

Joanna Sujecka-Lachowicz

Problem rozumienia w świetle modelu komunikacji językowej J. Habermasa

Przegląd Socjologiczny / Sociological Review 34/1, 41-59

1986

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

JOANNA SUJECKA-LACHOWICZ

PROBLEM ROZUMIENIA W ŚWIETLE MODELU KOMUNIKACJI JĘZYKOWEJ J. HABERMASA

WSTĘP

ZAGADNIENIE TEORETYCZNO-METODOLOGICZNEGO STATUSU WIEDZY SOCJOLOGICZNEJ

Wokół problematyki rozumienia, wywodzącej się z kręgu dziewiętnastowiecznej niemieckiej humanistyki, narosła w naukach społecznych tak obszerna literatura (najczęściej uwikłana ostro w kontekst polemiczny: za lub przeciw), że każde ponowne podjęcie tego zagadnienia domaga się pewnego usprawiedliwienia.

Dyskusje nad rozumieniem i wyjaśnianiem naukowym były również (choć nie tylko) sporami o odmienne funkcje społeczne wyznaczane nauce. Im bardziej zmierzały w tym właśnie kierunku, tym mniej stawały się rozstrzygalne na gruncie rozważań teoretyczno – metodologicznych.

Tymczasem kwestia rozumienia skupia w sobie podstawowe zagadnienia dotyczące statusu wiedzy socjologicznej wśród innych rodzajów wiedzy (naukowej i pozanaukowej) – które mogą być dzisiaj, w innej już sytuacji intelektualnej niż wtedy, gdy toczyły się spory „naturalizmu” z „antynaturalizmem”, na nowo podjęte.

Długi okres dominacji nurtu empirystycznego¹ sprawił, że wykształcił się na polu naszej dyscypliny specyficzny rodzaj krytyki, prowadzonej w kategoriach dychotomicznych typów. Stanowiskiem najbardziej określonym jest wtedy orientacja empirystyczna, natomiast z drugiej strony pojawiają się zbiorczo różne kierunki, których założenia w mniej lub bardziej bezpośredni sposób sytuują się w opozycji do tej pierwszej.

W punkcie wyjścia również chciałabym się odwołać do takiego dwudzielnego zestawienia. Poniżej przedstawiam, w postaci dwóch przeciwstawnych typów, treść podstawowych założeń filozoficznych, określających status socjologii. Typ A utożsamiam z neopozytywistycznym empiryzmem. W typie B zmieściłyby się takie kierunki współczesnej socjologii, jak np. symboliczny interakcjonizm, socjologia fenomenologiczna, etnometodologia, socjologia krytyczna

¹ Por. E. M o k r z y c k i, *Filozofia nauki a socjologia*, Warszawa 1980.

Habermasa. Dychotomia ta domagałaby się uzasadnienia, gdyby typ drugi stanowić miał próbę wyznaczenia wspólnych ram dla różnorodnych nurtów teoretycznych. Traktuję poniższy podział tylko instrumentalnie: nie utrzymuję, że zakreślone tam linie trafnie oddają stan współczesnych stanowisk w socjologii; twierdzą natomiast, że pozwalają wydobyć ten obszar problematyki, który szczególnie wart jest metateoretycznej refleksji.

1. Pojęcie naukowego poznania i nauki

A. Prawdziwe poznanie utożsamione z poznaniem naukowym, stąd pojęcie wiedzy „pozytywnej” – z nauką. Pojęcie nauki ma charakter czysto typologiczny (uniwersalny) i równocześnie zobowiązującą moc normatywną.

B. Poznanie naukowe jest tylko jedną z możliwych kulturowych obiektywizacji rzeczywistości, stąd nauka tworzy jedną z możliwych form wiedzy. Pojęcie nauki (czy raczej różnych typów nauk) ma charakter historyczno – socjologiczny, a więc musi pozostać pojęciem „otwartym”. W żadnym razie nie może wykazywać bezwzględnej mocy normatywnej.

2. Socjologia i świat społeczny

A. „[...] istnieje socjologia i świat będący zewnętrznym wobec niej przedmiotem badania [...] bardziej lub mniej naukowego, bardziej lub mniej poprawnego z punktu widzenia uniwersalnych standardów nauki dojrzałej [...]”².

B. [...] istnieje socjologia i świat, którego jest ona częścią i w którym nieuchronnie uczestniczy na takich samych pod wieloma względami zasadach, jak wszelkie inne rodzaje aktywności – tak teoretycznej, jak i praktycznej [...]”³.

3. Wiedza socjologiczna i wiedza potoczna

A. Wyrastanie socjologii z wiedzy potocznej stanowi przeszkodę w „naukowym” badaniu świata społecznego – w tworzeniu „naukowej” wiedzy socjologicznej. Rozwój socjologii polega (postulat i norma) na wyzwaniu się z tego związku i uzyskiwaniu przez socjologię pełnej autonomii. Związek ten uznaje się – w najostrzejszej wersji – za historyczny i przejściowy.

B. Zakorzenie socjologii w wiedzy potocznej nie ma charakteru ani przypadkowego, ani przejściowego. Wiąże się bowiem ze strukturą świata społecznego i poznawania tego świata. Nie stanowi przeszkody, którą dałoby się wyeliminować. Jest raczej wstępnym warunkiem (w sensie epistemologicznym)

² J. Szacki, *Wstęp*, [w:] *Czy kryzys socjologii?*, Warszawa 1977, s. 11.

³ *Ibidem*, s. 11.

socjologicznego poznania i jako taki musi być uwzględniony we wszelkich wymiarach praktyki badawczej.

4. Sposób rozumienia metodologii

A. Metodologia jest taką nauką o nauce, „która rozstrzygając pytanie: jak badać świat społeczny, programowo abstrahuje od rozstrzygnięć ontologicznych co do natury tego świata. Często (explicitie bądź implicitie) łączy się to rzeczywiście z założeniem o neutralności refleksji metodologicznej wobec sporów merytorycznych”⁴.

Metodologia jako wyodrębniony typ refleksji i subdyscyplina w naukach społecznych dotyczy socjologii w ogóle.

B. Niemożliwa jest metodologia, która miałaby charakter refleksji wyłącznie logicznej. Normy metodologiczne są ostatecznie związane z najogólniejszymi przekonaniami na temat funkcjonowania samego społeczeństwa.

Metodologia nie może mieć w socjologii jakiejś autonomicznej i wyróżnionej pozycji, w tym sensie, że miałaby się nadawać dla socjologii w ogóle. Pytanie o formalną poprawność metodologiczną musi być poprzedzone pytaniem o adekwatność danych metod ze względu na to, co się chce badać. Pytanie pierwsze bez drugiego nie miałyby sensu. Odpowiedź na oba – ma zawsze charakter *teoretyczno* – metodologiczny.

Widać wyraźnie, że w przypadku stanowiska typu A zagadnienie statusu socjologii nie może zyskać rangi właściwego *problemu* badawczego. Przyjmowane założenia przesądzają z góry nie tylko kierunek rozważań, ale i zawężają pole namysłu przede wszystkim do pytania: jak osiągnąć stan *pożądany*?

W przypadku B sprawa statusu socjologii wyłania się jako istotny problem, którego rozwiązanie nie jest jednoznacznie zdeterminowane normatywnym pojęciem nauki. Równocześnie domaga się rozważenia ze względu na traktowanie samorefleksji jako najogólniejszego wymogu szeroko rozumianej (a więc nie scjentystycznie) postawy teoretycznej. Kwestia rozumienia może się tu pojawiać w każdym z czterech wyróżnionych wymiarów. Warto przy tym podkreślić, że rozważania nad nią w kategoriach *metody* stosowanej w sposób „uprawniony” czy też „nieuprawniony” w naukach społecznych jest sprawą wtórną wobec problemu rozumienia, jaki wiąże się z dwoma poprzednimi poziomami (p. 2 i 3). Nie można tego jednakże dostrzec bez zwrócenia uwagi na szczególną rolę języka w życiu społecznym, która sprawia, że większość przedmiotów, które bada socjologia (a nie tylko historia czy nauki o kulturze), ma podwójny status – symboli i faktów równocześnie⁵. Jednakże empirycyzmowi właściwe jest trakto-

⁴ J. Sujecka-Lachowicz, *Wizja socjologii „teoretycznej” A. Malewskiego a pewne metateoretyczne problemy socjologii*, „Studia Socjologiczne”, 1982, 3–4, s. 32.

⁵ Por. J. Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Boston 1972, ss. 171–173.

wanie języka jako „przezroczystego” medium poznania (postulat i norma pod adresem języka nauki). Założenie takie wbudowane jest w koncepcję języka „teorii” i „obserwacji”. Nic dziwnego zatem, że jedynym specyficznym problemem rozumienia, jaki może tu stanąć przed socjologiem jest rozumienie psychologiczne⁶.

Charakterystyczne jednak dla sporów, które toczyły się w swoim czasie w Polsce, jest to, że zwolenników, jak i przeciwników rozumienia („antynaturalistów” i „naturalistów”) łączyło, w zasadzie takie samo, ograniczone jego ujęcie: jako docierania na podstawie zachowań ludzi do wytworów ich działania – z pomocą empatii, introspekcji itp. – do stanów ich świadomości⁷.

Sytuacja zmieniła się na tyle, że stanowiska, które zbliżałyby się do typu A nie są już w polskiej socjologii w sposób świadomy i zdeklarowany podtrzymywane (choć nie byłoby to jeszcze prawdą w odniesieniu do połowy lat siedemdziesiątych). Ale, co ciekawsze, rozkład empiryizmu dokonuje się po części w samej zautonomizowanej subdyscyplinie, która go sankcjonowała⁸. Upadło konstytutywne dla empirystycznej orientacji założenie o „czystości” metodologii jako refleksji logicznej⁹, a także przekonanie o przejrzystości i neutralności języka jako medium poznania. Socjolog jako *badacz* empiryczny szuka wsparcia ze strony socjologii języka, socjolingwistyki czy nurtów, które całą swą uwagę kierują ku językowi naturalnemu, wiedzy potocznej, komunikacji międzyludzkiej¹⁰.

Tak zmieniona sytuacja intelektualna wzmacnia moje przekonanie, że problem rozumienia wciąż wart jest rozważań, tyle, że już nie przede wszystkim w kategoriach „przypisywania” jednostkom pewnych stanów świadomości, ale w powiązaniu z zagadnieniami komunikacji.

⁶ Por. T. A b e l, *The Operation Called Verstehen*, „The American Journal of Sociology”, 1948, 54; S. N o w a k, *Obserwacja i rozumienie ludzkich zachowań a problemy budowy teorii*, [w:] *Studia z metodologii nauk społecznych*, Warszawa 1965.

⁷ Por. St. O s s o w s k i, *O osobliwościach nauk społecznych*, Warszawa 1962; S. N o w a k, *op. cit.*, J. G i e d y m i n, *Spór naturalizmu z antynaturalizmem*, [w:] *Spory, Założenia. Rozstrzygnięcia*, Poznań 1964, E. M o k r z y c k i, *Założenia socjologii humanistycznej*, Warszawa 1971.

⁸ Oczywiście nie świadczy to o rozkładzie „rutynowego” empiryizmu, który realizuje praktycznie to, co określa się mianem prymatu metody czy techniki badawczej. „Rutynowy” empiryizm na tyle zadomowił się w socjologii, że nie potrzebuje już dodatkowych uprawomocnień w postaci „wyższych” konstrukcji metodologicznych.

⁹ Ciekawym na to przykładem są jak sądzę, badania nad technikami i metodami empirycznymi prowadzone od lat przez Łódzki Zespół IFiS PAN, Z. Gostkowskiego i J. Lutyńskiego. Inna sprawa, że często badania te prowadzone są przy pomocy tego samego zestawu metod, które miały być „humanizowane”.

¹⁰ Por. Z. B o k s z a ń s k i, A. P i o t r o w s k i, *Socjolingwistyczne aspekty stosowania wywiadu kwestionariuszowego*, „Studia Socjologiczne” 1977, 1; M. Z i ó ł k o w s k i, *Jak można usocjologicznić socjologię wiedzy?*, „Studia Socjologiczne”, 1982, 1–2; M. M a r o d y, *Język i wiedza potoczna w wyjaśnianiu zachowań*, „Studia Socjologiczne”, 1982, 3–4.

*

*

*

Model komunikacji językowej Habermasa¹¹ wydaje mi się w kontekście problematyki rozumienia propozycją ciekawą co najmniej z czterech powodów.

1. Model tworzony od razu z zamiarem uwzględnienia „dialogowego” charakteru języka. Bez wzięcia pod uwagę tego aspektu procesów porozumiewania się nie sposób pojąć na czym zasadza się odrębność hermeneutycznego rozumienia, które nie da się ostatecznie sprowadzić ani do bezpośredniego, psychologicznego rozumienia, ani do kontekstowego ujęcia, takiego np. jakie postulował funkcjonalizm.

2. Model sformułowany został w kategoriach pragmatycznej analizy ludzkich wypowiedzi, co umożliwia szerokie ujęcie funkcji języka. Przyjęcie przy tym perspektywy *uniwersalnej* pragmatyki było przedsięwzięciem konkurującym w pewnym stopniu z filozoficzną hermeneutyką, jako że miało m.in. prowadzić do uściślenia jej ram analitycznych.

3. Model komunikacji językowej budowany był z myślą o teorii działań społecznych i w teorię taką został włączony. Przy czym Habermas posłużył się w zasadzie Weberowskim pojęciem działania społecznego jako subiektywnie znaczącego zachowania jednostki zorientowanego na innych. W kontekście socjologicznej teorii działania Habermasa w ciekawym świetle staje kwestia uniwersalności modelu komunikacji językowej. Nie jest ona obojętna dla problemu rozumienia, przesuwającego się tym razem bezpośrednio na płaszczyznę metodologii nauk społecznych.

4. Problematyka rozumienia związana została, jak u Webera, z koncepcją racjonalności.

Rozumienie jako doświadczenie komunikacji

Doświadczenie rozumienia występuje pierwotnie w strukturze komunikacji, gdzie jednostki jako podmioty społecznych działań spotykają się w nastawieniu zaangażowanych uczestników, a nie „bezzstronnych” (czy „zewnątrznych”) obserwatorów. Rozumienie siebie i innych (w tym również bezpośrednio, psychologiczne rozumienie) zachodzi w ramach symbolicznych interakcji, przy intencjonalnym posługiwaniu się systemami znaków, służących do porozumiewania się z kimś na temat czegoś.

¹¹ Opieram się tu przede wszystkim na następujących pracach: J. H a b e r m a s a, *Knowledge and Human..., Theory and Practice, Introduction*, London 1977. *What Is Universal Pragmatics?*, [w:] *Communication and the Evolution of Society*, London 1979; *Towards a Theory of Communicative Competence*, „Inquiry”, 1970, vol. 12, 4; J. H a b e r m a s, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt oder Men 1981.

W przypadku badania symbolicznie (pre)ustrukturalizowanego świata społecznego problem rozumienia pojawia się już na etapie dostępu do „danych”. Ogromna część materiałów, jakimi posługuje się socjolog składa się z wypowiedzi ludzi bądź jest z tymi tak czy inaczej związana. Badacza społecznego interesują nie same wypowiedzi językowe, ale to, co mówią one o autorach i ich świecie. Większość wypowiedzi jest na tyle związana z konkretnym kontekstem, że nie da się ich zrozumieć na poziomie opisu semantycznego znaczenia wyłącznie w ramach symbolicznego systemu znaków językowych. Takie bowiem monologiczne rozumienie odpowiednie dla przypadków, gdy treść wyrażen językowych nie zależy od sytuacji komunikacyjnej, nie jest właściwa dla normalnego posługiwania się językiem potocznym. Ten nie pozostaje w życiu codziennym zewnętrznym środkiem służącym do wyrażania pewnej „wewnętrznie” stałej treści, skoro nie ma powszechnej zgody, co do niezmienności znaczenia. Dialog w języku potocznym zawieszony jest gdzieś pomiędzy monologiem i niemożliwością komunikacji językowej w ogóle. Jeżeli na co dzień rozumienie przekazów językowych, działań czy ekspresji przeżyć (te klasy ekspresji życiowych interesowały Diltheya jako przedmiot hermeneutycznego rozumienia) nie staje się *explicite* problemem, to przede wszystkim z dwóch powodów. Po pierwsze, dlatego, że opiera się na nie poddawanej w wątpliwość *wspólnocie* symbolicznych znaczeń, które traktowane są jako intersubiektywnie obowiązujące i wiążące dla ludzi porozumiewających się w tym samym języku. Po drugie, dla tej nie ustanowionej świadomie wspólnoty niepotrzebna jest jednoznaczność i stałość semantycznego znaczenia wyrażen językowych, ale wystarczy faktyczna bądź założona (*implicite*) integracja tych trzech klas życiowych ekspresji, które uzupełniają się i interpretują zarazem. „Znaczenie językowych symboli można rozjaśnić poprzez udział w zwyczajowych interakcjach” – zauważa Habermas, postępując za ideą „gry językowej Wittgensteina”¹².

Jeżeli zwróci się uwagę na ten nie ustanowiony, lecz obecny przynajmniej zaczątkowo prawie w każdej potocznej komunikacji *consensus*, pojęcie rozumienia staje się pochodne wobec pojęcia porozumienia¹³.

Porozumienie i język

Podstawowe dla Habermasa pojęcie porozumienia wywodzi się z języka potocznego. Ma ono charakter normatywny w tym sensie, że „każdy, kto mówi językiem naturalnym, zna je intuicyjnie i dlatego uważa, że potrafi z zasady

¹² J. Habermas, *Knowledge...*, s. 168; por. r. 8.

¹³ Por. też K.-O. Apel, *The a Priori of Communication and the Foundation of the Humanities*. [w:] *Understanding and Social Inquiry*, London 1977, B. Waldenfels, *Rozumienie i porozumienie. Społeczna filozofia* A. Schutza. „Studia Filozoficzne”, 1979, 6.

odróżnić prawdziwy konsens od fałszywego”¹⁴. Habermas uważa, że „zdolność” do tego rodzaju odróżnienia, czy może – powiedzmy ostrożniej – sama jego obecność w języku potocznym nie jest ani przypadkowa, ani zbędna. Odsyła natomiast do pewnej „ukrytej” przedteoretycznej wiedzy, którą dorosły członek społeczeństwa w zasadzie potrafi stosować na co dzień, gdy chce porozumiewać się z innymi, równocześnie nie będąc w stanie wyjaśnić *explicite* pojęć, reguł, schematów, kryteriów uwikłanych w jego własne postępowanie. Habermas nie tylko twierdził, że tego typu wiedza istnieje, ale że da się odkryć i w specyficznym sposobie usystematyzować, czego próbował dokonać w swojej uniwersalnej pragmatyce.

Odkładając na później kwestię statusu metodologicznego tej rekonstrukcji, warto od razu podkreślić, jakie konsekwencje dla sposobu postawienia problemu rozumienia wynikają z obranej przez autora perspektywy. Powiązanie koncepcji porozumienia z językiem, a dokładniej oparcie jej na analizie normatywnej struktury mowy, przesądza o zdecydowanie apsycho logicznym ujęciu zagadnienia. Odniesieniem nie jest doświadczenie jednostki jako podmiotu rozumiejącego, ale bezpośrednio analiza intersubiektywnych struktur komunikacji. Takie ujęcie współgra zresztą z „praktycznie” metodologicznymi przesłankami autora. Tylko taki kierunek prowadzić może, jego zdaniem, do wypracowania jawnych procedur hermeneutycznego rozumienia. Z drugiej strony, powiązanie problematyki porozumienia i wiedzy odzwierciedla poszukiwanie „racjonalnych” (w sensie szerszym niż zwykle się używać tego terminu) aspektów intersubiektywnego rozumienia znaczeń.

Koncepcja języka i pojęcie porozumienia pozostają na gruncie teorii Habermasa w szczególnym „wewnętrzny” związku: „Porozumienie tkwi w ludzkim języku jako telos. Wprawdzie język i porozumienie nie pozostają do siebie w stosunku środka i celu. Ale pojęcie porozumienia możemy wyjaśnić tylko, jeśli wskażemy, co to znaczy używać zdania z zamiarem porozumienia się (*in kommunikativer Absicht*). Pojęcia mowy i porozumienia interpretują się nawzajem”¹⁵.

Analiza tego, co to znaczy, że dwa podmioty porozumiewają się ze sobą byłaby niemożliwa, twierdzi Habermas, bez powoływania się na model rozmowy (*Rede*).

Pragmatyczne kategorie znaczenia

Z punktu widzenia pragmatyki elementarnymi jednostkami komunikacji językowej są akty mowy, które nie wyczerpują się w swoim znaczeniu symboli-

¹⁴ J. Habermas, *Wstęp* do II wyd. *Theorie und Praxis*, tłum. Z. Krasnodębski, przygotowana dla pol. wyd. antologii tekstów Habermasa, maszynopis, s. 21.

¹⁵ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen...*, t. 1, s. 387.

cznym, słownym, czy zdaniowym, ale rozważane są jako zastosowanie zdań w przekazie¹⁶. W ogólności przekazy mogą być analizowane w kategoriach proporcjonalnej treści (inaczej – lokucji, czyli tego *co się mówi*) oraz illokucyjnej siły (czyli „mocy” obowiązywania tego, *co się robi mówiąc*). Ze względu na wymiar illokucyjny akty mowy nabierają w swoim dynamicznym aspekcie wykonania (*performace*) charakteru „działań mownych” (*speech actions*, *Sprechhandlungen*)¹⁷. Do czego odnosi się illokucja łatwo wskazać, powołując się na przykłady. *Proszenie* (o coś – lokucja), *obietowanie* (czegoś – lokucja), *radzenie* (czegoś – lokucja) itp. to illokucje reprezentujące akty mowy, które mogą pasować do bardzo wielu różnych kontekstów instytucjonalnych. *Wypowiedzenie* klątwy, błogosławieństwa, formuły chrztu, wyroku sądowego, uniewinnienia itp. to illokucje zawarte w działaniach mownych reprezentujących sobą ściślej określone instytucje społeczne. Powyższy podział na działania mowne nie związane (te pierwsze) i związane kontekstem instytucjonalnym (te drugie: analizowane w lingwistyce jako *performatywy*) bynajmniej nie ma charakteru sztywnego. Jest to raczej pewne continuum, np. rozkaz może być formą illokucji stosowaną w bardzo różnych kontekstach instytucjonalnych, ale tylko tam, gdzie stosunki władzy są zinstytucjonalizowane¹⁸. Przedstawione wyżej przykłady mogłyby sugerować, że illokucja przysługuje tylko pewnym aktom mowy, niektórych zaś, takich np. jak wypowiedzi o charakterze asertorycznym, nie dotyczy. Trzeba wyraźnie zaznaczyć, że w koncepcji Habermasa zarówno lokucja, jak i illokucja są pragmatycznymi kategoriami analitycznymi, które odnoszą się do wszelkich aktów mowy. Illokucyjnego znaczenia danego przekazu nie należy mylić z tym, co Austin określił mianem perlokucyjnego efektu. Habermas w przeciwieństwie do Austina nie traktuje perlokucji – która polega na tym, żeby „spowodować coś *poprzez* to, że się działa, coś *mówiąc*”¹⁹ – jako kategorii analitycznej równorzędnej dwóm poprzednim. Nie odnosi się ona, jego zdaniem, do „wewnętrznej” struktury działań mownych, lecz wiąże się ze specyficzną rolą, jaką mówienie może odgrywać w splocie innych działań społecznych. Zdaniem Habermasa w przypadku działań mownych, w których chodzi o efekt perlokucyjny, illokucyjny akt ulega instrumentalizacji ze względu na cele nie wywodzące się z *manifestowanej treści* samego przekazu. Tak więc dla perlokucji konstytutywne są intencje działających, natomiast dla illokucji –

¹⁶ Punktem wyjścia były dla Habermasa prace: J.L. A u s t i n, *How to do Things with Words*, Oxford 1962; J.R. S e a r l e, *Speech Acts*, Cambridge 1969.

¹⁷ Zapewne z pewnością byłoby tłumaczyć: „działanie poprzez mówienie”. To jednak mogłoby się kojarzyć z instrumentalnym użyciem mowy w celu rzeczywistnienia pewnych, zewnętrznych wobec aktu mowy, stanów rzeczy.

¹⁸ Por. J. H a b e r m a s, *What Is Universal...*

¹⁹ „[...] etwas bewirken, *dadurch daß* man handelt, indem man etwas sagt”. J. H a b e r m a s, *Theorie des kommunikativen...*, t. 1., s. 389.

znaczenie tego, co wypowiedziane. Ta ostatnia dokonuje się zawsze na płaszczyźnie intersubiektywnej, a nie wyłącznie subiektywnej – intencji partnerów rozmowy.

Roszczenia ważności (Geltungsansprüche) i komunikacyjne działanie

Dla porozumiewania się w języku potocznym charakterystyczna jest „podwójna” struktura. Rozmówcy muszą, jeśli nie działają strategicznie²⁰, porozumiewać się równocześnie na dwóch poziomach: (1) treści propozycjonalnej, odnoszącej się do czegoś, co „zdarza się” w świecie a stanowi przedmiot porozumienia (porozumiewania się), uwarunkowany przez (2) poziom intersubiektywności, na którym poprzez illokucyjne akty ustanawiają interpersonalne stosunki, w ramach których mogą osiągnąć porozumienie. Wykonując pewne działania mowne podnoszą wtedy (co najmniej implicite) cztery roszczenia ważnościowe: 1) zrozumiałości wypowiedzi, 2) prawdy jej części propozycjonalnej, 3) słuszności lub stosowności jej części performacyjnej, 4) prawdomówności (szczerości) mówiącego. Spełnienie wszystkich tych warunków określa graniczne pojęcie konsensualnego działania²¹.

Roszczenia te należą, zdaniem Habermasa, do „wewnętrznej” struktury języka (mowy) w tym sensie, że związane są bezpośrednio ze specyfiką języka jako środka komunikacji. Język pozwala mówiącemu odgraniczyć się:

a. Od rzeczywistości, którą dorosły podmiot może (choćby tylko pośrednio) postrzegać bądź manipulować nią. Jest to świat przedmiotów i zdarzeń, o którym możemy orzekać coś prawdziwie bądź fałszywie. Konstytuuje go obiektywizujące nastawienie *obserwatora*. Wymiar tak określony nazywa Habermas zewnętrznym światem natury.

b. Od symbolicznie ustrukturalizowanej rzeczywistości, którą dorosły podmiot może zrozumieć. Jest to świat społecznie usankcjonowanych interpersonalnych stosunków, instytucji, tradycji, kulturowych wartości itp. Jako uczestnik procesu komunikacji jednostka może się dostosować w mniejszym lub większym stopniu. Takie nastawienie konstytuuje wymiar rzeczywistości, który Habermas nazywa światem społecznym.

²⁰ Wystarczy nam tutaj uproszczone, «intuicyjne» pojęcie strategicznego działania: działanie społeczne zorientowane [...] na maksymalizację lub optymalizację pewnych mierzalnych lub przynajmniej porównywalnych wielkości np. władza czy bogactwo” Z. K r a s n o d ę b s k i. *Rozumienie i emancypacja*, „Archiwum Hist. Filoz. i Myśli Społ.”, 1979, T. 25, s. 307.

²¹ Pojęcia komunikacyjnego działania w sensie szerszym, wykraczającym poza językowe porozumienie, nie sprowadza Habermas do komunikacji (tak jak ujmuję ją w tym artykule). Językowe porozumienie pełni w tym pierwszym rolę mechanizmu koordynującego działania, na jego gruncie uczestnicy dostosowują wzajemnie swoje własne plany działania. W niniejszym tekście nie jestem w stanie uwzględnić tego ogólniejszego teoretycznego kontekstu.

c. Od swojej własnej subiektywności, którą mówiący wyraża bądź ukrywa. Jest to świat wszystkich pragnień, odczuć, intencji, do którego – jak się potocznie zakłada – podmiot ma uprzywilejowany dostęp. Ten świat „wewnętrznej natury” – jak nazywa go Habermas – konstytuuje się dla każdej jednostki poprzez nastawienie *ekspresyjne*.

d. Od samego języka (włączając w to niewerbalne systemy symboliczne), który przedstawia się mówiącym jako specyficzna, wyodrębniona sama w sobie rzeczywistość.

Habermas twierdzi, że w przekazach jako aktach mowy zdania sytuowane są w relacji do tych czterech obszarów rzeczywistości poprzez podnoszenie wymienionych wyżej roszczeń ważności. W zależności od tego, które z odniesień będziemy uwzględniać, możemy ocenić przekaz jako prawdziwy bądź fałszywy (świat a. – roszczenie 2), dobry (czyli stosowny, usprawiedliwiony, uprawomocniony) bądź zły (świat b. – roszczenie 3), szczerzy (autentyczny) bądź nieszczerzy (świat c. – roszczenie 4) zrozumiały bądź nie (świat d. – roszczenie 1).

Habermas utrzymuje, że w każdym działaniu komunikacyjnym (a więc już opartym na *consensusie*: wspólnej definicji sytuacji i uznaniu, także *implicite*, że roszczenia ważności są spełnione, albo zmierzającym do porozumienia) obecne są *równocześnie* wszystkie roszczenia ważnościowe, natomiast nie mogą być one na raz tematyzowane. Znaczy to również, że nie są one niezależne.

Ze względu na typ dominującego w przekazie roszczenia ważności wyróżnił Habermas trzy modelowe sposoby posługiwania się językiem. Są to: poznawcze użycie języka – oparte na tematyzowaniu roszczenia do prawdy propozycjonalnej treści wypowiedzi; interakcyjne – tematyzujące słuszność normatywnego podłoża (wartości, norm, ról społecznych itp.), na którym zawiązuje się bądź odtwarza poprzez dany akt mowy stosunek społeczny między rozmówcami; ekspresyjne – tematyzujące roszczenie do szczerości wyrażanych przez podmioty zamiarów, odczuć, poglądów.

Chociaż w komunikacji potocznej roszczenia ważnościowe są podnoszone najczęściej w sposób ukryty i akceptowane naiwnie, istnieją – twierdzi Habermas – nie tylko pewne systematyczne reguły, czy kryteria ich społecznego uznawania w różnych sytuacjach, ale także ich głębsze racjonalne podstawy.

W poznawczym użyciu języka zawarte jest immanentnie zobowiązanie mówiącego do ugruntowania „w razie potrzeby” swojej wypowiedzi poprzez wskazanie na doświadczenie, na podstawie którego przedstawia on takie a nie inne sądy jako prawdziwe. Jeśli to bezpośrednie uzasadnienie nie rozwieje wątpliwości powstających u partnera komunikacji, rozmówcy mogliby uczynić problematyczne roszczenie przedmiotem teoretycznego dyskursu.

W interakcyjnym użyciu języka zawiera się zobowiązanie do wskazania normatywnego kontekstu, który daje mówiącemu przekonanie o słuszności wypowiedzi. Jeśli zawodzi ten bezpośredni sposób usprawiedliwienia, uczestnicy komunikacji mogliby przejść na poziom praktycznego dyskursu. Problemem

staje się wtedy ważność samej normy, leżącej u podłoża przekazu. Praktyczny dyskurs wymaga pewnej uniwersalistycznej perspektywy, która z jednej strony pozwala odnosić poddane w wątpliwość normy do wartości kulturowych, w świetle których interpretowane są, z drugiej strony, potrzeby człowieka.

Dyskurs jest graniczną, wyidealizowaną postacią konsensualnego działania (w szerokim sensie, obejmującym *Sprechhandlungen*). Mimo rozpoznania problematyczności roszczeń ważnościowych – do prawdy czy słuszności – uczestnicy komunikacji nadal nastawieni są na wzajemną współpracę: przyjmują wspólną definicję sytuacji (jako dyskursu właśnie, gdzie liczy się „wewnętrzna siła” argumentów a nie zewnętrzne przymusy społeczne) i nie ma między nimi niezgody co do szczerości zamiaru uczestniczenia w dyskursie. Natomiast w ścisłym sensie tego słowa dyskurs nie jest działaniem, ale formą argumentacji, w której *faktycznie* mogą się *ujawnić* roszczenia ważności, jakie wiążemy z aktami mówienia. Dyskurs zmienia status samego przedmiotu porozumienia: „fakty (*Tatsachen*) przemieniają się w stany rzeczy (*Sachverhalten*), które mogą zachodzić lecz także mogą nie zachodzić, a normy w zalecenia i ostrzeżenia, które mogą być słuszne i odpowiednie, lecz także mogą takimi nie być”²².

W ekspresyjnym użyciu języka tkwi zobowiązanie do wykazania swojej prawdomówności. W odróżnieniu do dwóch poprzednich roszczenie to może być zasadniczo spełnione i wypróbowane tylko w interakcji, która wykracza poza działania mowne. Jeśli bowiem zawiedzie bezpośrednie zapewnienie o wyrażeniu tego, co jest oczywiste dla samego mówiącego, może on wykazać, że intencje, które otwarcie przedstawia istotnie kierują jego zachowaniem (że faktycznie działa komunikacyjnie, a nie w ukryty sposób strategicznie), jedynie powołując się na konsekwencje swojego działania.

Możliwość zaakceptowania roszczenia do szczerości jest sprawą podstawową dla przebiegu każdego komunikacyjnego działania, w tym i dla dyskursu. Toteż dyskurs, który odsyła do idealnej formy komunikacji, „w której uczestnicy nie wymieniają żadnych informacji, nie sterują działaniami ani ich nie wykonują, nie dokonują też i nie przekazują doświadczeń, lecz szukają argumentów i uzasadnień”²³ – sam z konieczności zależy od tego, co dyskursem już nie jest. Dlatego ten ostatni traktował Habermas jako objawienie się idealnej formy życia. Ten typ komunikacyjnego działania posłużył mu faktycznie (choć początkowo nie odróżniał go wyraźnie od takiego działania opartego na *consensusie*, które dyskursem nie jest) za podstawę zarysu teorii kompetencji komunikacyjnej²⁴. Ta ostatnia nie będzie w niniejszym artykule przedmiotem rozważań. Stąd nie ujawni się do końca osobliwość Habermasowskiego pojęcia

²² J. Habermas, *Wstęp* do II wyd. *Theorie und Praxis*, s. 22–23.

²³ *Ibidem*, s. 22.

²⁴ Por. J. Habermas, *Towards a Theory...*

porozumienia, które ma równocześnie teoretyczny status i specyficznie normatywny charakter.

To pobieżne przedstawienie modelu komunikacji językowej Habermasa, z konieczności pomijające wiele elementów i niuansów, pozostawiające zapewne dużo niejasności, daje już ciekawy – i wystarczający wstępnie – materiał do rozważania w jego świetle problemu rozumienia.

Rozumienie wypowiedzi językowych jako rozpoznawanie warunków ich akceptowalności

Z metodologicznego punktu widzenia analizę komunikacyjnego działania mownego można potraktować jako próbę wyraźniejszej eksplikacji tego, na czym polega specyfika doświadczenia komunikacji, która stawia badacza-interpretatora w sytuacji nie dającej się sprowadzić do obserwacji skierowanej na percepowalną (choćby pośrednio) rzeczywistość fizycznych rzeczy i zdarzeń.

Żeby zrozumieć znaczenie symbolicznej wypowiedzi interpretator musi wystąpić w roli potencjalnego uczestnika procesów komunikacji, w których przekaz powstał lub funkcjonował. Nie znaczy to jednak, że ma się po prostu „wczuwać” w porozumiewających się i odtwarzać motywy ich działania. Musi natomiast poszukiwać warunków, które leżeć mogły u podłoża tego, że daną wypowiedź uznawano za ważną, prawomocną (przy istotnym teoretycznie założeniu, że owa akceptacja nie opierała się przede wszystkim czy wyłącznie na dodatkowych, niezinternalizowanych a zagwarantowanych przez przemoc, sankcjach).

Habermas wpisuje się w stanowisko filozoficznej hermeneutyki, uważając, że pytanie o znaczenie symbolicznej wypowiedzi jest nierozzerwalnie związane z pytaniem o roszczenia ważności – podnoszone, tematyzowane, rozpoznawane czy kwestionowane²⁵.

Ta szczególna sytuacja badawcza, jaką napotyka również socjolog, sprowadza się do fundamentalnego pytania: czy może on ograniczyć się do opisowego zrozumienia semantycznej treści wypowiedzi, tak jakby ta była tylko pewnym faktem, bez reagowania na roszczenia ważności, które autor podnosi wraz z jej wypowiedzeniem? Czy interpretator może w pełni zrezygnować z oceny prawomocności tego, co opisane, ażeby zrozumieć wypowiedź?

Dam przykład, który zilustruje, na czym dylemat ten praktycznie może polegać.

Badania empiryczne nad wartościami opierają się na założeniu „że jednostki są zdolne – do pewnych granic – stwierdzić, jakie wartości uznają”²⁶ oraz, że

²⁵ Por. *Theorie des kommunikativen Handelns*, t. 194–195.

²⁶ S. Marczuk, *Wybrane problemy badań nad wartościami w socjologii polskiej*, „*Studia Socjologiczne*” 1982, 1–2.

na dodatek te ostatnie układają się w pewne hierarchie, systemy, orientacje itp. Chociaż już te wstępne założenia są w każdym przypadku dyskusyjne, przejdę nad nimi do porządku, zwracając uwagę na coś innego. Jeżeli socjolog twierdzi, że badania nad wartościami powinny pozwolić mu przewidywać, w jakimś stopniu, zachowania ludzi, to przede wszystkim dlatego, że zakłada wspólnotę (albo znajomość) *norm* postępowania i sytuacji, w jakich te normy mogą być intersubiektywnie obowiązujące i wiążące, norm przypisywanych takim np. wartościom, jak: działanie *społeczne* dla *dobra* innych, zapewnienie sobie *udanego* życia rodzinnego, poświęcenie się *ciekawej* pracy zawodowej, uczestniczenie w życiu *kulturalnym*²⁷.

Po drugie, dlatego, że zakłada, iż te domniemane normy faktycznie wiążą i obowiązują.

Jak widać, w naszym przykładzie socjolog nie tylko oceniał wypowiedzi w aspekcie szczerości. Musiał także reagować (akceptująco bądź odrzucająco) na roszczenie do prawdy i *słuszności*, które autor wypowiedzi musiałby podnosić, jeśli faktycznie miałyby one zawierać to, co przedstawia socjolog w swojej interpretacji.

W ramach uniwersalnej pragmatyki Habermas zajmował się warunkami akceptowalności aktów mowy (inaczej: warunkami możliwego porozumienia), ale nie badaniem ich faktycznego akceptowania. Jego ustalenia mogłyby dostarczyć pewnej szerszej perspektywy teoretycznej dyscyplinom, które autor określił mianem empirycznej pragmatyki (mogą się tu znaleźć np. socjologia języka czy też badania typu etnometodologicznego i z zakresu etnografii komunikacji²⁸).

Akceptowalność aktu mowy zależy od spełnienia dwóch warunków: 1) istnienia kontekstów w sposób typowy zawężonych czy ograniczonych przez ów akt mowy (reguły wstępne); 2) istniejących możliwości rozpoznawania gotowości rozmówcy do przyjęcia na siebie pewnych typowych dla aktu mowy „zobowiązań” (istotne reguły, reguła szczerości).

Illokucyjna siła aktu mowy – czyli jego zdolność do skłonienia słuchacza, aby postępował zgodnie z założeniem, że zasygnalizowane przez mówiącego w procesie komunikacji zaangażowanie jest zaangażowaniem „na serio” – może być czerpana z wiążącej siły istniejących norm (w przypadku instytucjonalnie związanych aktów mowy) albo wzbudzone przez wzajemne rozpoznawanie roszczeń ważności i ich racjonalne ugruntowywania²⁹.

Warto zwrócić uwagę na sposób potraktowania przez Habermasa pragmatycznych kategorii lokucji, illokucji i perlokucji. Można tu dostrzec próbę

²⁷ Przykłady określeń wartości zaczerpnięte z M. Misztal, *Wielowymiarowa analiza wartości*, „Studia Socjologiczne”, 1982, 1–2.

²⁸ Por. A. Piotrowski, *O pojęciu kompetencji komunikatywnej*, [w:] *Zagadnienia socjo- i psycholingwistyki*, (red.) A. Schaff, Wrocław 1980.

²⁹ J. Habermas, *What Is Universal...*, s. 65.

wyodrębnienia sfery intersubiektywności znaczeń, która poprzedza intencjonalność rozmówców w komunikacji i którą badacz musi hipotetycznie określić, aby w tych ramach domniemywać coś na temat faktycznego rozumienia jego wypowiedzi przez innych i odwrotnie.

Ujęcie Habermasa rodzi oczywiście istotną trudność. Autor mógł oddzielić znaczenie illokucyjne przekazu od intencji nadawcy – która konstytutywna jest dla perlokucji – tylko dlatego, że jednostką analizy było dla niego pełne, wyraźne działanie mowne, takie, które zawiera wyrażone za pomocą środków językowych oba komponenty: lokucyjny i illokucyjny (w standardowej formie poprzez czasownik w 1. osobie l.poj.), który określa tryb wypowiedzenia pewnych zdań jako twierdzenia, obietnicy, rozkazu, wyznania itd. Faktycznie natomiast do wyrażania illokucji najczęściej służą inne środki niż język werbalny, nierzadko kontekst sytuacyjny. W przypadku performatywów w sensie Austina (czyli aktów mowy ściśle związanych instytucjonalnym kontekstem – w koncepcji Habermasa) intencje wygłaszającego są rzeczywiście nieistotne dla illokucyjnego znaczenia takich wypowiedzi. Natomiast w wielu działaniach mownych związanych instytucjonalnie luźno lub w sposób płynny, niemal nieokreślony, o rozpoznaniu illokucyjnego znaczenia wypowiedzi decyduje praktycznie przypisanie partnerowi pewnych intencji. Nieujawnianie tychże nie musi być przy tym związane z zamierzonym a ukrytym perlokucyjnym celem czy z właściwą językowi potocznemu tendencją do skrótów. Może po prostu wynikać z wielowymiarowości lub z niejasności trybu wypowiedzi dla samego autora. To pierwsze zawiera się zresztą w modelu komunikacyjnego Sprechhandlung. Habermas sam zauważył, że wyróżnione przez niego sposoby użycia języka nie mogą być podstawą do jednoznacznej *klasyfikacji* rzeczywistych językowo zapośredniczonych interakcji. Nie jest to, jak myślę, wadą jego koncepcji. Ta nadawałaby się raczej do dynamicznego ujmowania procesów komunikacji, gdzie istotnymi zagadnieniami byłyby np. pytania o zmienność dominujących trybów wypowiedzi, zgodność i niezgodność odczytywania (przypisywania) owych trybów przez nadawców, odbiorców i „ubocznych” obserwatorów – jako elementy decydujące o sposobach rozumienia (interpretacji) danych aktów mowy.

Taki idealizacyjny sposób wyodrębnienia illokucji i perlokucji, jak u Habermasa, ma pewne teoretyczne zalety. Można chyba uznać, że odpowiada on temu, ujawnianemu przez hermeneutykę, rozdziwiskowi między zobiektywizowanym znaczeniem przekazu – który „odrywa się” od twórcy i funkcjonować zaczyna niezależnie od niego (ma to miejsce w elementarnej formie nawet w bezpośredniej interakcji „face to face”) – a znaczeniem intencjonalnym nadawanym wypowiedzi przez autora.

Przyporządkowanie illokucji wszystkim aktom mowy i poszukiwanie racjonalnych podstaw jej „mocy” wydaje mi się również przydatne dla podejść, które analizują znaczenie w kategoriach reguł socjolingwistycznych i norm kontek-

stualnych. Mogłoby je to uwolnić, choć częściowo, od skrajnego czasami sytuacjonizmu czy zbyt sztywno i wąsko rozumianego normatywizmu; od takich kłopotliwych przypadków, które nie mieszczą się w teoretycznych ramach tych podejść, a jednak powszechnie zdarzają się w życiu potocznym³⁰.

Przejsie od modelowego pytania o warunki akceptowalności pewnego aktu mowy do socjologicznego pytania o podstawy jego faktycznego akceptowania (z wszelkimi stopniami pośrednimi aż do odrzucenia włącznie) jest oczywiście sprawą bardzo złożoną i niemożliwą do rozważenia w ramach tego tekstu. Jednym z wstępnych warunków jakiegokolwiek próby podjęcia tego problemu jest zbadanie możliwości i granic stosowania modelu komunikacji językowej Habermasa. Pośrednio i na razie w prowizoryczny sposób podejmę próbę wskazania kierunku w ewentualnych poszukiwaniach odpowiedzi na to pytanie.

Model komunikacji językowej Habermasa jako „racjonalna rekonstrukcja”

O specyfice statusu metodologicznego wiedzy, którą Habermas nazywa „racjonalną rekonstrukcją”³¹ decydują w zasadzie trzy elementy: po pierwsze, założenie o specyfice komunikacyjnego doświadczenia, które musi wchodzić w grę przy badaniu świata społecznego i jest do takiego badania niezbędne; po drugie, przyjęte (a zaczerpnięte od G. Ryle’a z *The Concept of Mind*, London 1949) rozróżnienie na wiedzę typu „jak” (know-how) i wiedzę typu „że” (know-that). W odniesieniu do modelu komunikacji językowej wiedzieć „jak” oznacza umiejętność wytwarzania znaczących przekazów i rozumienie przekazów innych. Wiedzieć „że” oznacza natomiast explicite sformułowaną wiedzę, jak to się dzieje, że ja rozumiem innych i inni mogą mnie rozumieć (a właściwie, lepiej byłoby powiedzieć: że ja mogę porozumiewać lub porozumieć się z innymi, a oni ze mną). Wiedza typu „że” dotyczy reguł i kryteriów, które tworzą pewną strukturę „głęboką”, ukierunkowującą w istotnym stopniu praktycznie opanowaną przedteoretyczną wiedzę typu „jak”.

Po trzecie, Habermas twierdzi, że takie ukryte reguły dadzą się odkryć i sformułować explicite w „kategorycznych” terminach. To ostatnie oznacza, że „racjonalna rekonstrukcja”, mająca „odtworzyć” przedteoretyczną wiedzę, może być rozumiana tylko w esencjalistycznym sensie, a nie realistycznym, instrumentalnym czy konwencjonalnym jak ma to miejsce w przypadku teorii nauk empiryczno-analitycznych. Do miana tych ostatnich mogą pretendować

³⁰ „[...] uwzględniamy wiele próśb i poleceń w sytuacji, gdy kontekst obiektywnie nie czyni ich prawomocnymi. a więc ich moc illokucyjna jest słaba lub jej nie ma. Ktoś nie ma prawa wydawać nam poleceń, ale mimo to wykonujemy je, gdyż ktoś jest starszy wiekiem, chory itp.; A. P i o t r o w s k i, *op. cit.*, s. 108.

³¹ J. H a b e r m a s, *What Is Universal...*, por. też T. M c C a r t h y, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, MIT, r. 4, 1978.

nie tylko nauki przyrodnicze, ale również behawioralna psychologia czy socjologia. Te, jednakże, czy chcą tego czy nie, zawsze będą się posiłkować i wspierać w wątpliwych przypadkach ową przedteoretyczną wiedzę.

Model komunikacji Habermasa nie odnosi się do procesu porozumiewania się w języku potocznym w taki sposób, że jego adekwatność można by badać w kategoriach *zachowań* językowych będących częścią percepowanej rzeczywistości (w kategoriach „mierzalnych” zmiennych). Stąd nieporozumieniem byłoby wykazywać, że niewiele ma wspólnego ze sferą „generalizacji empirycznych” i odmawianie mu na tej podstawie „prawdziwości”. Pojęcie generalizacji empirycznej – mimo że często używane jest w sposób luźny i nie bardzo zobowiązujący – ma bowiem w socjologii określony sens, związany właśnie z takim, wyżej wspomnianym, badaniem i opisem języka.

Nie znaczy to jednak, że racjonalna rekonstrukcja ma być „narzędziem” poznawczym analogicznym do typu idealnego Webera – który z założenia ocenia się tylko w kategoriach instrumentalnej użyteczności w rozwiązywaniu pewnego problemu badawczego. Jeśli można mówić o „prawdziwości” racjonalnej rekonstrukcji to nie w sensie „odzwierciedlenia” jakiegoś fragmentu dziedziny przedmiotowej przy pomocy specyficznej aparatury pojęciowej. „Prawdziwość” jej natomiast można by oceniać w odniesieniu do tego, czy przedstawione przez nią *explicite* reguły mogą być „operatywne” w dziedzinie przedmiotowej, do której się odnoszą, tzn. czy pozwalają nie tylko zrozumieć *ex post*, ale i „sprowokować” zjawiska zachodzące w strukturach „powierzchniowych”. Badanie trafności racjonalnej rekonstrukcji można by sobie po części wyobrazić na kształt etnometodologicznego „eksperymentu”, w którym badacz występujący w roli uczestnika potocznej interakcji usiłuje, poprzez naruszenie domniemyanych reguł ją określających, sprowokować współpartnerów do ich ujawnienia (uświadomienia) i bliższego, wspólnego określenia.

Innym sposobem docierania do struktur „głębokich” potocznej komunikacji może być badanie tych sytuacji, w których rozumienie czy porozumienie wzajemne zawodzi i przyjęcie tego momentu zaniku rutynowych oczywistości za punkt wyjścia do teoretycznej analizy tych ostatnich. Tak w gruncie rzeczy postępował A. Schutz i jego kontynuatorzy, P. Berger i T. Luckman (z tym, że ten wspomniany moment miał tu chyba w dużym stopniu charakter „całościowego” momentu historycznego).

Przywołanie tutaj etnometodologii i socjologii fenomenologicznej nie wydaje mi się czymś przypadkowym. Szczególnie to, co próbowali robić Berger i Luckman bardziej nadawałoby się – z metodologicznego punktu widzenia – do rozważenia w kategoriach racjonalnej rekonstrukcji niż Schutzowskich konstruktów „drugiego stopnia”. Jeśli teza ta jest trafna, warto zwrócić uwagę, że w koncepcję Habermasa nie jest wbudowana tego rodzaju fikcja, która wplątała socjologię fenomenologiczną w niesłychane tarapaty.

Model Habermasa zakłada pewną hierarchizację poziomów: od elementar-

nego rozumienia i naiwnej, bezrefleksyjnej akceptacji roszczeń ważności do starającego się być w miarę jawnym (świadomym swych ograniczeń i założeń) hermeneutycznego rozumienia i racjonalnie motywowanego i wypracowywanego w dyskursie porozumienia. Również na jakąś hierarchię, a nie równorzędność, interpretacji potocznych i teoretycznych ludzkiego działania wskazuje to, że roszczenia ważności mogą się faktycznie ujawnić dopiero na poziomie dyskursu.

Oczywiście z takiej perspektywy problem, jaki rodziło fenomenologiczne podejście – wewnętrznej sprzeczności między założeniem o niemożliwości rozpoznania postawy naturalnej z wnętrza świata życia i postulatem adekwatności, wysuniętym przez Schutza pod adresem naukowych konstruktów potocznego działania³² – wynika z potraktowania rzeczywistości społecznej w sposób równocześnie zbyt jednopłaszczyznowy i zbyt nieciągły.

Obiektywności rozumiejącej interpretacji nie jest w stanie zapewnić rola „bezstronnego obserwatora” (jak chciałby tego jeszcze Weber czy Schutz), po prostu dlatego, że jest ona nieadekwatna do tych struktur społecznego doświadczenia, w których zachodzi rozumienie. Habermas uważa, że te same struktury komunikacji, które umożliwiają porozumienie i rozumienie, umożliwiają też ich kontrolę:

„Ponieważ [...] interpretator jest i uczestnikiem i jednym z interpretujących, stosunek obserwującego podmiotu do p r z e d m i o t u zastępuje tu stosunek uczestniczącego podmiotu do p a r t n e r a. Doświadczenie jest zapośredniczone przez interakcję obu uczestników; rozumienie jest doświadczeniem komunikacji. [...] obiektywność rozumienia jest możliwa jedynie w ramach roli refleksyjnego partnera w strukturze komunikacji. [...] Hermeneutyczne rozumienie może osiągnąć obiektywność w tej mierze, w jakiej rozumiejący podmiot uczy się – poprzez komunikacyjne przyswojenie sobie obcych obiektywizacji – pojmować siebie w swoim własnym procesie samokształtowania się. Interpretacja może uchwycić swój przedmiot i przeniknąć go tylko w relacji, w której interpretator zastanawia się równocześnie nad przedmiotem i nad sobą samym jako momentami obiektywnej struktury, która w sposób podobny obejmuje oba i czyni je możliwymi”³³. Stawia to teorię Habermasa w paradoksalnej sytuacji. Jeśli „ujawnione” przez racjonalną rekonstrukcję reguły miałyby być „operatywne efektywne” w dziedzinie przedmiotowej, do której się odnoszą, model komunikacyjnego Sprechhandlung powinien pomagać porozumiewać się czy też osiągnąć porozumienie. Tymczasem, jeżeli pasuje on najbardziej do granicznego przypadku konsensualnego działania – dyskursu (na którym został oparty), najwyżej w odniesieniu do tego ostatniego mógłby pełnić taką pomocniczą rolę. Dyskurs jednakże z konieczności zawiesza działanie. Jeśli natomiast rzeczywiste działania są, jak można podejrzewać, racjonalne co najwyżej w sensie przeddys-

³² A. S c h u t z, *Potoczna i naukowa interpretacja...*, s. 51.

³³ J. H a b e r m a s, *Knowledge...*, s. 181.

kursywnym (por. wyżej nt. dwóch poziomów ugruntowywania roszczeń do prawdy i słuszności), to wydaje się, że w odniesieniu do zwykłych działań model Habermasa mógłby w najlepszym razie pełnić rolę typu idealnego w sensie Webera. Sprawa jednak nie przedstawia się tak prosto. Czy model celowo-racjonalnego działania funkcjonował w pracach Webera, zgodnie z deklaracją autora, jako typ idealny a nie – raczej – jako racjonalna rekonstrukcja? Co pozwalało autorowi twierdzić, że oparcie rozumienia motywów ludzkiego działania na powiązaniu z owym typem procedurę tę uczyni obiektywną? Ostatecznie chyba tylko to, że celowo-racjonalne standardy oceny działań funkcjonowały społecznie, *niezależnie* od samego opisu jakiego dokonywał badacz. Jako *socjolog* nie zastaje on tych standardów tak, jak zastaje się fizyczne fakty. Jeśli wyjaśniające rozumienie działania pozostaje dla Webera nadal *rozumieniem* (a więc interpretacją, w której obecne są subiektywne znaczenia, jakie podmioty wiążą ze swoim działaniem), to dlatego, że normy celowo-racjonalnego działania uznaje on za intersubiektywnie obowiązujące i wiążące. Ale to już nie postawa zewnętrznego obserwatora podsuwa takie założenie, lecz – potencjalnego uczestnika komunikacji.

Habermas chciałby dysponować takimi typami działania i racjonalności, które rozszerzyłyby kategorie Webera, a równocześnie opierały się na intersubiektywnie obowiązujących i wiążących standardach ocen. Czy typ komunikacyjnego działania spełnia ten drugi warunek? Jego autor twierdzi, że zorientowane na porozumienie (*verständigungsorientierte*) *Sprechhandlung* jest modelem „źródłowym”, pierwotypem (*Originalmodell*), do którego uczestnicy komunikacji odwołują się w sytuacjach pośredniego porozumienia, dawania do zrozumienia, „odroczonego” porozumienia, a nawet działania w sposób jawnie strategiczny.

Być może model komunikacji językowej Habermasa rozszerzony o jego typologię działań społecznych nadawałby się najbardziej do rozumiejącej interpretacji właśnie takich sytuacji, w których istnieje rozdźwięk między instytucjonalnymi strukturami, w jakich zachodzi działanie, a tym w jakich jest interpretowane (definicja sytuacji, plan działania, oceny retrospektywne, świadome i nieświadome „gra” na roszczeniach ważności, zgodność i niezgodność tematyzowanych i przypisywanych sobie wzajemnie roszczeń ważności itp.).

Problem uniwersalności modelu komunikacji językowej Habermasa

Ogólniejsza od pojęcia zorientowanego na porozumienie *Sprechhandlung* koncepcja komunikacyjnego działania (która nie była tu przedmiotem rozważań) ujawnia to, co ukrywał jeszcze wcześniejszy model komunikacji językowej. „Formalna pragmatyka ma [...] przede wszystkim tę zaletę, że wraz z czystymi

typami językowo zapośredniczonych interakcji podnosi dokładnie te aspekty, ze względu na które społeczne działania ucieleśniają różne rodzaje wiedzy”³⁴.

Formalna pragmatyka nie jest w gruncie rzeczy uniwersalną pragmatyką. Model komunikacji językowej zbudowany w oparciu o formalno-pragmatyczną charakterystykę działań mownych można było tak sformułować tylko z perspektywy *historycznej*, w której te cztery typy tradycyjnej wiedzy już się wyodrębniły społecznie, a przez to stały możliwe do pojęciowego uchwycenia. Mówienie o oddzielnych typach (a nie tylko pewnych aspektach) działań jest w pełni uprawnione w odniesieniu do tych społeczeństw, gdzie poszczególne roszczenia ważności usamodzielniały się i zinstytucjonalizowały w postaci autonomicznych form wiedzy.

Model Habermasa ujawnia raz jeszcze, że każde rozumienie zakłada pewien społeczno-kulturowy horyzont i ramy możliwej zrozumiałości znaczeń, horyzont, który w najlepszym razie równoznaczny jest z niemożliwymi do jasnego uchwycenia „granicami” *naszej* kultury.

Myślę, jednak, że ta „kapitulacja” autora przed filozoficzną hermeneutyką, nie jest jego klęską. Jego koncepcja opiera się na szerokim ujęciu wiedzy i staje się, m.in. właśnie dzięki temu, modelem *komunikacji* językowej, a nie np. wymiany (czy też jednostronnego otrzymywania) *informacji*.

Myślę również, że jawne odwoływanie się do jakiegoś modelu *komunikacji* językowej jest niezbędne zarówno w ogólnych, syntetyzujących koncepcjach socjologicznych, jak i w badaniach empirycznych. Skoro język nie jest przezroczysty, ale niesie w sobie pewien ukryty zasób i strukturę wiedzy, zmuszeni jesteśmy do odkręcania – w miarę naszych skromnych możliwości – elementarnych założeń, na jakich opierają się nasze „naukowe” konstrukcje. Nie po to, by uczynić nasze poznanie bezzałożeniowym, bo takie jest niemożliwe (podmiot bez języka przestaje być podmiotem), ale po to, by socjologiczna wiedza nie wisiała w teoretycznej próżni. By nie było tak, że na jej obszarze jakies światy „rozmawiają” ze sobą, ale bez naszego udziału.

³⁴ J. H a b e r m a s, *Theorie des kommunikativen*, t. 1., s. 446. Dla wyjaśnienia – chodzi tu o następujące rodzaje wiedzy (por. *Ibidem*, s. 439 i 448): 1) wiedzę dającą się użytkować technologicznie i strategicznie (ocenianą w aspekcie skuteczności; forma argumentacji – dyskurs teoretyczny); 2) wiedzę empiryczno-teoretyczną (ocenianą ze względu na roszczenie do prawdy; forma argumentacji – dyskurs teoretyczny); 3) wiedzę praktyczno-moralną (wyobrażenia dotyczące prawa i moralności; wysuwane roszczenie ważności – słuszności; forma argumentacji – dyskurs praktyczny); 4) wiedzę estetyczno-praktyczną (dzieła sztuki jako ucieleśnione w tradycji wzory owej wiedzy), wysuwane (podstawowe) roszczenie ważności – autentyczność, szczerłość; forma argumentacji – terapeutyczna i estetyczna krytyka.