanie, czy — a jeżeli tak, to w jaki sposób — możliwe jest w ogóle poznanie opowieści. Przede wszystkim należy zbadać, jak efekt poznania zależy od faktu uwikłania w opowieści, gdyż tylko w nim jawią się nam one wraz z całą ich strukturą⁶³.

AKTUALNE UZUPEŁNIENIE — WIEDZA NARRACYJNO-NAUKOWO-POSTMODERNISTYCZNA

Chyba wcale nie powinno zaskakiwać, że myśli Wittgensteina i Schappa dadzą połączyć się z obecną debatą wokół „postmoderny”. W eseju *Wiedza postmodernistyczna*⁶⁴ Jean François Lyotard wychodzi wprost od Wittgensteinowskiej teorii gier językowych, by scharakteryzować przełom w wiedzy naukowej, będący zasadniczym elementem odwrotu od moderny. Łącząc zaś gry językowe z „opowiadaniem” nawiązuje chcąc nie chcąc do Schappa, nie znając go nawet.

Tak jak i Wittgenstein, Lyotard mówi o grach językowych i regułach nie tylko w odniesieniu do codziennego życia, ale i do nauki. Owe reguły, bez jakich gra językowa nie może istnieć, są przedmiotem „umowy” między „uczestnikami” gry, których wypowiedzi można by traktować niczym językowe „posunięcia” tworzące społeczną relację pomiędzy „grającymi”. Posunięcia te pociągają za sobą „przestawienie się”, „przemianę” uczestników gry, tj. odbiorcy i nadawcy. Taka teoria wychwytuje zatem także element współzawodnictwa, gdyż według Lyotarda mówienie jest walką rozumianą jako gra.

Podobnie jak Schapp również Lyotard uważa, że „od samego początku istniał konflikt między nauką a opowiadaniem. Mierzone podług ich własnych kryteriów okazywały się przeważnie zmyśleniem”⁶⁵. Wiedzy naukowej przeciwstawia on wiedzę narracyjną; „wiedza naukowa nie jest całą wiedzą, zawsze istniał pewien nadmiar, zawsze istniało

⁶³ A. Müller, op. cit.

⁶⁴ J. F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, Graz—Wien 1986.

⁶⁵ *Ibid.*, s. 13.

też współzawodnictwo i konflikt z pewnym innym rodzajem wiedzy, który w uproszczeniu nazwiemy narracyjną”⁶⁶. Wiedza narracyjna obejmuje nie tylko — tak jak to czyni nauka — wypowiedzi denotacyjne, lecz także ideę tego, co „można robić”, jak „można żyć”, czego „można dowiedzieć się” itd. ściśle spowinowaconą z charakterystycznymi formami „zwyczajowymi”: „Konsens umożliwiający wyodrębnienie takiej wiedzy [...] tworzą kulturę danego narodu”⁶⁷. W „opowiadaniach” — u Schappa: „opowieściach” — artykułuje się nienaukowa wiedza narracyjna: opowiadanie jest postacią tej wiedzy *par excellence*”⁶⁸. Narracyjna postać owej wiedzy — w odróżnieniu od rozwiniętych form dyskursu naukowego — dopuszcza w ramach niej samej pluralizm gier językowych. Opowiadania wreszcie, będąc konkretyzacją gier językowych, tworzą szeroki kontekst stylu życia: „To, co przekazywane jest w opowiadaniach, stanowi zespół pragmatycznych reguł, tworzących więź społeczną”⁶⁹.

Podobnie jak Schapp również Lyotard dostrzega niewspółmierność ludowej pragmatyki narracyjnej, która legitymuje się sama przez się, oraz naukowej gry językowej, czy też, stosując terminologię Schappa, „odrębnego świata Zachodu”. Wiedza „naukowa” w odróżnieniu od narracyjnej wymaga wyodrębnienia denotacyjnej gry językowej oraz wyłączenia reszty gier językowych, których to kombinacja dopiero tworzy społeczną więź pewnego stylu życia, kultury, narodu. Wiedza naukowa stawia „referenta”, a w naukach humanistycznych pewien określony aspekt ludzkiego działania, „w zasadzie poza partnerami dialektyki naukowej”⁷⁰, wiedza narracyjna natomiast, opowiadania czy opowieści, „w które — jak powiada Schapp — „ja” jest za każdym razem już uwikłane i nigdy obiektywizująco nie staje na zewnątrz”, tego nie czyni.

Wiedza naukowa w sposób nierozzerwalny i ambiwalentny związana jest z narracyjną, podkreślają to zarówno Lyotard jak i Schapp. Z jednej strony rości sobie ona pretensje do większych ambicji poznawczych w poszukiwaniu i odkrywaniu „prawdy” w porównaniu z wiedzą narracyjną, której opowiadania bądź opowieści zdają się być li tylko zmyśleniem, nieprawdą. Z drugiej jednak strony wiedza naukowa, po to, by uzyskać legitymację swych ambicji, musi odwoływać się do wiedzy narracyjnej. Schapp powiedziałaby ponadto: by na powrót wskazać na związek sensu i bytu ludzkiego, wyobrażalny jedynie w opowieściach. Szeroko

⁶⁶ Ibid., s. 32.

⁶⁷ Ibid., s. 66.

⁶⁸ Ibid., s. 67.

⁶⁹ Ibid., s. 72.

⁷⁰ Ibid., s. 82.

pojęte ambicje wiedzy naukowej legitymują się zdaniem Lyotarda dzięki dwu wielkim opowiadaniom, które zresztą utraciły swą wiarygodność. Dyskurs zwany filozofią odwołuje się z jednej strony do wielkiego spekulatywnego opowiadania o dialektyce ducha, co znalazło swój pragmatyczny wyraz w pruskiej reformie szkolnictwa wyższego, z drugiej strony natomiast do humanistycznego opowiadania o emancypacji podmiotu cechującego się rozumem i pracą, czy w końcu ludzkości, co prorokowało oświecenie oraz marksizm.

„Delegitymacja” owych wielkich opowiadań zaczęła się już w ubiegłym stuleciu, a ostatnio wydatnie przyczynił się do niej Wittgenstein: nauka jest grą językową wyposażoną we własne reguły, nie posiadającą jednak zdolności reglamentowania bądź legitymowania innych istniejących gier językowych. Rozrost i rozczłonkowanie nauki uniemożliwia istnienie jednego wspólnego, uniwersalnego metajęzyka czy jednego legitymującego ją opowiadania; filozofia spekulatywna bądź humanistyczna może jeszcze co najwyżej odmówić pełnienia podobnej funkcji. Legitymowanie ludzkiej wiedzy „nie może wziąć się znikąd, jak tylko z praktyki językowej i interakcji komunikacyjnej”⁷¹, więc społeczna, w której jaźń jest jeszcze w stanie się odnaleźć, przekształca się w „połączenie relacji”, „kompleksowe i ruchome, jak jeszcze nigdy dotąd”⁷². Tym właśnie cechuje się świat i wiedza postmodernistyczna, szczególnie w dzisiejszych warunkach eksplozji informacji oderwanej od „kształcenia” i jego nośników w „z informatyzowanych społeczeństwach dysponujących z wielokrotnionymi urządzeniami informacyjnymi”. Przeważająca część ludzkości utraciła nawet tęsknotę za utraconym opowiadaniem”⁷³. Sceptycyzm wobec wielkiego metaopowiadania, będący rezultatem właśnie postępu w nauce, ma charakter „postmodernistyczny”. Wielkie opowiadania legitymujące wiedzę rozpadają się na elementy językowo-narracyjne.

Każdy z nas trzyma się w życiu punktów, w których krzyżuje się wiele z nich [...]. Tak więc postać przyszłego społeczeństwa zależy nie tyle od antropologii Newtonowskiej (jak strukturalizm czy teoria systemu), co raczej od pragmatyki drobnych partykuł. Istnieje wiele różnych gier językowych — jest to heterogeniczność elementów. I tylko na kształt mozaiki tworzą one instytucje — to determinizm lokalny⁷⁴.

W tym „otwarciu” wiedzy „postmodernistycznej”, które można traktować jako szansę, ale także jako zagrożenie, wraz z jego odpowiednika-

⁷¹ Ibid., s. 122.

⁷² Ibid., s. 55.

⁷³ Ibid., s. 122.

⁷⁴ Ibid., s. 15.

mi „postmodernistycznej” więzi społecznej, w których jaźń musi odnaleźć się w nowych grach językowych, stylach życia, opowieściach, wiedza narracyjna, uwikłanie w opowieści mogą nabrać nowej, zmiennej, a zarazem wiążącej, a w każdym razie pluralistycznej jakości.

Tłum.: Małgorzata Klentak-Zabłocka