

ANNA WYKA

**BADACZ SPOŁECZNY  
WOBEC  
DOŚWIADCZENIA**

*Pamięci  
Jana Strzeleckiego*

## WPROWADZENIE

Zazwyczaj my, socjologowie, używamy pojęcia „doświadczenie” nie-uważnie, niejako mimochodem, traktując je jako oczywisty składnik języka. Tradycyjnie zastanawianie się nad owym pojęciem pozostawiamy teoretykom, szczególnie tym, których interesują związki socjologii z fenomenologią, a ostatnio również - z hermeneutyką filozoficzną.

Wydaje się, że warto jednak zastanowić się nad tym, czym owa kategoria może być dziś dla nas — badaczy społecznych - tak „praktycznie”, jak i „teoretycznie”.

Zadaniem tej książki jest próba takiego ujęcia kategorii „doświadczenie”, by stało się ono nie tylko pojęciem, ale także pewną faktycznością, sposobem bycia badacza. Owo przejście, łącznik, między tym, co „teoretyczne” i tym, co „praktyczne” w naszym poznaniu, może tworzyć się wówczas poprzez intencjonalne uczynienie kategorii „doświadczenia”, które staje się wtedy doświadczaniem. Doświadczanie zyskuje zatem walor narzędzia poznania, nierozzerwalnie związanego z podmiotem poznającym, i dlatego współkształtującego użytkowanie przezeń wszelkich innych narzędzi, którymi dziś może dysponować. Można pytać wówczas, ku jakim rodzajom postępowania badawczego, jak konstruowanym, należałoby dążyć, by „doświadczenie” - traktowane zarazem jako wartość - w owym postępowaniu zachowywać.

Można pytać dalej, jakie wymogi wobec samego badacza stawia przyjęcie dyrektywy doświadczania oraz - symetrycznie - czym doświadczenie udziału w badaniach może być dla uczestniczących w nich innych ludzi; wreszcie - pytać: jak, na jakie sposoby, nasze własne doświadczenia wyłaniające się z procesu badawczego, dawałoby się integrować z różnorodnego rodzaju doświadczeniami jednostkowymi i zbiorowymi naszych „partnerów w rzeczywistości”. Jak można by to robić nie tracąc odrębności i autentyczności ich doświadczenia, mimo ograniczeń podmiotowych, którym sami podlegamy? A może nasze ograniczenia sprzyjają wręcz dokonywaniu takiej integracji doświadczeń?

Szkice zawarte w tej książce są świadectwem drogi, którą sama, podobnie jak wielu innych badaczy poszukujących narzędzi scalania

doświadczenia i pozwalających zachowywać „naturę” badanych zjawisk, przebyłam i kontynuuję. Poszukiwania własne sytuuję zatem w szerszym nurcie refleksji i pośród tych konkretnych praktyk badawczych, poprzez które badacze wywodzący się z różnych tradycji, oraz reprezentujący różne dyscypliny badań nad człowiekiem, próbują się wyrwać z czegoś, co nazwałabym „pułapką nie rzeczywistości”. W owej pułapce zamknął badaczy na długo scjentyzm: specyficzne rozumienie działalności naukowej, roli naukowca, wartościowanie poszczególnych narzędzi poznania.

Dziś jesteśmy świadkami zmiany wyobrażeń dotyczących tak naszej własnej dziedziny, jak też zmiany ogólniejszych przekonań o tym, czym nauka może być, na czym polegają jej - jako pewnego wytworu kultury - ograniczenia, i jak można by próbować owe ograniczenia przekraczać, zmieniając zarazem ją samą.

Jeśli w ten sposób - z metaperspektywy - spojrzeć na różne przedstawiane w niniejszej książce poszukiwania, to można je sytuować w jeszcze szerszym kontekście znaczeń: uznać, że „wewnętrzne” przeobrażenia nauki społecznej, próby odmiennego niż jeszcze niedawno ujmowania jej relacji z rzeczywistością „zewnętrzną”, wreszcie próby swoistego spojrzenia na sam podmiot poznający, stanowią tylko jeden - pośród wielu - przejaw przewartościowywania założeń, które legły u podstaw kultury zachodniej. Przewartościowywania dokonującego się nie tylko w nauce (i poprzez nią), ale także zachodzącego w innych dziedzinach aktywności ludzkiej, np. w sztuce, we właściwy im sposób.

Książka składa się z trzech części. W pierwszej *Zwrot ku doświadczeniu w badaniach społecznych* zbieram różne przejawy owego zwrotu i analizuję je odnosząc się głównie do badań polskich, zrealizowanych w ostatnim kilkunastoleciu. Staram się też wskazać, że zmiana podejścia do uprawiania badań społecznych w Polsce może być traktowana jako symptom ogólniejszych tendencji w naukach społecznych. W części drugiej *Badacz, istota doświadczająca* przedstawiam najpierw propozycję takiego postępowania badawczego, w którym doświadczanie staje się zasadniczą dyrektywą metodologiczną, a następnie zastanawiam się, w jaki sposób można by animować badacza, tak by stał się bardziej otwarty na doświadczenie i potrafił pełniej, a zarazem wrażliwiej doświadczać. Staram się analizować z tego punktu widzenia możliwie różnorodne aspekty podmiotowości badacza jako podstawowego narzędzia studiów interpretatywnych. W części trzeciej *Ze studiów nad doświadczeniem indywidualnym i społecznym w badaniach*

*kultury* analizuję tylko jedną, ale za to szczególną, rzeczywistą sytuację badawczą. Szczegółność tej sytuacji pozwala raz jeszcze spojrzeć na różnorodne problemy teoretyczne i warsztatowe, wokół których krąży w całej książce i wskazać na ogólniejsze implikacje wyłaniające się z analizowanego przypadku.

Część I

***Zwrot ku doświadczeniu  
w badaniach społecznych***

## I. KU NOWYM WZOROM BADAŃ SPOŁECZNYCH W POLSCE

*Ankieterska dolo, dolo ankieterska  
Aniś ty niemiecka, ani holenderska  
Jeno tyś jest polska, polska z krwi i ciała  
Polska Szkoła Socjologiczna cię wydała.  
Song Jacka i Michała Tarkowskich, przełom lat sześć-  
dziesiątych-siedemdziesiątych (cyt. za: Edmund Mokrzycki,  
Uwagi o sprawach dla socjologii polskiej egzystencjalnych [1988]).*

### I.1. UWAGI WSTĘPNE

Od lat osiemdziesiątych obserwujemy ożywienie zainteresowania polskich socjologów metodologią jakościową i skłonność do zwracania się ku niej w konkretnych przedsięwzięciach badawczych.

Przez metody jakościowe badań rozumiem tutaj otwarty wywiad pogłębiony (ostatnio głównie magnetofonowy), metodę biograficzną (w tym autobiografie ustne i pamiętniki oraz inne dokumenty osobiste), obserwację uczestniczącą (jawną i ukrytą) oraz jakościową analizę treści (nawiązującą do osiągnięć strukturalizmu, semiotyki, socjologii języka, socjo- i psycholingwistyki oraz hermeneutyki). W polskim środowisku socjologicznym pewną popularność zdobyła także metoda interwencji socjologicznej Alaina Touraine'a, w której wywiad otwarty łączony jest z dyskusjami grupowymi przeprowadzanymi przez socjologów z podmiotami badania. W ten sposób poglądy badaczy zostają poddane bezpośredniej konfrontacji z poglądami badanych (ich opiniami w danej kwestii szczegółowej lub poglądami dotyczącymi całych sfer rzeczywistości). Ostatnio coraz częściej bywa też użytkowana inna technika wywiadu grupowego - wywiad zogniskowany, a sesje dyskusyjne zapisuje się taśmą wideo, aby następnie poddać szczegóły obrazu i dźwięku precyzyjnej analizie. W zasadzie nie prowadzi się dziś w Polsce długotrwałych badań terenowych w pełnym tego słowa znaczeniu, ani nie stosuje się rozbudowanych jakościowych schematów metodologicznych, z użyciem jednocześnie wielu metod jakościowych (jeden z nielicznych wyjątków stanowią badania nad stylami życia i - późniejsze - nad ruchem ekologicznym, prowadzone przez Zakład Badań nad Stylami Życia IFiS PAN [por. Siciński (red.) 1988;

Siciński, Wyka 1988; Gliński, Siciński, Wyka 1990]). Zazwyczaj badacze stosują wywiad otwarty i obserwację uczestniczącą, a następnie - różnymi sposobami - dokonuje się interpretacji zebranych materiałów. Interpretacje te miewają charakter intuicyjny lub zdroworozsądkowy, aczkolwiek istnieją badania pomyślane i interpretowane konsekwentnie w kategoriach współczesnych teorii socjologicznych - np. Meadowskiego interakcjonizmu symbolicznego [por. Krzemiński i in. 1983]. Rzadko też polscy socjologowie odwołują się do studium przypadku, choć np. właśnie tę metodę zastosowali ostatnio do badania konfliktu w Mławie A. Giza-Poleszczuk i J. Poleszczuk [1992], dzięki której dokonali niekonwencjonalnej interpretacji owego z pozoru tylko „etnicznego” konfliktu Polacy - Cyganie.

Cechy wspólne wielu zrealizowanych ostatnio badań jakościowych to: podejmowanie bezpośredniego kontaktu badacza (zespołu badawczego) z badaną rzeczywistością, przynajmniej w pewnej(ych) fazie(ach) procesu badawczego; odwoływanie się do kompetencji podmiotów badania, wyrażające się na różne sposoby, z różnym stopniem zaufania badacza do owych kompetencji. Dużą rolę w procesie badawczym odgrywają wspomniane dyskusje (dialog), czy po prostu rozmowy z badanymi w różnych fazach tego procesu. Często badacze starają się przedstawić swoim badanym narzędzia możliwie nie strukturalizowane (np. posługując się wywiadem otwartym). W ten sposób próbują otwierać pole dla aktywności samych badanych w procesie badawczym - dopuszczając szeroką prezentację poglądów własnych podmiotów badania, nie sugerowanych gotowym niejako obrazem rzeczywistości, zawartym w tradycyjnie stosowanych wywiadach kwestionariuszowych. Orientacja na socjologiczne studia poszczególnych działań ludzkich, na przykład na działania polityczne, wychowawcze, praktykę życia codziennego, stanowi kolejną zasadniczą cechę polskich badań jakościowych zrealizowanych w tym czasie. Sygnalizowane cechy omówię szczegółowo w dalszych częściach rozdziału, zaczynając od prób odpowiedzi na pytanie, dlaczego opisywany zwrot dokonuje się w polskiej socjologii.

## **1.2. ZWROT KU METODOLOGII JAKOŚCIOWEJ - PRZYCZYNY**

Opisywany renesans badań socjologicznych odwołujących się do metod jakościowych ma rozliczne uwarunkowania. Poniżej wskażę kilka takich motywacji i przyczyn. Część z nich jest przez badaczy uświadamiana



i komentowana niejako metasocjologicznie, część zaś stanowi przypuszczenie autorki.

### **I.2.I. PRZYCZYNY LOKALNE**

Po pierwsze, o zwrocie ku metodologii jakościowej zdecydowały problemy polskiej socjologii w jej konfrontacji z rzeczywistością. Nazwę je tutaj przyczynami lokalnymi. W trakcie kolejnych Ogólnopolskich Zjazdów Socjologicznych (Łódź 1981., Wrocław 1986) wskazywano na częściowe tylko spełnienie przez polską socjologię jej funkcji przewidującej. Krytycy wskazywali przede wszystkim na to, że polska socjologia jako całość nie była w stanie przewidzieć ani samego wybuchu społecznego 1980-1981, ani jego cech strukturalnych (np. przeważającego udziału ludzi młodych w ruchu „Solidarność”). Wskazywano też na zaniedbywane przez socjologię obszary badań szczegółowych, ważnych dla życia społecznego w Polsce, np. niedocenywanie problemu oraz na nieadekwatność badań nad religijnością Polaków [por. Tarkowska w: Siciński (red.) 1983]. Podnoszono, że polskie badania socjologiczne zbyt mało interesują się codziennością Polaków oraz głębiej pojętą świadomością społeczną (Marek Ziółkowski podczas Zjazdu Wrocławskiego 1986). Próbowano też szukać pomysłów, w jaki sposób nieadekwatność polskiej socjologii wobec problemów rzeczywistości mogłaby zostać przełamana. Przykładem takiego myślenia może być np. idea „dwóch socjologii”: „czasu stabilizacji” i „czasu kryzysu” [por. Siciński w: Siciński (red.) 1983], przy czym każda z nich miałaby odmienne zakresy zainteresowań badawczych. Wszystkie te dyskusje polskiego środowiska socjologicznego - przy czym za ich kontynuację należy uznać wystąpienia na konferencji poświęconej tradycjom i współczesności socjologii polskiej (jesienią 1987 roku w Poznaniu) - wyraźnie implikowały, że źródeł nieadekwatności diagnoz naszej socjologii należy upatrywać w dużym stopniu w ograniczoności stosowanych przez nią metod. Oczywiście słowo „metody” jest tu pewnym skrótem myślowym, kryptonimem szerszego znacznie zakresu problemów (stanowiących o samoświadomości środowiska).

Metody, którymi nasza socjologia posługiwała się w ostatnim dwudziestolecu sprowadzały się na ogół do stosowania wywiadów kwestionariuszowych o różnym stopniu skomplikowania i wyrafinowania oraz do prostych sondaży. Powszechność metody ankietowej w polskiej socjologii ma swoje własne przyczyny, których rozważać tu nie będę. Są one natury tak

wewnątrzsocjologicznej, jak i pozanaukowej; wynikają m.in. z wieloletniego ideologiczno-politycznego uwikłania socjologii polskiej.

Metody te mają - jak wiadomo - charakter ilościowy (gdy chodzi o sposób opracowywania danych). Dąży się za ich pośrednictwem do uzyskania uogólnionego, reprezentatywnego wizerunku danego problemu: np. pewnych postaw lub poglądów i opinii społecznych.

Przy wszystkich swych znanych zaletach, metoda ankietowa nie pozwala jednak:

(1) uchwycić niuansów opinii społecznych, gdyż „odcina” odmienne poglądy, które, choć często nieliczne w skali ogólnospołecznej, mogą mieć silny walor opiniotwórczy;

(2) chwyta statyczny wizerunek opinii i nie może objąć procesów społecznych;

(3) pozwala na wypowiedzenie się badanego jedynie (lub głównie) w kategoriach zaproponowanych przez samych badaczy (w gotowym tekście - werbalizacji kwestionariusza);

(4) zapoznaje „kontekst” społeczny, kulturowy wypowiadającego dany pogląd lub opinię, wraz ze wszystkimi zawartymi w tym kontekście mikroprocesami społecznymi oraz ich skutkami.

Metoda ankietowa była nadal aplikowana badanym w czasie, gdy polska rzeczywistość coraz bardziej się komplikowała. Koniec lat siedemdziesiątych, to okres narastającego kryzysu ekonomiczno-politycznego wraz ze wszystkimi zawartymi w nim mikroprocesami właśnie; lata 1980-1981 - to czas masowych procesów społecznych o wielkim stopniu skomplikowania i dynamice wewnętrznej. Okres 1982-1989, to czas nadal „kryzysowy”, przy czym ów kryzys wydaje się dziś jeszcze bardziej skomplikowany niż sytuacja w Polsce do wprowadzenia stanu wojennego. Wreszcie zasadnicze zmiany polityczne roku 1989 - wprowadzanie reformy systemowej, utrzymujący się kryzys ekonomiczny - wraz z możliwymi konsekwencjami społeczno-psychologicznymi, społecznymi i politycznymi tych procesów, stanowiły i stanowią dalsze wyzwanie dla społeczności socjologicznej. Aparatura badawcza socjologii „ilościowej”, choć niewątpliwie pomocna w diagnozie ogólnej, nie była w stanie oddać adekwatnego wizerunku wszystkich tych procesów zachodzących od schyłku lat siedemdziesiątych w polskim społeczeństwie. Niewystarczalność aparatu badawczego polskiej socjologii wobec skomplikowanych problemów rzeczywistości naszego kraju stała się więc istotnym źródłem autokrytycznych sądów środowiska o sobie, a także

zmusiła badaczy do wykroczenia poza metody powszechnie stosowane w latach poprzedzających przemiany.

Tak więc można powiedzieć, że jedną z zasadniczych przyczyn zwrotu polskich badaczy ku studiom jakościowym stało się uświadomienie sobie, że polska rzeczywistość współczesna wymaga bardziej subtelnej aparatury badawczej, czy, że taką zmianę specyfiki rzeczywistości „sama” na socjologach wymusza. Świadectwem tego typu metarefleksji środowiska socjologicznego była np. sesja PTS poświęcona badaniom ankietowym [por. Gęsicka, Kolarska-Bobińska, Wertenstein-Żuławski (red.) 1987]. Poza dyskusją sygnalizowanych wyżej granic stosowalności samej metody, analizowano w trakcie tej sesji symptomatyczne zachowania potencjalnych badanych, które to zachowania rodziły poważne problemy warsztatowe. W ciągu kolejnych lat obserwowano mianowicie rosnącą tendencję wśród potencjalnych respondentów do odmowy uczestnictwa w badaniach, a wśród ankietowanych - także rosnącą tendencję do wybierania odpowiedzi ucieczkowych typu „trudno mi powiedzieć” w pytaniach kwestionariuszowych [por. Lutyńska 1990]. W zachowaniach tego typu zaczął się więc wyrażać opór społeczny wobec możliwości poddania się badaniu ankietowemu i przyjmowaniu roli respondenta. Opór ten prowadził nawet czasem do podważenia reprezentatywności danego badania (wskutek naruszenia reprezentatywności próby), będącej przecież podstawową zaletą metody jako takiej. Zatem, nawet gdyby socjologowie chcieli nadal trwać głównie przy tej popularnej metodzie, napotykaliby-przynajmniej niekiedy - na kłopoty (ujawniające się szczególnie wyraźnie po 13 XII 1981 roku, w konsekwencji procesów psychospołecznych zachodzących wówczas w polskim społeczeństwie; „opór ankietowanych” moglibyśmy uznać za pochodną ogólniejszych reakcji na stan wojenny - pochodną oporu społecznego).

Tej ostatniej - społecznej - przyczyny poszukiwania odmiennych dróg dotarcia badaczy do społeczeństwa nie należy przeceniać, ale także nie można jej nie dostrzegać jako istotnego symptomu procesów zachodzących wtedy w naszym kraju. Oczywiście badania typu ankietowego (w tym sondaże np. OBOP i CBOS, czy prywatnych powstałych w ostatnich latach ośrodków badania opinii publicznej, na przykład „Demoskopu”) są i będą nadal w Polsce z wielkim pożytkiem przeprowadzane, jak wszędzie na świecie, ale towarzyszy im coraz wyższa samoświadomość badaczy. Dotyczy ona tego, jakiego rodzaju wiedzy o społeczeństwie mogą po badaniach kwestionariuszowych - choćby najbardziej wyrafinowanych - oczekiwać.

### 1.2.2. PRZYCZYNY UNIWERSALNE

Należy także powiedzieć kilka słów na temat przyczyn uniwersalnych zwrotu ku badaniom jakościowym. Przyczyny te wiążą się nie tyle z sytuacją wewnętrzną w kraju i wynikającymi z niej problemami metasocjologicznymi specyficznymi polskimi, ile z sytuacją w socjologii światowej ostatniego dwudziestolecia. Mam na myśli przełom antypozytywistyczny (w istocie - antyścjentystyczny) i w konsekwencji tegoż rosnącą popularność paradygmatu interpretatywnego. Na polskim rynku wydawniczym zaczęły się ukazywać prace zdające sprawę z owych tendencji w światowej socjologii [np. Mokrzycki 1971, 1980; 1984a; Szacki (red.) 1977, Mokrzycki (red.) 1984, Kozakiewicz, Mokrzycki, Siemek (red.) 1989, 1992]-Prace te przedstawiały przemiany nie tylko teoretycznego myślenia w socjologii, ale także ich związek z ogólniejszymi przemianami filozofii nauki, czy filozofii po prostu, wskazywały na założenia jawne i ukryte różnych paradygmatów uprawiania socjologii, oraz na konsekwencje metodologiczne (a także — empiryczne) tych założeń. Zaczęły się też ukazywać studia teoretyczne polskich socjologów, które można potraktować jako zapowiedź omawianego zwrotu w badaniach empirycznych, a który zaczął się dokonywać nieco później i trwa nadal. Prace te były poświęcone bądź ogólnym charakterystykom socjologii paradygmatu interpretatywnego, bądź poszczególnym nurtom teoretycznym przynależącym do tego wzorca [por. m.in. Ziółkowski 1981, Tittenbrun 1983, Czyżewski 1984, Ozdowski 1984, Krzemiński 1986, 1992, Krasnodębski 1986, 1991, Krasnodębski (red.) 1987, 1989, Rolewski (red.) 1990, Hałas 1987, Mucha 1986, Bokszański 1989, Sójka 1991]- Pojawienie się tych publikacji, jak też podejmowanie studiów (np. doktorskich) nad poszczególnymi koncepcjami socjologii „postpozytywistycznej”, które nie zaistniały w postaci opublikowanej, świadczy o trwałym zainteresowaniu teoretycznym polskich socjologów tymi koncepcjami (szczególnie wyraźnym w młodszym pokoleniu badaczy) oraz wywodzącymi się z założeń paradygmatu interpretatywnego próbami rozwiązań praktyki badawczej (do kwestii rozwiązań empirycznych realizowanych w oparciu o założenia paradygmatu interpretatywnego wróć w części następnego rozdziału).

Wreszcie należy wspomnieć, że zaczęły się ukazywać na polskim rynku przekłady prac autorów reprezentatywnych dla różnych nurtów socjologii „postpozytywistycznej” [np. Mead 1975, Berger i Luckmann 1983, Goffman 1983, Habermas 1983, Kaniowski, Szahaj (red.) 1988, Krasnodębski (red.) 1987, 1989] lub fragmenty przekładów głównych prac - np. Blumera

[w: Derczyński, Jasińska-Kania, Szacki (red.) 1975], co pozwoliło zapoznać się z oryginalnymi koncepcjami nawet wówczas, gdy nie czyta się w językach obcych. Ukazała się też *Historia myśli socjologicznej - zasadnicza praca J. Szackiego* [1981], która pozwalała czytelnikowi osadzić nowe kierunki i koncepcje socjologiczne w tradycji myśli socjologicznej tak rodzimej, jak i światowej. Niektórzy autorzy (np. E. Hałas, M. Flis) podejmowali i podejmują studia nad paradygmatem interpretatywnym, łącząc je z analizą wkładu polskiej myśli socjologicznej w tworzenie tradycji tego współczesnego wzorca uprawiania socjologii. Generalnie jednak zainteresowanie polskich socjologów paradygmatem interpretatywnym wyraża się w studiach, w których dorobek polskiej myśli socjologicznej w zakresie współtworzenia tego wzorca nie jest głównym wątkiem opisu. Nie znaczy to bynajmniej, iż dorobek polskiej myśli współtworzącej ów wzorec jest przez autorów pomijany, ale że głównym celem tych publikacji jest przybliżenie polskim odbiorcom koncepcji przynależnych do paradygmatu interpretatywnego, zrodzonych poza tradycją polską.

Wszystkie te prace, omawiające w jakiś sposób różne koncepcje socjologii „postpozytywistycznej”, przyczyniły się do wzrostu samoświadomości teoretycznej socjologów w Polsce i zwiększyły - przynajmniej potencjalnie - możliwość dokonywania przez nich bardziej adekwatnych metodologicznie wyborów empirii (jako że większość metod jakościowych wiąże się integralnie z teoretycznymi założeniami szeroko rozumianego paradygmatu interpretatywnego).

Innym jeszcze przypuszczalnym źródłem zwrotu socjologów polskich ku metodom jakościowym, będącym tak oryginalnym zjawiskiem wewnątrz polskiej socjologii, jak też odbiciem tendencji w krytycznej refleksji metodologii światowej (a zarazem silnie osadzonym w tradycji polskiej socjologii humanistycznej, gdy chodzi o zaplecze teoretyczne prowadzonych prac), jest kontynuowany do dziś cykl wydawniczy metodologii „empirycznej” łódzkiego środowiska socjologicznego pod ogólnym tytułem *Analizy i próby technik badawczych w socjologii* [Gostkowski 1974, Gostkowski, Lutyński (red.) 1966, 1968, 1970, 1972, 1975, Gostkowski (red.) 1989, Lutyńska (red.) 1981, Lutyńska (red.) 1984, Lutyńska (red.) 1985], by wymienić jedynie wybrane prace z tego autoanalitycznego nurtu. Wyłaniające się z lektury tego cyklu wnioski i refleksje metodologiczne można uznać - na prawach hipotezy - za współprzyczynę dystansowania się części polskich socjologów od badań kwestionariuszowych. Publikacje te pokazywały i pokazują bowiem typowe, notorycznie popełniane błędy

warsztatowe w konstrukcji pytań i całych narzędzi badawczych, a także wskazywały i wskazują na ograniczenie metody nawet przy w pełni poprawnej konstrukcji narzędzia. Poruszano w nich także pewne ogólniejsze, a zasadnicze problemy praktyki badawczej tego typu — np. możliwości adekwatnego k o m u n i k o w a n i a się badaczy z respondentami w sytuacji wywiadu kwestionariuszowego [por. np. Wejland 1981]. Ostatnio Krystyna Lutyńska [1993] wprowadziła do krytycznego nurtu metodologii „empirycznej” wątek w refleksji naszych socjologów nowy, a mianowicie kwestię emocjonalnych aspektów sytuacji badawczej, np. sytuacji wywiadu kwestionariuszowego. Autorka zwraca uwagę, że treści owych emocji — tak pozytywna: np. zaufanie do ankietera, jak i negatywna: np. poczucie zagrożenia — mogące się zrodzić w respondencie, miały i mają istotny wpływ na jakość uzyskiwanych przez badaczy wypowiedzi. Omawiany właśnie artykuł K. Lutyńskiej (jest to wypowiedź otwierająca konferencję „Problemy badaczy w badaniach społeczeństwa polskiego w dobie transformacji. Przegląd perspektyw badawczych”, por. „Kultura i Społeczeństwo” 1993 nr 3, t. XXXVII; zapis konferencji: s. 103-160) uważam za niezwykle ważny teoretyczno-praktycznie. Sądzę, że powodzenie badań „transformacyjnych” będzie w dużej mierze zależało od tego, czy ostrzeżenia i rady K. Lutyńskiej środowisko socjologiczne zechce brać rzeczywiście pod rozwagę w swych konkretnych poczynaniach badawczych: już to „ilościowych”, już to „jakościowych” (por. też Część III tej książki).

Wreszcie, gdy zastanawiamy się nad drogami kształtowania się krytycznej samoświadomości środowiska socjologicznego, należy przywołać także ukazujące się od wielu lat serie studiów już nie tyle metasocjologicznych, ile wchodzących w zakres filozofii nauki. Można tu przywołać *Poznańskie Studia z Filozofii Nauki*, *Studia Metodologiczne*, czy pismo poznańskiego środowiska „Człowiek i Społeczeństwo” [np. t. II *Wiedza i jej problemy* 1986]. Należy tu też wymienić prace J. Niźnika [1979 oraz Niźnik (red.) [1985, 1987], A. Motyckiej [1984, 1986] lub E. Mokrzyckiego [1990], w których to refleksja filozoficzna jest wyraźnie ukierunkowana na specyficzne problemy socjologii i społeczny kontekst nauki — w tym socjologii. Znowu: wszystkie te publikacje potencjalnie poszerzają samoświadomość teoretyczną środowiska i mogą służyć — poprzez swe filozoficzne ukierunkowanie — jako uzasadnienie opowiadania się za „jakościowym” paradygmatem badań empirycznych. Poszerzają one również samoświadomość teoretyczną socjologów uprawiających socjologię „ilościową”. Syntetyzującą samorefleksję metodologiczną i metateoretyczną, w której analiza filozoficznych

założeń poszczególnych paradygmatów socjologii zajmuje istotne miejsce, także - krytyczną, podjęli autorzy pracy zbiorowej poświęconej teorii i praktyce socjologii empirycznej [Giza-Poleszczuk, Mokrzycki (red.) 1990]. Zwrócić uwagę należy na znakomitą, zawartą tam, Anny Gizy teoretyczną krytykę badań kwestionariuszowych.

Rosnące zainteresowanie polskich badaczy metodologią jakościową znajduje też wyraz w czasopismach socjologicznych, które publikują wiele artykułów omawiających bądź poszczególne koncepcje współczesnej „socjologii jakościowej”, rozumianej jako pewien całościowy wzorzec uprawiania socjologii, bądź relacjonujących badania empiryczne wykorzystujące metody jakościowe. Oprócz „Przeglądu Socjologicznego”, od wielu lat podtrzymującego tradycje polskiej socjologii humanistycznej, także „Studia Socjologiczne” publikują więcej niż dawniej studiów i badań realizowanych poza paradygmatem socjologii „ilościowej”. Z omawianego punktu widzenia najbardziej „jakościowo” zorientowana wydaje się „Kultura i Społeczeństwo”. W pismach socjologicznych wydawanych w języku angielskim także publikowane są wyniki polskich studiów jakościowych (por. np. „Sisyphus. Sociological Studies” vol. II, 1982 poświęcony dorobkowi metody biograficznej w Polsce oraz współczesnym technikom opracowywania materiałów tego typu). Innym przykładem obcojęzycznym może być praca złożona z materiałów międzynarodowej konferencji „Florian Znaniecki Symposium”, która odbyła się w roku 1982 w Poznaniu (Dulczewski (ed.) [1986] por. też Bokszański, Czyżewski [(eds) 1987], oraz Wódz (ed.) [1987], ta ostatnia publikacja w języku francuskim).

Wyrazem omawianych zainteresowań polskich socjologów oraz wzrostu ich metodologicznej samoświadomości jest też organizowanie konferencji teoretyczno-metodologicznych (krajowych lub międzynarodowych), poświęconych różnym metodom wchodzącym w zakres metodologii jakościowej. Warto przypomnieć konferencje: np. w Łodzi w roku 1983 „New Approaches to the Face-to-Face Interaction”; w Grzegorzewicach w 1984 roku „Metody ilościowe i jakościowe w budowie teorii socjologicznych”; w Poznaniu w roku 1985 „Metoda biograficzna - jej teoretyczny i empiryczny status we współczesnej socjologii”; w Katowicach w roku 1986 „Metody jakościowe w socjologii, ich możliwości i ograniczenia”; w Kazimierzu w 1987 roku „Religijność społeczeństwa polskiego lat osiemdziesiątych”; w Warszawie w roku 1988 „Poza granicami socjologii ankietowej”, by poprzestać jedynie na wydarzeniach, które organizowało się w latach osiemdziesiątych. Należy też wskazać na wyłanianie się nowych Sekcji PTS

(np. Ruchów Społecznych oraz Antropologii Społecznej, skupiających badaczy szczególnie zainteresowanych metodologią jakościową; a także powstanie Sekcji Metodologii Badań Społecznych).

Podsumowując tę część rozdziału należy powiedzieć, że ożywienie studiów i badań jakościowych wydaje się wynikać, po pierwsze: z prób przybliżenia polskiej empirii socjologicznej do rzeczywistych, istotnych społecznie problemów życia społecznego kraju, które to próby podejmowane są głównie w celu wzmocnienia funkcji przewidujących naszej socjologii po drugie zaś - z ogólnych tendencji właściwych współczesnej socjologii światowej, a które są związane z dokonaniem się przełomu antypozytywistycznego. Trzeba dodać, że w tej ostatniej kwestii socjologia polska nie zawsze umiała sprostać teoretycznym wyzwaniom, które ów przełom wyzwolił (por. uwagi E. Mokrzyckiego w dyskusji „Socjologii polska na tle socjologii światowej”, 1986). Zjawisko to częściowo przynajmniej wiązało się z kryzysem ekonomicznym, którego skutki dotknęły naukę polską, w tym - socjologię (spadek częstotliwości kontaktów z zagranicą, nikły dopływ literatury, wieloletnie trudności publikacyjne).

### 1.3. CECHY BADAŃ

W tej części moich analiz przedstawię, w jaki sposób opisywana wyżej reorientacja polskiej socjologii ku metodologii jakościowej wyraża się w konkretnych koncepcjach i realizacjach zamierzeń badawczych. Wyłaniający się styl uprawiania socjologii w naszym kraju będą dalej charakteryzowała głównie na podstawie analizy studiów i badań przedstawionych w trakcie wspomnianej wyżej sesji PTS „Poza granicami socjologii ankietowej” (Warszawa 1988)<sup>1</sup>. Poniższa analiza obejmuje także zapis

<sup>1</sup> Przygotowując tę sesję musieliśmy dokonać wyboru spośród bogatego nurtu polskich badań jakościowych, tak by ukazać różnorodne zainteresowania badaczy, metody, wreszcie - różne ośrodki socjologiczne. Toteż podkreślić wypada, że przywoływane tu przykłady pojedynczych zamierzeń badawczych (czy to zakończonych, czy będących wówczas w toku należy traktować jedynie jako dogodny materiał pozwalający budować poniższe uogólnienia. Przedstawienie dorobku polskiej socjologii jakościowej nawet tylko ostatnich lat wymaga odrębnego opracowania. Sesję, która posłużyła mi jako swoista „próbka” sygnalizującą omawiane tendencje, dokumentuje tom: *Poza granicami socjologii ankietowej* [dalej zapisane jako Sułek A., Nowak K., Wyka A. (red.) 1989]). Zawiera on artykuły A. Gیزی, K. Koseły M. Czyżewskiego i A. Rokuszewskiej-Pawełek, M. Czyżewskiego, A. Piotrowskiego W. A. Rostockiego, K. Podemskiego, P. Glińskiego, P. Moczydłowskiego, M. Grabowskiej a także diagnozę A. Sułka i podsumowanie sesji A. Wyki; znajdują się tam też K. Nowaka



magnetofonowy przebiegu dyskusji podczas owej sesji. Cytaty pochodzą bądź z referatów i artykułów publikowanych w obu przywoływanych źródłach, bądź z tego zapisu. Badania poniżej charakteryzowane przywołują jedynie jako przykłady tendencji ogólnych rodzących się w polskiej socjologii oraz traktują jako materiał szczegółowej egzemplifikacji na początku sygnalizowanych cech polskich badań jakościowych ostatnich lat. Dodajmy, że cechy te nie są całkowicie „nowe” dla naszej socjologii, ale że ujawniły się one ze szczególną intensywnością znowu w latach ostatnich.

W żadnym wypadku spostrzeżeń poniższych nie należy traktować jako opisu stanu badań jakościowych w Polsce.

### 1-3-1- UZNAWANIE KOMPETENCJI BADANYCH

Postulat ten - i zarazem cecha badań - ujawnił się we wszystkich analizowanych przedsięwzięciach i jest on wyraźnie, choć na różne sposoby formułowany. Wspomniani wyżej autorzy prac opartych na analizie materiałów autobiograficznych i pamiętnikarskich podkreślają p o d m i o t o w o ś ć twórców tych relacji, a także a u t o n o m i c z n o ś ć zapisów. A. Giza w swej analizie autobiografii stawia kwestię w sposób, być może, najbardziej radykalny teoretycznie. M. Czyżewski i A. Rokuszewska-Pawełek opisują „socjologię domorosłą” Hossa, K. Podemski natomiast pisze o „trzech socjologiach”, wśród których socjologia profesjonalna nie zajmuje uprzywi-

*Interwencja socjologiczna* i A. Błaszczewicz: *Świadomość społeczna robotników a językowe formy jej uzewnętrzniania*, na które także się powołuję. Ponadto „Kultura i Społeczeństwo” wydała specjalny zeszyt *Metody badań socjologicznych wobec współczesności*, rok XXXIV, nr [„Kultura i Społeczeństwo” 1990], który powtarza zawartość tomu właśnie przywołanego oraz publikuje ponadto refleksje K. Kazimierskiej o metodzie dokumentów biograficznych, a także dodaje analizy m.in. K. Lutyńskiej i J. Puchalskiego; por. A. Sulek: *Polska socjologia ankietowa wobec nowych doświadczeń*; P. Moczydłowski: *O sposobach wglądu w sekrety stosunków międzyludzkich. Przypadek instytucji totalnych*; P. Gliński: *Założenia i praktyka jakościowych badań stylów życia*; M. Grabowska: *Wywiad w badaniu zjawisk „trudnych”. Przypadek polskiej religijności*; K. Koseła: *interpretacja fotografii krok ku socjologii wizualnej*; K. Podemski: *Wizje struktury społecznej konfliktu i zmiany w prasie polskiej 1981 roku*; A. Giza-Poleszczuk: *Autobiografia: między symbolem a rzeczywistością*; K. Kaźmierska: *O metodzie dokumentów biograficznych*; M. Czyżewski, A. Rokuszewska-Pawełek: *Analiza autobiografii Rudolpha Hossa. Część III*; M. Czyżewski, A. Piotrowski, W. A. Rostocki: *Negocjacje łódzkie 1981. Analiza w kategoriach interakcji strategicznej*; oraz K. Lutyńska: *Społeczne uwarunkowania odpowiedzi typu „trudno powiedzieć” w badaniach sondażowych lat osiemdziesiątych*; J. Puchalski: *badania ankietowe w zakładzie pracy (Z doświadczeń socjologa zakładowego)*; A. Wyka: *Ku nowym wzorom badań społecznych w Polsce. Cechy badań jakościowych w ostatnich latach* (analiza ta stanowi część rozważań zawartych w przedstawianym właśnie rozdziale).

lejuwanej pozycji, a staje się jedynie pewnym typem wiedzy społecznej<sup>2</sup>. K. Nowak powołuje się wprost na założenie „równości kompetencji społecznej” badacza i badanych. Opisywany postulat obejmuje przy tym tak kompetencję społeczną badanych, jak i jej przejawy językowe. Problemem badawczym staje się wówczas to, jak ową kompetencję podmiotów badania ujawniać w procesie badawczym, jak chronić jej autentyczność, wreszcie - jak ją przekładać na inne języki, w tym na język socjologii profesjonalnej, w taki sposób, by nie utracić jej każdorazowej swoistości.

Ponadto postulat ten nie jest zawieszony w próżni teoretycznej. Przeciwnie, stanowi integralną część i zarazem konsekwencję podzielanych przez omawianych autorów założeń o charakterze filozoficznym (ontologicznym), odmiennych od sejentystycznych. Wróć do tej kwestii w końcowych partiach analizy.

Przyjęcie postulatu uznawania kompetencji badanych prowadzi do drugiej cechy przedstawianych studiów.

### **1.3.2. UNIKANIE NARZUCANIA BADANYM SIATKI POJĘCIOWEJ BADACZA**

Założenie to - znowu - realizowane jest na różne sposoby, zależnie od badanego problemu, wybranej strategii badawczej, czy też opcji teoretycznych badacza.

Przede wszystkim odchodzi się od narzędzi ustrukturalizowanych (nie tylko od kwestionariusza, ale także innych form strukturalizowania instrumentów badawczych). W badaniach terenowych przyjmuje się na przykład postawę „poznawczo naiwną” (por. P. Moczydłowski [„Kultura i Społeczeństwo” 1990] o swych badaniach nad życiem więziennym). Siega się do jak najmniej ofensywnych instrumentów badawczych - na przykład fotografii, które stają się bodźcem do nawiązywania możliwie nie zapośredniczonego semantycznie kontaktu badacz - badany (K. Koseła i zespół w swych badaniach nad świadomością robotniczą, tamże). Próbuje się

<sup>2</sup> Staje się takim typem wiedzy, która może powstawać w ścisłym związku z rzeczywistością i przez to jest od niej uzależniona, a także dlatego (i rzecz by można, tylko dlatego) może wpływać na rzeczywistość społeczną: „Porównanie wiedzy społecznej kreowanej przez środki masowego przekazu z akademickimi teoriami czy koncepcjami socjologicznymi dotyczącymi konfliktu społecznego w Polsce lat 1980-81 i kryzysu systemu socjalistycznego mogłoby być przyczynkiem do socjologii nauki. Mogłoby być próbą prześledzenia wpływu świadomości potocznej i środków masowego przekazu na proces tworzenia wiedzy socjologicznej. I odwrotnie, pokazałoby rolę socjologii akademickiej w kształtowaniu «wyobraźni socjologicznej» różnych środowisk” (Podemski w: „Kultura i Społeczeństwo” 1990, s. 92).

tworzyć takie sytuacje badawcze, w których słowo napisane lub wypowiedziane przez badacza nie jest ani głównym elementem kontaktu badacz - badany, ani nawet nie pełni roli głównego środka poznania interesującej socjologa rzeczywistości (przynajmniej w pewnej fazie procesu badawczego). Słowo zostaje zastąpione po prostu uważnym patrzeniem i słuchaniem (słuchaniem nie tylko wówczas, gdy analizie poddany jest zapis dźwiękowy, np. nagranie wywiadu czy przebiegu negocjacji).

Chodzi tu generalnie o wypracowanie daleko idącej otwartości na badaną rzeczywistość, szczególnie istotną w tych przypadkach, gdy bada się problemy, środowiska czy kategorie społeczne uprzednio socjologowi nie znane (bądź świadomie pomijane wcześniej przez socjologię „empirycystyczną”). Owa ostrożność badacza w posługiwaniu się własnymi schematami poznawczymi (własnymi poglądami czy wizjami), łącznie z własnymi zachowaniami werbalnymi już w trakcie kontaktu badawczego, pozwala odkrywać i zachowywać swoistość wizji świata badanych<sup>3</sup>, a także - odkrywać autentyczne zachowania ludzkie.

Omawiany postulat realizowany jest - paradoksalnie - nawet wówczas, gdy badacz decyduje się na strategię częściowo ofensywną (np. partie wywiadów M. Grabowskiej i zespołu w badaniach nad religijnością Polaków, w których podejmuje się kwestie dla wierzących drażliwe, czy też w poszczególnych fazach opisywanej przez K. Nowaka interwencji socjologicznej). Dochodzi bowiem wtedy do - zamierzonego przez badacza zderzenia autonomicznych wizji i ujęć badanej rzeczywistości, swoistych z jednej strony dla badanych, z drugiej zaś - dla uczestniczącego w procesie komunikacyjnym socjologa. Konkluzje badawcze lub interpretacje badacza pozostają wówczas w integralnym związku z badaną rzeczywistością i spontanicznymi podmiotowymi relacjami o niej, oraz wyłaniają się socjologowi w drodze negocjowania ich znaczeń z badanymi. Dotyczy to tak badań typu *face-to-face*, czyli wszelkich studiów przeprowadzanych w bezpośrednim kontakcie z badanymi, jak też na przykład analizy materiałów biograficznych w studium A. Gizy (por. tamże) badania wiedzy społecznej przeprowadzonego przez K. Podemskiego (por. tamże) czy analizy innych słownych zapisów świadomości społecznej (np. poezji i piosenek straj-

<sup>3</sup> A oto jak można oceniać semantyczny wpływ narzędzia na wyniki badań: „Generalnie rzecz biorąc słownictwo używane do konstrukcji pytań w większości ankiet [...] mieści się w uniwersum języka oficjalnego i w oficjalnej wizji świata społecznego, a ich ukrytą funkcją jest legitymacja *status quo*” (Puchalski, tamże, s. 189).

kowych w badaniach A. Błaszkievicz [por. w Sułek A., Nowak K., Wyka A. (red.) 1989]. Dla celów podobnych analiz wybiera się bowiem wówczas takie techniki, które pozwalają interpretować materiał - przynajmniej wyjściowo - w ramach używanej przez same podmioty badania siatki pojęciowej. Metoda pola semantycznego, różnie przez polskich autorów interpretowana i stosowana, daje takie właśnie możliwości ujawniania cech autentycznego materiału językowego i budowania zeń „wyższych” struktur sensu, pozwalających opisywać różne przejawy świadomości społecznej.

Opisywana ostrożność wobec słowa, ogólnie - języka czy wręcz zachowania potencjalnie narzucającego badanym nasze wizje świata, wartości lub poglądy, przybiera jeszcze jedną postać. Wyraża się mianowicie dystansowaniem się wobec pytania jako formy międzyludzkiego komunikowania się, a stąd - wobec pytania jako narzędzia. Tradycyjną jednokierunkową indagację badanego - którą można interpretować nawet w kategoriach aktu przemocy<sup>4</sup> - zastępuje rozmowa, dialog, dyskusja (rzecz rozważają w swych artykułach P. Moczydłowski, P. Gliński, M. Grabowska, K. Nowak, K. Koseła [„Kultura i Społeczeństwo” 1990]). Próbuje się zatem komunikację uczynić dwukierunkową, a badacz może być postawiony w sytuacji indagowanego. Omawiany postulat nie dotyczy jedynie fazy zbierania materiałów, ale także takiego formułowania opracowań końcowych i wniosków badawczych, które byłyby zrozumiałe dla podmiotów badań; ogólnie - dla odbiorcy potocznego (por. np. uwagi K. Nowaka w tomie dokumentującym sesję [Sułek A., Nowak K., Wyka A. (red.) 1989]).

### 1.3.3. BADANIE JAKO WYMIANA

Jeżeli przyjmuje się dwa pierwsze postulaty, to staje się zrozumiała i trzecia cecha przedstawianych badań. Sytuacje badawcze stają się sytuacjami wymiany: przede wszystkim wiedzy (kompetencji) społecznej, ale nie tylko. Badacz, zrezygnowawszy z „roszczenia do pozycji uprzywilejowanej poznawczo” (K. Nowak) traci często zarazem swe, można by rzec, uprzywilejowanie psychologiczne, które dawała mu bezpieczna rola neutralnego obserwatora „z góry”. Badacz na równi z badanymi ponosi obecnie

<sup>4</sup> Owo dystansowanie się badaczy wobec pytania jako narzędzia dobitnie wyraził K. Kowalewicz występując na sesji łódzkiej (grudzień 1988) poświęconej profesorowi Janowi Lutyńskiemu. Nazywając sytuację jednokierunkowej indagacji właśnie „aktem przemocy”, Kowalewicz proponuje w zamian rozmowę i powiada: „rozmowa unika pytań”.

koszty psychologiczne (np. emocjonalne) uczestnictwa w procesie badawczym. Nie może już dłużej chronić swego „ja” i musi — przynajmniej w pewnych fazach badania - angażować się w kontakty również jako osoba Poza rolą zawodową. Dobitnie rzecz ujął P. Moczydłowski, pisząc o „porzuceniu roszczeń ego” w trakcie swych badań. Socjolog przestaje grać rolę kogoś obdarzonego autorytetem społecznym i faktycznie czasem udaje mu się tę rolę utracić. P. Moczydłowski definiuje własne zachowanie jako występowanie w roli „głupka” w fazie wchodzenia w badane więzienne środowisko; wyznaje, iż wręcz „dawał badanym przeciwko sobie sankcje”, by otworzyć kontakt badawczy, wyrównać relację badacz - badany, i zbudować sytuację wymiany w tych wysoce specyficznych warunkach badawczych.

Kontakt badawczy próbuje się budować na wzór opartej na wzajemności „Zwykłej relacji międzyludzkiej” (P. Gliński w badaniu stylów życia). Porzuca się „hermeneutykę podejrzliwości” (M. Grabowska), którą zastępuje właśnie otwarta wymiana oparta na umowie, zaufaniu i szacunku Wzajemnym. Badanie jako całość staje się „wspólną drogą”, w której badani „znają swoje życie, my mamy swoje dyspozycje”, „znają teren”, a badacze „mają przewodnik” (M. Grabowska - głos w dyskusji podczas Przywoływanej sesji), przy czym żadne z narzędzi nie jest „sztywne” i może być modyfikowane w trakcie procesu badawczego. Badacz elastycznie dostosowuje się do przebiegu sytuacji badawczej i sam się pod jej wpływem zmienia (por. opisywane przez P. Glińskiego badania nad stylami życia). Podobnie konstruuje się konkretne sytuacje wywiadu, czy dyskusje w poszczególnych fazach interwencji socjologicznej.

Wypracowanie sytuacji wymiany, której warunkiem jest zaufanie i szacunek, odbywa się często osobistym - by nie rzec prywatnym - kosztem badacza. Badania mogą wkraczać w świat wartości socjologa, nawet w jego prywatne obyczaje.

W każdym przypadku sytuacja badacza i badanych jest relacją podmiotów.

#### **1.3.4. INTENCJONALNA PRZEMIANA ROLI SOCJOLOGA**

Praktyczna realizacja opisywanych wyżej trzech założeń prowadzi często do konsekwencji czwartej, przybierającej znowu różnorodne postaci. Socjolog przestaje być neutralnym i anonimowym dla badanych ekspertem akademickim, staje się w zamian aktywnym świadkiem lub więcej - uczestnikiem badanych zjawisk, na ogół zresztą będących działaniami

społecznymi, bo takie przedstawianych tu badaczy interesują. Czasem przyjmuje też równoległe rolę doradcy (nie wyłączając prywatnych spraw badanych); czasem - rolę współreformatora rzeczywistości, której badanie dotyczy, gdy wspólnie z badanymi podejmuje próbę faktycznego oddziaływania na badaną rzeczywistość (np. w trakcie *action research*, czyli badań aktywizujących lub interwencji socjologicznej; podobnie dwojako rozumieliśmy swoją rolę w Zakładzie Badań nad Stylami Życia IFiS PAN będąc zarazem aktywnymi współuczestnikami i badaczami ruchu ekologicznego w Polsce).

Zatem socjolog angażuje także swoje „prywatne” wartości czy poglądy w działania, które są zarazem przedmiotem jego studiów. Kryje się w tym wyraźna potrzeba — w której nie sposób czasem oddzielić intencji „prywatnych” od „zawodowych” - by badanie miało pewną istotność społeczną tak dla samego badacza, jak też dla zaangażowanych w badania ludzi. Problem wspólnej badaczom i badanym istotności społecznej badań uwyraźnił się, być może, najsilniej w studiach jakościowych nad ruchem „Solidarność” (Krzemiński i in. 1983, Marody i in.1981), czy badaniach M. Grabowskiej i zespołu nad religijnością Polaków [Grabowska M., Szawiel T. (red) 1989].

### 1.3.5. ETYCZNOŚĆ BADACZA JAKO WARUNEK BADAŃ

Skoro się powiedziało, że opisywane sytuacje badawcze w znacznie wyższym stopniu niż na przykład badania kwestionariuszowe angażują obie strony, kwestie etyki badacza stają się pierwszoplanowe. Szczególna odpowiedzialność moralna spoczywa tu oczywiście na nas, jako że to my inicjujemy kontakt. Można powiedzieć, że etyczność badacza i etyczność procedur zdobywania przezeń wiedzy staje się warunkiem koniecznym merytorycznego powodzenia studiów. Manipulacja badawcza zostaje wykluczona. Jeśli jest podejmowana, to wyłącznie po to, aby osiągnąć społecznie akceptowane cele (w szczególnie trudnej sytuacji znalazł się w swych badaniach P. Moczydłowski, co sam przyznaje, oraz szczegółowo opisuje i co żywo dyskutowano w trakcie analizowanej sesji).

Badacz stara się działać jawnie i możliwie jasno wyklądać swoje intencje. Ingerencja w życie innych ludzi - a tym jest często badanie socjologiczne - zyskuje wówczas znamiona prawomocności moralnej, choć nigdy nie przestaje być dyskusyjna. Wiele miejsca poświęca temu problemowi w swym wystąpieniu P. Gliński [Sułek A., Nowak K., Wyka A. (red) 1989]. Można zasadnie przypuszczać, iż niedoceniecie etycznego aspektu podejmowania

badania socjologiczne stało się współprzyczyną nieadekwatności diagnoz Polskiej socjologii w latach poprzedzających przemiany polityczne (por. też analizy A. Sułka i K. Lutyńskiej zawarte w przywoływanych źródłach).

#### **1.3.6. SOCJOLOGIA JAKOŚCIOWA JAKO NAUKA „ZAANGAŻOWANA”**

Problematyka etyczna badań socjologicznych przybiera dla omawianych autorów jeszcze jedną postać, ściśle wiążącą się z postulatem istotności społecznej badań tak dla badacza, jak i dla badanych. Podkreśla się na Przykład, że podejście do pewnych istotnych społecznie zagadnień (lub badania środowisk istotnych społecznie lub kulturowo, a zapoznawanych Przez socjologię „empirycystyczną”) staje się „powinnością moralną” socjologów (M. Grabowska - głos w dyskusji podczas tej sesji). Chodzi tu o to, by zainteresowania badaczy i sprawy, którymi żyje społeczeństwo, stały się w większym stopniu zbieżne, niż to się działo uprzednio. Takim nie zbadanym - wbrew pozorom - obszarem pozostawały do niedawna religijność i wiara Polaków czy podkultury młodzieżowe, rodząca się kultura alternatywna w Polsce, w tym - ruch ekologiczny itp.

Jeszcze inny aspekt charakteryzowanej „powinności moralnej” to osadzanie projektów badawczych w konkretach polskiej historii najnowszej. Owa tendencja może prowadzić do przewyciężenia uprzedniego ahistoryzmu polskich badań, na który wskazuje w przywoływanej diagnozie A. Sułek. Relatywizowanie (i interpretowanie) problemów badawczych w odniesieniu do historii najnowszej cechuje tak badania biograficzne, jak i oparte na innych zapisach świadomości (np. poezja strajkowa w badaniach A. Błaszkiwicz, analizy K. Podemskiego, analizy negocjacji łódzkich M. Czyżewskiego, A. Piotrowskiego i W. A. Rostockiego) oraz badania typu *face-to-face* i obecne jest nawet w założeniach badań M. Grabowskiej i zespołu nad religijnością [Grabowska M., Szawiel T. (red.) 1989], nie mówiąc o studiach nad ruchem „Solidarność” [Marody M. i inni, 1981; Krzemiński i inni, 1983; Touraine A., Strzelecki J. i inni, 1983].

Trzeba dodać, iż badacze często ujawniają przy tym własne wartości i wybory ideowo-polityczne, mimo że czasem nie czynią tego wprost. Ich opinie dają się jednak wyczytać ze sposobu interpretacji zgromadzonych materiałów, własnego uczestnictwa w poszczególnych inicjatywach społecznych i obywatelskich, o czym czytelnika informują, czy podejmowania się na Przykład ról doradczych „po stronie społecznej” w rozmowach z władzami, Począwszy od narodzin NSZZ „Solidarność”. Wyłania się stąd pojmowanie socjologii jako nauki przeciwstawnej w intencjach i praktyce badaw-

czej „inżynierii społecznej”, swoistemu „technokratyzmowi socjologicznemu”, to znaczy traktowaniu jednostek i całego społeczeństwa jako przedmiotu, którym zarządzają stojący nad nim eksperci.

Opisywany wyżej zwrot ku konkretowi społecznemu i ku historii najnowszej prowadzi do kolejnej cechy przedstawianych realizacji badawczych. Jest oczywiste w tym kontekście, iż badanie nie może być statycznym, jednorazowym i zamkniętym aktem badawczym. Musi się stać spójnym, wielofazowym procesem, wyzyskującym możliwości różnych narzędzi (łącznie z własną wyobraźnią socjologiczną w roli narzędzia, wrażliwością i kompetencją intelektualną), dzięki którym badacz poznaje różne aspekty interesującego go problemu. Tendencja owa jest wyraźna we wszystkich niemal przedstawionych tu projektach i nie dotyczy tylko tych studiów, w których bezpośrednio kontaktujemy się z badaną rzeczywistością. Ujawnia się ona na przykład w specyficznym sposobie analizowania materiału językowego biografii czy zawartości prasy. Analizie poddaje się mianowicie całe ciągi znaczeniowe, które reinterpretuje się w ramach jeszcze obszerniejszych całości semantycznych (np. mentalność totalitarna w studium nad biografią Hossa, wizje społeczne zrekonstruowane przez K. Podemskiego, analizy świadomości robotniczej A. Błaszkievicz).

Szczególnie radykalnie stawia kwestię M. Grabowska przyjmując, że wiara i religijność są zjawiskiem niepodzielnym, nieredukowalnym, co wyraża hasło kierowanych przez nią badań, że „wiera to życie”. Dla badaczy staje się szczególnie interesujący sam proces społecznego nadawania znaczeń, układania życia jednostkowego w sensowną całość. Stąd też próby dotarcia do całościowych zespołów przekonań, i to nie tylko deklarowanych, ale sprawdzonych działaniem społecznym. Badaczy interesuje „system przekonań w działaniu” (M. Grabowska - głos w dyskusji), który próbują oddawać w interpretacjach tak historycznie, jak to tylko jest możliwe.

Tendencja ta zdaje się prowadzić do przewyciężenia zarówno atomistycznego indywidualizmu, jak też owego płytkiego subiektywizmu polskiej socjologii „empirycystycznej”, o których pisze obszerniej w swej diagnozie A. Sułek [Sułek A., Nowak K., Wyka A. (red.) 1989; „Kultura i Społeczeństwo 1990]. I dawniej, i obecnie bada się świadomość społeczną, ale zupełnie inaczej oraz zupełnie inaczej rozumianą. O różnicy decyduje kontekstowość i właśnie procesualność badań obecnych. Problem badawczy (czy podmiot badań - jednostka, grupa) nie jest już redukowany do pojedynczej wypowiedzi werbalnej, postawy, opinii. Podmiot jest widziany



w szerszym kontekście własnego życia, działania, związków z innymi ludźmi. Nawet jeśli część przedstawianych tu badaczy wyznaje indywidualizm ontologiczny, będący podstawą socjologii humanistycznej od jej zarania i jego konsekwencją nie musi być redukcjonistyczny wizerunek rzeczywistości.

Badacz często też sam uczestniczy - jak wspomniałam - w badanej praktyce życiowej, sam osadzony jest we wspólnym konkretnym społeczno-historycznym na równi ze swymi badanymi. Ponadto perspektywę diachroniczną próbuje w jednym zamierzeniu badawczym połączyć z synchroniczną, gdyż ciągi faktycznych działań przekłada na struktury znaczące (np. typy mentalności, wizje świata, typy stylów życia). Może najwyraźniej widać tę przemienność perspektyw w badaniach nad ruchami społecznymi czy stylami życia.

Charakteryzowana tendencja do ujęć całościowych badanej problematyki stanowi czasem także wyraz - znowu - ontologicznie rozumianego holizmu. Zakłada się mianowicie, iż tak badacz, jak badani są częściami tego samego uniwersum społecznego, symbolicznego i kulturowego. Zilustruję rzecz cytatem z wypowiedzi w trakcie dyskusji podczas przywoływanej sesji: „nie «my i społeczeństwo), ale «my - społeczeństwo)” (M. Grabowska).

Założenie to pozwala „rozumieć” biografię, ruch społeczny, styl życia; przyjmując je i próbując przekładać na praktykę empiryczną, próbuje się zarazem przełamywać dualizm już nie tylko socjologii, ale nauki pozytywistycznej jako pewnej formy wiedzy. Trzeba dodać, że indywidualizm i holizm ontologiczny nie są ze sobą sprzeczne.

### **1.3.7. BADACZ A METODA: ODEJŚCIE OD PURYZMU METODOLOGICZNEGO**

Przechoǳę do bodaj najciekawszego aspektu przemian świadomości, a stąd - empirycznego nastawienia badaczy. Zarazem - dla wielu socjologów - najbardziej kontrowersyjnego. Generalnie chodzi o miejsce metody jako takiej w przedstawianym tu myśleniu socjologicznym i w projektowaniu badań.

Metody i techniki nigdy nie dominują już nad badanym problemem. To problem narzuca metodę; nie przykrawa się go do wymogów jakiegokolwiek absolutyzowanej Metody, jak to się często działo w socjologii „empirycystycznej” (por. uwagi A. Sułka o „technikocentryzmie” polskiej socjologii zawarte w jego diagnozie). Przedstawiani autorzy nie różnią się pod opisywanym względem od klasycznych socjologów-humanistów. Są jednak

bardziej w swej postawie radykalni. Często po prostu dystansują się wobec metod lub przypisują im znaczenie drugorzędne. A. Giza na przykład podkreśla, że metoda jest zaledwie „mediatorem” między badaczem a rzeczywistością.

Badacze ci są też w pełni świadomi, iż zastosowanie różnych metod prowadzi do uzyskiwania różnych wyników. Stąd świadomy eklektyzm, elastyczność wobec narzędzi lub - mówiąc elegancko - pluralizm narzędzi i podejść badawczych (bywa, że w jednym badaniu).

Ujawnia się też ciekawa tendencja do nie opatrywania etykietą „metoda” własnych czynności badawczych. Pytany w trakcie omawianej sesji o sposób analizowania prasy K. Podemski odpowiada na przykład: „czytałem zwyczajnie, normalnie”. P. Moczydłowski przyznaje: „nie zdecydowałem się na żadne narzędzie”; M. Grabowska stwierdza spokojnie: „sens wyłania się pod wpływem czytania i słuchania wywiadów”, oraz że „badacz rośnie razem z badaniem”. A. Rostocki posługuje się paradoksem: „badacz to obserwator słuchający taśm”.

Cytaty z wypowiedzi słownych lub publikacji można by mnożyć, a opisywane dystansowanie się wobec „naukowości” metod wyraża się nawet w języku, którym przedstawiani autorzy się posługują. Czynności swe opisują często językiem potocznym lub używając metafor. Wiele w tym kontekście mówi się po prostu o wyobraźni, zdrowym rozsądku i intuicji, a także - gdy relacjonuje się przebieg badań terenowych - o przypadkach i szczęśliwych zbiegach okoliczności. W istocie rzecz może wyglądać na lekceważenie wymogów profesjonalizmu. Zwolennicy opisywanego podejścia i w tym względzie są przekorni. Wolą mianowicie widzieć siebie (i przedstawiać siebie innym) raczej jako potocznych współuczestników rzeczywistości niż jako profesjonalistów wyposażonych w jakieś szczególnie prerogatywy poznawcze. W tym szaleństwie jest jednak metoda, tyle że odwołująca się do innego niż przyjęto w nauce pozytywistycznej pojęcia faktu naukowego (A. Giza), naukowości (K. Nowak), założeń ontologicznych co do natury rzeczywistości (M. Czyżewski i A. Rokuszewska-Pawełek). Stąd właśnie koncentracja raczej na istotności społecznej problemu badawczego niż na puryzmie metodologicznym. Stąd odwaga podjęcia ryzyka zawodowego, próby i poszukiwania oraz gotowość do ponoszenia konsekwencji błędu („wolę ciekawy błąd...” — wyznała podczas przywoływanej sesji M. Grabowska). Stąd także podejmowanie przedsięwzięć trudnych i skomplikowanych, w których

narzędzia bądź w ogóle rodzą się już w trakcie badań pod wpływem uzyskanego materiału, bądź są w trakcie procesu badawczego doskonalone.

W charakteryzowanym dystansowaniu się wobec metod są oczywiście elementy prowokacji środowiskowej i kokieterii. Skądinąd wiadomo przecież, że niektóre z charakteryzowanych badań wymagały niezwykle precyzyjnych narzędzi (np. analiza autobiografii Hossa czy negocjacji łódzkich), a namysł zdroworozsądkowy czy intuicja mogły być w nich przydatne tylko w fazach początkowych, w pierwszych próbach zmierzenia się ze znaczeniem tekstu.

Tyle że badania te są rygorystyczne według własnych kryteriów wpływających z teorii, za którą badacz optuje.

#### 1.3.8. BADACZ A TEORIA

Skoro metoda staje się w nowych badaniach jakościowych tylko mediatorem, to co może pomóc badaczowi w sprostaniu wymogom profesjonalizmu? Odpowiedź brzmi: teoria - której wagę tak podkreśla między innymi: M. Grabowska, A. Giza, K. Nowak, M. Czyżewski i A. Rokuszevska-Pawełek. Ale znowu jest to teoria rozumiana odmiennie niż w paradygmacie normatywnym - „pozytywistycznym”. Przedstawiani autorzy optują często za teoriami typu indukcyjnego (teorią ugruntowaną - *grounded theory*), które wyłaniają się badaczowi z analizy „samej rzeczywistości”, chwytania i interpretowania „tego, co od ludzi wypływa” (K. Koseła). Taka teoria tworzy się *intersubiektywnie* (stąd tendencja do podejmowania badań zespołowych, aby ich intersubiektywną ważność po stronie badacza wzmocnić). Owe wybory teoretyczne mogą się z kolei realizować jedynie na gruncie założeń *indeterministycznych*, które rozciąga się z czasem na ustalenia własne. M. Czyżewski, A. Piotrowski i W.A. Rostocki mówią o swej analizie, że ma ona „charakter propozycji podatnej na dyskusję i odmienne interpretacje. Jest tak zawsze, ilekroć przedmiotem badań są ludzie i sens ich działań” [„Kultura i Społeczeństwo” 1990, s. 159].

Szczególne miejsce zajmują w przedstawianych badaniach teorie języka, znaku, znaczenia i wiedzy oraz konkretne, wypracowane na ich gruncie narzędzia. W podobnej roli pojawiają się tu całościowe teoretyczno-metodologiczne systemy wchodzące w zakres paradygmatu interpretatywnego. W żadnym jednak przedstawianym projekcie nie mamy do czynienia z mechanicznym i apriorycznym przykładaniem danej teorii i jej narzędzi do badanych tu i teraz zjawisk (np. tworzenie własnej siatki

pojęciowej w łódzkich badaniach zapisów negocjacyjnych, choć narzędzie było u źródła Goffmanowskie).

#### **1.4. WZORZEC „SOCJOLOGII JAKOŚCIOWEJ” W WYBRANYCH KRAJACH ZACHODNICH A BADANIA POLSKIE**

Fragment niniejszy oparty jest głównie na analizie materiałów zgromadzonych przez redakcję „Qualitative Sociology”. Wydawcy tego specjalistycznego kwartalnika zwrócili się do badaczy uprawiających „socjologię jakościową” w kilku krajach europejskich i pozaeuropejskich z prośbą o charakterystykę rodzimych wersji socjologii jakościowej. Redaktorzy wychodzili z założenia, iż koncepcje i badania amerykańskie, na podstawie których czasami wnioskuje się o tym, czym jest „socjologia jakościowa” *tout court*, nie wyczerpują bynajmniej problemu. Stąd, w swym apelu do poszczególnych badaczy, prosili o przedstawienie specyfiki studiów jakościowych rozwijających się współcześnie w innym niż amerykański kontekście teoretycznym i odnoszącym się do specyfiki społeczeństw, których dotyczą. Proszono też o zarysowanie sytuacji socjologii jakościowej w rodzimych środowiskach akademickich. „Qualitative Sociology” uzyskała w ten sposób materiał sporządzony przez uczestników i obserwatorów socjologicznego życia naukowego w krajach rodzimych, a zatem wizerunki tendencji w socjologii jakościowej widziane „od wewnątrz” poszczególnych kontekstów społeczno-kulturowych. Potraktuję owe relacje jak wypowiedzi „zwykłych” badanych w wywiadzie strukturalizowanym, wyłaniające się z doświadczeń profesjonalnych ich autorów, oraz poddam je analizie<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Niestety relacje te różnią się głównie tym, że poszczególni autorzy nie na wszystkie pytania redakcji odpowiadają. Por. „Qualitative Sociology” vol. XI, nr 1, 2, Spring/Summer 1988: Phil M. Strong: *Qualitative Sociology in the UK*; Uta Gerhard: *Qualitative Sociology in the Federal Republic of Germany*; Consuelo Corradi: *Notes on Qualitative Sociology in Italy*; Erik Cohen: *Qualitative Sociology in Israel - A Brief Survey*; Bo Eneroth: *The Invisibility of Qualitative Sociology in Sweden*; Hidetoshi Kato: *Qualitative Sociology in Japan*; T.K. Oommen: *In Search of Qualitative Sociology in India*. W zeszycie tym zamieszczono, oprócz omawianych, materiały dotyczące Nowej Zelandii i Polski (ten ostatni przygotowała A. Wyka). Planowano publikacje dotyczące innych krajów, np. Francji. Brak omówienia tradycji i badań francuskich jest poważną luką omawianego przeglądu. Na podstawie obserwacji udziału socjologów Trzeciego Świata w konferencjach międzynarodowych zauważyłam, że wystąpienia ich charakteryzuje silne dążenie do wypracowania swoistych dla własnych kultur, społeczeństw czy regionów, koncepcji socjologicznych. Występują oni jako rzecznicy kultur endogennych odwołując się do własnych „Wielkich Tradycji”. Mamy więc do czynienia z tworzeniem się np. autonomicznej

#### 1.4.1. „SOCJOLOGIA JAKOŚCIOWA”

##### - WSPÓŁCZESNE ROZUMIENIE TERMINU

Przyjmuję dla celów roboczych, że przez termin „socjologia jakościowa” będę rozumieć tak poszczególne metody jakościowe, jak i *zarazem* podstawowe założenia głównych nurtów teoretycznych, z których to założeń owe metody wynikają. Zatem, nie można mówić, że uprawia się współczesną socjologię jakościową, gdy w badaniach odwołujemy się np. do pewnego znanego socjologii od jej początków zestawu metod typu wywiadu, obserwacji uczestniczącej itp.), jeśli nie są one związane z odpowiednim kontekstem teoretycznym. Współczesna socjologia jakościowa charakteryzuje się bowiem nie tylko przez metodę (metody lub techniki), ale właśnie poprzez swe uwikłanie teoretyczno-metodologiczne. Jej metody wynikają z założeń, a nie odwrotnie. Nie jesteśmy też badaczami jakościowymi we współczesnym (nie tradycyjnym) tego słowa znaczeniu, jeśli stosujemy daną metodę jakościową pozostając wierni „pozytywistycznemu” wzorcowi socjologii. Po prostu zasadnicze założenia wzorca interpretatywnego socjologii i socjologii „pozytywistycznej” są nie do pogodzenia na poziomie filozofii nauki [por. Mokrzycki 1990, Giza 1991].

Powyższa propozycja pojmowania terminu „socjologia jakościowa” może się wydać radykalna. Zawęża ona bowiem zakres interesujących mnie w tej analizie studiów, podczas gdy w konkretnej praktyce socjologicznej badacze bądź dowolnie czerpią z obu głównych wzorców naszej dyscypliny<sup>1</sup> stosują mieszankę metod w jednym badaniu, bądź też refleksja metodologiczna nad własną praktyką badawczą pozostaje poza zasięgiem ich zainteresowań (niezależnie zresztą od tego, jakemu wzorcowi socjologii w swym przekonaniu starają się hołdować).

Spróbuję krótko wskazać na cechy myślenia socjologicznego i praktyki badawczej, jakie wyłaniają się z przywołanych wyżej relacji reprezentantów socjologii jakościowej w wybranych krajach zachodnich. Wnioski, które z nich wynikają, mogą mieć charakter jedynie elementarnych ustaleń wstępnych dotyczących rozumienia „socjologii jakościowej” w przywoływanych krajach.

socjologii islamskiej, dla której podstawą „teoretyczną” jest również zawartość podstawowych pism religijnych. Por. np. Z. Sardar: *The Future of Muslim Civilization*, London 1987 i inne prace tego autora.

#### 1.4.2. MOTYWACJE ZWROTU KU METODOM JAKOŚCIOWYM

We wszystkich relacjonowanych na łamach „Qualitative Sociology” przypadkach głównym motywem wyboru metod jakościowych okazywała się potrzeba poznania „faktycznych” sposobów życia, działań jednostkowych, procesów tworzenia znaczeń itp., a zatem - pragnienie zbliżenia nauki socjologicznej do „życia”: poznawania rzeczywistości społecznej z punktu widzenia tworzących tę rzeczywistość podmiotów. Poprzez zderzenie perspektyw potocznych uczestników rzeczywistości i perspektyw badaczy miałyby się dokonywać przekraczanie ograniczeń poznawczych samych socjologów lub też ich wiedza ulegałaby swoistej „weryfikacji” społecznej. W konsekwencji, socjolog podejmuje bezpośrednią konfrontację z badaną rzeczywistością podmiotową, zwłaszcza zaś obejmuje swymi zainteresowaniami te obszary życia społecznego, które — z wielu powodów - były lub są nadal zapoznawane przez socjologię „empirycystyczną”. Zapisów, co więcej, nie jest neutralny ideowo.

W omawianych relacjach znajdujemy formułowane otwarcie stanowiska ideologiczne i polityczne (np. przywoływanie tradycji socjalistycznych, czy szerzej - lewicowych i demokratycznych, opowiadanie się za obroną odrębności kulturowej własnego społeczeństwa w sytuacji konfrontacji z innym kręgiem cywilizacyjnym, występowanie w interesie warstw czy grup upośledzonych, zaspokajanie potrzeb owych grup społecznych w obrębie własnego społeczeństwa). Wynika stąd, że „socjologia jakościowa” przynajmniej deklaruje się jako nauka zaangażowana. Postuluje się, by socjologia rozwijała się w związku z istotnymi procesami społecznymi lub w odpowiedzi na istotne potrzeby społeczne, a więc zarysowuje swoje role społeczne badaczy, i rolę socjologii jako nauki, wobec społeczeństwa.

Zadaniem socjologii miałyby być nie tylko „poznawanie życia”, ale także, we współpracy z potocznymi uczestnikami rzeczywistości, podejmowanie prób reformowania tejże. Intencje takie obecne są w omawianych relacjach zarówno wówczas, gdy ich autorzy opisują źródła socjologii jakościowej w rodzimych krajach, jak też, gdy charakteryzują współczesne kierunki badań jakościowych. Wydaje się, że niejednokrotnie motywacje ideowe badaczy jakościowych dominują nad motywacjami czysto poznawczymi (lub naukowymi) i prowadzą do przekraczania ról akademickich, co wyraża się podejmowaniem roli w s p ó ł p o d m i o t ó w istotnych działań i procesów społecznych w mikro- i makroskali społecznej, równoległe z pełnieniem ról akademickich.

Interesującym wskaźnikiem opisywanej postawy „ku społeczeństwu” jest nawet postulowany sposób publikowania wyników badań: albo nieuwzględnianie akademickich standardów „naukowości”, albo przygotowywanie relacji badawczych w dwóch wersjach - dla środowiska naukowego i dla odbiorcy potocznego, o którym się pisze (np. w Wielkiej Brytanii).

w paru relacjach zwracano też uwagę na uwarunkowania pokoleniowe omawianego zwrotu, dokonującego się po części w opozycji do wciąż „pozytywistycznie” nastawionego socjologicznego *establishmentu* socjologii rodzimych, bądź nawet w opozycji do tradycyjnie zorientowanych badaczy Jakościowych (np. Izrael, Wielka Brytania).

#### 1.4.3. TEORIE, METODY I METODOLOGIE

Skoro, wstępnie definiując „socjologię jakościową”, powiedziałam, że miałyby ją współcześnie charakteryzować ścisły związek między założeniami teoretycznymi a praktyką badawczą, to trzeba zapytać, czy i jakie rozumienia „teorii” występują w omawianych relacjach.

Po pierwsze, na ogół przez teorie rozumie się w nich „teorię ugruntowaną” w sensie Glasera i Straussa, a więc taką, która wylania się badaczowi w toku postępowania indukcyjnego. Teorie buduje się z uogólnienia (np. typologicznego) faktów empirycznych i ich interpretacji podmiotowych (np- autobiografii); i choć nie wszyscy autorzy omawianych tu relacji posługują się terminem Glasera i Straussa, ich metodologie dają się interpretować w duchu tej właśnie koncepcji.

Po drugie, przywoływane są teorie bądź przynależące do klasycznej socjologii humanistycznej, bądź pochodzące z dorobku antropologii społecznej i kulturowej, a także pewne wersje hermeneutyki.

Wreszcie - jako jedynie część przywoływanych tradycji teoretycznych - przytaczane są koncepcje wchodzące w zakres amerykańskiego paradygmatu interpretatywnego (interakcjonizm symboliczny, socjologia fenomenologiczna, etnometodologia) oraz poszczególne szkoły badań nad językiem (łącznie z hermeneutycznymi). Badacze, którzy wybierają poszczególne koncepcje teoretyczne czerpane z tego paradygmatu, stosują konsekwentną Praktykę badawczą związaną z daną teorią. Z relacji przytoczonych wynika, że stanowią oni mniejszość w rodzimych środowiskach socjologów jakościowych, a optowanie za tymi teoriami nosi do pewnego stopnia - powró--my - charakter pokoleniowy (jako że adaptują je dla warunków rodzimych głównie badacze młodszego pokolenia, wykształceni po przełomie anty-Pozytywistycznym).

Autorzy omawianych relacji właściwie nie poruszali kwestii metodologicznych (poza relacją niemiecką) jako łącznika między przywoływanymi teoriami a praktyką badawczą. Uzasadniając stosowanie metod jakościowych, powoływali się raczej na wymogi natury przedmiotu badania (np. procesy zmiany społecznej, badanie ethosu) lub wspomniane wyżej motywacje ideologiczne i polityczne. Być może studia jakościowe uprawia się w różnych krajach bez rozbudowanej samoświadomości metodologicznej albo wybory te uznaje się za oczywiste.

Jeśli by przyjąć, że cechą nowszych podejść jakościowych, w odróżnieniu od tradycyjnych, jest rozbudowywanie właściwych danej koncepcji czy teorii metodologii, to tylko autor relacji z Izraela poczynił takie rozróżnienie, pisząc o socjologii jakościowej w sensie „szerszym” i „węższym”, a w relacji niemieckiej wskazano na różnicę między tradycyjnym podejściem i nowszą socjologią jakościową, która to różnica zasadzałaby się na rozbudowywaniu precyzyjnych strategii metodologicznych w obrębie nawet jednej metody; raczej zaś tego, co się dawniej za jedną metodę uważało. Dobrym przykładem może tu być tzw. metoda biograficzna, która dziś posługuje się tak odmiennymi technikami, jak m.in. wywiad narracyjny czy historia ustna.

Czy brak refleksji *explicite* metodologicznej w omawianych relacjach miałby wskazywać na różne stopnie zaawansowania socjologii jakościowej w różnych krajach? Wydaje się, że wnioski należy tu formułować nader ostrożnie. Po pierwsze, były to relacje bardzo ogólne i skrótkowe ze względu na wymaganą przez wydawców „Qualitative Sociology” niewielką objętość nadsyłanych materiałów. Po drugie, być może, relacje te ujawniły odmienne style uprawiania studiów jakościowych niż jest on właściwy jakościowej socjologii amerykańskiej. Na pytanie to nie można odpowiedzieć bez bliższej znajomości literatury przedmiotu w danym kraju.

Z relacji tych wynika natomiast jedno: o swoistości badań jakościowych w różnych krajach decydują inne czynniki niż wierność wzorcowi wypracowanemu na gruncie amerykańskim (wraz z konkretnymi metodologiami, które doń przynależą). Zatem, przynajmniej do tej pory, socjologii jakościowej nie przydarzyło się to, co stało się w socjologii światowej w dobie dominacji wzorca „pozytywistycznego”, a więc właśnie poddanie socjologii rodzimych koncepcjom i metodom wypracowanym głównie w Stanach Zjednoczonych, i które to wzory zyskiwały przez swą powszechność status „uniwersalnych”.



Wyróżnikiem nowej „socjologii jakościowej” w różnych krajach stanie się prawdopodobnie - mimo zastrzeżeń, które podałam wyżej, a dotyczących samoświadomości teoretyczno-metodologicznej badaczy jakościowych - wypracowanie strategii badawczych dostosowanych bądź do wybranych teorii, bądź do natury badanych problemów. Z tradycyjną socjologią humanistyczną, pochodzenia głównie europejskiego, nową „socjologią jakościową” łączyłoby podzielenie podstawowych założeń co do natury jednostki i społeczeństwa, założenie nauki społecznej jako innej od nauk przyrodniczych, a także - pojmowanie roli społecznej socjologii (w wersjach i radykalnych - współtworzenie rzeczywistości przez socjologów), często reformatorskie - Intencjach. Założenia te są podzielane także przez przedstawicieli amerykańskiego „paradygmatu interpretatywnego”.

Od podejść tradycyjnych nową socjologią jakościową różniłoby - powtórzmy - rozbudowywanie strategii badawczych, które odpowiadają tym ogólnym założeniom. Omawiani autorzy nie operują już np. kategorią „wywiadu” jedynie, a powołują się na różne typy wywiadów (np. Wywiad niedialogiczny i dialogiczny), przy czym zastosowanie w konkretnej praktyce empirycznej każdego z nich ma swe uzasadnienie teoretyczne i metodologiczne. Podobnie - współczesna metoda biograficzna, to nie tylko zbieranie biografii i ich intuicyjna analiza, ale często bardzo różne techniki ich opracowania, wynikające z precyzyjnych założeń teoretycznych. Różnorodne formy przybierają też badania terenowe - od podejść całkowicie nieinterweniujących po współtworzenie rzeczywistości w różnych typach „badań uczestniczących”, opartych na współpracy z badanymi, a także przy odwoływaniu się do dorobku antropologii społecznej i kulturowej. Bardzo różne i rozbudowane metodologicznie formy przybierają też badania procesów komunikacyjnych w społeczeństwie, procesów nadawania i przekazywania znaczeń - od najbardziej nastawionych specjalistycznie badań psycho- lub socjolingwistycznych różnych szkół, aż po procesy wdrażania innowacji, zmiany społeczno-kulturowej itp., w których to studiach metodologia socjologiczna przeżywa okres ponownego zbliżenia do studiów antropologicznych, a granice między oboma podejściami ulegają zatarciu. Wreszcie - różnorodne są współczesne procedury odczytywania, rozumienia i interpretowania znaczeń, co wyraża się uprawianiem np. różnych szkół hermeneutyki.

Socjologia jakościowa w wersjach charakteryzowanych spotyka się z amerykańską głównie - jak sygnalizuję wyżej - na gruncie podstawowych motywacji i najogólniejszych założeń. Jeśli wydawcy „Qualitative Sociolo-

gy" samookreślają się poprzez opozycję do wzorca nauki „pozytywistycznej” (jak powiadają - z braku lepszego skrótowego), jeśli mocno podkreślają, że istota ich *credo* sprowadza się do założenia, iż „zachowania ludzkie są przede wszystkim zachowaniami znaczącymi” [„Qualitative Sociology” 1988, vol. XI, nr 1/2, s. 6], jeśli mówią, że „socjologowie jakościowi, to całe plemię, które poświęca się uchwyceniu złożoności i twórczego aspektu znaczących ludzkich działań” [tamże, s. 5], to zarysowują program socjologiczny zbliżony do kierunków badań relacjonowanych przez zaproszonych przez nich autorów spoza Stanów Zjednoczonych. Powiadają oni jednak jednocześnie, że socjologowie jakościowi, by tworzyć socjologię jakościową, muszą wykroczyć poza socjograficzne (czy etnograficzne) opisy i studia mikrosocjologiczne, oraz próbować się zmierzyć z problematyką makrosocjologiczną.

W literaturze przedmiotu, zwłaszcza amerykańskiej, poza przytoczonym wyżej źródłem, terminu „socjologia jakościowa” używa się także na określenie zarówno poszczególnych metod jakościowych, jak i podstawowych założeń głównych nurtów teoretycznych przynależących do paradygmatu interpretatywnego obejmującego symboliczny interakcjonizm, socjologię fenomenologiczną i etnometodologię. Podstawowy amerykański podręcznik akademicki socjologii jakościowej napisany przez reprezentantów interakcjonizmu [R.B. Smith i P.K. Manning (eds), 1982] używa zamiennie terminów „metody jakościowe” i „socjologia jakościowa”. Podobne stanowisko zajmuje P. Reason i J. Rowan (eds) [1981], których zbiór zawiera prace badaczy z różnych krajów - Amerykanów i socjologów europejskich. Reason i Rowan komplikują kwestie terminologiczne i zakresowe nazywając socjologię jakościową badaniami według „nowego paradygmatu” [tamże, s. 416-417].

### 1.5. „NOWY PARADYGMAT”?

„Nowy paradygmat” w wersji Reasona i Rowana, zakłada po pierwsze, u p o d m i o t o w i e n i e relacji badacz — badany. Relacja badawcza staje się dialogiem lub interakcją z podmiotem badania przy minimalizowaniu manipulacji badacza. W konsekwencji badacz zostaje w łą c z o n y w proces badawczy, a nie tylko pozostaje jego zewnętrznym obserwatorem; po drugie, dopuszcza z m i e n i a n i e się badacza pod wpływem rzeczywistości badanej; po trzecie, wymaga jakiejś formy negocjacji znaczeń, czyli k o n f r o n t o w a n i a interpretacji badacza z podmiotami badania, na

przykład w dyskusjach grupowych, w których badani mają prawo wypowiedzieć się o sądach na ich temat przedstawianych przez socjologa. Poszczególne modele badań w ramach „nowego paradygmatu” różnią się swym radykalizmem w umożliwianiu ujawniania się kompetencji podmiotowych badanych, aż po współuczestnictwo w tworzeniu założeń i narzędzi danego badania. Wyklucza się obserwację ukrytą, a badanie staje się umową wzajemną między badaczem a badanymi.

Istnieje więc zasadnicze podobieństwo między cechami tak definiowanego

„nowego paradygmatu” a widocznymi - w przedstawionych wcześniej studiach - nowymi tendencjami w socjologii polskiej.

Czyżbyśmy byli zatem współtwórcami naszego rodzimego, wyłaniającego się dopiero „nowego paradygmatu” badań społecznych? A być może wracamy jedynie do źródeł polskiej socjologii? Czym obecna fala badań jakościowych w Polsce różni się od badań klasycznych? Jak mogą wyglądać propozycje szczegółowe w ramach „nowego paradygmatu”?

Oto pytania, na które warto szukać odpowiedzi.

Część II

***Badacz***  
— ***istota doświadczająca***

# I. MODEL BADAŃ POPRZEZ WSPÓLNE DOŚWIADCZANIE, CZYLI O PEWNEJ WERSJI EMPIRII „JAKOŚCIOWEJ”

*„Wszystkie metody badawcze zawierają pewne założenia dotyczące sposobu uzyskiwania od ludzi informacji, oraz tego, co można z ludźmi zrobić, aby je uzyskać; opiera się to z kolei na pewnych założeniach o ludziach w ogóle”.*

Alvin W. Gouldner

## 1.1. UWAGI WSTĘPNE

Poniżej podejmuję problem wzajemnego związku między pewnymi Przyjmowanymi przez socjologa założeniami teoretycznymi a stosowaną Przez metodologią. Część zasadniczą wywodu stanowi konkretna propozycja badań empirycznych, podporządkowana wybranym przez mnie założeniom.

Rozważania poniższe zostały pomyślane jako głos dyskusyjny odnoszący się przede wszystkim do możliwości uprawiania pewnej formy socjologicznych badań empirycznych. Ze względu na główny cel wywodu upraszczam wizerunek socjologii współczesnej, dokonując swoistej polaryzacji i redukcji stanowisk. Spory teoretyczne (i metateoretyczne) w socjologii ostatniego dwudziestolecia są - jak sądzę - czytelnikowi znane, ponadto nie sposób byłoby rzetelnie je przypomnieć w pracy stawiającej sobie znacznie skromniejsze zadanie. Trzon moich uwag bowiem - jak sygnalizuję wyżej - poświęcę propozycjom o metodologicznym (by nie rzec metodycznym) charakterze. Propozycje te jednakowoż pozostają w ścisłym związku z owymi sporami, zatem elementarne zarysowanie moich wyborów teoretycznych wydaje się niezbędne. Uczynię to w możliwie skrótowej formie kosztem wspomnianych już uproszczeń. Propozycje poniższe traktuję jako roboczy zapis moich poszukiwań, oraz podsumowanie własnych doświadczeń badawczych w zakresie studiów nad alternatywnymi środowiskami wzorotwórczymi w Polsce.

Obecnie współistnieją - jak wiadomo - dwa wzorce naszej dyscypliny i oba pretendują do roli paradygmatu. Pierwszy, to oczywiście wzorec »pozytywistyczny" (cudzysłów ze względu na uproszczenie zawarte w tym skrócie myślowym). Uważa się go za zamknięty, dopełniony, a wypracowana na jego gruncie metodologia stała się podstawą wciąż najbardziej powszechnie stosowanych rozwiązań empirycznych.

Drugi — „humanistyczny” - wzorzec bezpośrednio lub pośrednio nawiązuje do klasycznych założeń *Geisteswissenschaften*, postulując — ja\* wiadomo - swoistość metodologii dla celów badań nad człowiekiem ze względu na swoistość przedmiotu<sup>1</sup>. Dysponuje bogatym dorobkiem teoretycznym, własnymi metodami i technikami badawczymi. Rzadziej jednak wzorzec ów stawał się przedmiotem pełnej rekonstrukcji (założenia filozoficzne, ogólne zalecenia metodologiczne, operacjonalizacja wskazań metodologicznych). Autorzy opowiadający się za wzorcem „humanistycznym” rzadko bowiem, jak się zdaje, skłonni są formułować *explicite* konkretne modele badań empirycznych mogące stanowić podstawę praktyki badawczej. Częściej - zwłaszcza w literaturze polskiej - mamy do czynienia z zarysowywaniem ogólnych postulatów metodologicznych [np. Ziółkowski 1981, s. 255-272]. Dlatego utrzymuję, że wzorzec ów w swej współczesnej postaci wciąż jeszcze się kształtuje, a sygnalizowana dysproporcja między refleksją teoretyczno-metodologiczną i konkretem empirycznym [por. Czyżewski, w: Giza-Poleszczuk, Mokrzycki (red.), 1990, s. 101] zachęca do prób budowania takich właśnie szczegółowych, wynikających jednakowoż integralnie z owych założeń teoretycznych, propozycji praktyki badawczej- Wskazywałam w rozdziale poprzednim na postulowane w nowszej so-

<sup>1</sup> W odniesieniu do każdego z obu wzorców używa się różnych nazw zależnie od stosowanego kryterium i kontekstu. Wzorzec „pozytywistyczny” bywa nazywany socjologią „oficjalną”, „akademicką”, co ma wskazywać na fakt jej dominacji. Inne określenia typu: socjologia „konwencjonalna” lub „tradycyjna” jako epitety tutaj mnie nie interesują. Jeszcze inne określenia tego wzorca wiążą się z polemikami metodologicznymi i dotyczą bądź miejsca metody w całym wzorcu, stąd np. socjologia „empirycystyczna”, bądź rodzaju stosowanych metod i technik opracowywania materiału, stąd socjologia „ilościowa”, „ściśła”, „twarda”, „standardowa”. Wzorzec drugi nazywa się socjologią „rozumiejącą”, „jakościową”, bądź - w polskiej tradycji myśli społecznej - socjologią humanistyczną. Na wzorzec ten współcześnie składa się wiele koncepcji i teorii, m.in. socjologia fenomenologiczna, egzystencjalna, interakcjonizm symboliczny, socjologia refleksyjna A. Gouldnera. Na ogół też wymienia się tu etnometodologię, choć niektórzy autorzy, np. Czyżewski [1984], dowodzą, iż ta ostatnia nie spełnia wymogów wzorca. Wreszcie najdalej chyba idzie E. Mokrzycki [1984a], podważając sens operowania podziałem socjologii na „pozytywistyczną” i „humanistyczną” poprzez wskazanie, iż odzwierciedla on przewyższoną już fazę dyskusji w filozofii nauki. Stąd próby znalezienia nowych nazw wzorca pozwalające się uwolnić od owych wcześniejszych sporów (patrz przypis 3). Por. także argumentację tego autora w [Mokrzycki 1980], oraz artykułach z różnych lat [Mokrzycki 1990]. A. Piotrowski [w: Giza-Poleszczuk, Mokrzycki (red.) 1990; s. 22 i następne] posługuje się opozycją „normatywny” *versus* „interpretatywny”, w odniesieniu do każdego z paradygmatów. W dalszych częściach książki będę się konsekwentnie posługiwać terminami zaproponowanymi przez Andrzeja Piotrowskiego.

cyjologii jakościowej przenikanie się założeń teoretycznych i faktycznego postępowania badawczego. Poniższą próbę tak właśnie traktuję: jako zapis własnych poszukiwań przekładania postulatów ogólnych na praktykę badawczą; poszukiwań obecnych w naszej socjologii, a zarazem współtworzących charakteryzowane w rozdziale poprzednim tendencje teoretyczno-praktyczne.

Wzorzec „pozytywistyczny” będę dalej nazywać wzorcem głównego nurtu - w skrócie „dominującym” ze względu na powszechność praktyki badawczej wynikającej z jego założeń (przynajmniej w socjologii polskiej)<sup>2</sup>, wzorzec „humanistyczny” - wzorcem socjologii alternatywnej, krótko „innej”<sup>3</sup>.

Co stanowi o zasadniczej teoretyczno-praktycznej różnicy między opisywanymi wzorcami? Otóż zwolenników wzorca „humanistycznego” nazywa się czasem reprezentantami nurtu opozycji antyscjentystycznej [np. Mokrzycki (red.) 1984, s. 7]. To ostatnie określenie wskazuje - jak sądzę - na najogólniejsze i fundamentalne zarazem założenia, na których „humanistyczny” wzorzec badań nad człowiekiem się opiera, gdyż zawarte jest w nim odniesienie do pewnego światopoglądu. Każdy z obu wzorców zakłada swoje ontologie, a przynajmniej - mówiąc słowami S. Nowaka - przyjmuje jakieś „ontologie cząstkowe”<sup>4</sup>, w tym swoje wizje człowieka.

<sup>2</sup> Jeszcze kilkanaście lat temu dokonując oceny socjologii polskiej A. Kłoskowska pisała: „Duża część polskich badań socjologicznych operuje masowymi danymi i statystycznymi technikami”, co tłumaczyła m.in. organizacją badań naukowych w Polsce i sposobami ich finansowania. Autorka wyrażała mimo to nadzieję, iż socjologii polskiej nie grozi jednostronność dzięki temu, że: „młode pokolenie badaczy zwraca się ku socjologii humanistycznej”, choć, jak pisała przywołując pierwszą pracę Mokrzyckiego, w roku jej wydania - 1971 publikacja ta i zawarte w niej opcje były jeszcze, zdaniem autorki, „wołaniem na puszczy” [Kłoskowska 1979, s. 23]. Gdyby historia naszej socjologii najnowszej potoczyła się inaczej, charakteryzowany w poprzednim rozdziale nurt metodologii „empirycznej” uprawianej przez środowisko socjologów łódzkich - tak osadzone w tradycji polskiej socjologii humanistycznej - zapewne nie narodziłyby się. Zamierzeniem jego twórców było i jest przecież, w danej sytuacji, możliwe „poprawianie” powszechnie użytkowanych przez nas ułomnych narzędzi badawczych.

<sup>3</sup> Termin tak ogólny i neutralny (także - aksjologicznie) pozwala określić odrębność drugiego wzorca w relacji do pierwszego bez jednoczesnego przesądzania, jaki aspekt Szczegółowy jego charakterystyki ma się na myśli; operuje też nim E. Mokrzycki we *Wstępie* do antologii *Kryzys i schizma* [por.: Mokrzycki (red.) 1984].

<sup>4</sup> „Ontologie cząstkowe”, czyli „rezultaty wstępnego filozoficznego zwiadu tych fragmentów czy aspektów świata, którymi dana teoria się zajmuje” [Nowak (red.) 1984, s. 24]. Szerzej o problemach ontologicznych w naukach społecznych patrz: Paszkiewicz [1983]; Reason,

Ograniczę się jedynie do charakterystyki wizji jednostki ludzkiej właściwych pierwszemu i drugiemu wzorcowi, jako że decydują one między innymi o różnych, dopuszczalnych na gruncie każdego z nich, podejściach empirycznych.

## 1.2. WIZJE JEDNOSTKI LUDZKIEJ A METODOLOGIA

W socjologii głównego nurtu wizja jednostki występuje w postaci założenia ukrytego, w socjologii alternatywnej obecna jest jako założenie jawne i pełni rolę centralnego wątku światopoglądowego. Socjologia dominująca milcząco zakłada swoistą niemoc jednostki wobec jej uwarunkowań społecznych. Dzieje się tak w konsekwencji scjentystycznego traktowania przedmiotu nauk społecznych, a w szczególności postulatu, by zjawiska społeczne badać jak rzeczy (skutkiem absolutyzowania historycznej postaci przyrodoznawstwa, a dokładniej - pewnego jego historycznego paradygmatu dla całej nauki, w tym też socjologii). Jednostka staje się tworem reaktywnym, wypadkową oddziaływania na nią praw rządzących życiem społecznym - a więc przedmiotem. Założenie to ma z kolei swe własne uwarunkowania historyczne i można je uznać za pewną historyczną postać wizji człowieka charakterystyczną zwłaszcza dla lat czterdziestych-sześćdziesiątych naszego wieku, występującą też w innych naukach społecznych (np. w psychologii por. Paszkiewicz [1983]; [Pacewicz 1983]).

Inną „ontologię cząstkową” w odniesieniu do ujmowania jednostki ludzkiej formułują wprost reprezentanci socjologii alternatywnej<sup>5</sup>. Człowiek występuje tu jako świadomy i autonomiczny podmiot działań; założenie to bywa nazywane tezą indywidualizmu ontologicznego [np. Ziółkowski 1981, s. 14]. Dodam, że operowanie przeze mnie w tym wywodzie terminami „podmiot” i „przedmiot” ma walor wyłącznie opisowy, a nie wartościujący,

J. Rowan [(eds) 1981], zwłaszcza w części tego zbioru *Philosophy* (s. 3–137). Por. także prace Z. Krasnodębskiego [1986] lub pod redakcją tego autora [1987, 1989] oraz prace A. Gizy (m.in. 1991); również prace poświęcone poszczególnym autorom-twórcom podstaw wzorca alternatywnego, np. J. Sójka [1991].

<sup>5</sup> Czynią tak, w szczególności dobitnej formie, autorzy zbioru pod redakcją Reasona i Rowana [1981]; przykładem z nowszej socjologii polskiej może być koncepcja *homo eligens* A. Sicińskiego [1988]; założenie podmiotowości jednostki ludzkiej wyraża się nawet w samej nazwie tej koncepcji; por. też przywoływane prace A. Gizy, także charakterystyka podmiotu w orientacji interpretatywnej zarysowana przez A. Piotrowskiego [w: Giza-Poleszczuk, Mokrzycki (red.) 1990].



służąc mi do zarysowania zasadniczych różnic między oboma wzorcami. Światopogląd scjentyistyczny zorganizowany jest wokół pojęcia metody naukowej (w przyjętym przez siebie rozumieniu naukowości). Koncepcja człowieka jest wtórna, stanowi rezultat wymagań narzuconych przez metodę. Socjologia alternatywna wychodzi od podmiotowej wizji jednostki ludzkiej jako pierwotnej, metodę zarysowując tak, by podmiotowość jednostki została zachowana zarówno w odniesieniu do badacza, o czym rzadziej się pisze, jak i w odniesieniu do badanego, o czym napisano sporo. Podstawową strukturą wzorca alternatywnego staje się relacja przedmiot-^etoda i jest ona traktowana jako jeden z podstawowych wyróżników tego wzorca [Ziółkowski 1981; Reason, Rowan (eds) 1981; Piotrowski 1990].

Sposób ujmowania jednostki ludzkiej ma też inną istotną konsekwencję metodologiczną, implikując między innymi dualizm lub holizm metodologiczny. Wzorzec „pozytywistyczny” opiera się na dualistycznym traktowaniu socjologii i badanego przez nią świata. Zjawiska społeczne<sup>1</sup> tworzący je ludzie są jedynie zewnętrznymi wobec badacza obiektami - przedmiotem, „nad” którym socjolog prowadzi badania. Badacz staje niejako „ponad” rzeczywistością, i co więcej, uważa się go za wyposażonego w rodzaj szczególnej metaświadomości i kompetencji. Założenie dualizmu prowadzi do formułowania konkretnych wymogów metodologicznych: od badacza oczekuje się, że zdolny będzie pozostać „obiektywnym”, „niezaangażowanym” obserwatorem. Zredukowaniu ulega więc i podmiotowość samego badacza na skutek redukcjonistycznego zdefiniowania roli zawodowej. W konsekwencji kształtuje się relacja badawcza uprzedmiotowiająca oba ludzkie istnienia uczestniczące w interakcji badawczej. Sytuacja taka stała się regułą w empirii socjologii dominującej, więcej - bezosobowość kontaktu badacza z badanymi często uważa się wciąż za konieczną i oczywistą normę metodologiczną. Bywa, że relacja badawcza przybiera Postać manipulacji rzeczą - badaniem dla osiągnięcia celów badawczych<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Innymi słowy etyka badacza „pozytywisty” jest przede wszystkim pochodną rygorów metodologicznych, którym musi on podporządkować inne wyznawane przez siebie wartości niezależnie od tego, jak „humanistycznie” byby nastawiony jako osoba prywatna: socjolog alternatywny próbuje także metodologię podporządkować swym przekonaniom co do natury badanej rzeczywistości i znieść w ten sposób konflikt wewnętrzny, któremu na ogół musi ulegać Pierwszy. Problem wnikliwie zanalizował A. Gouldner w obu swych programowych książkach [1970, 1975]. Ta symptomatyczna i radykalna zmiana akcentów charakterystyczna jest nie tylko dla socjologii po przełomie antyscjentyistycznym i występuje też w innych naukach społecznych, np. w psychologii, gdzie jest traktowana jako wyróżnik zarysowującego się nowego

Na powyższe konsekwencje przedmiotowej wizji jednostki wskazuje wielu autorów reprezentujących socjologię alternatywną [por. zwłaszcza: Szacki (red.) 1977; Ziólkowski 1981; Reason i Rowan (eds) 1981; Mokrzycki (red.) 1984; Piotrowski 1990]. Sądzę, że można wręcz mówić o dysfunkcjonalności przyjętych we wzorcu „pozytywistycznym” powyższych założeń i norm metodologicznych, jako że nie pozostają one bez wpływu na rodzaj i jakość uzyskiwanych wyników badawczych (wiedza powierzchowna, wrywkowa, opór badanych, opisane w rozdziale poprzednim)<sup>7</sup>.

Wyróżnikiem alternatywnego podejścia do badań empirycznych staje się dążenie do upodmiotowienia relacji badawczej. Można postawić pytanie, na czym owa podmiotowość relacji ma polegać. Polega ona przede wszystkim na specyficznym stosunku badacza do samego siebie jako jednostki ludzkiej, jego stosunku do partnera interakcji badawczej (badanego) oraz jego stosunku do rozpoznawanego problemu badawczego, czyli przedmiotu badań. Wszystkie te elementy razem wzięte składają się na wieloraką samowiedzę badacza, która pozwala mu traktować siebie samego jako podmiot, i umożliwia innym traktować go również podmiotowo. Pojęcie samowiedzy nie jest tu rozumiane psychologizycznie, choć i samowiedza psychologiczna staje się istotnym elementem świadomości badacza (np. potrzeby, motywacje, struktury poznawcze, elementarna wiedza na temat funkcjonowania psychologicznego jednostki). Chodzi tu jednak przede wszystkim o taki typ samowiedzy, taką perspektywę widzenia dyscypliny i własnej roli zawodowej, jaka do niedawna była niemal wyłączną domeną specjalistycznej refleksji socjologów wiedzy i nauki<sup>8</sup>. Obecnie natomiast, jako żywy dorobek nauk społecznych ostatniego dwudziestolecia, może już stanowić podstawowe wyposażenie badacza we wszystkich fazach procesu badawczego. Na ową samowiedzę składają się też filozofia i psychologia podmiotu

paradygmatu, por.: Pacewicz [1983, s. 23], Paszkiewicz [1983, r. VI i VII, zwłaszcza, s. 154 i nast.]. Do problematyki etycznych aspektów badań wracam w części III książki.

<sup>7</sup> Wiele cennych ustaleń na ten temat można znaleźć w serii metodologii „empirycznej”, a argumentację podnoszącą kwestie etyczne dotyczące relacji badacz-badany, w pracach przywoływanych wyżej [Szacki (red.) 1977; Mokrzycki (red.) 1984]; por. także ujęte w formie krótkiej noty, lecz mocno postawione stanowisko I. Kołodziej [1980].

<sup>8</sup> Z prac dokumentujących owe przemiany samoświadomości socjologów, a które ukazały się w Polsce, można wymienić: Szacki [(red.) 1977]; Mokrzycki [1980]; Mokrzycki [(red.) 1984]; Nowak [(red.) 1984]; Czyżewski [1984]; Siciński [(red.) 1980]; Ziólkowski [1981], a z późniejszych - zwłaszcza Mokrzycki [1990], Giza [1991]; Giza, Mokrzycki [(red.) 1990], Kozakiewicz, Mokrzycki, Siemek [(red.) 1989, 1992]; Mokrzycki [(red.) 1992].

(a zwłaszcza psychologia świadomości, w tym - myślenia), czy psychologia i socjologia twórczości. Wszystkie te rodzaje wiedzy pokazują bowiem socjologowi jego własne uwarunkowania, które jako jednostka ludzka, jako człowiek jeden z wielu, po prostu jako nosiciel potoczności<sup>9</sup> - podziela z innymi ludźmi, którzy w pewnych szczególnych sytuacjach stają się jego „badanymi”.

Tak więc, wedle podejścia alternatywnego, możliwe jest takie ujmowanie samowiedzy socjologa, które - paradoksalnie - odbiera mu wyjątkowość, odmienną „gatunkową” od jego badanych, zakładaną we wzorcu „pozytywistycznym”. Powiada Alvin Gouldner: „W sumie, rozwój refleksyjnej socjologii wymaga, aby socjologowie przestali działać tak, jak gdyby myśleli o podmiotach i przedmiotach, socjologach, którzy badają, i «lajkach», którzy są badani, jako o dwu odrębnych gatunkach ludzi. Istnieje tylko jeden” [w: Szacki (red.) 1977, s. 259, wyróżn. A. W./]. Zarysowywane przeze mnie ujęcie samowiedzy badacza kładzie zatem nacisk na jego podobieństwo do badanych, wskazuje, że oba podmioty interakcji badawczej mają pewne wspólne cechy oraz, że uczestniczą w ramach „wspólnej” rzeczywistości. Określenie „wspólna” opatruję cudzym słowem dlatego, że nigdy nie jest to pełna identyczność sytuacji dla każdej ze stron, ale można próbować taką wspólnotę stwarzać.

Wspólnota ta wytwarza się m.in. dzięki właściwej danemu socjologowi, wyznawanej przezeń „infrastrukturze teorii”, czyli w: „subteoretycznej warstwie założeń specyficznych oraz uczuć, które jednocześnie wyzwala ją i hamują. Owa subteoretyczna warstwa kształtowana jest i podzielana [...] Przez szerszą kulturę i społeczeństwo, jak również indywidualnie organizowana, różnicowana i modyfikowana przez osobiste doświadczenia ludzi w otaczającym ich «świecie»” [Gouldner w: Mokrzycki (red.) 1984, s. 113-114, wyróżn. A. W./].

Analogicznie stawia się problem w socjologii fenomenologicznej [Berger, Luckmann 1983]; podobnie brzmią też postulaty Cicourela, by „socjolog podejmujący przedsięwzięcie teoretyczne lub badawcze dołączał do swego wyposażenia komponent etnometodologiczny. Ow komponent

<sup>9</sup> Sądę, że w konkretnym postępowaniu badawczym ciągle jeszcze zbyt rzadko sięgamy do przywoływanego dorobku. Podobnie zbyt często mamy tendencję do traktowania swej Praktyki badawczej i rzeczywistości badanej jako oczywistych. Przed takim „poczuciem oczywistości” zwalniającym socjologa od refleksji przed podjęciem jakichkolwiek kroków badawczych ostrzegał studentów Stanisław Ossowski w swych wykładach dla początkujących w roku 1962; por. też kategorii potoczności w badaniach nad kulturą [Jawłowska (red.) 1991].

miałyby za zadanie tropienie zależności badacza od ukrytych reguł i tej wiedzy potocznej" [Czyżewski 1984, s. 189]; podobne postulaty formułuje M. Ziółkowski [1981, s. 298-299). Kwestia uwarunkowań - „potoczności” - badacza dopiero od niedawna pojawiła się jako problem w socjologii polskiej. Problem ten osobiście uważam za bardzo istotny dla postępowania badawczego i jako taki - za jedno z najważniejszych osiągnięć współczesnych autorów reprezentujących wzorzec alternatywny. Przywoływane postulaty mogłyby się stać ważnym elementem charakteryzowanej samowiedzy badacza i tym samym - jednym ze źródeł jego samokontroli teoretyczno-metodologicznej, i to niezależnie od tego, czy w praktyce badawczej opowie się on za dominującym czy alternatywnym wzorcem uprawiania socjologii.

„Wspólny” świat badacza i badanych tworzy się więc w rezultacie swoistych mechanizmów wyrównujących, którym się świadomie poddajemy: socjolog traci uprzywilejowaną pozycję jako istota obserwująca „z góry” i próbuje się znaleźć we „wspólnej” rzeczywistości, gdy jednocześnie ulega podwyższeniu pozycja partnera sytuacji badawczej. Dzieje się tak skutkiem wzięcia pod uwagę podmiotowych kompetencji badanych oraz uznaniu uwarunkowań własnych. Badacz istotnie może się uczyć od badanych wiedzy na temat „wspólnej” rzeczywistości i własną wiedzą się z nimi dzielić. Pozwala mu to kształtować osobową i partnerską relację badawczą, w której przestaje już pełnić - także wobec siebie - rolę autorytetu. Może też próbować świadomie zmniejszać powstające jednak spontanicznie różnice statusowe; oczywiście zabiegi takie mogą się okazać płodne w tworzeniu kontaktu badawczego tylko pod warunkiem, że byłyby dokonywane autentycznie, a nie w formie nowego typu manipulacji podmiotami badanymi.

Podmiotowość relacji badawczej wymaga także znacznie głębszego zaangażowania osoby badacza w badane procesy, co powoduje, że zmieniają one badającego. Wzorzec „pozytywistyczny” nie bierze takiej możliwości w ogóle pod uwagę i wpływanie badanej rzeczywistości na socjologa musi uznać za dyskwalifikujące badania. Znowu Gouldner: „[...] metodologiczny dualizm zakazuje socjologowi zmian będących reakcją na świat społeczny, który bada i który zna najlepiej. Wymaga od niego, aby kończąc badania miał tę samą osobowość [...] z jaką je zaczynał” [w: Szacki (red.) 1977, s. 268, wyróżn. A. W.].

Wieloraka samowiedza może być pomocna w kontrolowaniu owego procesu wzajemnego wpływu w toku interakcji badawczej.

Podmiotowość relacji badawczej - podsumujmy - zakłada więc nie dystans i „obiektywną” obserwację przedmiotu badań, lecz przeciwnie - intencjonalne zbliżenie się doń na wiele różnych sposobów, z których tylko nieliczne zasygnalizowałam wyżej. W konsekwencji socjologia alternatywna Porzuca użytkowanie terminu „przedmiot” badań w odniesieniu do uczestniczących w badaniach ludzi i stosuje określenie „podmiot” bądź „partner” interakcji badawczej, podmiot badań. Pojęcie przedmiotu rezerwowałoby się dla określenia rozpoznawanego problemu badawczego: zjawiska lub procesu społecznego.

Rzecz nie w nazwach oczywiście. Traktować partnera interakcji badawczej podmiotowo, to znaczy także badać go możliwie nieredukcyjnie, czyli kontekstowo - w rzeczywistej, ogarniającej możliwie całość *praxis* życiowej podmiotu badań, faktyczności<sup>10</sup>. Nadto próbuje się ująć podmiot w całej jego rzeczywistej dynamice, a więc bada się raczej procesy całościowe dlań znaczeniowo (a nie wycinkowe stany) - takie, jakie konkretnie i we właściwych sobie sensach kulturowych występują społecznie.

Celem możliwie wszechstronnego rozumienia badanych zjawisk, socjologia alternatywna postuluje zatem bezpośrednią konfrontację badacza z badaną rzeczywistością, w szczególności zaś wchodzenie w osobowe, „naturalne” (a nie wyłącznie w roli zawodowej), kontakty z badanymi ludźmi.

Wszystkie te zalecenia razem wzięte składają się na pewną wersję holizmu u metodologicznego.

### **1.3. WZORZEC ALTERNATYWNY A MODELE BADAŃ EMPIRYCZNYCH**

Kilka słów o relacji między terminem wzorzec - lub zamiennie Paradygmat - a terminem model. Cała pierwsza część wywodu dotyczyła Podstawowych założeń teoretycznych: wizji jednostki właściwych danemu Wzorcowi socjologii i związanych z nimi odpowiednich wskazań metodologicznych. W dalszej części założenia metodologiczne wzorca alternatywnego

<sup>10</sup> Krótko dyrektywę te formułują Reason i Rowan: „To właśnie owe (wyróżn. *A.W.*) P°dzielane język i *praxis* podmiotu badania i badającego tworzą «świat poddawany badaniom» [1981, s. 498]; Kirsten Hastrup obejmuje określeniem „świat” nie tylko, jak pisze, badaną przestrzeń symboliczną, ale też taką, na którą składają się ludzie i ich działania, w tym - osoba i działania badacza; [por. Hastrup 1990, s. 47].

próbuję przełożyć na język praktyki badawczej, proponując konkretny model badań empirycznych - jeden z wielu, które można tworzyć, pozostając wciąż na gruncie założeń tego wzorca, zatem jemu podporządkowany. Nie uważam, że proponowany model wyczerpuje problematykę „innej” empirii, ani że posiada on same zalety, przeciwnie - rodzi trudności. Sądzę jednak, że stanowi dobry punkt wyjścia do dyskusji, czy jest możliwa jakakolwiek konsekwentna empiria alternatywna w wersji różniącej się w pewien zasadniczy sposób od tradycyjnej „humanistycznej” praktyki badawczej. Jeśli tak, to jak mogłaby i powinna wyglądać, jakie kryje zalety poznawcze itp. Czy jest możliwe wyjście poza jałowe już dziś nawoływanie do humanizacji socjologii empirycznej jako praktyki naukowej? Czy stać nas na przedstawianie konkretnych propozycji empirycznych, w których chodziłoby o coś więcej niż tylko zastosowanie poszczególnych metod jakościowych?

Model proponowany stanowi próbę zbudowania empirii adekwatnej do charakteryzowanych wyżej przemian samoświadomości socjologicznej, jak też adekwatnej do przynajmniej niektórych problemów badawczych, jakie socjologia w swej „innej” postaci może podjąć, a których model(e) dominujący(e) nie był(y) w stanie, w konsekwencji swych absolutyzowanych wskazań metodologicznych, objąć zainteresowaniem badawczym<sup>11</sup>.

#### **1.4. PROPONOWANY MODEL - ŹRÓDŁA**

Poniższa propozycja stanowi moją własną próbę ujęcia w jednym, spójnym i konsekwentnym modelu refleksji, metarefleksji i intuicji badawczych zawartych w pracach autorów reprezentujących socjologię alternatywną, a więc - uporządkowania rozproszonych w literaturze wątków. Jedną publikację wszakże muszę tu wymienić odrębnie, gdyż najwięcej jej zawdzięczam. Jest to obszerna praca zbiorowa pod redakcją Petera Reasona i Johna Rowana [1981] kilkakrotnie już przywoływana, a poświęcona tzw. nowemu paradygmatowi badań nad człowiekiem<sup>12</sup>. Do pracy tej będę się

<sup>11</sup> W tej sprawie wypowiedział się A. Siciński tak: „Jeszcze bardziej poważnym zarzutem pod adresem «ściślej» socjologii jest unikanie przez nią pewnych - w istocie często najbardziej ważnych - pytań, jeśli tylko odpowiedzi na nie nie mogą być znalezione na drodze badań «ściślejszych»” [w: Siciński (red.) 1980, s. 29].

<sup>12</sup> Oto jak autorzy charakteryzują ów nowy wzorzec: „Nowy paradygmat badawczy jest szeroką etykietką używaną celem objęcia nią zespołu założeń kontrastujących z założeniami paradygmatu dominującego. Ów alternatywny zespół zasad wydobywa znaczenie różnorod-

najczęściej odwoływać, przywoływanie myśli cudzej zaznaczając cytatem bądź przypisem. Zbiór Reasona i Rowana jest pierwszą znaną mi pracą, w której tak daleko odchodzi się od standardów socjologii głównego nurtu (nie tylko zresztą socjologii). Stąd częstość przywołań, bądź świadoma eklektyczność proponowanego przeze mnie modelu. Innym źródłem inspiracji są moje własne doświadczenia badawcze - trudności, z którymi się zmagalam i rozwiązania metodologiczne, które przyjąłem realizując na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych badania nad polskimi środowiskami psychoterapii humanistycznej oraz grupami parateatralnymi należącymi do ówczesnej awangardy artystycznej<sup>13</sup>.

nych metod, mieszczących się w ogólnej kategorii metodologii i badań jakościowych i obejmują: dyfuzję innowacji, *componential analysis*, wywiad otwarty i ustrukturalizowany, studium przypadku, obserwację uczestniczącą i badania autobiograficzne (historia życia spiswana bądź ustna), psychiatrię społeczną. Oprócz tych metod, rozwinęły się także inne Podejścia zawierające jawną krytykę dominujących wzorców; przynależą tu etnografia, fenomenologia, etnometodologia, socjo- i psychodrama (odgrywanie ról), badania poprzez doświadczenie (*experiential*), współdziałanie (*collaborative*) itp. [...] Wszystkie wspomniane wyżej metody mają dwie wspólne cechy: minimalizują manipulację podmiotami badania i próbują ograniczyć analizy *a priori* lub aprioryczne definiowanie zmiennych. W odróżnieniu od stosowania manipulacji, badacz reprezentujący nowy paradygmat próbuje wypracować autentyczne związki z ludźmi, których nazywamy podmiotami badań, otwierając się na możliwość, że obie strony [interakcji - *A.W.*] zmieniają się poprzez ów proces. Badający staje się partnerem bądź uczniem podmiotu badań [...] i opisuje wydarzenia [badawcze - *A.W.*] posługując się raczej językiem podmiotów badania niż językiem wniesionym z zewnątrz studiowanego kontekstu. W ten sposób nowy paradygmat wskazuje drogę ku jakiemuś nie-wyalienowanemu, post-masowemu społeczeństwu" [Reason, Rowan (eds) 1981, s. 416-417, wyróżn. *A.W.*]. Podzielałem w pełni takie poglądy, co znajduje wyraz w przedstawianym modelu badań empirycznych. Analogiczne założenia przyświecały mi w podjętych wcześniej badaniach nad wybranymi środowiskami wzorotwórczymi w Polsce, które stały się Podstawą mojej rozprawy doktorskiej [por. Wyka 1984 (skrót wyników w: Siciński (red.) 1988 oraz Siciński, Wemegah (eds) 1985].

<sup>13</sup> Badaniami objęłam mikroruch społeczno-kulturowy psychologii humanistycznej grupujący się wokół warszawskich ośrodków psychoterapii i rozwoju osobowości, a także ruch parateatralny badany na przykładzie działań trzech awangardowych grup twórczych pracujących w różnych częściach Polski. W toku fenomenologicznie zorientowanego procesu badawczego zmierzałam do możliwie wszechstronnego odtworzenia światopoglądu deklarowanego i realizowanego (czyli działań zawodowych badanych, które rozpatrywałam w kontekście całościowo rozumianego stylu życia, a więc - dążąc do możliwie pełnego uchwycenia *praxis* życiowej podmiotów badania). Dążyłam również do odkrycia psychospołecznych i kulturowych funkcji badanych środowisk w naszym społeczeństwie, a szczególnie - wobec ówczesnej kultury młodzieżowej. Badanie zrealizowałam wyłącznie metodami jakościowymi, stosując kilka uzupełniających się (i wzajemnie „sprawdzających się”) narzędzi.

## 1.5. CHARAKTERYSTYKA OGÓLNEGO MODELU

W literaturze odnoszącej się wprost do kwestii metodologicznych, w różny sposób uwyrażnia się opisywany „inny” punkt widzenia. Autorzy zbioru Reasona i Rowana mówią np. o socjologicznych *action research*, *collaborative research*, *participative research*, *dialogical*, *endogenous* itp. Zdecydowałam się przyjąć, jako hasło modelu, jeszcze inne bardzo użyteczne określenie zaproponowane przez Johna Herona w tejże pracy zbiorowej: *experiential research*<sup>14</sup>, jako że uważam je za podstawowy wymiar podejścia alternatyw-

Były to: otwarty wywiad magnetofonowy (zawierający część biograficzną oraz badający wartości wyznawane przez badanych), obserwacja uczestnicząca działań (m.in. pełne w nich uczestnictwo - doświadczanie - wybranych istotnych działań animowanych przez badane środowiska, w roli współpodmiotu tych działań, a nie tylko obserwowania ich). Obserwacja uczestnicząca „sprawdzała” spójność wartości deklarowanych i realizowanych w praktyce życiowej podmiotów badań. Celem odtworzenia światopoglądu deklarowanego posłużyłam się jakościową analizą treści wedle kryteriów odpowiadających pytaniom badacza. Odtwarzałam pełne pola semantyczne wątków i pojęć kluczowych w wywiadach i innych dostępnych wypowiedziach badanych (m.in. w specjalnie zamawianych dla badań tzw. autoprezentacjach, które można uznać za rodzaj dokumentów osobistych; badani przedstawiali w nich własne wizje tego, co robią, jakie znaczenia przywiązują do swych działań itp.). We wszelkich interpretacjach materiału wychodziłam konsekwentnie od tego, jak badani widzą samych siebie i dopiero następnie wbudowywałam uzyskaną wiedzę o podmiotach badania w dostępny kontekst teoretyczny (teoria stylów życia, Blumerowska teoria jaźni, inspiracje fenomenologiczne w wersjach Bergera i Luckmanna oraz J. Tischnera). Ustalenia bezpośrednio dotyczące badanych działań poddałam częściowo „weryfikacji” (uzgadnianiu znaczeń) ze strony podmiotów badania, a ich uwagi uwzględniłam w wersji ostatecznej pracy. Opisywany projekt badawczy - jak się okazało - spełnia kryteria metodologiczne „nowego paradygmatu” Reasona i Rowana. Doświadczenia badawcze zdobyte w trakcie tych studiów oraz wykorzystanie krytycznej refleksji metodologicznej zawartej w literaturze, pozwoliły mi sformułować następnie przedstawianą tu propozycję; [swoje podejście badawcze przedstawiam szerzej w: Wyka 1990, Giza-Poleszczuk, Mokrzycki (red.) 1990]. Należy dodać, że opisywane badania obejmowały środowiska trudno dostępne przez swą specyfikę obyczajową, językową i kulturową oraz specyfikę działań zawodowych, w zasadzie „niebadalne” metodami socjologii głównego nurtu. Było to pierwsze badanie empiryczne nad tego typu środowiskami w Polsce. Przywoływany tu zbiór Reasona i Rowana, z którym zapoznałam się już po zamknięciu badań, pozwolił mi potwierdzić i wzbogacić własną refleksję nad problemami metodologicznymi, które wyłoniły się w ich toku. Warto podkreślić, że przedstawiany niżej model nie był założony (i przyłożony) apriorycznie, ale że — właśnie — wyłonił się autorce po przejściu procesu badawczego i analizie *ex post* tego doświadczenia.

<sup>14</sup> Oto jego rozwinięcie: „Badania poprzez doświadczanie, to taki rodzaj badań dotyczący osób, w którym podmioty badania wnoszą swój wkład nie tylko do treści tych badań, np. badanych działań, lecz także przyczyniają się do twórczego myślenia towarzyszącego



nego, a zarazem za niezwykle trafny skrót ujmujący ogólne założenia modelu, które inni autorzy oddają długimi opisami. Określenie to jednakże Przeformułuję uwyrażniając, jak sądzę, intencje Herona i oddaję po Polsku jako „badania poprzez wspólne doświadczanie”, co ma też podkreślać wierność idei holizmu metodologicznego w wersji sygnalizowanej wyżej, oraz uwyrażniać aktywną postawę wzajem siebie badacza i badanych.

Konstitutywną cechą proponowanego modelu stanowi założenie podmiotowości tak badacza, jak i badanych. W rezultacie elementy sytuacji badawczej stanowią: podmiot poznający, czyli badacz, podmioty badania, czyli badani, oraz przedmiot badania, czyli rozpoznawany problem badawczy (zjawisko, proces itp).

Druga konstitutywna cecha modelu jest już w istocie dyrektywą metodologiczną i wyraża się postulatem bezpośredniego doświadczania przez badacza rzeczywistości badanej. Stąd właśnie wybór *experiential research*, które to podejście stawia sprawę radykalnie - postulat doświadczania idzie znacznie dalej niż znane z tradycji socjologii „humanistycznej” postulaty „uczestnictwa” badacza. Trzecią cechą scharakteryzowałam poprzednio: jest to podkreślenie „wspólnoty”, podzielenia świata badanego przez podmiot poznający i podmiot badania.

#### **1.6. MODEL BADAŃ POPRZEZ WSPÓLNE DOŚWIADCZANIE - ZAŁOŻENIA SZCZEGÓŁOWE**

Badani przede wszystkim wiedzą, że mają być prowadzone studia »nad“ nimi. Jest to pierwsze odstępstwo od wzorca dominującego, wedle którego rzecz przeprowadza się czasem nie informując podmiotów badania,

badaniom, tak jeśli chodzi o generowanie problemów badawczych, przebieg badań, jak<sup>10</sup> formułowanie konkluzji. Także badacze w pełnym modelu przyczyniają się nie tylko do twórczego myślenia i kierowania badaniami, ale także uczestniczą, tak jak podmioty badań, w działaniach poddanych badaniami” [Heron, w: Reason, Rowan (eds) 1981i, r. 13, s. 153 (wyróżn. A. W.).]. Cytat ten dobitnie wskazuje, za jaką wersją możliwych na gruncie wzorca alternatywnego badań empirycznych, opowiadam się. Jak wynika z cytatu w przypisie 12, typ badań nawiązujących do hasła *experiential research* badania poprzez doświadczanie stanowi tylko jedno z możliwych do zaproponowania „na gruncie nowego paradygmatu” rozwiązań szczegółowych. Dodam: jest to podejście radykalne tak pod względem wymogów wobec badacza, jak podmiotów badania, gdyż termin *experiential* wskazuje na aspekt aktywności tak badacza, jak badanych w procesie badawczym; wskazuje, że obie strony są w tym procesie uczynnione. Bezstronna obserwacja, nawet „uczestnicząca”, jest na gruncie tego modelu niemożliwa.

iz stali się obiektem studiów (por. formy obserwacji zalecane w niektórych podręcznikach)<sup>15</sup>.

Model zrywa ze szczególną pozycją bądź wręcz „nietykalnością” osoby badacza zakładaną i wymaganą w empirii głównego nurtu. Stąd właśnie rola uczestnika badanych zjawisk raczej niż ich zewnętrznego obserwatora. Naruszenie owej „nietykalności” dokonuje się jednakowoż nie tylko poprzez fakt bezpośredniego doświadczania badanej rzeczywistości „od wewnątrz”. Dokonuje się ono już wskutek tego, iż samego badacza nie wyłącza się z procesu badawczego. Przeciwnie - osoba badacza stanowi integralną część tego procesu; analogiczna sytuacja ma miejsce we wzorcu psychologii humanistycznej [Paszkiewicz 1983, s. 110]. Badacz ów proces współtworzy z badanymi tak w fazie wstępnego zbierania wiedzy o przedmiocie, jak też w fazie „weryfikacji”, zarówno dokonując refleksji badawczej, jak też działając w procesie badawczym. Podobnie, gdy analizuje przebyte doświadczenia badawcze, musi dokonywać tak refleksji nad samym sobą jako uczestnikiem badanego zjawiska, jak nad samym tym zjawiskiem. Zmiana typu zaangażowania badacza w sytuację badawczą wnosi bowiem nowe elementy, z którymi musi się on wielorako zmierzyć poznawczo-Realizacja dyrektywy doświadczania powoduje na przykład, że badający może doznać doświadczeń, które jakoś nań wpłyną. Może też dojść do konfrontacji - jawnej i zwerbalizowanej - światów wartości: jego własnego i podmiotów badania, czego nie dopuszcza empiria dominująca, a co może się okazać płodne poznawczo. Może się zdarzyć ponadto, iż w proces badawczy zostanie zaangażowana nie tylko *psyche* badacza, ale wręcz jego organiczność (ciało). Bywają takie problemy badawcze, których bez odwołania się do własnej organiczności i użycia jej w roli źródła poznania badacz nie mógłby w ogóle podjąć<sup>16</sup>. W tym miejscu proponowany model szczególnie

<sup>15</sup> Przykład: „Aby być obserwatorem uczestniczącym, socjolog niekoniecznie musi wykonywać te same czynności, co inni członkowie grupy. Może, nie wyjawiając swych celów, znaleźć sobie inną rolę, którą grupa zaakceptuje, to znaczy taką rolę, która by nie zakłóciła istniejących w grupie sposobów zachowania [...] może do niej wejść jako historyk lub botanik” [Goode, Hatt, w: S. Nowak (red.) 1965, s. 18]. Jest to czysto manipulacyjne postawienie sprawy.

<sup>16</sup> Mieści się tu np. socjologiczna interpretacja znaczenia działań psychoterapii humanistycznej bądź pracy warsztatowej awangardowego teatru i parateatru, które to działania oparte na holistycznym założeniu, iż człowiek stanowi całość psychofizyczną, mają na celu m.in. odkrywanie, pobudzanie i wzmacnianie zapoznawanych współcześnie możliwości organicznych jednostki ludzkiej. Działania te odwołują się czasem przede wszystkim do „wiedzy przez ciało” (*carнал knowledge*), poprzez możliwie pełne doświadczanie otaczającej rzeczywistości. W ten sposób również przebiega socjalizacja do wartości realizowana przez przywoływane

odbiega od dopuszczalnych w głównym nurcie. Wprowadza się tu bowiem owe kategorie poznawcze (źródła poznania) do procesu badawczego, takie jak: wiedza poprzez wgląd czy poznanie intuicyjne, wiedza poprzez emocje czy - właśnie - poprzez ciało (*przez doznawanie*). Owe zapoznawane lub wręcz niedopuszczalne w empirii dominującej możliwości poznawcze badacz może skutecznie uruchamiać dla celów badań socjologicznych nad kulturą (np. w roli mechanizmów wyjaśniających istotne zjawiska grupowe typu powstawania wspólnoty). Waga przywiązywana do wiedzy uzyskanej drgami pozaintelektualnymi nie oznacza deprecjonowania pracy czysto intelektualnej w toku procesu badawczego. Przeciwnie, oczywistą konsekwencją zarysowywanego modelu jest stadialne rewidowanie obranego stanowiska poznawczego i osiągniętego poziomu wiedzy o badanym przedmiocie, co przybiera postać cyklu(i) badawczego(ych), w konsekwencji, cykli powtarzanych - spirali, w miarę osiągania coraz "wyższych" poziomów sensu. Ową powtarzalną stadialność popowienia badawczego uwyrażnia rysunek zamieszczony na stronie 58.

Poświęćmy dwa słowa różnym typom refleksji towarzyszącym poszczególnym fazom. W pewnej fazie cyklu badawczego badający powinien się odwoływać wyłącznie do analizy osobistego doświadczenia wyniesionego z uczestnictwa w sytuacji badawczej, „zapominając” - czyli niejako renomnologicznie zawieszając użytkowanie dostępnej mu wiedzy teoretycznej pochodzącej spoza tego bezpośredniego doświadczenia. W fazach integrowania i oceny końcowej refleksja „osobista” zostaje połączona typem refleksji znanym nam powszechnie - z refleksją „teoretyczną”. Takiego rozróżnienia typów refleksji jako kolejnych kroków badawczych w modelach dominujących brak, podobnie jak autorefleksji w sensie obserwowania dynamiki własnych emocji, czy próby zrozumienia *ex post* jasnych procesów nieświadomych, a które przecież - jako nasze uwarunkowania - wpływają na tok badań.

Warto też zwrócić uwagę, że powyższy model integruje różne źródła wiedzy i różne możliwości poznawcze podmiotu poznającego: łączy działanie z myśleniem, odbieranie badanej rzeczywistości z refleksją, wiedzę

środowiska: według porządku doznawanie nazywanie, a nie odwrotnie. Próbując takie zjawiska zrozumieć, badacz musi owe zapoznane możliwości poznawcze uruchomić w samym sobie, m.in. uczestnicząc w animowanych przez badane środowiska doświadczeniach; o wiedzy poprzez ciało por. np. A. Lowen: *Duchowość ciała* [1992], M. Siems: *Ciało zna odpowiedź*, Warszawa 1992, cz. 1.2 *Felt Sense*, s. 11-14.

FAZY CYKLU BADAWCZEGO W MODELU BADAŃ  
POPRAZ WSPÓLNE DOŚWIADCZANIE<sup>1</sup>



<sup>1</sup> Shulamit Reinhartz, w: Reason, Rowan, s. 430. Autorka proponuje przyjęcie powyższego postępowania badawczego w odniesieniu do wcielania w życie „nowego paradygmatu badań nad człowiekiem”, a nie tylko poszczególnych propozycji w jego ramach. Wykorzystuję wskazówki Reinhartz w konstruowaniu proponowanego tu przeze mnie konkretnego modelu badań poprzez wspólne doświadczenie.

Praktyczną wyniesioną z przebytych doświadczeń badawczych z wiedzą teoretyczną (w tym - metodologiczną). Badający - w fazie refleksji końcowej metarefleksji nad badanym problemem - zdolny jest wówczas pełniej odwoływać się do możliwości poznawczych podmiotowości własnej: przestaje być „odcieleśnionym”, operującym abstrakcyjną wiedzą badaczem, jak wielu należących do głównego nurtu [Reason i Rowan (eds) 1981, s. 249]- Jednostronność poznania może zostać przełamana dzięki wielo-  
--kiemu: intelektualnemu, emocjonalnemu, cielesnemu ugruntowaniu w podmiocie poznającym doświadczenia poznawczego, jakim się dlań stał proces badawczy.

Należy dodać, zakłócając nieco tok wyводу, że wszystkie zabiegi kontrolne, samokontrolne czy „procedura(y) weryfikacji” wniosków i wyników, polegają w omawianym modelu wyłącznie na odwoływaniu się do kompetencji podmiotów poznających: badającego i jego współpracowników, a także - kompetencji podmiotów badania. Powrócę do tej sprawy omawiając problemy weryfikacji według proponowanego modelu.

#### 1.6.1. POZYCJA BADACZA (PODMIOTU POZNAJĄCEGO)

Badacz przestaje być - jak sygnalizowałam wyżej - „obiektywnym” °bserwatorem „z góry”<sup>17</sup>; wchodząc z badanymi w badane procesy i zjawiska staje się elementem badanego „wspólnego świata”, uczestnikiem doświadczającym możliwie wszechstronnie badanej rzeczywistości. Staje się co najwyżej osobą ułatwiającą zaistnienie i przebieg sytuacji badawczej („facylitorem”). W zasadzie powinien podzielać potoczność podmiotów badania, ich *praxis* życiową, współuczestniczyć w badanym kontekście społeczno-kulturowym. Ze względu na owe cechy podzielenia model mógł być nazwany modelem badań poprzez wspólne doświadczanie.

#### 1.6.2. PŁASZCZYZNA KONTAKTU BADACZ-PODMIOTY BADANIA

Kontakt ten ma charakter poziomej interakcji: wzajemnej wymiany wiedzy w bezpośredniej, osobowej relacji z badanymi. Relacja osobowa wymaga, by badacz ukazał się swym partnerom nie tylko w swej roli zawodowej, ale by odsłonił się im pełniej jako człowiek, co jest trudne (obawa przed utratą kontroli nad przebiegiem badań, „prywatny” wstyd

Szczegółową dyskusję problemu pozycji badacza według wzorca dominującego i alternatywnego zawiera rozprawa doktorska I. Krzezińskiego [1986] poświęcona myśli G.H. Meada, por. zwłaszcza rozdział IV i V.

- ogólnie: przykre czasem konsekwencje utraty bezpiecznej psychologicznie pozycji obserwatora zewnętrznego). Nadto interpretacje i wyniki uzgadnia się z badanymi drogą dialogu<sup>18</sup>. Postępowanie dialogiczne zakłada konieczność zrezygnowania z właściwej modelom dominującym linearności i postępowania badawczego (hipotezy —• pilotaż —• badania właściwi —• weryfikacja wyników) i przejście do sygnalizowanego modelu cyklicznego, to jest opartego na powtarzalnych fazach tego samego procesu badawczego, w którym wspólnie z podmiotami badania dokonuje się oceny przebytych już faz; oczywiście w odpowiednich momentach tego cyklu, dla poszerzenia wiedzy po obu stronach interakcji.

### 1.6.3. POZYCJA PODMIOTÓW BADANIA

W empirii głównego nurtu badanych traktuje się na ogół (prócz niektórych jedynie typów badań) jako statyczne, jednorazowe i pasywne, z punktu widzenia dynamiki procesu badawczego, źródła wiedzy. Badany staje wobec gotowych narzędzi badawczych: hipotez i założeń, będąc na ogół całkowicie pozbawionym wpływu na przebieg procesu badawczego.

Model badań empirycznych poprzez wspólne doświadczanie zakłada — przeciwnie — aktywność podmiotów badania we wszystkich (bądź przynajmniej niektórych) fazach procesu badawczego. Stąd różne - bardziej lub mniej radykalne - wersje przedstawianego modelu. Rzecz uwyraźnia następujące zestawienie:

	Badacz	Podmiot badania
Wkład do założeń badawczych	duży	duży mały żaden
Wpływ na przebieg procesu badawczego	duży mały żaden	duży

Źródło: J. Heron [w: Reason, Rowan (eds) 1981, s. 154].

<sup>18</sup> Por.: P. Łukasiewicz: *Dialog jako metoda badawcza*; P. Gliński: *Badania aktywizujące w studiach stylu życia* [w: Siciński (red.) 1980]; K. Kowalewicz: *Pomysły do badań odbioru*, „Przekazy i Opinie” nr 4(18), 1979. Przywołuję tu jedynie pierwsze głosy autorów, którzy odnosili się do idei dialogu jako socjologowie-empirycy, a nie filozofowie; literatura dotycząca filozoficznego (w tym - hermeneutycznego) ujmowania dialogu nie jest przedmiotem niniejszych rozważań.

Za pełny (najbardziej radykalna wersja) model badań poprzez wspólne oświadczenie można więc uznać jedynie taki, w którym podmioty badania -współ z badającym - są aktywne pod o b o m a wymienionymi względami. Pozycja badanych w charakteryzowanym modelu stanowi konsekwencję uznania ich kompetencji jako podmiotów własnych działań, które właśnie studiujemy. Faktyczny zasięg aktywności podmiotów badania zależy jednak od rozpoznawanego problemu i możliwości artykulacji, którymi badany dysponuje (wracam do tej sprawy niżej). Przykłady z literatury wskazują, że kompetencje te mogą być częściej wydobywane niż to tradycyjny badacz na ogół sobie wyobraża (por. zrealizowane badania Maruyamy, Siemsa, Reasona, Torberta [w: Reason, Rowan (eds), wyd. cyt.]. Nie mam tu na myśli wyłącznie badań typu *action research*, choć mogą one być dobrym przykładem egzekwowania omawianych kompetencji podmiotów badania. Program minimum w tej kwestii obejmować winien przynajmniej jedno „sprzężenie zwrotne” z badanymi, czyli zapoznanie podmiotów badania bądź z założeniami (np. hipotezami wstępnymi) badań, bądź z interpretacjami i wnioskami dotyczącymi przedmiotu dociekań. Wersja pełna modelu zakładałaby takie sprzężenia zwrotne w różnych (wszystkich) fazach przeprowadzanych studiów, oraz rzeczywiste „wzięcie pod uwagę” uzyskanych opinii własnych o przedmiocie badań, wyrażanych przez podmioty badania. Dobrym przykładem może tu być tok postępowania badawczego zaproponowany przez A. Touraine'a w jego socjologii działania [Touraine i in. 1983, s. 21-22], czy założenia M. Marody i zespołu, gdy przeprowadzała swe studia nad „Solidarnością” [Marody i in. 1981].

#### 1.6.4. TRUDNOŚCI, WADY: KWESTIA „WERYFIKACJI”

Najważniejszą trudnością opisywanego modelu jest znalezienie adekwatnych kryteriów sprawdzalności. „Weryfikacja” przez podmioty badania może być uznana jedynie za składnik całej procedury sprawdzającej, choć na pewno stanowi w tym modelu element podstawowy etyki badacza (uwzględnienie podmiotowych kompetencji badanych). Rzecz można wyrazić w płaszczyźnie ogólnej i powiedzieć, że dotyczy ona starego sporu obiektywizm *versus* subiektywizm. W proponowanym modelu odchodziłoby się od tak postawionej opozycji. Schwartz i Ogilvy [1979] proponują na przykład w zamian termin „perspektywa”, zaakceptowany przez autorów zbioru Reasona i Rowana oraz przez autorkę tego wywodu. Perspektywa to: „osobisty pogląd formułowany z pewnego dystansu”; „nie miałaby ona sugerować ani uniwersalności obiektywizmu ani stronniczości

bądź subiektywności", zachowując pewne cechy obu. Dodam od siebie, iż na tak rozumiany dystans składałyby się: a) elementy osobistego doświadczenia badacza wyniesione z sytuacji badawczej; b) wiedza pochodząca z „weryfikacji” toku badawczego przez podmioty badania; i c) wiedza teoretyczna badacza i jego współpracowników wzbogacona refleksją i przełożeniem na język dyskursywny doświadczeń typu (a). Obiektywizm odrzuca się jako wyraz biernej (nie podmiotowej zatem) postawy badacza wobec poznawanej rzeczywistości. Stąd nacisk, by była to wizja „osobista”, w której wyraźnie widać, z jakich elementów wiedzy badający ją buduje. Pewnym wyjściem z omawianych trudności może być przyjęcie stanowiska dialektycznego, co też istotnie Reason i Rowan [(eds) 1981] czynią:

„Musimy zatem nauczyć się myślenia dialektycznego, ujmowania rzeczywistości jako procesu [...] rzeczywistość nie jest ani subiektywna, ani obiektywna. Jest ona zarazem całkowicie ode mnie niezależna i całkowicie ode mnie zależna. Oznacza to, że jakkolwiek rozumiałoby się pojęcie sprawdzalności, musi być ono tak konstruowane, by było jednocześnie związane z podmiotem poznającym i rzeczywistością poznawaną zarazem. Wiedza poddająca się sprawdzaniu, wiedza sprawdzalna jest sprawą wzajemnego związku między nimi. Tak rozumianą sprawdzalność możemy wzmocnić, jeśli będziemy w stanie powiedzieć raczej my wiemy, niż po prostu ja wiem: możemy iść w kierunku wiedzy sprawdzalnej intersubiektywnie, przekraczając w ten sposób ograniczenia jednego podmiotu poznającego” [tamże, s.241-242, wyróżn. *A.W.*].

Proponowany model stawia kwestię „weryfikacji” specyficznie: odchodzi się bardzo radykalnie od wymogów obowiązujących w socjologii głównego nurtu. Porzuca się tu wszak „metodologicznie” rozumiane „procedury weryfikacyjne” i po prostu filozofuje na temat relacji podmiotu poznającego i rzeczywistości poznawanej. O ile bowiem dominujące procedury weryfikacyjne dotyczą głównie technik i metod, a nie odwołują się do samokontrolnych kompetencji ludzi, którzy „weryfikację” przeprowadzają, to w proponowanym modelu: „Sprawdzalność zasadza się na umiejętnościach i wrażliwości osobistej badacza, na tym, w jaki sposób jest on w stanie wykorzystać siebie samego, swe potencje poznawcze. Weryfikacja staje się procesem polegającym bardziej na samokontroli i interpersonalnej wymianie wiedzy niż na stosowaniu się do jakiegoś kanonu metodologicznego” [tamże, s. 244, wyróżn. *A. W.*].

Wyraźnie widać wpływ założeń światopoglądowych na konstrukcję tego elementu opisywanego modelu. Najkrócej: procesy osobowe (badacz



w konfrontacji z samym sobą) i interpersonalne (badacz wobec podmiotów badania i współpracowników - zderzenie perspektyw) wprowadza się do modelu po to, by „zrehumanizować” w znaczeniu - upodmiotowić, tok postępowania empirycznego, także i w tej fazie procesu badawczego<sup>19</sup>.

Proponowany model - co oczywiste - odchodzi od myślenia ilościowego” jako takiego i ilościowych procedur weryfikacyjnych właściwych Wzorcowi dominującemu (stąd skrót myślowy „wymogi metodologiczne”); od policzalności jako dyrektywy sprawdzania i postuluje w zamian różnorodne „procedury jakościowe” (m.in. nacisk na zespołowość pracy badawczej).

Opisywane postępowanie ponadto - w swoich założeniach filozoficznych - odchodzi od myślenia deterministycznego, właściwego przynajmniej niektórym modelom w ramach wzorca dominującego, proponując w zamian indeterminizm wyrażający się między innymi użytkowaniem takich konstruktów, jak perspektywa, bądź optowaniem za dialektycznym ujmowaniem rzeczywistości badanej. Owe opcje i próby rozwiązania problemu „weryfikacji” mają prowadzić do zachowania wierności założeniu nolizmu metodologicznego (badaniu przedmiotu w całej jego istotnej złożoności, unikaniu redukcjonizmu). Sądzę osobiście, że kwestia „weryfikacji” (u p r a w o m o c n i e n i a raczej) stanowi największy problem opisywanej propozycji.

#### **1.6.4.1. Osobowe aspekty „weryfikacji”**

Sprowadzają się one do wspomnianej s a m o k o n t r o l i procesu badawczego przez badacza oraz utrzymywania ostrej świadomości tego, co się podmiotem poznającym w trakcie badań dzieje. Pomocne może tu być zapoznanie się badającego (przed podjęciem badań jeszcze) np. z jakimiś ypracowanymi na gruncie psychologii humanistycznej technikami samopoznania i funkcjonowania osobowości („ja”) jednostki ludzkiej, podobnie z praktyczną wiedzą interpersonalną. Techniki te bowiem kształcą wrażliwość na innego człowieka - uczą uważnego patrzenia, słuchania,

<sup>19</sup> Jeszcze inaczej postawi) kwestię A. Siciński poddając pomysł „badacza zbiorowego”, oznaczający takie uczestnictwo socjologa w procesie badawczym, które znosi właściwe dla modeli dominujących specjalizacje ról na wykonawcze i autorskie, co pozwala na całościowe ujmowanie przez t e n s a m podmiot poznający pełnego cyklu badawczego, a w konsekwencji -ma sprzyjać adekwatności i trafności zamierzenia [por. Siciński (red.) 1980, s. 35-36].

obserwowania; wreszcie, umiejętności prowadzenia prawdziwego dialogu, tak ważnego dla adekwatnego wcielania w życie dyrektywy komunikowania się wzajemnego - „sprzężenia zwrotnego” - z podmiotami badania i współpracownikami.

#### **1.6.4.2. Międzyludzkie aspekty „weryfikacji”**

Sprowadzają się one do czynników już wymienionych wyżej:

a) „weryfikacji” czyli oceny wyników - ustaleń badacza - przez podmioty badania, np. przez osoby znaczące w badanych środowiskach, przez przywódców opinii co najmniej. W ten sposób osiągnięte stadium badawcze ulega kompetentnej, choć nieprofesjonalnej ocenie ze strony samych zainteresowanych, co staje się integralnym elementem całego procesu badawczego; dobrym przykładem mogą tu być badania Maruyamy nad więźniami, w których to badaniach okazało się, iż siatka pojęciowa zaproponowana przez badaczy w ogóle nie przystawała do rzeczywistości więziennej i musiała zostać uadekwatniona przez same podmioty badania [por. Maruyama, w: Reason, Rowan (eds) 1981, s. 267 i nast.];

b) krytycznej „weryfikacji” ustaleń przez współpracowników autora badań, przy czym któryś z nich przyjmuje na siebie rolę *advocatus diaboli*. Przy założeniu zespołowości badań łatwiej osiągnąć dystans wynikający ze zderzenia perspektyw.

#### **1.6.4.3. Techniczne aspekty „weryfikacji”**

Sprowadzić je można do intencjonalnej powtarzalności i kontroli cyklu badawczego (por. rys.), możliwie wielokrotnej. W ramach modelu cyklicznego badacz porusza się po spirali na coraz „wyższym” lub „głębszym” poziomie wiedzy o poznawanej rzeczywistości. Można też próbować powtórzyć badania w innym składzie badawczym. Mamy tu do czynienia z procesem *research*, a nie pojedynczymi impresjami, choćby najbardziej wnikliwymi.

Problemom tym i kłopotom można też częściowo zaradzić stosując wiele różnych technik w jednym procesie badawczym, w którym jedna technika uzupełnia i koryguje drugą, co zresztą w tradycji wzorca „humanistycznego” nie jest niczym nowym.

#### 1.6.4.4. Sprawa „trafności” badań

Kwestię „trafności” postępowania badawczego według opisywanego modelu stawia się podobnie, odwołując się znowu do procesów osobowych i międzypersonalnych. Stąd takie konstrukcje, jak „trafność kontekstowa” (*contextual validity*), bądź „trafność przez consensus” (*consensual validity*), proponowane przez różnych autorów zbioru Reasona i Rowana [por. wyd. cyt., s. 185, 240 lub 244], które to konstrukcje stanowiłyby rozwiązania alternatywne kwestii występujących w modelach dominujących pod hasłem „trafności wewnętrznej”. „Trafność zewnętrzna” modeli dominujących zastępowana jest zaś tutaj odwoływaniem się do kryterium praktyki, czyli odpowiedzi na pytania typu: na ile postawienie i rozwiązanie problemu badawczego pozwoliło „ulepszyć” badaną rzeczywistość, na ile jego wyniki mogą sprzyjać bardziej „skuteczному” działaniu, na ile okazały się „potrzebne” uczestniczącym w badaniu ludziom, jaką mają moc „wy-lajająca” itp. Wreszcie, mówi się o *human validation*, czyli o reakcjach odbiorców danej publikacji, w których przywołują oni - na przykład w postaci listów do autora - swe osobiste doświadczenia i przemyślenia w związku z danym problemem, uznając autorską interpretację za „prawdziwą”, „odkrywczą”, a więc - poprzez owo potwierdzenie - za własną [Moustakas w: Reason, Rowan (eds), wyd. cyt., s. 214; Paszkiewicz 1983, s. 111]. Tego typu ocen można dokonać tylko *ex post* i nigdy nie mogą się one odwoływać do jakiejś prawdy „obiektywnej”, a jedynie zbliżać się do Prawdy czyjejs - prawdy badanych ludzi, odnoszących swe doświadczenie do badanego problemu. Stąd też konstrukty w rodzaju „ontologicznego” kryterium trafności, które osobiście wolałabym nazwać kryterium egzystentjalnym, gdyż wyraźnie się tu mówi o tym zakresie potwierdzania doświadczenia ludzkiego<sup>20</sup>.

#### 1.7. KWESTIA JĘZYKA I STYLU PREZENTACJI

Charakteryzowane wyżej założenia, a zwłaszcza konieczność włączenia do procesu badawczego osobistego, holistycznie potraktowanego doświad-

<sup>20</sup> Kryterium praktyki społecznej omawia krytycznie w odniesieniu do psychologii humanistycznej E. Paszkiewicz [1983, s. 74-70]; autor ontologicznego kryterium w zbiorze Reasona i Rowana tak je charakteryzuje: „Czy informacja uzyskana od badacza pozwala mi doświadczać bardziej bezpośrednio moją-rzeczywistą-sytuację-w-świecie?”, a więc przedstawiając je autor ucieka się do stylistyki, by nie rzecz maniery, pisarzy-egzystencjalistów; por. W. Torbert: *A Collaborative Inquiry into Voluntary Metropolitan Desegregation* (tamże, s. 346).

czania rzeczywistości badanej przez podmiot poznający, mają swe konsekwencje językowe. Badacz nie może się już posługiwać wyłącznie obiektywnym językiem socjologii „pozytywistycznej” - pozbawionym zabarwienia emocjonalnego, odwołania do wartości i wiedzy, którą zdobył w drodze poznania pozaintelektualnego, choćby z tego powodu, że nie wszystkie takie doświadczenia poddają się opisowi ściśle dyskursywnemu. W kategoriach już nie tylko języka, ale wręcz stylu lub *genre'u* widzi rzecz A. Gouldner, wskazując na swoistą poetykę prac autorów reprezentujących socjologię alternatywną i powiada:

„Styl ten przedkłada to co oryginalne i niekonwencjonalne nad powszechnie i dobrze znane, żywy szczegół etnograficzny nad nudną klasyfikację, wrażliwą ekspresywność nad suchą analizę, naturalistyczną obserwację nad starannie przygotowane kwestionariusze” [w: Mokrzycki (red.) 1984, s. 33; por. także Czyżewski 1984, s. 240].

Zdarza się, że kanony rzemiosła socjologicznego wymagane we wzorcu „pozytywistycznym” prowadzą do zapoznawania przez badaczy istotnych sfer rzeczywistości społecznej, ubóstwa treściowego i zaniku wyobraźni socjologicznej, w imię trzymania się rygorów języka uznanego za dopuszczalny język naukowy. I w omawianej kwestii zatem widać znowu, w jaki sposób założenia alternatywnej „ontologii cząstkowej” wyznaczają tworzenie modelu „innej empirii”: rozluźnieniu ulegają rygory opisu celem uchwycenia bogactwa przedmiotu badań i jego swoistości. Ważne jest jednak, by badacz był świadom, kiedy i czym motywowany zarzuca opis czysto dyskursywny. Do kwestii języka publikacji - tu jedynie sygnalizowanej — wróć w późniejszych partiach tej książki.

### **1.8. CECHY PROBLEMU (PRZEMIOTU) A WYBÓR EMPIRII**

Opisywane podejście wydaje się konieczne zwłaszcza w dwóch skrajnych przypadkach: gdy podmiotami badania są jednostki o wysokim stopniu samoświadomości i zdolnościach artykulacji (tak jak to było na przykład w przypadku moich badań nad psychoterapeutami i młodą awangardą artystyczną), bądź przeciwnie - gdy do takiej artykulacji są niemal niezdolne, lub gdy operują dyskursem radykalnie odmiennym od właściwego badaczowi. Ta druga sytuacja wymaga od socjologa postawy badawczej antropologa, który autentycznie wtapia się w badany kontekst kulturowy i próbuje rozpoznać właściwe badanym struktury sensu, w toku uczestniczenia - „wspólnego” - w *praxis* życiowej podmiotów badania.

Całe charakteryzowane tu podejście, nazwane przeze mnie modelem badań poprzez wspólne doświadczanie, wydaje się nadto konieczne dla badania zjawisk:

a) złożonych treściowo i znaczeniowo, na przykład stylu życia [Siciński (red.) 1976, 1978, 1980, 1988];

b) zmiennych, stających się, o charakterze żywego procesu społecznego, jak na przykład ruchy społeczne w makro- i mikroskali społecznej. Szczególne wymogi narzuca na badacza podejmowanie problematyki znaczenia działań w sztuce najnowszej chociażby, podobnie jak socjologicznej interpretacji wszelkich ruchów eksplorujących możliwości jednostki ludzkiej (psychologia, psychoterapia humanistyczna) czy interpretacji socjologiczno-kulturowej wszelkich zjawisk mieszczących się w ramach kultury alternatywnej<sup>21</sup>. Tego typu problemów badawczych nie daje się po prostu adekwatnie rozpoznać stojąc na gruncie dominującego wzorca. Badania według technik „pozytywistycznych” mogą w takich przypadkach dostarczyć jedynie wstępnych, elementarnych informacji o rzeczywistości badanej.

### **1.9. KU NOWEMU WZORCOWI BADAŃ NAD CZŁOWIEKIEM?**

Prezentacja opisywanego modelu nasuwa uwagi natury metasocjologicznej, bądź wręcz metanaukowej. Założenia tego modelu mieszczą się bowiem w nurcie przemian zachodzących nie tylko w socjologii, ale też w innych naukach społecznych. Można przemiany te traktować jako symptomy wyłaniania się istotnie nowego paradygmatu badań nad człowiekiem<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Chociaż tom pod redakcją A. Sicińskiego i M. Wemegah [1985] nie zawiera odrębnych refleksji metodologicznych, to jednak szeroka prezentacja specyfiki kulturowej przejawów tzw. kultury alternatywnej znajdująca się w tym tomie wskazuje, jaką warstwę opisywanych fenomenów można odczytać odwołując się do wzorca dominującego, a które ich znaczenia można odkryć dopiero po odwołaniu się do proponowanych przeze mnie rozwiązań empirycznych; podobnie trudno byłoby odczytać znaczenie wielu poczynań wchodzących w skład sztuki najnowszej (uprawianych np. przez osoby kontynuujące poszukiwania tetralno-kulturowe zainicjowane w Polsce przez Jerzego Grotowskiego), lub też działań podejmowanych przez przedstawicieli „ekologii głębokiej” w obrębie ruchu ekologicznego. Wydaje się też, że metodologia jakościowa w wersji tu przedstawionej mogłaby się okazać przydatna w analizach transformacji systemowej, przez który to proces nasze społeczeństwo dzisiaj przechodzi.

<sup>22</sup> Por. **m.in.** P. Schwartz, J. Ogilvy [1979]. W tym obszernym materiale autorzy,

Wzorzec ów poszerzałby i pogłębiał dozwolone źródła poznania naukowego. Obok intelektu w roli takich źródeł poznania dopuszczałby wiedzę intuicyjną, pozwalał na korzystanie z przepracowanych przeżyć emocjonalnych, w tym - przeżywania wartości. Dopuszczałby wyobraźnię jako możliwe dopełnienie procesów intelektualnych i korzystał z najszerzej pojętego doświadczania przez poznający podmiot (doświadczanie holistyczne: m.in. wiedza poprzez ciało, eksperymentowanie z organicznością poznania itp.), wyrażanych następnie opisem możliwie dyskursywnym.

Wszystko to miałoby sprzyjać ściślejszemu, niż to się przyjmuje w paradygmacie „pozytywistycznym”, kontaktowaniu się z rzeczywistością badaną oraz - następnie — pełniejszemu oddawaniu badanego świata i minimalizowaniu tendencji redukcjonistycznych.

#### **I.IO. PROPONOWANY MODEL A DOSTĘPNE METODY I TECHNIKI BADAN**

Postulat „upodmiotowienia” relacji badawczej może odnosić się do różnych metod i technik badawczych. Przedstawiony model, jak się zdaje, szczególnie łatwo daje się przyłożyć do obserwacji uczestniczącej. Można stąd wynieść wrażenie, iż obserwacja w wersji tu przedstawionej miałaby wyczerpywać możliwości proponowanego modelu, jeśli nie wręcz zastępować i eliminować inne rozwiązania empiryczne, stając się metodą wiodącą. Oczywiście w badaniu naukowym proponowanego typu obserwacja nie musi wyczerpywać postępowania badacza. Wywiad można także podporządkować tworzeniu przez badacza relacji podmiotowej z badanymi) pozwalając, by w płaszczyźnie partnerskiej (dialog, rozmowa) badany miał możliwie najlepsze warunki dla wyczerpującej prezentacji swych postaw czy przekonań. Można wówczas dochodzić właściwych obu stronom interakcji badawczej sensów postrzeganej rzeczywistości. Podobnie, można dążyć do zachowania integralności i swoistości uzyskanego materiału (wizji podmiotów badania) stosując odpowiednie, trzymające się faktycznej treści wypowiedzi, jakościowe sposoby ich opracowywania. Badanie nie powinno

wykorzystując wyniki nauk społecznych i ścisłych, analizują przemiany w nauce, a także rejestrują szersze przemiany świadomości społecznej oraz - uwzględniając oba typy zmian dokonują podsumowania swych ustaleń w postaci rekonstrukcji głównych rysów wyłaniającego się nowego paradygmatu naukowego; por. też. M. Ferguson [1980, r. 6]; a także W. Harman [1979].

Ponadto opierać się na jednej tylko technice. Zauważmy też, że badanie Poprzez doświadczanie zaostrza kryteria „obserwacji uczestniczącej” jako metody, na co już wskazywałam wyżej.

### 1.11. PARĘ DALSZYCH PYTAŃ I WĄTPLIWOŚCI

Jak dalek „operacjonalizować” przedstawiony model (i podobne)? Czy jest to propozycja realistyczna w naszych warunkach? Jak w praktyce realizować postulowane „sprzężenie zwrotne” z podmiotami badania (może zresztą trafniej byłoby mówić o swoistej oscylacji, dialektycznym przenikaniu się perspektyw badacza i podmiotów badania w widzeniu badanej Problematyki, do którego dochodzi w różnych fazach cyklu badawczego)? Kogo uznać za najbardziej kompetentnego do przeprowadzenia takiej „weryfikacji”? Kiedy można uznać badanie za skończone? Jaki może być zakres stosowalności proponowanego modelu nie tyle w odniesieniu do cech badanego przedmiotu<sup>23</sup>, ile do możliwych kontekstów teoretycznych Pozwalających interpretować odkryte cechy badanej rzeczywistości? Do których wersji nowszej socjologii „humanistycznej” pasuje? Może jest tak, że na gruncie tego wzorca można formułować jedynie modele konsekwentnie podporządkowane tylko jednej teorii czy podejściu, inaczej znowu Powracamy na poziom ogólnych zaleceń metodologicznych i rzeczywista Praktyka badań empirycznych niewiele się zmienia. Czy przy pomocy opisywanego modelu daje się rozpoznawać zjawiska tylko mikro-socjologicznie? Czy może się on okazać przydatny w kształceniu socjologów, niezależnie od tego, czy będą oni następnie uprawiać empirię według zaleceń wzorca dominującego, czy też faktycznie podejmą realizację empirii alternatywnej (jako potencjalnie uwrażliwiającej na rzeczywistość, uczącej dystansu wobec możliwości stosowanych narzędzi itp.). Wreszcie, czy można znaleźć jakieś wyróżniki odmienności proponowanego podejścia,

<sup>23</sup> Metodologowie z Zakładu Metodologii Badań Socjologicznych IFiS PAN w Łodzi oraz Zakładu Metod i Technik Badań Społecznych Instytutu Socjologii UŁ w krytycznej dyskusji nad przedstawianymi propozycjami zwrócili mi na przykład uwagę na to, iż **nie** wyeksplikowałam dwóch ukrytych założeń leżących u podstaw moich propozycji: założenia o gotowości do współpracy ze strony badanych (m.in. ich otwartość, szczerłość wypowiedzi i zachowań) oraz założenia aprobaty rzeczywistości badanej przez badacza, co ogranicza możliwości zastosowań Proponowanego modelu. Za te i inne bardzo istotne uwagi pragnę tu socjologom Łódzkim bardzo podziękować; podobnie ówczesnemu Zakładowi prof. Z.K. Skwiecińskiego w Toruniu, gdzie również ów tekst był dyskutowany.

wręcz jego nowości, w stosunku do tradycji badawczych wzorca „humanistycznego”? Czy mamy tu do czynienia tylko z nową szatą słowną, a faktyczna treść modelu nie wykracza poza rzeczy znane? Na pytania te można odpowiedzieć jedynie poświęcając odrębną refleksję różnicom podejść wewnątrz wzorca „humanistycznego” współcześnie i dawniej, a nie odnosząc się jako do tła - do wymogów empirii wzorca dominującego.

### 1.12. UWAGI KOŃCOWE

Jakie warunki (bądź przynajmniej jeden warunek) badanie musi spełnić, aby można je było zaliczyć do opisywanego typu, choćby w najmniej radykalnej wersji postępowania empirycznego? Otóż wydaje się, iż takim wyróżnikiem może być:

(1) charakteryzowana wyżej „detronizacja” badacza, rezygnacja z własnej roli jako „bardziej kompetentnego” źródła wiedzy o świecie. Przybiera to postać co najmniej nie narzucania badanemu własnych, badacza, kategorii ujmowania rzeczywistości, postulat poddania się badanej rzeczywistości, przy jednoczesnym;

(2) rzeczywistym wykorzystywaniu kompetencji podmiotów badania, co w wersjach radykalnych modelu może przybrać postać współkształtowania toku badawczego przez samych badanych. Rzecz realizuje się we wspomnianej wcześniej oscylacji między wiedzą badacza a wiedzą podmiotów badania [Ziółkowski 1981, s. 292-302; przywoływany wyżej schemat Herona], a zatem nie wystarczy postawić badanych wobec jednego, choćby najmniej ustrukturalizowanego narzędzia, i wycofać się następnie z tego jednorazowego kontaktu. Wreszcie takim wyróżnikiem - choć w tej hierarchii nie najważniejszym zgoła — byłoby:

(3) konsekwentne wykorzystywanie metodologii „jakościowej”, możliwości, jakie ona oferuje; dobrze się zastanawiając, czy wprowadzenie elementu „ilościowego” do procesu badawczego, w tym — interpretacji może pełnić jakieś istotniejsze funkcje poznawcze, i czy nie odbierze nam bogactwa rzeczywistości, które dzięki adekwatnemu narzędziu udało się nam w jakiś sposób uchwycić;

(4) zgoda na wyłanianie się teorii w trakcie badania i - rzecz podstawowa -

(5) zgoda na przemianę podmiotu poznającego (badacza) w trakcie i w rezultacie badań.



Jeśli tak - bardzo roboczo - zakreślać granice między praktyką empiryczną proponowanego typu a innymi wersjami „jakościowych” Podejść w łonie wzorca „humanistycznego”, to trzeba powiedzieć, że rzadko marny do czynienia w polskich badaniach z realizacją wszystkich pięciu warunków jednocześnie. W tym samym sensie można stwierdzić, że badań empirycznych na gruncie wzorca alternatywnego jest w Polsce bardzo niewiele. Przykładami dokonanych już i opublikowanych zamierzeń empirycznych realizujących przynajmniej jeden z wymienionych warunków, mogą być jednakowoż badania nad masowymi ruchami społecznymi w Polsce 1980–1981 [Krzemiński i in. 1983, Touraine i in. 1983, Marody i in. 1981], oraz zamierzenia empiryczne, których cechy opisałam bliżej w rozdziale poprzednim.

### 1.13. *POST SCRIPTUM* 1992-93

Układając te książki zastanawiałam się, czy publikować powyższy tekst w takiej postaci, w jakiej został ogłoszony w roku 1985 (a podsumowywał moje doświadczenie badawcze z dziesięciolecia poprzedzającego), wraz ze wszystkimi zawartymi w nim naiwnościami, uproszczeniami i brakami teoretycznymi w stosunku do nawet wówczas dostępnej w Polsce refleksji metasocjologicznej (metateoretycznej), niekonsekwencjami, oraz wyrazem językowym owych wszystkich ułomności - niespójnością siatki pojęciowej. Zdecydowałam się na włączenie tutaj wersji ówczesnej (poddanej drobnym Poprawkom redakcyjnym i aktualizacji przypisów), ale opatrzonej niniejszym autokrytycznym komentarzem. Tekst poddaję więc ponownemu badaniu (w myśl postulatów Reasona i Rowana - *research*), by skontrolować pewien etap własnych poszukiwań zawodowych. Tak również można rozumieć znaczenie kryterium „samowiedzy” badacza jako krytyczne retrospektywne samobadanie.

Najkrócej rzecz ujmując, moje ówczesne wywody cechuje zależność przez negację, aby użyć sformułowania Jerzego Szackiego - od koncepcji i aparatury pojęciowej socjologii „pozytywistycznej”: stąd trwanie przy przestarzałych nazwach wzorców („pozytywistyczny” *versus* „humanistyczny”, posługiwanie się takimi terminami, jak przede wszystkim opozycja „ilościowe” - „jakościowe”, „model”, „operacjonalizacja”, „weryfikacja”, „procedury weryfikacyjne”, „trafność” („wewnętrzna” i „zewnętrzna”) „Wnioskowanie”, a nawet użytkowanie pojęcia „empiria”. Jeśli spojrzeć na głębsze struktury sposobu myślenia autorki, to widać tę zależność także

poprzez objawy poważniejsze: świadczy o niej sama potrzeba tworzenia „modelu”, przypisywanie tego typu konstrukcjom centralnej niemal roli w procesie badawczym, co - wbrew deklaracjom wstępnym - nadal utrzymywało odrzucany jakoby przeze mnie prymat Metody nad przedmiotem badań, choć paradoksalnie - model ten został tak pomyślany, by pozostawać w zgodzie z wymogami współczesnej socjologii „jakościowej” • Dalej - proponowane sposoby interpretowania uzyskanej wiedzy są bliższe tradycyjnej indukcji (bądź nawet wnioskowaniu hipotetyczno-dedukcyjnemu, skoro model przybiera postać aprioryczną, gdyby miał być stosowany w innych, niż te, z których był wyrósł, badaniach). Nie można uchylić tej krytyki, nawet jeśli spojrzeć na proponowany „model” jako na strukturę elastyczną i otwartą na nowe (przyszłe) doświadczenia badawcze, strukturę metaproceduralną, czysto formalną.

Jeśli chodzi o niekonsekwencje teoretyczne, to wydaje się, że charakterystykę wzorca „humanistycznego” powinno się było zacząć od jego analiz współczesnych, abstrahując od dziewiętnastowiecznych źródeł, czyli próbując zdać sprawę z zawartej już wtedy w literaturze wiedzy dotyczącej owych założeń ukrytych, a współtworzących ten właśnie - „humanistyczny” wzorzec.

Rzecz sygnalizuję jedynie (w przypisie 1), podważając - za Edmundem Mokrzyckim [1984] - sens posługiwania się opozycją socjologia „pozytywistyczna” *versus* „humanistyczna”, zamiast wyciągnąć wnioski z precyzyjnych argumentów tego autora, który już wtedy wskazywał na fundamentalną wspólnotę założeń socjologii „naturalistycznej” i „antynaturalistycznej”. Mokrzycki pisał: „Socjologia humanistyczna” miała być nazwą wiedzy  *pewnego rodzaju*, a nie socjologii pewnego etapu [tamże s. 42, wyróżn. A.W.]. Charakteryzując wzorzec „humanistyczny” przyjęłam to pierwsze, tradycyjne, rozumienie, tracąc niejako szansę znacznie ciekawszego i bogatszego w treści, istotniejszego również, wyводу, który Mokrzycki przeprowadzał. Autor ów wskazywał na założenia wspólne obu wzorców następująco: a) historyzm w ujmowaniu zjawisk kultury (poszukiwanie niezmiennych właściwości nauki i/lub humanistyki); będący skutkiem a) próbującego przyjęcia przez „humanistów” założenia pozytywistycznej filozofii nauki, w którym uznaje się „jedność nauki”, czego konsekwencją stanowiło z kolei przejście pozytywistycznej „wizji świata kultury” lub słabiej - uznanie tej wizji za „pochodną rekonstrukcji pozytywistycznej”.

Inną konsekwencją nieuświadomianej (a przynajmniej w owym czasie rzadko wykładanej, artykułowanej) wspólnoty założeń fundamentalnych

stała się - wyliczał Mokrzycki - n o r m a t y w n o ś ć wzorca „humanistycz--o”, która to cecha - tak jak we wzorcu „pozytywistycznym” - z konieczności „prowadzi do reglamentacji myśli [i, dodajmy, ograniczenia konkretnej praktyki badawczej - *A.W./* innego rodzaju” [tamże, s. 45-46]. Stąd właśnie - kontynuował swą wivisekcję Mokrzycki: „Jakkolwiek paradoksalnie to brzmi, sprawa rozumienia [...] ma swe źródło w pozytywistycznej filozofii nauki, a ściślej mówiąc, jest produktem ubocznym pozytywistycznego programu usuwania z nauki wszelkiego rodzaju «irracjonalizmów»” [tamże, s. 46]. „Gdyby tak nie było - pisze Mokrzycki - badania nad rozumieniem poszłyby prawdopodobnie w innym kierunku, [...] nie byłyby tak silnie podporządkowane potrzebie wykazania racjonalności tej procedury” [tamże, wyróżn. *A. W./* No właśnie - oto zależność, przez negację, od uniwersum już nie tylko pojęciowego, ale światopoglądowego przeciwnika, łącznie z wysokim wartościowaniem w tym światopoglądzie nauki jako pewnej formy aktywności ludzkiej<sup>24</sup>.

Nie inaczej zachowałam się jako badacz i autor refleksji metasocjologicznej - *toutes les proportions gardees* - próbując uzasadnić „naukowość”

<sup>24</sup> Nie mogę się powstrzymać, by nie przywołać w tym miejscu jeszcze wcześniejszych od przedstawianych wyżej analiz metateoretycznych, prowokacji Mokrzyckiego: „Dla wielu zabrzmieć to może absurdalnie, zaryzykuję jednak twierdzenie, że dobrym punktem wyjścia dla odnowy myśli socjologicznej byłaby rezygnacja z przywileju [a jednak „przywileju”, *A. W./* nazwy nauka. Przywilej ten niestety zbyt drogo socjologię kosztował”, gdyż: „wchodzenie do „wielkiej rodziny nauki» odbywało się kosztem ztrącenia własnej osobowości i co za tym idzie, własnych możliwości poznawczych. Sądzę, że socjologia zyskałaby na wartości i na dłuższą metę - umocniła swój prestiż przyjmując prowokacyjną dewizę Jacoba Burkharda: [...] jesteśmy nie naukowii nie dysponujemy żadną metodą, a w każdym razie nie taką, jak inni” [Mokrzycki 1980, s. 270-271, wyróżn. *A.W./*. Żeby ogłosić taką prowokację w roku 1980, trzeba było wiele odwagi. Jak wykazywałam w rozdziale poświęconym nowemu wzorcowi badań społecznych w Polsce, publiczne dystansowanie się wobec „naukowości” jako uzasadnienia własnych poczynań badawczych, wystąpiło w naszym środowisku socjologicznym dopiero pod koniec lat osiemdziesiątych. Dziś już nie szokuje takie spostrzeżenie, jak np. M. Czyżewskiego, który analizując krytycznie recepcję socjologii interpretatywnej w naszym kraju powiada: „Dalszy rozwój badań interpretatywnych mógłby, w moim odczuciu, w większym stopniu opierać się na pomysłowości i indywidualności badacza, nawet za cenę formułowania ryzykownych wniosków badawczych. Ożywczo mogłoby także podziałać na socjologię interpretatywną odnowienie jej związków z filozofią i **literaturą piękną**” [w: Giza-Poleszczuk, Mokrzycki (red.) 1990, s. 190, wyróżn. *A.W./*. Stanowisko Czyżewskiego można nazwać posejntystycznym, lub, jak wolą inni, „postmodernistycznym”; por. również zmierzające w podobnym kierunku rozważania nad możliwymi postaciami socjologii - bardziej „naukową” i bardziej „literacką” w: W. Lepenies [1988].

proponowanego przeze mnie modelu postępowania badawczego, zwłaszcza w części poświęconej „weryfikacji”. Nadto - jak dziś to oceniam - użytkowanie pojęcia „empirii”, oraz samo posługiwanie się nim, również wyrażało w moich ówczesnych rozważaniach własne obciążenia kategoriami i wymogami socjologii „pozytywistycznej”. Dziś używałabym pojęcia „praktyka”, „postępowanie badawcze”, czy nawet „działania badawcze w *sensie fronesis*, co pozwoliłoby mi przewyciężyć opozycję teoria-empiria. tak charakterystyczną dla wzorca „pozytywistycznego”. W aktywności badacza - „humanisty” teoretyczność bądź praktyczność można uznać jedynie za aspekty jego wysiłków poznawczych, w pewnych etapach badawczych nierozdzielne (np. gdy „interpretuje”). W pojęciu „empirii” zawarta jest też - jako przesłanka ukryta Gouldnera i zarazem jako nawyk przejęty z badań głównego nurtu - pewna ograniczona koncepcja rzeczywistości - racjonalna lub racjonalistyczna. Jak wiemy z doświadczenia potocznego, rzeczywistość jedynie bywa, a nie jest racjonalna; nie sposób zatem posługując się terminem „empiria” abstrahować od problemów założeń epistemologicznych i ontologicznych, których przejawem może być nasza aparatura pojęciowa, czy szersze koncepcje, którymi się posługujemy. Trzeba wyłożyć, jak się „empiryczna” rozumie<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Kompetentną krytykę założeń metateoretycznych przyjmowanych jawnie lub wykrywanych analitycznie *ex post* u poprzedników i współczesnych w antropologii, zawiera praca M. Buchowskiego i W. Burszty: *O założeniach interpretacji antropologicznej*, Warszawa 1992. Charakteryzując najnowszą fazę rozwoju antropologii autorzy powiadają, że cechuje ją tendencja do eksponowania problematyki epistemologicznej, w tym wynikającej ze sporu pomiędzy „relatywistami” i „racjonalistami” („obiektywistami”), który to spór uznają za „nierozstrzygalny” (tamże, s. 88). Ową ostatnią konstatację uważam za dyskusyjną, zależną z kolei od założeń metateoretycznych przyjętych przez autorów, których są zresztą w pełni świadomi. Ową „nierozstrzygalność” orzec bowiem trzeba, o ile chce się pozostać przy nauce jako wartości i jako pewnym „bycie” - pewnej formie wytworów kultury zachodniej; autorzy mówią dokładniej: „kulturze naukowej”, zdając sobie sprawę z tego, że funkcjonujące dziś, dodam - po wszystkich sporach, niejako mimo, lub wbrew nim - ujmowanie „nauki” jest wytworem historycznym zachodniej kultury. Jest przeto wyborem autorów, że chcą trwać przy tak rozumianej naukowości; że wymagają sami od siebie przyjęcia „«scjencjocentrycznych» przesądów”. Wobec *anythinggoes* postmodernistycznej nauki o człowieku autorzy wołają wybrać opcję „samoograniczającą się”; dyscyplinę, dzięki której postawią przed samymi sobą „nieprzekraczalne granice dopuszczalnych artykulacji językowo-pojęciowych” (tamże, s. 89), gdyż trwają przy prawomocności naukowej jako wartości. Stąd też zapewne aparatura pojęciowa, którą się posługują, charakteryzując pewien podnurt dociekań antropologicznych, a który za swój przedmiot ma obszary tego co nieracjonalne lub irracjonalne z punktu widzenia zachodniej racjonalności, czy wężej - racjonalności naukowej w przyjętych na Zachodzie

„Rozumienie” w poszczególnych swych postaciach - nasze wciąż Podstawowe narzędzie we wzorcu alternatywnym - może ponadto stać się również podkategorią badań empirycznych, służących celom metateoretycznym, o ile nasze pojmowanie „rzeczywistości” poszerzymy o sferę ekspresji symbolicznych, czy to „racjonalną” czy „pozaracjonalną”. Analiza, czyli rozumienie tekstu, np. biografii, może być w tym poszerzonym sensie także empiryczne, przy czym postulat wzorca „humanistycznego”, by badacz kontaktował się bezpośrednio z rzeczywistością badaną, jest zachowany. Konstatacja, zdawałoby się, oczywista, w świetle choćby fenomenologii Schutzowskiej, Gadamerowskiej hermeneutyki lub współczesnej socjologii wiedzy [Krasnodębski 1986, Rosner 1991, Sójka 1991, Giza 1991], będących przecież z gruntu refleksją nad doświadczeniem i możliwościami jego zastosowania w naszej pracy. Tego typu refleksji w ówczesnych moich rozważaniach zabrakło, mimo że np. podstawowe teksty Gadamera były już wtedy dostępne [Gadamer 1979]. Zbyt wąsko Pojmowałam bowiem w tym czasie już nie tylko „metodologię” lub „empirię”, ale także to, czym może być alternatywne uprawianie socjologii. Nie usprawiedliwia mnie fakt, że nie byłam w tej ułomności odosobniona. Komentarza wymaga także posługiwanie się przeze mnie wówczas pojęciem „wspólny”. Rozumiane było ono wtedy przeze mnie najwyraźniej dosłownie, jako przebywanie badacza i badanych we wspólnej przestrzeni fizycznej, podczas gdy należało równolegle położyć nacisk na wspólnotę rozumianą symbolicznie -- wartości, wzorów, znaczenia zdarzeń, w których się wspólnie z badanymi uczestniczy, i co najważniejsze - w jaki sposób socjolog kultury może dążyć do współtworzenia co najmniej intersubiektywności, a w ślad za nią - wspólnoty dyskursu. Takie postawienie kwestii wymagałoby jednak sięgnięcia do poszczególnych koncepcji i rozwiązań proponowanych we wzorcu interpretatywnym, czego - jak wówczas deklarowałam - przeprowadzić się nie dało w ramach celów wyznaczonych dla owej publikacji. Ponadto - jak już zauważyłam wyżej - chciałam stać na gruncie dość wąsko pojmowanej socjologii.

znaczeniach. Nurt ów autorzy nazywają w konsekwencji „fideistycznym”, co w moim odbiorze ma konotację epitetu, zapewne wbrew intencjom nazywających; do problemu wrócę w roz----- poświęconym analizie „Talabota”. Tu zasygnalizuję jedynie, że możliwe jest, także wciąż Poddane samodyscyplinie badacza, choć odchodzące od racjonalności zachodnich, i w tym odmiennym sensie „racjonalne”, podejście do problematyki „irracjonalności”, por. K. Hastrup: *The Ethnographic Present: A Reinvention*, 1990.

Podobnie krytycznie można spojrzeć na moje przywiązanie do socjologicznej praktyki naukowej rozumianej jako „odtworzenie” a nie „współtworzenie” badanego (zbadanego) - świata - oto jedna z możliwych interpretacji mojej ówczesnej naiwności naukowej, przejawiającej się niejako wbrew założeniom modelu, który sama zarysowałam.

Cała powyższa analiza pokazuje, jak łatwo można ulec stereotypom, w tym - naukowym, nawet jeśli zakładamy sobie szczególną na nie wrażliwość, i jak procedura krytycznego samo-badania może otwierać nas na problemy będące wynikiem naszych wcześniejszych świadomych i nieświadomych uwarunkowań oraz zaniedbań.

## 2. BADACZ JAKO NARZĘDZIE (ZARYS PROBLEMATYKI PODMIOTOWOŚCI BADACZA)

*Lekarzu, ulecz samego siebie*  
Wulgata, Ewangelia według Łukasza, 4.23

### 2.1. PUNKT WYJŚCIA

Najpierw oczywiste zastrzeżenie: problematykę sygnalizowaną powyższym tytułem można zarysowywać na różne sposoby i przy odwoływaniu się do różnych zakresów wiedzy oraz poziomów ogólności rozważań, a także - do dorobku różnych dyscyplin naukowych. Będę się starała sięgać wyłącznie do tych ustaleń, które możliwie blisko wiążą się z teoretyczno-praktycznymi wyzwaniami naszej profesji, zwłaszcza jeśli badacz opowiada się za wzorcem interpretatywnym; i to taką jego wersją, w której kategoria doświadczenia zajmuje istotne miejsce w strategii badawczej, a doświadczenie traktowane jest jako dająca się internalizować wartość (by nie rzec - norma).

Na gruncie tego wzorca nie mamy innych, poza opisanymi w rozdziale Poprzednim, procedur sprawdzania tego, co robimy i uprawomocniania naszych poczynań badawczych. Procedury te - jak wskazywałam - mają często charakter wyłącznie osobowy: zbiorowy (np. w zespole badawczym) lub indywidualny. O prawidłowości przebiegu i rzetelności całego zamierzenia decyduje więc w wysokim stopniu sam badacz - jego etyczność i odpowiedzialność naukowa, ale także sprawność, którą nazwę sprawnością organiczną. W tym sensie można powiedzieć, że staje się on z *ad-niczym narzędziem badawczym*.

Powiedzieć, że jednostka ludzka, podmiot, jest bytem uwarunkowanym, jest już dzisiaj - jak wskazywałam w rozdziale poprzednim - banałem. Skrupulatnych badań i analiz owych uwarunkowań jest w literaturze wiele. Podmiotowość - jaźń (*self, I*) jest jedną z centralnych kategorii będących przedmiotem takich analiz, a centralną w refleksji badaczy opowiadających sięC za interesującymi mnie podejściami w obrębie paradygmatu interpretatywnego, bądź w metaanalizach poszczególnych teorii wchodzących w jego skład<sup>1</sup>. Co ciekawe i symptomatyczne zarazem, owe precyzyjne

<sup>1</sup> Por. np. nurt rozważań fenomenologicznych, choćby Schutzowskie analizy podmiotowości. oraz ich współczesne interpretacje zawarte w: Krasnodębski [1986], Sójka [1991], czy rozważania hermeneutyczne.

ustalenia (zwłaszcza w literaturze starszej), zdają się mówić głównie lub wyłącznie o przedmiocie badań humanistyki - drugim człowieku, tak jakby owe ustalenia samego badacza miały nie dotyczyć, jakby prawidłowości owe się doń nie stosowały. Owa tendencja do omijania kwestii, że badacz podlega tym samym uwarunkowaniom co jego badani, występuje przede wszystkim u autorów reprezentujących wzorzec normatywny, nie tylko na terenie nauk społecznych. Michael Mahoney powiada na przykład: „Biorąc pod uwagę bieżące stulecie - lub nawet ubiegłe dziesięciolecie - dzisiejsi naukowcy wiedzą bardzo wiele o niemal wszystkim, co dotyczy naszej planety lub na niej żyje, z jednym ironicznym wyjątkiem. Wyjątkiem tym jest oczywiście sam naukowiec. Pozostaje on nie zbadany, z tajemniczych powodów, mieszkańcem naszej planety. Prowadząc nieustanne badania wszystkiego pod słońcem (i samego słońca) pozostaje dziwnym samowyjatkem od reguł kontroli, które stanowią *credo* jego powołania” [Mahoney 1976, s. xi]. Owa praktyka nie jest obojętna dla prawomocności ustaleń naukowych i rozwoju nauki: „Nasza względna niewiedza co do *homo scientus* nie jest w moim niewinnym przekonaniu jakimś pominięciem, które po prostu jedynie zaburza równowagę estetyczną naszej bieżącej wiedzy. Przeoczenie nie jest nieszkodliwe. Nasze trwałe lekceważenie naukowca [jako samopredmiotu krytycznej analizy, *A. W.*] może być ujmowane jako najbardziej kosztowne, poważne zaniedbanie w historii<sup>1</sup> badań empirycznych”. Wreszcie konkluzja: „Krótko mówiąc, naukowiec jawi się częściej jako paradoks, niżli jako wzór doskonałości” [tamże, s. XII wyróżn. *A. W.*].

Wywody Mahoneya cechuje szczególna polemiczność, właściwa dyskusjom tego czasu, kiedy to próbowano uprawomocnić założenia antyścjenistyczne w badaniach nad człowiekiem, także w odniesieniu do samego podmiotu poznającego.

Kierowana ugruntowanym we własnych doświadczeniach zawodowych przekonaniem sędzę, że podmiotu poznającego - badacza nie wolno nam już dziś wyłączać z obszarów krytycznej samorefleksji. Poszukiwałam takich publikacji (lub kontaktów osobistych z innymi badaczami), którzy ten punkt widzenia podzielają.

<sup>2</sup> Por. M. Mahoney: *Scientist as Subject The Psychological Imperative* [1976]; autor jest przedstawicielem amerykańskiej psychologii poznawczej. Miałam możliwość uczestniczenia w jego wykładach i ćwiczeniach prowadzonych na Uniwersytecie Santa Barbara w roku akademickim 1985/86. Recepcja książki w środowisku naukowym autora - wysoce krytyczna - warta jest osobnej rozprawki z socjopsychologii nauki.



Sprawa bywa stawiana *expressis verbis* choćby w nowszych podręcznikach socjologii „jakościowej” [por. m.in. Smith, Manning (eds) 1982; Morgan (ed.) 1983; Bogdan, Taylor 1984]; socjologii „nowego paradygmatu” [Reason, Rowan (eds) 1981]; czy w poszczególnych propozycjach w ramach podobnych ujęć [np. Berg, Smith (eds) 1985, 1988].

Szczególnie odpowiada mi, wypracowane przez interdyscyplinarny zespół skupiony wokół badaczy amerykańskich Davida N. Berga i Kenwyna K. Smitha, podejście do uprawiania badań nad człowiekiem, nazwane przez nich „klinicznym”<sup>3</sup>. Odwołujące się do tego m.in. podejścia propozycje zwarte poniżej mają na celu rozszyfrowanie tego, co można rozumieć pod skrótowym określeniem „samowiedza badacza”, którym posługiwałam się w rozważaniach wcześniejszych. Propozycje te problematyzują i rozpisują ponadto na konkretne zagadnienia postulat samokontroli w postępowaniu badawczym, odniesiony do sfer ujmowanych kulturowych uwarunkowań naszych poczynań jako podmiotów poznających.

## 2.2. PODEJŚCIE „KLINICZNE” W BADANIACH SPOŁECZNYCH

*W ogólności, złe metody kliniczne są zapewne znacznie gorsze od złych metod tradycyjnych.*

Rodney L. Lowman

Podejście „kliniczne” w badaniach nad człowiekiem wychodzi z założenia, że centralnym zagadnieniem teoretyczno-praktycznym staje się w nich Problem relacji badawczej podmiot - badacz *versus* podmiot - badany.

<sup>3</sup> Por. D.N.Berg, K.K. Smith (eds) *Exploring Clinical Methods for Social Research* [1985] oraz *The Self in Social Inquiry. Researching Methods* [1988]; zbiór przygotowało dwudziestu badaczy, m.in. Shulamit Reinharz, wspomniana w rozdziale poprzednim, redaktorka „Qualitative Sociology” oraz autorka autobiografii naukowej, w której ukazuje swą drogę ku socjologii interpretatywnej: *On Becoming a Social Scientist* [1979]- Recepcja tomu Berga i Smitha również warta jest komentarza: np. zmiana tytułu drugiego wydania książki [1988] została na autorach niejako „wymuszona” przez środowisko wyrażające opór przed zastosowaniem określenia „kliniczny” do badań, które miałyby obejmować także naukowców; nie podzielam tego typu zastrzeżeń terminologicznych, jako będących jedynie moim zdaniem wyrazem naszych środowiskowych przesądów. Dodam, że użytkowanie słowa *researching* w tytule zbioru jest tożsame z postulatem *research*, ponownego, wtórnego badania (w tym przypadku: badania nas samych - badaczy i stosowanych przez nas metod), wspomnianym przeze mnie wcześniej, przy okazji powołań na tom Reasona i Rowana, gdy krytycznie analizowałam swą propozycję badań przez wspólne doświadczanie.

Porządne, rzetelne wypracowanie takiej relacji (czy to „teoretycznie”, czy w „praktyce” badawczej) wymaga zatem objęcia refleksją obu członów tego związku wzajemnego. Wprowadzając odbiorców w swoje idee, Berg i Smith powołują się na klasyczne greckie rozumienie „kliniczności”, w którym aspekty praktyczne i teoretyczne działalności badawczej były nierozdzielne.

Pragną w ten sposób wskazać, do jakiego stopnia współczesne potoczne i profesjonalne użytkowanie terminu „kliniczny” w języku angielskim — i polskim, dodajmy, zapoznaje jego znaczenie źródłowe. Zauważają: „Aspekt badawczy sytuacji klinicznej - rola kliniki w tworzeniu wiedzy zawodowej, która mogłaby być spożytkowana w celach terapeutycznych, nie tylko umyka dziś z pola widzenia, ale otworzyła drogę do narodzin popularnego przekonania, jakoby to co kliniczne w porównaniu z tym, co należeć ma do badawczych aspektów danej profesji, było od siebie odległe, a nierzadko bywa ujmowane jako wręcz pozostające w konflikcie” [Berg, Smith 1988, s. 24, podkr. *A.W.J.* Narzuca się tu porównanie z linią rozumowania A. Gیزی-Poleszczuk i E. Mokrzyckiego [1990], gdy usiłowali przełamać stereotypowe dzielenie czynności badawczych socjologa na wysiłki „teoretyczne” i zamierzenia „empiryczne”.

Wbrew temu popularnemu pogładowi autorzy utrzymują - i to jest podstawowe kolejne założenie ich podejścia - że: „Wszelkie badania społeczne mają swe «kliniczne» aspekty. Jednakże aspekty te bywają najczęściej ignorowane, co powoduje, że zastosowanie terminu *kliniczny* do tego typu badań uważane jest za niestosowne” (tamże, s. 25).

### 2.2.1. CECHY PODEJŚCIA „KLINICZNEGO”

A oto jak autorzy przedstawiają cechy swojego podejścia.

Po pierwsze jest to: „bezpośrednie zaangażowanie” badającego w badaną rzeczywistość; po drugie „poddanie się badacza” procesowi samokontroli w trakcie procesu badawczego; dalej: „gotowość do z m i a n y teorii lub metody” w odpowiedzi na doświadczenie wpływające z procesu badawczego jeszcze podczas trwania tego procesu; taki opis badanego problemu, który odznaczałby się „gęstością” oraz preferował raczej głębię niż rozległość pojedynczego zamierzenia badawczego; a wreszcie - po piąte, zakładał nie tylko bezpośredniość kontaktu z badaną rzeczywistością, ale także uczestnictwo badacza w studiowanym systemie społecznym, wynikające z kolei z przyjęcia podstawowej przesłanki, że: „tak d o s t ę p do większości interesujących nas informacji może być zapewniony, jak i wola

komunikowania ich badaczowi" mogą być osiągnięte jedynie wówczas, gdy jak inni - jest on uczestnikiem badanego systemu: „Badany system i badacz są wspólnie pracować nad tym, co jest dla tego systemu relewantne” [tamże, s. 25-28, wyróżn. A. W.]

Otóż wydaje mi się, że podejście to - które można uznać za kolejną autorską wersję założeń nowego paradygmatu - daje się bardzo dobrze zastosować do refleksji nad podmiotowością samego badacza.

Podejście to bowiem zasadza się na:

- 1) włączeniu badającego w proces badawczy;
- 2) włączeniu go ponadto w ten proces także jako przedmiotu krytycznej samoanalizy i samokontroli traktowanych jako niezbędny element (lub aspekt) kontroli procesu badawczego jako całości. Pozwala ono ponadto spojrzeć z tego punktu widzenia - z metaperspektywy - na własne funkcjonowanie badacza w różnego typu sytuacjach badawczych stwarzanych przy odwołaniu się do różnych stosowanych przezeń metod, bez względu na ich kolejność lub/i rodzaj, w zasadniczym celu poprawy tego funkcjonowania<sup>4</sup>.

Podejście to problematyzuje zatem „ja” (lub jaźń) badacza, podstawowe narzędzie w studiach typu interpretatywnego, a samorefleksja będąca realizacją postulatu zastosowania kryterium „klinicznego” pozwala ponadto - przynajmniej potencjalnie - budować integralność teoretyczno-praktyczną poszczególnego zamierzenia badawczego. Inną zasadniczą zaletą podejścia Berga i Smitha jest - według moich preferencji badawczych - doświadczeniowy (*experiential*) charakter ich propozycji, bowiem ustalenia i refleksje (w tym - samorefleksja) badacza ugruntowane są w proponowanej tu konkretności kontaktu badającego z badaną przezeń rzeczywistością; a zatem opierają się na przemyśleniu przezeń różnorodnych doświadczeń, które stały się jego (jej) udziałem w trakcie i w rezultacie procesu badawczego.

„Doświadczeniowość” tego podejścia można rozpisywać z kolei na poszczególne problemy lub typy i kategorie problemów. Chodzi m.in. o uwzględnianie w takiej „klinicznej” analizie tych wymiarów podmiotowości badającego, które na ogół się lekceważy lub całkowicie pomija, np.

W zbiorze znajdujemy ów „kliniczny” wymiar analizy w zastosowaniu do np. obserwacji uczestniczącej (badań terenowych w ogólności - w tym typu *action research*), studiów historycznych, biograficznych, autobiograficznych (gdy podmiotem przeprowadzającym krytyczne samobadanie jest właśnie sam badacz), wreszcie w praktyce psychoanalitycznej.

emocjonalnej strony procesu badawczego, w tym dynamiki emocjonalności jako istotnego składnika tego procesu; dynamiki poznawczej badacza (w tym dynamiki procesów intelektualnych); roli pozaintelektualnych źródeł poznania w procesie badawczym, w tym roli jego zmysłów, czy ogólniej - cielesności bądź organiczności (jako przedmiot samopoznania i samokontroli badawczej).

Jeśli przyjmiemy, że człowiek stanowi całość psychofizyczną, to po prostu nie należałoby tego, co pozaintelektualne w podmiotowości badacza, wyrzucać poza obręb jego samobadania. I znowu, można ująć problem w kategoriach „klinicznych”: „Sądzę, że różnorodne «ja» (*selves*) ulegają zrepresjonowaniu w ramach pozytywistycznego podejścia do metodologii, czyli takiego, którego większość z nas została nauczona i które akceptuje (Alderfer w: tamże, s. 37). Dodajmy, że owe różne „ja” badacza: jego emocjonalność, cielesność, obok możliwości intelektualnych, można rozumieć nie tylko jako pewne wymiary (a dokładniej — metawymiary) jego badawczego funkcjonowania, czyli jako cechy strukturalne jego podmiotowości, ale także najzupełniej dosłownie. To znaczy jako stawianie się „kimś innym” w trakcie badań, lub po ich zakończeniu, gdy przeszliśmy przez różnorakie doświadczenia, które zmieniły nas samych.

W badaniach terenowych na przykład zdobywamy często wiedzę, która tak właśnie może na nas oddziaływać. Wówczas właśnie możemy popatrzeć na siebie samych jako na podmioty tworzące się w czasie prowadzonych przez nas studiów.

Czasem konsekwencje podjęcia badań poprzez doświadczenie wykroczyć mogą nawet poza zmianę wąsko rozumianego „ja” i prowadzić do zmiany naszego sposobu życia (np. konwersje w trakcie badań nad religijnością, zmiana nawyków antyekologicznych na proekologiczne przez badacza w życiu codziennym). Zauważa T. Szawiel [1991, s. 192]: „Rezultatem doświadczenia, w moim rozumieniu nie jest też postawa ani typ reakcji emocjonalnej. Rezultatem doświadczenia jest raczej zmiana sposobu życia. W tym sensie doświadczeniem może być konwersja, rozwód, zmiana rodzaj<sup>11</sup> pracy. Temu, kto został dotknięty doświadczeniem (przeszedł przez doświadczenie) trudno jest zachować dotychczasowy sposób bycia i życia”. Zasadnicze znaczenie w tych konwersjach ma, jak się zdaje, „moc uwodzi cielska” badanej przez nas materii rzeczywistości: czy to świata badanych wartości, czy praktyki społecznej je ucieleśniającej.

Takie dynamiczne i wielowymiarowe ujęcie podmiotowości badacza może naruszać granice intymności naszego „ja” i dlatego najczęściej

Podjęcie tej kwestii budzi w nas opór. Opór taki jednakże również możemy „klinicznie” problematyzować: zastanawiać się skąd się bierze, tropić jego źródła i mechanizmy, wreszcie, jeśli uznamy, że może on szkodzić naszym wysiłkom poznawczym, próbować go przełamywać bądź samodzielnie, bądź z innymi, którzy nie podzielają podobnych obaw i starają się uwalniać od swych wielorakich uwarunkowań, a przynajmniej próbują je rozpoznać. Opór jest też uwarunkowaniem, i to wyższego porządku, gdyż zamyka nas przed szansą zrozumienia własnych uwarunkowań szczegółowych, np. Gadamerowskich przesądów.

Można zapytać - po co owa koncentracja na „ja” badacza? Jedynym moim celem jest możliwe ulepszanie tego narzędzia badawczego, które sami stanowimy, a w konsekwencji - chociażby potencjalnie - ulepszanie możliwości kontaktowania się nas z rzeczywistością, w tym - budowania autentycznej relacji badawczej z podmiotami badań<sup>5</sup>.

Ujawniając taką - czysto „kliniczną” w intencji - motywację podjęcia kwestii podmiotowości badacza uprzedzam i uchylam być może ewentualne zrzuty, jakoby próbowałam naukę społeczną „egocentryzować”. W przedstawianych propozycjach nie chodzi przecież o orientowanie całości naszych kroków badawczych na podmiot poznający, ale o konieczność teoretyczno-praktycznego uzupełnienia procesu badawczego o owo Pomijane często „ogniwo” - refleksję nad udziałem w tym procesie wymiarów podmiotowości samego badającego. Intencje te starałam się wyrazić na początku przedstawianych poszukiwań.

Następnym krokiem w owych poszukiwaniach jest przyjrzenie się narzędziom samokontroli, jakimi badacz może w stosunku do siebie jako Przedmiotu analizy i refleksji dysponować.

<sup>5</sup> Może tu chodzić wszakże nie tylko o naszą relację badawczą z rzeczywistością, w tym z innymi żywymi ludźmi, ale także o swoisty sposób lub sposoby obcowania z dowolnym „materiałem” będącym przedmiotem naszych studiów. Ważnym wymiarem takiego swoistego „obcowania z” jest po prostu uważność, zaangażowanie; wracam do tej kwestii w późniejszych partiach rozdziału.

## 2.3- NARZĘDZIA SAMOKONTROLI

*Od Parmenidesa aż po kres filozofii wszyscy myśliciele godzili się co do tego, że człowiek musi oderwać swój umysł od zmysłów, odrywając go zarazem od świata przez nie danego i od doznań lub namiętności wywołanych przez obiekty zmysłów.*

Hannah Arendt

### 2.3.1. NARZĘDZIA TRADYCYJNE: ROZUM I INTELEKT

Nazwą „tradycyjnych” narzędzi samokontroli badacza opatruję te instrumenty poznania, które należą do paradygmatycznej tradycji kultur’ europejskiej.

W naszej kulturze przyjęło się szczególnie wysoko cenić, i na tym siła cywilizacji zachodniej się m.in. zasadza, czynienie użytku z intelektualnych mocy naszego umysłu, które potocznie, i w praktyce edukacyjnej bywają z rozumem utożsamiane, oraz gromadzenia rezultatów poznawczych wynikających z tych właśnie możliwości podmiotu. Dlatego nazwę tę tradycję „intelektualistyczną”, mimo iż wiadomo, że nie zawsze Rozum w filozofii europejskiej i rozważaniach metateoretycznych z intelektem utożsamiano. Zgodnie z tą tradycją zbudowano systemy edukacyjne powszechne w naszej kulturze, z kształceniem akademickim badaczy społecznych włącznie. W rezultacie idealny wychowanek zachodnich systemów edukacyjnych m.in. w dziedzinie nauk społecznych potrafi się biegle posługiwać takimi narzędziami poznania, jak zdrowy rozsądek, krytycyzm, różnorodne zastosowania logiki, porządkującymi jego myślenie; szczególnie zaś rozwija się w nim umiejętność myślenia abstrakcyjnego.

Realizacji wartości tradycji „intelektualistycznej” podporządkowano również sam sposób nauczania, przyznając - konsekwentnie - zdecydowany prymat słowu, a w przypadku naszej dziedziny przedmiotowej, słowu dyskursywnemu jako narzędziu komunikowania się ze światem. Jeśli ów system nauczania sytuować wobec takiej wartości jak doświadczenie i doświadczanie, to jest oczywiste, że wartość tę on w wysokim stopniu zapoznaje. Dlatego nazywam ów system apriorycznym, to znaczy takim, w którym myślenie pojęciowe poprzedza doświadczanie. Badacz społeczny przygotowany w ten sposób do zawodu poznaje przede wszystkim koncepcyjnie. Tak samo poznaje szczególnie interesujące mnie „doświadczenie”, które w jego edukacji traktowane jest na ogół jako pojęcie właśnie: kategoria teoretyczna lub filozoficzna, wątek analiz rozważany przez autorów, w poglądy których jest wprowadzany.

Zatem - przebywając ciągle w obrębie słów - pozostaje na ogół poza możliwością osobistego poznawania „doświadczenia”, sam nie do-  
--adca, czym ono jest.

W rezultacie takiego jednostronnego kształcenia dokonuje się znamien-  
na dla naszej kultury redukcja możliwości kontaktowania się adepta  
z poznawaną rzeczywistością, której pojęcia dotyczą, gdyż pozostawia się  
P<sup>o</sup>za zainteresowaniem jego pozaintelektualne moce poznawcze oraz sferę  
doznawania (zmysłowości). Problem ów - rozdzielenia intelektu i zmys-  
owości, który ujmuję jako kwestię niemal warsztatową, oraz konsekwencji  
tegoż - zajmował i zajmuje poważne miejsce w refleksji filozoficznej,  
szczególnie zaś jest dyskutowany przez autorów podejmujących krytykę  
owych dualistycznych tendencji kultury europejskiej i obnażających jego  
konsekwencje poznawcze, oraz epistemologiczne<sup>6</sup>. Mimo rozbudowanej  
metarefleksji dotyczącej tego problemu, który stał się jednym z ważniejszych  
wątków humanistyki współczesnej, wnioski z niej wynikające wydają się nie  
Prowadzić do zmian przyjętego sposobu nauczania, a przynajmniej do jakiejś  
modyfikacji tego sposobu na szerszą akademicką skalę.

Można zapytać za Cliffordem Geertzem: „jak słowa przystają do tego  
świata, opisy do doświadczenia, książki do życia?” [Geertz, 1989a, s. 61].  
Geertz dodaje, że przedstawiciele jego dziedziny, antropologowie, takich  
Pytań sami sobie w ogóle „nie przywykli stawiać”. Jeśli jednak już takie  
Pytanie się postawiło, trzeba poszukiwać sposobów zwiększania przystawal-  
ności „słów” do rzeczywistości. Moim zdaniem nie da się zadania tego  
wykonać bez prób równoległego uruchomienia innych niż intelekt  
możliwości poznawczych podmiotu - badacza, czyli wyjścia poza tradycję  
„intelektualistyczna”, tak w przygotowywaniu się do zawodu, jak i później,  
w podejmowanych zamierzeniach badawczych.

Krytycyzm nierozzerwalnie związany z tradycją Rozumu umożliwia nam  
dystansowanie się wobec uwarunkowań własnych, w tym - pod-  
-ażanie założeń o najbardziej nawet fundamentalnym kulturowo dla nas  
znaczeniu. Paradoksalnie, to właśnie tradycja intelektualistyczna kształci  
w nas ową gotowość, przejawiającą się najpełniej w analizach samej tej  
tradycji, czyli w refleksji metateoretycznej i metafizycznej.

<sup>6</sup> W literaturze polskiej lat ostatnich kwestie takie rozważali w swej pracy naukowej i wielu  
swych publikacjach S. Amsterdamski, S. Morawski, J. Szacki, E. Mokrzycki, M. Siemek,  
K. Michalski, J. Niżnik, Z. Krasnodębski, A. Zeidler-Janiszewska, A. Jawłowska,  
J. Brach-Czaina. Specjalnej uwagi, ze względu na problematykę książki, wymagałyby  
metateoretyczne analizy Z. Bauman oraz filozoficzne L. Kołakowskiego.

Przywołam jedynie dwóch interpretatorów myśli najnowszej, opisujących kondycję ponowoczesną, wobec której - jako pewnej wizji rzeczywistości i wizji podmiotu - wyrafinowanie krytycyzmu europejskiego, nas badaczy społecznych, postawiło.

Stefan Morawski analizując różne wersje postmodernizmu filozoficznego wskazuje m.in. na rezultaty Deleuze'a, który doszedł w swych superkrytycznych poszukiwaniach do konstatacji, że: „Bezkształtną, chaotyczną rzeczywistość może uchwycić [...] jedynie myśl już poza-filozoficzna” [Morawski w: Zeidler-Janiszewska (red.) 1992, s. 27, wyróżn. A. W.J. „Poza-filozoficzna”, czyli taka, która zdolna byłaby wykroczyć poza swą własną paradygmatyczność, jeśli przyjmemy, że zdolność i radość filozofowania - wręcz bawienia się intelektem - tworzy zrab paradygmatu kultury europejskiej.

Drugi interpretator myśli najnowszej, Zygmunt Bauman, wskazuje na inną tezę teorii ponowoczesności, tym razem w odniesieniu do możliwości samo-ustanawiania podmiotu: „Jedynym dostrzegalnym aspektem ciągłości i kumulatywnych efektów wysiłku samo-ustanawiania staje się ludzkie ciało - postrzegane jako jedyny stały czynnik pośród niestałych, zmiennych Proteuszowych tożsamości” [Bauman 1992, s. 194, wyróżn. A.W.J.

Przyjmując obie te konstatacje za prawdziwe, czyli za oddające naszą współczesną, badaczy, sytuację poznawczą<sup>7</sup>, spójrzmy na nie obie w świadomie naiwny sposób.

Co z owych dwóch konstatacji (a także, z wielu wcześniejszych analiz m.in. prowadzonych w ramach hermeneutyki filozoficznej, hermeneutycznej krytyki kultury - Rosner [1991]) wynika dla naszej codziennej, praktycznej samokontroli jako podmiotu poznającego: po pierwsze, i najważniejsze - zakaz bezrefleksyjności we wszelkich poczynaniach

<sup>7</sup> Por. m.in. analizy A. Zeidler-Janiszewskiej: *Kulturowy kontekst koncepcji rozumu transwersalnego* [w: Zeidler-Janiszewska (red.) 1991] oraz *Postmodernistyczny wizerunek (zaangażowanego) intelektualisty* [w: Zeidler-Janiszewska (red.) 1992]. Zapewne - jak to już w historii myśli się zdarzało, i diagnozy postmodernistów filozoficznych nie są ostatnim słowem tradycji „intelektualistycznej”; zapewne zrodzi się (lub już się zrodziła) opozycja wobec tych diagnoz, która będzie próbowała ponownie „skleić” podmiot i świat. Można wysunąć przypuszczenie, że wizja podmiotu poznającego oraz wizja rzeczywistości w ujęciu komentowanych przez S. Morawskiego autorów, ufundowana jest na ustaleniach wcześniejszej fazy tzw. Nowej fizyki. Czyżby więc humanistyka najnowsza weszła w nową fazę uzależniania samej siebie od ustaleń nauk przyrodniczych? A może jest to faza integracji wiedzy zaliczanej tradycyjnie do „humanistycznej” bądź „przyrodniczej”?



zawodowych, należących do jakiegokolwiek porządku logicznego, oraz bezrefleksyjności w naszych poczynaniach praktycznych. Formułując tę normę - niezbędnego udziału refleksji w naszym postępowaniu badawczym - oczywiście znowu odwołuję się do paradygmatycznej wartości w naszej kulturze - intelektu i do jej chronienia. Po drugie, z obu konstatacji wynika, chroniąc tę wartość, warto jednak wykazywać pewną ostrożność wobec niej samej, pewną nieufność jako wobec jedynej lub głównej mocy Poznawczej podmiotu.

Jak wiadomo - i jest to znowu stwierdzenie banalne - w codziennej działalności naukowej rzadko problematyzujemy najwyższą wartość posługiwania się umiejętnościami intelektualnymi; sądzę, że powinniśmy naszych próbach „chwytania” rzeczywistości przynajmniej zdawać sobie sprawę, że taką właśnie niekwestionowaną wartość do nich przywiązujemy, ° już pozwala zyskać minimum dystansu do tej właśnie formy poznania.

Można też zastanawiać się, jaką postać mogłaby przybierać ostrożność wobec tej mocy poznawczej - intelektu, w której zostaliśmy wychowani i wykształceni.

Pewnym rodzajem wyjścia jest specyficzne potraktowanie obu konstatacji: i tej, która powiada o konieczności chwytania rzeczywistości w inny niż nakazuje tradycja „intelektualistyczna”, w tym - „poza-filozoficzny” sposób, i tej, która wskazuje na cielesność podmiotu poznającego jako na jedyny pozostały nam dziś niezmiennik. Można spróbować spojrzeć na te ustalenia nie jako na przejawy poznawczej bezradności, wobec której w dobie po-nowoczesnej jakoby stanęliśmy, ale przeciwnie: jako na s z a n s ę.

Zatem obie powyższe diagnozy interpretowałabym nie w duchu tzw. śmierci lub unicestwienia podmiotu, czy w tonie jakoby degradującej nas, konotowanej negatywnie w tradycji „intelektualistycznej”, „redukcji do ciała” - a tak właśnie powyższe konstatacje bywają interpretowane. Interpretowałabym je w tonie aprobatywnym: jako nowe w naszych czasach, i w warunkach naszej kultury, być może szczególnie istotne wyzwania dla Podmiotu poznającego. Także takiego, jakim jest badacz społeczny, a raczej, jakim mógłby być, gdyby zaryzykował również odmienne od tego, do którego go wdrożono, posługiwanie się możliwościami własnego umysłu oraz możliwościami poznawczymi, które zawdzięcza swej cielesności<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> W tej kwestii por. np. publikacje, których tytuły mówią same za siebie: M. Johnson: *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, Chicago 1987 oraz F. Varela, E. Thompson, E. Rosch: *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge

### 2.3.2. NARZĘDZIA NIETRADYCYJNE

*Cóż za szczególny przywilej ma owo małe poruszenie mózgu, które nazywamy myślą, że musimy aż czynić zeń model całego wszechświata.*

David Hume ;

Przez „nietradycyjność” narzędzi samokontroli badacza społecznego rozumem:

1) nietradycyjne posługiwanie się intelektem;  
2) użytkowanie przez nas innych niż intelekt możliwości poznawczych, które „zawierają się” w naszym umyśle;

3) użytkowanie tych mocy poznawczych, które daje nam nasza pozaumysłowa organiczność (cielesność). Wszystkie te moce, uruchomione, mogą się stać elementami naszej samowiedzy i potencjalnej przynajmniej, samokontroli, jako podmiotu poznającego. Niektóre strategie uruchamiania tych mocy mają inną jeszcze zaletę: właściwości integrujące nasze poznanie, tak obecnie „wyspecjalizowane”, rozdzielone, w konsekwencji obowiązywania paradygmatycznych tendencji naszej kultury. Ćwicząc moce „nietradycyjne” możemy bądź nadal pozostawać w obrębie kultury własnej, tyle że najstarszych jej źródeł - np. przez odwoływanie się do *aisthesis* - czyli, jak pisze S. Morawski interpretując Welscha, sensu uzyskiwanego przez podmiot za pomocą intuicji i wyobraźni [w: Zeidler-Janiszewska (red.) 1992, s. 25-26]. Dokonywalibyśmy wówczas praktycznej reinstauracji (termin J. Szackiego) narzędzia poznania w gruncie rzeczy - w naszej kulturze - archaicznego, a nie nowego.

Podobnie byłoby, gdybyśmy - wbrew poglądom pewnych filozofów-postmodernistów, np. Rorty'ego, który twierdzi, jak pisze S. Morawski, że: „Nie trzeba żadnych uniwersaliów *ontoepistemologicznych*” (tamże, s. 25) - chcieli przy potrzebie utrzymywania powszechników trwać. Moglibyśmy wówczas założyć (a może jedynie uwierzyć?), że w roli powszechnika daje się postawić naszą organiczność (ciało), w tym organiczny odpowiednik naszego umysłu - mózg. Uprzedzając ewentualny zarzut, że myślę porządku: analizę metafizyczną z porządkiem rzeczywistości, dodam, że mam na myśli tak organizm podmiotu, jak i jego część - umysł, ujmowane jako byty realne, faktycznie uczestniczące w działalności poznawczej, a nie teore-

Mass. London 1992. Publikacje te, szczęśliwie i nieszczęśliwie, otrzymałam w darze już w fazie korekty tej książki.

tyczne kategorie. Przyjęcie takiego realistycznego założenia wskazującego na organiczność umysłu pozwala mi mówić o nim jako o swoiście ujmowanym niezmienniku i powszechniku właśnie.

Mogłabym przyjąć wówczas kolejne założenie: że organiczność wcale nie musi (choć może oczywiście) nas jako podmioty poznające redukować, przeciwnie - może otwierać przed nami możliwości poznawcze albo w ogóle nie uruchamiane, albo tylko lekceważone w powszechnej praktyce edukacyjnej i badawczej.

Wiadomo, że powyższe postawienie sprawy sytuuje przedstawione Poszukiwania na granicach nauki społecznej, choć mieści się w ramach europejskiej filozofii, oraz że przyjęcie powyższych założeń może punktu widzenia filozoficznego, zwłaszcza zaś przywoływanych tu filozofów-postmodernistów, oznaczać wycofanie się na bezpieczniejsze dla Podmiotu poznającego ontologiczne pozycje.

Jeśli jednak ktoś zdecyduje się na owych założeniach oprzeć, to możemy wówczas próbować praktycznego egzekwowania wyłaniających się z nich konsekwencji poznawczych, czyli ćwiczenia umysłu przy pomocy narzędzi „nietradycyjnych”. Przedstawię narzędzia skromne i proste, które mimo to, jak sądzę, mogą się przyczynić do szerszego spożytkowania Podmiotowej mocy poznawczych, niż to się przywykło czynić pozostając wyłącznienagruncie apriorycznej edukacji prowadzonej w tradycji „intelektualistycznej”. Sądzę ponadto, że mogą one przyczynić się do naszego adekwatniejszego funkcjonowania także w obrębie tej tradycji.

Należy podkreślić, że, w moim zamierzeniu, wszystkie przedstawiane niżej propozycje charakteryzuje doświadczeniowość, tzn. wymóg, by były one przez podmiot praktycznie wypróbowywane, a nie jedynie koncepcyjnie poznawane.

Pomysły „małe” (wszak czas Wielkich Pomysłów - jak głoszą postmoderniści filozoficzni i społeczni - już podobno minął), które przywołam, odwołują się bądź do wybranych idei i praktyki współczesnej psychologii, bądź sugestii wyłaniających się z badań nad mózgiem oraz wybranych analiz filozoficznych. Zaletą owych „małych” pomysłów, moim zdaniem jest to, że można im przypisać funkcje meta-narzędzi poznania, czyli zarówno zdolność uświadamiania samym sobie, jak różnorodnie możemy poznawczo funkcjonować (w tym - myśleć), oraz jak moglibyśmy ową różnorodną wiedzę we własnym poznaniu, poprzez doświadczenie uzyskaną, porządkować i całościować.

Rolą narzędzi nietradycyjnych jest uzupełnianie mocy intelektualnych, a nie ich zarzucanie, co byłoby przyjęciem stanowiska absurdalnego

Nie uważam przedstawionych niżej „małych narzędzi” za jedyne lub optymalne. Moim celem jest przede wszystkim ukierunkowanie sposobu myślenia Czytelnika, uczulenie go na pewien zakres możliwych problemów-Rozumiem, że przy akceptacji podejścia „doświadczeniowego” wiele może zależeć po prostu od osobistej inwencji, wyobraźni i zdrowego rozsądku każdej (każdego) z nas.

### 2.3.2.1. MYŚLENIE LATERALNE

*Doktor i mistrz Analizy rzekł:*

- Kluski!

*Syntetolog odpowiedział:*

- Klusek!

*Anty-Filidor zarzycał:*

- Kluski, kluski, czyli kombinacja mąki, jaj i wody!

*Filidor zaś odparował momentalnie:*

- Klusek, czyli wyższa istota Kluska, sam najwyższy Klusek-

Witold Gombrowicz, *Ferdynand*

Twórcą idei myślenia lateralnego jest brytyjski psycholog Edward de Bono<sup>10</sup>. *Oxford English Dictionary* [1976] tak je definiuje: „Jest to taki sposób myślenia, który poszukuje rozwiązania trudnych (*intracable*) problemów metodami nieortodoksyjnymi, lub za pomocą wprowadzenia czynników powszechnie lekceważonych w myśleniu logicznym [...] Dr Edward de Bono dzieli myślenie na dwie metody. Pierwszą nazywa myśleniem wertykalnym, tzn. takim, które korzysta z tradycyjnych procedur logicznych [...] Tę drugą nazywa myśleniem lateralnym; metoda ta zakłada celowe

<sup>9</sup> Przedstawiając nietradycyjne narzędzia samokontroli badacza będę się odwoływać głównie do wiedzy uzyskanej w trakcie pobytu w USA (1985), gdy jako *visiting scholar* Uniwersytetu Santa Barbara w Kalifornii mogłam zapoznać się w praktyce z tym, na czym polega *experiential learning*, czyli uczenie się poprzez doświadczanie - pracę warsztatową w warunkach akademickich. Ów typ nauczania towarzyszył w *curriculum* uniwersyteckim wykładom i zajęciom prowadzonym tradycyjnie; system opisuję w cz. 3.2.6 tego rozdziału.

<sup>10</sup> Edward de Bono jest autorem wielu książek, w których zamieszcza też opis ćwiczeń, potm.in. Po: *Beyond Yes and No*, Harmondsworth 1973; najkrótsze wprowadzenie w tę koncepcję stanowi: E. de Bono: *Lateral Thinking* [w: S. Kumar (ed.) *The Schumacher Lectures*, London 1982].

Przerywanie danego ciągu myślowego, co prowadzi do osiągnięcia rozwiązania problemu z innego, niż wyjściowy, punktu widzenia".

Słownik Longmana [1987] również uwzględnia hasło „myślenie lateralne” i tak je omawia: „Tworzenie w umyśle nietypowych skojarzeń w trakcie myślenia o danym problemie, w taki sposób, by dojść do jakiejś nowej<sup>1</sup> pomysłowej odpowiedzi”.

Sam autor metody zaś powiada, że „myślenie lateralne zasadza się na generowaniu alternatywnych do wyjściowych, percepcji i pojęć” [de Bono, 1982, s. 146], co z kolei opiera się na założeniu, iż „pojęcia i percepcje stanowią jedynie zmienne w czasie organizacje naszego doświadczenia” [tamże, s. 158] i dlatego właśnie możliwe jest odmienne od wyjściowych ich ujmowanie. Zmiana ta dokonuje się jednakże nie poprzez stosowanie tradycyjnych narzędzi logicznych (typu np. indukcji i dedukcji), czyli myślenia zwanego liniowym, ale w rezultacie odbicia odpowiednich eksperymentów myślowych.

Metoda „myślenia lateralnego” proponowana jest jako klasyczna metoda doświadczeniowa (*experiential*), czyli zestaw ćwiczeń. Mówi się o niej czasem, że jest „gimnastyką” mózgu, czyli w konsekwencji - umysłu, służącą przełamaniu sztywności percepcji, a przez to sprzyjającą myśleniu twórczemu, a jej celem zasadniczym jest uświadomienie podmiotowi pewnych form (struktur), zgodnie z którymi jego umysł działa, i tym samym Przekształcenie owych nieświadomych procesów poznawczych w świadome; tak, by podmiot mógł się nimi celowo posługiwać. Takich form wyróżnia de Bono siedem<sup>11</sup>. Wszystkie formy adept poznaje w zajęciach grupowych, przy czym pewne fazy ćwiczeń odbywa się w małej grupie, a część - wobec wszystkich uczestników.

Oto jeden przykład takiej formy, nazwanej przez twórcę *PMI* - Plus, Minus, Interesujące. Na ogół, percepując, mamy tendencję do jednoczesnego formułowania ocen obiektu naszych potrzeb. Stosowanie tego nawyku myślowego prowadzi czasem do wyniku zerowego; w kontakcie z innymi - do zerwania możliwości porozumienia się, bądź utkwienia w martwym punkcie, gdy postawieni jesteśmy przed rozwiązaniem danego problemu; trzymamy się bowiem obranej linii postrzegania, lub obranej oceny tego problemu (jak Gombrowiczowski Filidor). Przesadzamy zatem o cechach danego obiektu lub problemu i nie umiemy dostrzec w obiekcie innych jego aspektów, gdyż wiąże nas nasza ocena pierwotna.

<sup>11</sup> Por. materiały do ćwiczeń według tej metody: F. de Bono, *CoRT Thinking*, London 1973.

Doświadczeniowe zapoznanie się podmiotu z oddziaływaniem na nasze myślenie struktury *PMI* zmusza jednostkę do zawieszenia pochopności sądów, gdyż poddaje refleksji właściwe jednostce wzorce myślenia oceniającego. W efekcie ulegają otwarciu możliwości percepcji indywidualnej, w tym — postrzeganie innych ludzi, co umożliwia otwarcie i podtrzymywanie dialogu.

Formę *PMI* ćwiczy się następująco: prowadzący proponują uczestnikom pracę nad pewnym, o obojętnym znaczeniu, stwierdzeniem, traktowanym jako bodziec (np. „wszystkie samochody powinny być zielone”), a następnie prosi się podmiot o wymienienie wszystkich zalet - „plusów” ćwiczonej propozycji (np. „na ulicach byłoby zielono”), kiedy zaś dana osoba (lub grupa) wejdzie mocno w argumentację na rzecz obranej interpretacji, proces myślowy raptownie się przerywa. Następnym zadaniem jest krytyka tej samej ćwiczonej propozycji — wyliczanie wad — „minusów” przez te same osoby, które uprzednio broniły zalet tejże (np. „na ulicach byłoby zbyt monotonnie”).

Poszczególne tury sesji są wspólnie omawiane: uczestnicy relacjonują, co się z nimi w trakcie ćwiczenia działo, czego się o własnym sposobie postrzegania i myślenia dowiedzieli. Na ogół w wyniku takiego przerywania ciągów myślowych i zmiany ról w wymianie pomysłów — reakcji na hasło, a czyni się to wielokrotnie, oraz konieczności zmian własnego punktu widzenia - czyli zderzenia („w” umyśle jednostki oraz interpersonalnie) perspektyw postrzegania ćwiczonego hasła, dochodzi do wyłonienia jakiegoś „trzeciego”, nowego dla podmiotu sensu, który jednostka może uznać za „interesujący”: np. „ważne jest, żeby samochód był sprawny, a nie jego kolor”. Wniosek taki uwalnia od przesądzeń; co najmniej zaś uczy podmiot na ich istnienie. Podobnie uczy na fakt istnienia różnych porządków oceniania, takich jak odrębny porządek *etyczny versus „merytoryczny”, rzeczowy*.

Na tym prostym przykładzie widać, że istotnie w życiu potocznym (i naszych zawodowych poczynaniach poznawczych) takimi formami myślenia intuicyjnie się posługujemy. W metodzie „myślenia lateralnego” chodzi jednak o to, byśmy owe intuicyjne formy stosowali świadomie i w sposób uporządkowany, zdyscyplinowany. Jeśli przyłożyć ów mały przykład do sytuacji wszelkich interakcji - np. do relacji z podmiotami naszego badania, czy do wszelkiej nowej dla nas rzeczywistości, z jaką zderza nas podjęcie badania terenowego, przydatność ćwiczenia umiejętności różnorodnego spojrzenia na ten sam problem, fakt, spostrzeżenie, wydaje się oczywista.

Tempo ćwiczeń jest szybkie i służy utrzymaniu odpowiedniej gotowości umysłu. Uczestników zachęca się do wymieniania wszystkich - najbardziej nawet błahych czy bezsensownych - skojarzeń, które się im w związku z bodźcem nasuną. Treść samego bodźca, zwłaszcza w pierwszych dla uczestnika ćwiczeniach, również może, a nawet powinna być błaha, gdyż chodzi w nich najpierw o pobudzenie i uruchomienie procesów myślowych jako takich oraz specyficzne nimi kierowanie<sup>12</sup>. Nadmierna koncentracja uwagi na treści hasła mogłaby owe procesy hamować. Zdolność posługiwania się poszczególnymi formami pozostaje jednak trwałą cechą podmiotu, bez względu na to, jak błahy bodziec został w celu ich ćwiczenia pierwotnie zastosowany.

Ćwiczenie pozostałych sześciu form również służy generalnemu celowi metody: procesualnemu, ale skokowoemu zarazem generowaniu alternatywnych postrzeżeń i pojęć, co uelastycznia postrzeganie jako takie i pozwala przełamywać sztywność naszego myślenia, własnych procesów mentalnych.

Pozostałe formy de Bono dotyczą przebiegów myślowych o „wyższym” stopniu skomplikowania. Podkreślam raz jeszcze, że wszystkie te formy poznaje się przez ćwiczenia, a żadna z nich nie wyklucza jednoczesnego lub sekwencyjnego użytkowania pozostałych. Owe pozostałe formy jedynie wyliczę, niemalże ich nie komentując.

Są to:

*CAF* (*Consider All Factors*) - rozważ wszystkie czynniki; służy poszerzeniu pola postrzeżeń;

*C and S* (*Consequence and Sequel*) - konsekwencje i następstwa; (istotne zwłaszcza w analizie i projektowaniu działań, np. badawczych);

*AGO* (*Aims, Goals and Objectives*) - cele; ćwiczy umiejętność wytyczania celów na różnych poziomach uogólnień, czy różnych zakresach znaczeniowych obranego celu, np. badawczego;

*FIP* (*First Important Priorities*) - pierwsze ważne priorytety - ćwiczy adekwatne hierarchizowanie „tego, co najważniejsze” w percepcji i analizie problemu badawczego przez podmiot;

<sup>12</sup> Dodam, że czasem przebieg ćwiczeń ma charakter „nauki w zabawie”, co nie tylko relaksuje uczestników. Autor metody przywiązuje wielką wagę do humoru jako narzędzia edukacyjnego. Jak powiada de Bono: „Myśliciele nie nauczyli się jeszcze traktować poczucia humoru na serio” [1982, s. 15 7], tzn. dostrzegania jego roli w uelastycznianiu percepcji. Posuwa się do stwierdzenia, że myślenie lateralne i humor są niemal strukturalnie tożsame, gdyż to właśnie dowcip przyzwyczaił nas do akceptacji nagłych skoków znaczeniowych, gry znaczeń, łączenia znaczeń radykalnie odmiennych, czyli właśnie do tego, do czego sprowadzają się cele ćwiczeń w myśleniu lateralnym proponowanych; por. też Freud [1993].

*APC (Alternatives, Possibilities, Choices)* - alternatywy, możliwości, wybory; ćwiczy - podobnie jak *PMI* - możliwie rozległe postrzeganie alternatyw, nie tylko dostrzegalnych w pierwszym „podejściu” do problemu;

*OPV (Other Points of View)* - inne punkty widzenia; ćwiczy poszerzanie percepcji podmiotu poprzez możliwie staranne odbieranie punktów widzenia innych ludzi, uczy zatem — doświadczalnie - uważności wobec innych, rzeczywistego, a nie deklarowanego otwarcia na innych.

Warto podkreślić, że choć sens poszczególnych form, czyli danych zabiegów myślowych (np. dokonywanie wyborów) jest nam oczywiście znany, to mało dowiemy się o mocy poznawczej proponowanych ćwiczeń, o ile poprzestaniemy na przeczytaniu ich nazw. Kursy myślenia lateralnego są wielodniowe; dopiero ćwicząc wielokrotnie poszczególne formy i ich zastosowania w konkretnych zadaniach można sobie zdać sprawę z ich powiązań wzajemnych i spożytkować w stawianiu i rozwiązywaniu zadań poznawczych, które przed podmiotem w realnym życiu stają.

Jak wynika z powyższego wyliczenia poszczególnych form, zawierają one w sobie elementy tradycyjnego myślenia liniowego (w tym i przyczynowo-skutkowego oczywiście), czy - jak de Bono woli je nazywać - myślenia „wertikalnego”, pionowego. *Lateralizacja* - nieoczekiwana zmiana „toru” procesów myślowych pozwala nam również poziomo, horyzontalnie, poszerzać nasze możliwości percepcyjne, własną „bazę” postrzeżeniową. Tak przygotowani możemy swobodniej może korzystać także z narzędzi logiki tradycyjnej, a w konsekwencji tworzyć różne formy racjonalności i rozumienia. Jak wiemy zaś dobrze, badacz społeczny, interpretatywny zwłaszcza, bez takich procedur obejść się nie może. Formy de Bono - skromne „cegiełki” - pozwalają nam świadomie układać całe „budowle” naszych „poważnych” procesów myślowych.

Metoda de Bono należy do szerszego nurtu doświadczeniowego nauczania umiejętności myślowych (*thinking skills*); może być różnorodnie wykorzystywana.

W toku warsztatów myślenia lateralnego powyższe formy stosuje się np. do nauki procesów decyzyjnych, negocjacyjnych, ćwiczenia koncentracji (*focusing*), które z kolei - jak właśnie te ostatnie - zmuszają podmiot również do zawężania, wyrzucania poza obręb „płaszczyzny percepcji” postrzeżeń zbędnych w danej fazie procesu myślowego (por. np. ćwiczenia *FIP*).

Metodę tę można także stosować nie tylko „laboratoryjnie” - w celach edukacyjnych, ale również w sytuacjach rzeczywistych. Wówczas przed-



miotem pracy stają się żywe sprawy i problemy, które uczestnicy warsztatu zgłaszają prowadzącym. Można ją także stosować w celu budowania kontaktu badawczego, czy pogłębiania interakcji badawczej, jak również w tych wszystkich wersjach badań terenowych, w których badacze wspólnie z badanymi starają się badaną rzeczywistość przekształcać, by nie rzecz - reformować (np. w trakcie *action research*), lub wspólnie z nimi starają się rozwiązywać jakieś istotne dla podmiotów badań, szczegółowe problemy. Wreszcie może się ona stać użytecznym narzędziem w analizie poszczególnych faz procesu badawczego, przeprowadzanej indywidualnie lub ze współpracownikami.

Próbowałam poszczególne ćwiczenia stosować w pracy z młodzieżą. Podczas badań ruchu ekologicznego „Wolę być”. Ćwicząc, pracowaliśmy nad problemem uznanym drogą *consensusu* grupowego za najważniejszy (uprzednio poprosiłam obecnych o zgłoszenie na kartkach, anonimowo, Problemu dla każdego z uczestników ważnego; po czym nastąpiło odczytanie publiczne tychże i wybór jednego spośród nich). Wprowadzenie zaangażowania emocjonalnego zintensyfikowało przebieg procesów komunikacyjnych w grupie, gdyż ćwiczenie struktury (formy) wypełniało się istotnymi dla obecnych treściami. Ja sama zaś, jako badacz, w ciągu jednej sesji, uzyskałam bogate informacje o jej uczestnikach.

Ćwiczenia decyzją wspólną, grupy i moją, przerywaliśmy, gdy pojawiała się reakcja „acha” - odkrycie drogi do rozwiązania, bądź nowe spojrzenie na problem wyjściowy. Do takich efektów poznawczych można dochodzić dzięki świadomym zabiegom odrywania procesów myślowych sądenia od „ego” - wąsko rozumianego „ja”, czyli dzięki rozbijaniu przez ćwiczącego utożsamiania „siebie” z obranymi pierwotnie sądami o rzeczywistości, bądź sądami o nas samych, formułowanymi przez innych.

Metodę „myślenia lateralnego” przedstawiłam z paru powodów. Po Pierwsze, ma uznany status skutecznej metody edukacyjnej i ponad dwudziestoletnią tradycję zastosowań; jest naukowo dopuszczalna, także na Poziomie akademickim; jest łatwa w stosowaniu - może być ćwiczona na zasadzie samoedukacji, bądź w warunkach normalnych uczelnianych zajęć Praktycznych, o ile zostałyby włączona do *curriculum* (np. jako zajęcia fakultatywne).

Metoda „myślenia lateralnego” jest jednym z wielu narzędzi pozwalających ćwiczyć umiejętności mentalne, stworzonych na gruncie psychologii poznawczej, którym to nurtem interesowało się także i uprawia go do dziś, wielu polskich psychologów. Tak się jednak składa, że publikacje

przez nich przedstawiane albo wykładają poszczególne koncepcje (teorie) psychologii poznawczej, albo relacjonują badania eksperymentalne sprawdzające owe teorie<sup>13</sup>. Brak prac polskich reprezentantów psychologii akademickiej, które proponowałyby jakieś konsekwentne ćwiczenia umysłu. Doświadczeniowy sposób prezentowania różnych idei pozostawia się na ogół nauczycielom psychologii klinicznej, czy klinicystom praktykującym. Inaczej dzieje się np. w amerykańskiej literaturze przedmiotu, która pełna jest przykładów, jak konsekwencje poszczególnych teorii ćwiczyć, jak ów podział na naukę „teoretyczną” i „stosowaną” przełamywać, co postulowali w Polsce A. Giza-Poleszczuk i E. Mokrzycki [1990]

### 2.3.2.2. UŻYTKOWANIE JĘZYKA: REINSTAURACJA POJĘĆ GRECKIEJ FILOZOFII STAROŻYTNEJ JAKO NARZĘDZIE POZNANIA

*Wyjaśnienie pojęciowe [...] może być pożyteczne i ważne tam tylko, gdzie odkrywa się to, co zakryte przez wyobcowany, skostniały język, lub tam, gdzie dla osiągnięcia pełnej wspólnoty myśli trzeba podzielić czyjś głód języka. Pełna świadomość głodu języka jest bowiem warunkiem wspólnoty myśli.*

Hans Georg Gadamer

Poniższy wątek moich wywodów opiera się na obserwacji języka - pojęć używanych przez autorów współczesnych, którzy, by wyjaśnić lub/i interpretować poglądy własne lub innych, uciekają się do greki, ściślej zaś - do pojęć filozofii greckiej. Śmiem twierdzić, że ów zwrot ku przekształceniu własnego (i wspólnego, jak to bywa w dyskursie) uniwersum pojęciowego dokonuje się spontanicznie, gdyż nie znalazłam w żadnym czytany ostatnio tekście wyłożenia wprost, dlaczego autor się ku grece zwraca, lub dlaczego używa dwóch języków jednocześnie: wyrażając myśl

<sup>13</sup> Por. np. P. Lewicki: *Struktura i funkcjonowanie wzorca poznawczego w procesie percepcji społecznej*, Warszawa 1983; podstawowy podręcznik psychologii poznawczej por. P. H. Lindsay, D. A. Norman: *Procesy przetwarzania informacji u człowieka. Wprowadzenie do psychologii*, Warszawa 1984; zbiór podsumowujący badania autorów polskich na tle światowej teorii przetwarzania informacji por. M. Lewicka (red. nauk.) *Psychologia postrzegania społecznego*, Warszawa 1985; przykład oryginalnych prac psychologów polskich; por. J. Koziński: *Psychologiczna teoria samowiedzy*, Warszawa 1981; ta ostatnia praca wykracza poza naukowe podejście „poznawcze”. ściśle rozumiane. Prace, w których można znaleźć różne ćwiczenia nie wywodzą się z nurtu psychologii poznawczej, lecz psychologii humanistycznej i znalazły się w obiegu popularnym dopiero ostatnio (1991- 1993), a ich wydawcy (np. Agencja Wydawnicza Jacka Santorskiego) nie są dziś formalnie związani z psychologią akademicką.

najpierw odpowiednim pojęciem greckim, następnie zaś - a raczej obocznie - tłumaczy jego sens odbiorcy<sup>14</sup>.

Greka jako język ma właściwości - by tak rzec - otwierające umysł na swobodniejsze odbieranie i postrzeganie świata, nadto „łączące” nas podmiot z doświadczeniem. Doświadczeniem i doświadczeniem jeszcze nie podzielonym, jeszcze nie zredukowanym i redukcjonistycznym, co się dokonało w erze nowożytnej, zwłaszcza zaś rozkwitło w dobie scjentyzmu, i co tak silnie oddziaływało na język także naszej dyscypliny. Warto zauważyć, że współczesne analizy w ramach paradygmatu interpretatywnego nie mogą (nie chcą) się już obejść - choć tak to było jeszcze niedawno bez poruszania kwestii filozoficznych i to. specyficznych, oraz bez odwoływania się do języka filozoficznego, który problemy te zdaje się chwytać<sup>15</sup>. Można by więc - traktując tak żywą obecność greki w publikacjach najnowszych - uznać tę obecność za symptom potrzeby adekwatnego wyrażenia myśli. Można też wnosić hipotetycznie o tym, jakiej natury jest owa potrzeba. Wydaje mi się, że jest to właśnie jedna potrzeba: powrotu do doświadczenia niepodzielnego, którego całościowej natury język współczesny, w tym naszej własnej nauki, często oddać nie umie, lub oddaje długimi wywodami, i to ułomnie. Zatem owe zabiegi językowe w obrębie refleksji humanistycznej (filozoficznej, filozofującej, hermeneutycznej) moż-

<sup>14</sup> Pytanie to nie dotyczy oczywiście autorów, którzy badają myśl Heideggera lub/i jego kontynuatorów lub interpretatorów, jak H. Arendt czy G.H. Gadamer. Greka pojawia się wówczas przecież jako element warsztatu analityka lub interpretatora; por. m.in. Wodziński [1992], Gładziuk [1991]. Z tej samej przyczyny musi być obecna w analizach poszczególnych koncepcji hermeneutyki filozoficznej; por. m.in. Krasnodębski [1986], Rosner [1991], lub w tych pracach socjologicznych, które ją przywołują; por. np. Grabowska, Szawiel (red.) [1989], czyli generalnie cechuje recepcję hermeneutyki w Polsce, a ostatnio postmodernizmu filozoficznego: stąd greka w publikacjach takich autorów jak: m.in. Baran [1992], Zeidler-Janiszewska (red.) [1991, 1992], Jawłowska (red.) [1991]. Zjawisko „powrotu do Grecji” wydaje się szerzej obejmować humanistykę polską, por. np. Brodzka, Sarnowska-Temeriusz (red.) *Topika antyczna w literaturze polskiej XX wieku*, Wrocław 1992, Maślanka-Soro [1991]. Nie wymieniam tu prac historyków filozofii antycznej, jak np. Blandzi [1992], Gajda [1992], Domański [1992].

<sup>15</sup> Cennym źródłem, ale i obiektem dla przeprowadzania podobnych do opisywanych ćwiczeń myślowych, studiów i analiz, jest specjalny zeszyt „Alethei” 1990, nr 1(4) „Heidegger dzisiaj”. Już sama nazwa pisma dowodzi owych „ku greckich” poszukiwań aparatury Pojęciowej; sam wybór nazwy można potraktować jako symptomatyczny przykład objawu „gólniejszego”, co w pełni potwierdzają teksty w tym zeszycie publikowane, podobnie jak sam fakt zainteresowania myślą Heideggera i jego analizami greckości; por. (tamże, s. 33-49) Przepiękny esej tego autora *Co to jest filozofia?* (przekład S. Blandzi).

na byłoby uznać za mające walor „kliniczny” - autoterapeutyczny, wyzwalający z ograniczeń języka, w którym podmiot nie może wypowiedzieć tego, o czym jest przekonany. Za równie ciekawy objaw uważam to, że poszczególni autorzy zwracają się częściej — można to wykazać — ku grece niż ku łacinie. Znowu tylko przypuszczenie: łacińskie terminologie zdają się przynajmniej po części, „zamykać” właściwą grece moc otwartościową - otwierania podmiotu na doświadczenie, poprzez swój związek z filozofią chrześcijańską i teologią (idea jednego boga osobowego); a więc poprzez ukierunkowywanie (zawężanie) i także wartościowanie, możliwego zakresu doświadczenia rzeczywistości przez podmiot.

Zatem powtórzę: odwoływanie się do — co więcej - archaicznej filozoficznej greki moglibyśmy uznać za przejaw poszukiwania przez badaczy współczesnych kategorii scalających doświadczenie. Autor jednego z przekładów Heideggera zwraca uwagę na taki jeszcze wymiar greki, jak o n o m a t o p e i c z n o ś ć tego języka, którą nazywa jego „receptywnością”. Oto przykład: „W słowach *thalatta* i *thalassa* oznaczających morze możemy też usłyszeć dyszenie morza, łomot fal bijących o brzeg i syk piany” [Blandzi „Aletheia”, 1990, s. 50]. Na takim przykładzie również - choć zaczerpniętym z potocznego języka starogreckiego, a nie filozoficznego - widać, co miałam na myśli mówiąc o łączącym podmiot z doświadczeniem aspekcie greki.

Jeszcze inną przyczyną zwracania się ku grece jest zatem może coś, co nazwałabym para-potocznością: „gdy Platon wprowadzał słowa potoczne jak «dusza» czy «ideał», do języka filozoficznego - łącząc niewidzialne organy człowieka z duszą, z czymś niewidzialnym i obecnym w świecie, z ideał - to musiał jeszcze słyszeć te słowa tak, jak były one używane w zwykłym prefilozoficznym języku” [Arendt 1991, s. 155].

Sądzę, że ów na poły instynktowny, na poły intencjonalny powrót do greki jest zjawiskiem ważnym kulturowo, i da się interpretować nie tylko w kategoriach symptomu zmian wewnętrznych współczesnej humanistyki, ale także w kategoriach szerszych: odczytywania na nowo, drobiazgowo analizowanych, i równie dla nas przecież paradygmatycznych „źródła” kultury europejskiej, których racjonalizm (tradycja „intelektualistyczna”) w swych współczesnych wersjach nie wyczerpuje: często owe źródła zapoznaje<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Odrębnej refleksji wymagałyby te uzasadnienia „powrotu do Grecji”, które wiążą się z poszukiwaniem cywilizacyjnych źródeł Holocaustu, a zarazem z potrzebą zajęcia socjologicznego i filozoficznego oraz moralnego stanowiska wobec Zagłady.

Przekładając - znowu - zaobserwowany symptom na „kliniczne” Podejście do wyobrażeń dotyczących stosowanych przez badacza społecznego narzędzi: warto uważnie się przyglądać, kiedy, gdzie, w jakich kontekstach, w jakiego typu wywodach, greka się pojawia. Rozszyfrowywanie tych „znaków drogowych” może się bardzo w uprawianiu, także Praktycznym, naszego zawodu przydać. Podobnie pouczające ćwiczenia umysłu, jak sądzę, można uprawiać powołując się na analizę języków i ich metastruktur, z innych tradycji kulturowych<sup>17</sup>.

Podsumowując ten fragment przedstawionych rozważań i obserwacji, z których wnioski mogą okazać się użyteczne tak w samorefleksji badacza, jak i w jego codziennej praktyce badawczej, powiem tylko tyle: jeśli godzimy się z oczywistością, że język, którym się posługujemy, trzeba uznać za wyraz naszego uniwersum pojęciowego, to po pierwsze: warto byłoby byśmy, może częściej niż robimy to do tej pory, umieli zadawać sobie samym pytania typu: jakie cechy ma przez nas stosowany język, jaką (jakimi) logiką(mi) się posługuje, i jakie konsekwencje może mieć własne użytkowa--- poszczególnych pojęć dla podmiotowej relacji z doświadczeniem, które jako badacze swym zainteresowaniem staramy się objąć i faktycznie obejmujemy<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> H. Arendt pisze o języku chińskim jako: „wyrazie cywilizacji, w których znak pisany jest ważniejszy niż wypowiedziane słowo. Tam myślenie nie jest bezdźwięczną mową, lecz umysłowym operowaniem obrazami. Jest to niewątpliwie trafne w stosunku do kultury chińskiej, której filozofia może śmiało konkurować z filozofią Zachodu” [1991, s. 150] i dalej: “Tym, co różni nas od Chińczyków, jest nie *nous*, lecz *logos*, nasza potrzeba dania świadectwa i uzasadnienia w słowach” [tamże, s. 152]. Spośród socjologów polskich M. Marody [1987] odwołała się do specjalistów obeznanym z językiem chińskim i swoistej temu językowi logiki, oraz ich konkretnego związku z postrzeganiem i myśleniem. Warto dodać, że analizy Arendt są wyjątkowo pouczające, gdyż autorka ukazuje owe różnice kulturowe równoległe z przywoływaniem pojęć greckich.

<sup>18</sup> Problematyka uwarunkowań językowych była w polskiej literaturze socjologicznej ostatnich lat poruszana, ale rozważań tego typu nie odnoszono wprost do osoby badacza, tylko rozpatrywano w płaszczyźnie ogólnej. Por. np. M. Ziółkowski [1989], czy we wcześniejszych Pracach tego autora napisanych wspólnie z A. Piotrowskim [1976] oraz pracach M. Czyżewskiego [np. 1984]; por. także M. Marody [1987]; tamże właśnie wspomniane wyżej analizy autorki przeprowadzane w rozdziale *Sposoby myślenia w perspektywie kulturowej*, (s. 45-115); czytelnik zainteresowany ćwiczeniami językowymi może kontynuować poszukiwania kierując się przypisami Marody, odsyłającymi do źródeł oryginalnych, pamiętając jednak, że istnieją już źródła nowsze, w których z kolei takie aspekty funkcjonowania umysłu ludzkiego łąk struktury językowe, pojęciowe relatywizuje się do wyników nie tylko psychologii, ale także fizyki, chemii i biologii, por. np. Prigogine, Stengers [1990]. Warto zauważyć - z tym samym

Ćwiczenia typu „myślenia lateralnego”, czy ćwiczenia relatywizowania i a pojęć obecnie używanych w naukach społecznych (lub filozofii) do innych uniwersum pojęciowych, w tym europejskich, acz archaicznych - jak właśnie greki - pozwalają np. na prześledzenie współczesnych użytkowań pojęcia „teoria” w porównaniu do jego starogreckiego źródła *theoreia* lub „praktyka” w porównaniu z sensami nadawanymi *praxis* w tradycji antycznej, oraz związków znaczeniowych pomiędzy nimi dwoma wówczas i dziś. Jean Beaufret interpretując Heideggera pisze: „*Theoreia* nie zawiera w sobie nic z «postępowania klasycznego), stojącego w opozycji do *praxis*, którą Grecy, chociaż byli budowniczymi, przedsiębiorcami, żeglarzami i karczownikami, jakoby pogardzali. To, co niektórzy z nich nazywali *theoreia*, było raczej najwyższą *praxis*, w której sam byt w swoim byciu stawał się dla nich *auto to pragma* - sprawą, która ich zajmowała” (w: „*Aletheia*”, 1990, zwłaszcza s. 202—205).

Takie poszukiwania mogą nam m.in. pokazać, jak owe stare pojęcia okazują się być pomocne w żywych obecnie dyskusjach nad aparaturą pojęciową socjologii współczesnej<sup>19</sup>, oraz budowaniu tradycji nawet tylko paradygmatu interpretatywnego, sięgających znacznie dalej w historię idei, niż każe to nam robić analiza kolejnych przełomów „antypozytywistycznych” w nauce<sup>20</sup>.

zastrzeżeniem co do aktualności przywoływanych wyników, że tak M. Ziółkowski, jak i M. Marody wprowadzają na teren socjologii przywoływanymi przez siebie teoriami poszczególne koncepcje psychologii poznawczej. Wszechstronne omówienie problematyki językowej w działalności badawczej, zrelatywizowane m.in. do poszczególnych wersji hermeneutyki zawiera praca A. Gیزی [1991]. Warto także dodać, że autorka ta nie pomija problematyki neurologicznych uwarunkowań naszych zachowań językowych; przywołuje np. uwagę Meada o „uniwersalności struktury nerwowej” podmiotu jako podstawie fizjologicznej „uniwersalności umysłu w ludzkim porządku społecznym” [por. tamże, s. 30].

<sup>19</sup> Moglibyśmy np. zastanowić się, czy w koncepcji *grounded theory* - „teorii ugruntowanej” A. Straussa i B.G. Glasera nie kryje się intencja zniesienia owej opozycji teorii i praktyki nie tyle w sensie ontologicznym - dziś wydawać by się mogło to niemożliwe, ile w sensie epistemologicznym. Podobnie moglibyśmy analizować znaczenie *sensitizing concepts* - pojęć uwrażliwiających H. Blumera: skoro pojęcia mogą mieć moc „uwrażliwiająca” badacza, to dlaczego nie można byłoby dotrzeć do dawnych lub wymyśleć nowych, choć jest to bardzo trudne, pojęć „scalających”, syntetyzujących poznanie, doświadczane dziś przez nas jako podzielone.

<sup>20</sup> Takim przedłużeniem tradycji byłoby np. rozciągnięcie problematyki opozycji podmiot przedmiot poznania, oraz filozoficznych założeń wszelkich wynikających z tej opozycji dualizmów, na po-platońską filozofię grecką, a nie, jak to konwencjonalnie robimy - datowanie tej opozycji na czasy filozofii po-kartezjańskiej; co otwierałoby poszukującego źródeł owego

Opisywany tu nurt poszukiwań pojęciowo-językowych ma jeszcze jedną zaletę: pozwala nam trwać przy języku w szerokim rozumieniu „naukowym”, bez potrzeby używania języków literatury pięknej lub języka potocznego, by osiągnąć potrzebne wymiary ekspresji, co - jak wiemy - bywa nie tak rzadko spotykanym, również instynktownym na ogół, rozwiązaniem stosowanym w publikacjach badaczy interpretatywnych. Nie znaczy to, by „literackie” próby wyzwania się z języka scjentyistycznego miały być jakkolwiek naganne, ale że nie musi to być sposób jedyny<sup>21</sup>.

A oto, jak można popatrzeć na szczególnie mnie w tym rozdziale interesujące pojęcie „podmiotu”. H.G. Gadamer pisze: „«Podmiot» to po grecku *hypokeimenon* - to, co leży u podstaw. Słowo to zostało wprowadzone przez Arystotelesa na oznaczenie tego, co w porównaniu ze zmiennymi formami zjawiania się bytu [...] nie zmienia się, lecz leży u podstaw zmiennych jakości. Czy jednak można usłyszeć to *hypokeimenon* [...] leżące u podstawy wszystkiego innego, w słowie «podmiot»? Czy jest to jeszcze możliwe dla tych, którzy - jak my wszyscy - nauczyli się od Kartezjusza widzieć w pojęciu podmiotu autorefleksję, wiedzę o sobie samych? A jednak pytam także, kto mimo wszystko tego nie słyszy?” [Gadamer, w: Siemek (red.) 1979, s. 232-233, wyróżn. A.W./].

Podobnie użyteczne, jak sądzę, może być spojrzenie na pojęcie *physis*. Z. Bauman tak je rozważa: „Grecy ukuli swe pojęcie *physis* dzięki zasadniczo poetyckiemu, egzystencjalnemu doświadczeniu bycia raczej, niż poprzez uogólnienie z badań przyrodniczych. Ze zniekształconej perspektywy naszej naukowej ery [...] owo poetyckie, egzystencjalne bogactwo *physis* jest już niedostrzegalne. [...] W rzeczywistości przywoływani «filozofowie natury» znacznie nas wyprzedzają, zagubionych - tak jak nimi dzisiaj jesteśmy - pośród pojęć, które w późniejszej historii filozofii zostały zniekształcone; prawda egzystencji, którą daremnie próbujemy pozlepić zbierając skrawki danych empirycznych, jawiła się im w swej niezapośredniczonej pełni. Oni wiedzieli to, o czym my zapomnieliśmy - że prawda nie jest taką lub ową relacją wobec rzeczywistości, postawą wobec niej przyjmowaną, ale samym byciem” [Bauman 1978, s. 150, wyróżn. A.W./].

podzielenia poznania na odmienne rozumienie samego pojęcia podmiotowości, niż jest mu znane z myśli późniejszej; por. W. Richardson: *Bycie a myślenie*, „Aletheia” 1990, zwłaszcza s. 229-235.

<sup>21</sup> Przywołam tu opinie polskich socjologów interpretatywnych o uciekaniu się do języka literackiego w publikacjach naukowych: A. Piotrowski i M. Czyżewski byłiby „za” [w: Giza, Mokrzycki i (red.) 1990], a A. Giza [1991] - „przeciw”.

Myślę, że oba te cytaty nie wymagają komentarza. Może tylko takiego: jeśli Gadamer (za Heideggerem) wskazał drogę poszukiwań pisząc swą „Historię pojęć jako filozofię” [1979a], to można sobie wyobrazić nawet najskromniej pomyślaną - kolejne „małe” narzędzie - historię pojęć jako *meta teorię* badań interpretatywnych, w której nie musiałyby się podejmować zagadnień aż ontologicznych. Wystarczyłoby wtedy może takie pytanie: czy chociaż pewne używane przez nas pojęcia jeszcze „słyszymy”, „smakujemy”, „widzimy”, ogólniej - *jakoś odczuwamy* — czyli, czy odnoszą się one tak do naszego podmiotowego doświadczania i odbierania świata, jak też do świata ludzi, z którymi nasze badania czasowo nas związały [Johnson 1987, s. xiv].

### 2.3.2.3. MYŚLENIE „PARADOKSALNE”

*W umyśle początkującego jest wiele  
możliwości, w umyśle eksperta — parę.  
Mądrość jest gotowością umysłu.*

Shunryu Suzuki

Inną jeszcze metodą ćwiczenia procesów mentalnych mogłoby być sięganie do takich podręcznych, niekonwencjonalnych źródeł - tym razem wykraczających poza tradycję kultury europejskiej - jak metoda *koanu* stosowana w praktyce buddyjskiej *Zen*<sup>22</sup>, bądź lektura poezji Wschodu, pisanej według precyzyjnie dyscyplinujących twórcę, zaleceń formalnych - studiowanie utworów należących do konwencji *haiku*<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Najbardziej zwięzłe wprowadzenie do filozofii i praktyki buddyjskiej w tradycji Zen stanowi: S. Suzuki, *Umysł Zen, umysł początkującego* [brak roku i miejsca wydania]; po raz pierwszy książeczka ukazała się w USA w roku 1970; literatura tłumacząca założenia i praktykę buddyzmu poszczególnych tradycji jest dziś w Polsce spora; por. np. *Biuletyn Konsorcjum Wydawców*, Warszawa 1992.

<sup>23</sup> Por. wprowadzenie w ten klasyczny gatunek filozoficzno-literacki zawarte w zeszycie monograficznym „Poezji” 1975 nr 1, w którym przedstawia się związek *haiku* z praktyką buddyzmu Zen; zeszyt zawiera także *haiku* współczesnych poetów amerykańskich. Gatunek ten uprawia w twórczości własnej również Cz. Miłosz; por. np. *Zen Codzienny*, „Tygodnik Powszechny” 1992, nr 39. *Haiku* powinien być siedemnastozgłoskowcem i mieścić się w trzech liniach tekstu. Miłosz dokonuje czasem swoistej „europeizacji” *haiku* nazywając niektóre ogłoszone tam utwory „sentencjami”, co nie jest istotą *haiku*. *Haiku* ma być syntezą wrażenia, „samym” wrażeniem; ponadto autor w pojedynczych przekładach odchodzi od kanonu trójwierszowca; zbiór klasycznych *haiku* w wiernym tradycji przekładzie tego autora zawiera: Miłosz [1992]; tamże przekłady *haiku* współczesnych poetów amerykańskich. W USA niektóre



Dlaczego? Otóż *koan* stawia adepta wychowanego w kulturze zachodniej przed zadaniem dla jego umysłu szczególnie trudnym, a często w pierwszej reakcji podmiotu nierozwiązywalnym, gdyż założeniem takiego zadania jest celowe złamanie reguł logiki europejskiej. Oto przykład *koanu*: „jak możesz usłyszeć bezdźwięczny głos jednej klaszczącej dłoni?” — jest to pytanie, którego treść łamie oczywistość potocznego doświadczenia oraz racjonalnego (a zarazem racjonalistycznego) myślenia. Co więcej, jako potencjalnie „ćwiczący” umysł podmiotu przykład, specjalnie wybrałam taki *koan*, w którym nie tylko „głos nie brzmi”, a „jedna dłoń” potrafi >klaskać“, ale w którym wymiar ruchu twórcy *koanu* skojarzył z innym wymiarem naszych możliwych postrzeżeń: d z w i ę k i e m<sup>24</sup>.

A oto sytuacja wiążąca się z tym zadaniem: „Mistrz spytał: jak możesz usłyszeć kłaśnięcie jednej dłoni? uderzył dłonią w kolano. Nie wiedziałam, co powiedzieć [...] milczałam. [...] Nie rozwiązałam zadania [...] nikt mi nie powiedział, że jeśli chcę usłyszeć to kłaśnięcie naprawdę, to muszę słuchać z największą wewnętrzną siłą [...]”. Kiedy mistrz ponowił pytanie, rozwiązująca *koan* „zupełnie bezrefleksyjnie, z całej siły”, uderzyła się w kolano - „bez refleksji” nad tym, po co, jak to zrobiła; i potem refleksja relacjonującej: „miałam oto za sobą pierwszą lekcję jednoczesnego działania i reagowania”; a oto reakcje emocjonalne towarzyszące doświadczeniu: „poczułam niewysłowioną ulgę. Wezbrała we mnie olbrzymia fala radości. Dopiero wiele lat później pojęłam, że poprzez jednoczesność działania w bycie i czasie objawia się przeogromna siła życia” [Groening 1988, s. 54-63, wyróżn. A.W./].

Rozwiązanie *koanu* nie jest — jak widać - możliwe przy tradycyjnym (dyskursywnym) posługiwaniu się intelektem, i właśnie dlatego zmusza podmiot do szukania rozwiązania mocami pozaintelektualnymi, którymi jego umysł dysponuje, a także - czasem - wyrażenia rozwiązania odruchową reakcją pozamyślową, np. gestem, zachowaniem pozawerbalnym. Zadanie takie może więc wiązać ze sobą:

- 1) myślenie z niemyśleniem, np. zachowaniem ciała;
- 2) odbiór rzeczywistości - wrażenia, z myśleniem (pojęciowym i niepojęciowym);

szkoły wprowadziły naukę *haiku* do programu celem ćwiczenia wrażliwości ucznia i zwięzłości wypowiedzi.

<sup>24</sup> Przykład zaczerpnęłam z L. Groening: *Bezdźwięczny głos jednej klaszczącej dłoni* [1988]; inne przykłady zawiera niemal każda publikacja poświęcona buddyzmowi Zen.

3) zachowania niewerbalne ciała z zachowaniami werbalnymi;

4) wszystkie te wrażenia i czynności - z uczuciami.

Tak pojmowany *koan* ma więc siłę integrującą nasze doświadczanie oraz interioryzowanie doświadczenia płynącego „do” i „w” podmiocie, a pochodzące - jako wrażenia, z różnych źródeł. Celem rozwiązania owego przykładowego koanu ćwiczący podmiot musi rzeczywiście uruchomić różne zmysły: tutaj słuch i odczuwanie przestrzeni. Zmysły - jak wiadomo - mają swe zakorzenienie w tkance nerwowej mózgu, a więc próbując ćwiczyć koany, ćwiczymy zarazem nasz umysł; w sensie dosłownym — „gimnastykujemy” jego możliwości.

Poezja *haiku* ma podobne właściwości: owe króciutkie, skromne wierszyki syntetyzują doświadczenie postrzegającego, zapisują całościowy „ogład” danej sytuacji przez podmiot, wyrażając obecność-w-świecie piszącego i jego z nim łączność, by nie rzecz - zjednoczenie, autora ze światem. Oto przykład klasycznych wierszy Bashó, w przekładzie Andrzeja Krajewskiego-Boli [w: „Poezja” 1975, s. 35-37].

Spokój.  
Głosy cykad  
drażą skałę.

Ach, obmyć  
z siebie kurz całego świata  
kropelką rosy.

Rozpal ogień  
a zaskoczę cię —  
kulą śniegu.

Poezja ta jest niezwykle sensualna - czujemy, że do ich napisania autor musiał zsyntetyzować odmiennej jakości, przeciwstawne czasem, wrażenia odbierane przez różne zmysły. Czytając, „powtarzamy” we własnym zmysłowym odbiorze świata jego doświadczenie: odczuwamy ciepło/zimno, brud/czystość, ciszę, spokój/dźwięk, wielkość/małość itp. W konsekwencji zostaje pobudzona wrażliwość czytelnika, do czego zmusza go subtelność postrzeżeń, delikatność oglądu świata przez poetów *haiku*, oraz ich umiejętność zapisywania „drobiazgów” rzeczywistości, którą autentycznie i głęboko przeżywając, aprobują. Nadto, poprzez swą lakonicz-

ność, wiersze *haiku*, jeśli są czytane „doświadczeniowo”, uczą czytelnika także umiejętności syntetyzowania wypowiedzi słownej: dobierania tylko takich słów, które dla opisu odbioru świata wydają się niezbędne.

A oto próby Miłosza - najpierw „klasyczne” [Miłosz 1992]:

Krople rosy -  
Czym lepiej obmyć  
Pył świata?

Są? Czy nie ma?  
Ciekawe pytanie -  
rogi ślimaka.

potem „zeuropeizowana” [„Tygodnik Powszechny” 1992, nr 39]:

Całą noc  
badałem moją myśl:  
ślad ptaków, które wczoraj  
niebem przeleciały.

Czesław Miłosz we *Wprowadzeniu* do swych przekładów pisze, że w *haiku* „Zawarte są niejako wszystkie główne myśli Wschodu o człowieku i świecie, a ta myśl [...] ofiarowuje inne propozycje niż myśl zachodnia [...] *haiku* jest z założenia przeciwne abstrakcji i jeżeli filozofuje, to tylko patrząc, słuchając, dotykając”. Powołując się na wskazówki Bashó dodaje Miłosz: „Jego rady znakomicie wskazują na kontrast pomiędzy tradycją naszą i «ich», a więc odwrócony stosunek podmiotu i przedmiotu. Niezbędnym warunkiem dla piszącego *haiku* jest [...] wyzbycie się siebie [...] i przeniesienie się w oglądany przedmiot, bo tylko wtedy możemy uchwycić jego «takość»” [Miłosz 1992, s. 8-14, wyróżn. A.W].

Właśnie: w naszym współczesnym poszukiwaniu niedualistycznych sposobów wyrażania „takości”, ćwiczenie umysłu za pomocą *haiku* może się przydać.

W tytule tego podrozdziału użyłam cudzysłowu w terminie „paradoksalny”, gdyż chciałam pokazać, że zadania, jakie stawia podmiotowi *koan*, a ukazuje odbiorcy *haiku*, mogą się tylko dla nas - ludzi Zachodu - wydawać paradoksem. Chciałam też pokazać, że możemy sobie zadawać także ćwiczenia oparte na zasadzie paradoksu w znaczeniu europejskim, to znaczy

tym, które poznajemy przy okazji uniwersyteckich kursów logiki, gdy uczy się nas m.in. na czym polega metajęzyk. Ale jeśli popatrzeć na to pojęcie z punktu widzenia jego greckiego źródłosłowu: *para* (przeciw) i *doxa* (mniemanie, powszechny pogląd), to bawienie się paradoksami może mieć i poważniejsze dla posługiwania się językiem znaczenie: uwrażliwia zarazem podmiot na związek używanych pojęć z prawdą [Heidegger 1990, s. 25]. Prawdą, która może nie być w zgodzie z konwencjonalnymi prawdami, jako że to kolejne „małe” narzędzie rozwija - jak wiadomo - umiejętność wywodzenia nieoczekiwanych wniosków z celowo budowanych sprzeczności logicznych (rzeczywistych lub pozornych). W tym sensie paradoks podważa oczywistość.

Jest jeszcze jedna cecha wspólna *koanu*, *haiku* i paradoksu: odwoływanie się często do humoru. O roli humoru w „otwieraniu” umysłu pisałam wcześniej przytaczając uwagi de Bono w tej kwestii (por. też Freud [1993])-

Zatem - na koniec - jeden oparty na paradoksie aforyzm, Oscara Wilde’a: „Język jest ojcem, a nie dzieckiem myśli” [Wilde 1974, s. 21].

#### 2.3.2.4. INTUICJA, WYOBRAŹNIA



Naturalnie nie mogę nierozsądnie utrzymywać, że intuicja jest narzędziem nietradycyjnym: była przecież przedmiotem wielu rozważań w filozofii europejskiej i różnie ją jako problem widziano, także w historii myśli

\* Labirynt. Przejście przez labirynt było niejednokrotnie częścią składową rytuałów inicjacyjnych [...] symbolizowało ono zarówno znajdowanie ukrytego duchowego centrum, jak i wychodzenie z ciemności na światło. Przedstawiane na posadzce wielu starych kościołów labirynty są symbolami ludzkiego życia ze wszystkimi jego próbami, trudami i manowcami; [...] {*Leksykon symboli*. Warszawa 1992).

społecznej. Wystarczy tylko — nie próbując się w żaden sposób z ową tradycją zmierzyć - przypomnieć dyskusje o rozumieniu. Jednakże tutaj chcę nietradycyjnie, jak się zdaje, na intuicję spojrzeć: opisać ją jako specyficzne mentalno-cielesne doświadczenie podmiotu<sup>25</sup>.

Po pierwsze, doświadczenie to ma charakter całościowy: dlatego mówi się o „akcie” intuicji - niezależnym od woli podmiotu przeżyciu świadomościowym, którego postać wydaje się nierozkładalna, samodopełniająca się i dopełniona. Czasem ulega wtedy zawieszeniu poczucie czasu i przestrzeni. Jak i skąd owo przeżycie przychodzi - nie wiemy i wcale nie chcemy czasem wiedzieć. Po drugie, przeżywaniu intuicji towarzyszą emocje (na ogół przyjemne: „radość”, „wgląd”, „oślnienie” itp.); po trzecie, integralną częścią tego doświadczenia są reakcje cielesne (czasem specyficzne, czasem obejmujące całe ciało doznających: „poczułem lekkość”, „myśl przeszła mnie jak strzałą”, „poczułem obejmujące mnie gorąco”; czasem pojawia się taka reakcja psychologiczno-fizjologiczna jak śmiech lub płacz; co ciekawe, rzadko relacjonujący lokują swe reakcje „w głowie” (często zaś - „w brzuchu”) [Goldberg 1983, s. 78-79].

Zatem: na intuicję można spojrzeć jako na doświadczenie o zupełnie konkretnych wymiarach, ale takie, które jest się w stanie racjonalizować wyłącznie *ex post*, i opisywać w taki na przykład sposób.

Przeżywanie intuicji cechuje dwójisty charakter: z jednej strony często ma się poczucie odkrywania wiedzy, która zawsze „wewnątrz” nas była, poczucie oczywistości odkrycia, co racjonalizujemy nie tyle jako poznanie, ile jako rozpoznanie. Często zarazem mamy też odczucie, że to nie my jesteśmy twórcami aktu, ale jego odbiorcami: doświadczenie to przychodzi do podmiotu „z zewnątrz”. Jakaś myśl na nas „spływa”, „spada”, coś „kieruje” naszą ręką, gdy piszemy i „dyktuje” treść itp. Doświadczenie intuicji sprawia zatem, że czujemy się już to podmiotem, już to przedmiotem. Owo „uprzedmiotowienie”, któremu wówczas ulegamy,

<sup>25</sup> Tak właśnie podchodzi do kwestii np. Philip Goldberg w: *The Intuitive Edge. Understanding and Developing Intuition* [1983], który przedstawia poszczególne historyczne, w tym filozoficzne, koncepcje intuicji, relacjonuje doświadczenia ludzi ją przeżywających, a także relatywizuje bieżącą wiedzę o intuicji do ówczesnego stanu badań nad mózgiem; por. zwłaszcza rozdział *Right Brain, Wrong Theory*, s. 115-134, m.in. do rewolucjonizujących ówczesne teorie ustaleń Karla Pribrama. Książka zawiera także ćwiczenia pozwalające rozwijać zdolność intuicji w podmiocie, w tym - sprzyjające relaksacji, uwolnieniu umysłu. W świetle ustaleń naukowych przywoływanych przez autora, warto ostrożnie podchodzić do modelu mózgu przedstawianego Przez M. Marody [1987, s. 114], jako do jednego punktu widzenia spośród innych.

jest być może przyczyną wypierania tego typu doświadczeń i lekceważenia ich w procesie poznania.

Wydaje się, że szkody poznawcze wynikające z takiego wyparcia mogą być znaczne: akt intuicji to przecież „błysk”, moment „wglądu”, w którym może się zawierać niezwykle zasób nowych znaczeń, choć nie zawsze można ich wagę natychmiast rozpoznać, a rozpoznawszy - zwerbalizować.

Celem moich uwag jest pokazanie, że na kwestię tę możemy spojrzeć jako na zjawisko bliskie nam z potocznego doświadczenia - „dopada” nas ono przecież także, gdy jesteśmy w roli zawodowej. Jeśli zaś patrzeć na nie jako na problem filozoficzny, to sięgnę jedynie do interpretacji Heideggerowskich rozważań nad intuicją i wyobraźnią. Alphons de Waelhens w swym eseju o problemie podmiotu w myśli Heideggera i różnicy ujęcia problemu przez niego oraz Kanta pisze: „Teza Heideggera jest wyraźna. Wyobraźnia transcendentalna - to zdolność syntetyzowania, mieszcząca się między zmysłowością a intelektem, czyli - jak powie w innym miejscu - wspólny korzeń, skłaniający się konkretnie raczej ku zmysłowości, ponieważ reprezentuje ona skończoność” [s. 185]; oraz wprowadzenie do tej interpretacji: „Wyobraźnia [...] jest zdolnością intuicyjnego wychwytywania nawet bez obecności przedmiotu. Jako taka, wiąże się ze zmysłową intuicją”; oraz: „Wyobraźnia jako zdolność intuicyjnego ujmowania” [jest] „kształtująca, ponieważ dostarcza (kształtuje) obraz (ogląd). Jako zdolność, której funkcjonowanie nie zależy od przedmiotu intuicji, samej sobie dostarcza obrazów, to znaczy tworzy je lub kształtuje. [Ta] zdolność wyobrażania i kształtowania [...] jest aktem j e d n o c z e ś n i e odbiorczym i twórczym (spontanicznym). [I wreszcie] Owo «jednocześnie» oznacza właśnie istotę struktury wyobraźni” [de Waelhens w: „Aletheia”, 1990, s. 184-185, wyróżn. *A.W.*].

Dlaczego wybrałam ten właśnie cytat? Otóż wydaje mi się, że interpretacja ta wskazuje, po pierwsze, na aspekt zmysłowości (organiczności) zjawiska intuicji, po drugie zaś na j e d n o c z e ś n o ś ć czy też w s p ó ł n o t ę ź r ó d ł a („wspólny korzeń”) procesów intelektualnych i poznania bezpośredniego, intuicyjnego. Jeśli tak można ów fragment analizy de Waelhensa zrozumieć, do wydaje się z kolei, że interpretację tę - być może - warto przyłożyć do wniosków wynikających z wybranych badań psychoneurologicznych nad procesami mentalnymi, popularyzowanych np. przez Goldberga [1983].

Choć nie można mówić o jakichś ostatecznych wnioskach z tych badań, zdają się one jednak wskazywać, że działania tej naszej mocy poznawczej nie można łączyć jednoznacznie z funkcjami dawniej przypisywanymi wyłącznie prawej półkuli mózgu [Goldberg 1983, s. 120]. Odczuwanie aktów intuicji zdaje się być związane z różnymi jego częściami. Przydatniejsze wydają się wtedy nie te modele mózgu, które ukazują „lokalizację” poszczególnych funkcji umysłu w każdej z półkul, ale te, które obrazują związek wzajemny między „niższymi” i „wyższymi” ontogenetycznie jego częściami - ich organiczną integralność, oraz połączenia między nimi a półkulami, gdyż wówczas łatwiej można sobie przedstawić zaangażowanie „całego” umysłu w interesujących nas tu zjawiskach<sup>26</sup>.

Model ten ukazuje trójrodność i trójjedność organiczną części mózgu ontogenetycznie wcześniejszych i późniejszych, a więc wskazuje na związek funkcji kory z ośrodkami nerwowymi archaicznymi, które odgrywają zasadniczą rolę w myśleniu pozapojęciowym, reagowaniu emocjonalnym i postrzeganiu zmysłowym.

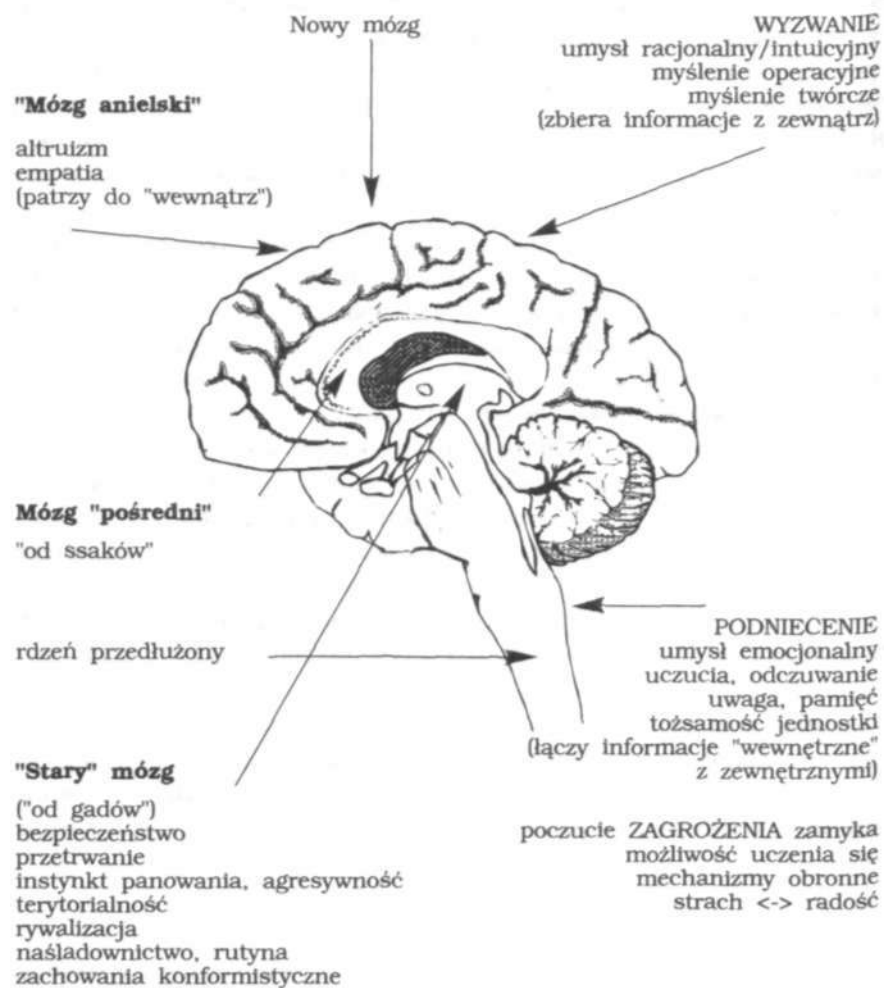
Co to znaczy? Oznacza to, że zjawisko psychoneurologiczne zwane intuicją jest niezwykle skomplikowanym procesem, który daje się ujmować raczej całościowo: „energetycznie” — jako współdziałanie mocy >,intelektu” i „intuicji” oraz zmysłów niż tradycyjnie, „jednowymiarowo”.

Jeśli wierzyć tym ustaleniom, to wydają się one potwierdzać interpretację filozoficzną de Waehlensa. Można by wówczas zaryzykować próbę przekładu języka filozoficznego na implikacje teoretyczno-praktyczne, które z obydwu rodzajów badań - metafizycznych i psychoneurologicznych - być może dają się wysnuć.

Otóż przez ów „wspólny korzeń” procesów intelektualnych i intuicyjnych próbowałabym rozumieć właśnie współzależność (interferencję) różnych - w tym, i tych najnowszych w ontogenezie i tych najstarszych, które człowiek dziedziczy po swych ewolucyjnych przodkach - części mózgu.

<sup>26</sup> Taki właśnie model przedstawia Paul MacLean: *A Triune Concept of the Brain and Behaviour*, w: T. J. Boag, D. Campbell (ed.) Toronto (1973); powyższy rysunek zaczerpnęłam z innego źródła - materiałów służących ćwiczeniom myślenia lateralnego. Jak pisze P. Marciszuk, komentujący również model MacLeana, rezultatem owych ewolucyjnych przemian: „Jest niełatwe współistnienie, często przeradzające się w ostry konflikt pomiędzy starymi strukturami mózgu [...] a korą” (por. P. Marciszuk: *Nowa gnoza Arthura Koest/era*, Warszawa 1987, s. 37; por. też Capra [1987, s. 409 i nast.]).

MODEL MÓZGU PAULA MAC LEANA  
MÓZG TRÓJRODNY<sup>1</sup>



<sup>1</sup> Model używany do ćwiczeń „myślenia lateralnego”, przeprowadzonych przez Patricię Mc Clure (Santa Barbara, listopad 1985, City College).



Moglibyśmy się wówczas zastanawiać, czy w bieżącej edukacji akademickiej w jakikolwiek sposób odwołujemy się do możliwości uruchamiania w adeptach owych całościujących poznanie współzależności, a w konsekwencji — poszerzania podmiotowych sprawności mentalnych. Na ogół nauczanie akademickie odwołuje się do możliwości intelektualnych, traktowanych „oddzielnie” od myślenia pozapojęciowego.

Podobnie - jako na nie docenianą współcześnie moc poznawczą podmiotu - można spojrzeć na wyobrażenie: „Kartezjanizm zapewnił triumf obrazoburstwa, triumf «znaku» nad symbolem. Wyobrażenia zresztą, jak i wrażenia zmysłowe, jest odrzucana przez wszystkich kartezjanistów jako pani błędów” [Durand 1986, s. 36].

Analogiczna krytyczna refleksja bywa formułowana nie tylko na gruncie humanistyki, ale także przez przedstawicieli psychologii, nawet jeśli stan badań zezwala jedynie na wyrażanie postulatów i nadziei badawczych. Na przykład wspomniany Karl H. Pribram (neurochirurg i psycholog, twórca - podważającej akceptowane powszechnie przekonania co do natury postrzegania wzrokowego - teorii tego postrzegania, w której wykorzystywał matematyczne pojęcie hologramu D. Gabora dla oddania specyfiki - swoistej „całościowości” - badanych przez siebie procesów mentalnych), tak już w roku 1985 oceniał dorobek psychologii poznawczej. Uznał, że jej nowatorska rola w dziedzinie penetracji możliwości percepcyjnych podmiotu wyczerpała się wraz z pracami nad sztuczną inteligencją, opartymi na założeniu, iż komputer przetwarza informacje tak jak mózg ludzki (i odwrotnie). Procesy wyobrażeniowe pozostają zdaniem Pribrama poza zasięgiem tego podejścia, a jak powiada autor krytyki: „myśl nie jest pozbawiona wyobrażeń” (*imageless*), ponadto mózg wykazuje tendencje samoregulacyjne. Zatem, niewystarczające jest stosowanie w badaniach nad nim nawet najbardziej wyrafinowanych, ale wciąż dualistycznych i mechanistycznych (czyli właśnie Kartezjańskich) założeń filozoficznych, by możliwości umysłu rzeczywiście poznawać. Pribram postulował nadejście nowego zwrotu w psychologii, który umożliwiłby także holistyczne, całościowe eksplorowanie wolicjonalnych, emocjonalnych - łącznie z poznawczymi - aspektów psychiki, mających swe odpowiedniki neurologiczne, już nie badanych oddzielnie, ale właśnie łącznie: „Jaką nazwę przybierze ów następny zwrot w rozwoju psychologii naukowej i stosowanej - trudno powiedzieć. Pragnąłbym jednak, by nazwa «h o l i s t y c z n y» zaczęła być szanowana. Ponieważ - jak to ukazali psychologowie *Gestalt* — całość jest nie tylko czymś większym i innym niż

suma jej części, ale także, iż całość może być ukryta we wszystkich swych « częściach ». W ten sposób każda część jest reprezentacją całości, tak jak w hologramie" [Pribram 1985, s. 5, wyróżn. A. W.]<sup>27</sup>.

Autor wyrażał następnie nadzieję, że narzędzia nowej matematyki dają się zastosować także do badania i opisu procesów, które nazywa się skrótowo intuicją i wyobraźnią, a które ówczesna psychologia naukowa pozostawiała poza zainteresowaniem. Artykuł swój zamykał Pribram następującym oczekiwaniem: „Wierzę, że następny rewolucjonizujący zwrot w psychologii - jak poprzedni - będzie charakteryzowała rosnąca trudność umiejętności operacjonalizowania pojęć, które są nam miłe - takich jak np. dziś «przetwarzanie informacji»; oraz rosnąca zdolność do operacjonalizacji takich pojęć jak znaczenie i intuicja" [tamże, s. 5-6, wyróżn. A. W.]<sup>28</sup>.

Krytyka Pribrama wskazuje, że wyobrażeniowych aspektów naszych poczynań poznawczych - mimo że, jak się zdaje, niezwykle trudno

<sup>27</sup> K. H. Pribram: *Holism Could Close Cognition Era*, „American Psychological Association Monitor" [1985], przez *cognition era* autor rozumiał obszar poszukiwań psychologii poznawczej, które dla niego miały już historyczną postać, a którymi psychologiczna społeczność naukowa owego czasu szczególnie się szczyliła, nie świadoma ograniczeń własnych. Zadaniem wypowiedzi autora było wskazanie na zakres owych ograniczeń. Ów krytycyzm wobec osiągnięć psychologii poznawczej obecny jest także wśród psychologów polskich. Można o nim wnosić na podstawie takich oto ostrożnych przewidywań odniesionych nadal jedynie do poszukiwań teoretycznych na gruncie psychologii poznawczej, jak np.: „Teoria umysłu-w-świecie, a nie intelektu naprzeciw świata, jeśli osiągnie postać dojrzałą, może być podstawą badawczych programów teorii poznania i psychologii. Trudno w tej chwili przewidzieć rezultaty takich badań", J. Bobryk: *Locus umysłu*, Warszawa [1987, s. 164]; tym oczekiwaniem autor kończy swój przegląd starszych faz rozwoju psychologii poznawczej, łącznie z pracami nad sztuczną inteligencją, rozważanych w odniesieniu do odpowiadających im w czasie ustaleń filozofii nauki, np. Lakatosowskiej, oraz koncepcji późniejszych, jak np. Rorty'ego. Do psychologii poznawczej, ustaleń neurofizjologii - ogólnie: wiedzy dotyczącej udziału procesów neurofizjologiczno-zmysłowych w poznaniu odnosi się też ostatnio M. Czarnocka [1992] w swych analizach epistemologicznej wizji doświadczenia we współczesnych naukach przyrodniczych.

<sup>28</sup> Jak widać, Pribram wypowiadał się ostrożnie, mówił „wierzę", „mam nadzieję", a nie „wiem", mimo że to on sam udowodnił eksperymentalnie, że taka zdolność percepcyjna, jak postrzeganie i pamięć wzrokowa nie ma jakiejś stałej lokalizacji - jak dotąd utrzymywano - w poszczególnych częściach mózgu, ale że jest w nim „rozproszona", co zdawało się otwierać pole dla dalszych, podobnie holistycznie zorientowanych, badań i poszukiwań w dziedzinie innych możliwości umysłu.

badalnych - nie można dziś w rozważaniach nad podmiotowością badacza i jego samowiedzą pomijać.

Przyjawszy, że intuicja jest jedną z form dynamiki jaźni, możemy tę moc organiczną w prosty sposób wspomagać - „oswajać”, np. ucząc się odpowiedniego oddechu, „czyszcząc” i wyciszając umysł, by niejako stworzyć „wolną przestrzeń” dla uruchomienia owej pozapojęciowej zdolności. Mogą to być zwykłe, „europejskie” techniki relaksacji, mogą też być - na odmianę - ćwiczenia umysłu prowadzone według pewnych wskazań „wschodnich”, czyli zaczerpnięte z praktyk duchowych tradycji kulturowych Dalekiego Wschodu. Przydaje się też zwykła cisza, milczenie; światło lub przeciwnie - ciemność, zależnie od indywidualnych predyspozycji.

Ważne, by się intuicji nie bać, a gdy jej doświadczymy, nie zaprzeczać doświadczeniu, nie wstydzić się go ze względu na obyczaje i kanony naukowe. I doświadczenia te - skojarzenia, pojedyncze myśli - zapisywać, tak jak to zawsze robimy w notatkach terenowych, czyli d o k u m e n t o w a ć. W ostatecznym opracowaniu materiałów badawczych takie zapiski mogą się przydać. Jung np. zapisywał systematycznie swoje sny, które traktował jako równoprawne źródło samowiedzy badawczej, o czym można przeczytać w jego autobiografii<sup>29</sup>.

W rozpoznawaniu zakresu i możliwości własnej wyobraźni może - oprócz powyższych sposobów - pomóc tworzenie wizualnych upostaciowań problemów, nad którymi właśnie pracujemy. Szczególne znaczenie przypisywałabym takim wizualnym przedstawieniom, które starają się schwycić „wyższe” sensory (lub „szersze” zakresy problemu) strukturami całościowymi na kształt „gniazda” czy tarczy strzelniczej, w których to strukturach niższy sens „zawiera się” w sensach wyższych i odwrotnie. Upostaciowania takie nie odrywają jednego „poziomu” znaczenia od drugiego. Tak np. Arnold Mitchell przeformułował hierarchię potrzeb A. Masłowa: budując model „gniazdowy”<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Por. C. G. Jung: *Memories, Dreams, Reflections*, New York 1965 (wyd. pol.: C. G. Jung: *Wspomnienia, sny, myśli* przekład R. Reszke i L. Kolankiewicz, Warszawa 1993). „Intuicyjną” stronę swych odkryć, oraz rolę intuicji w swej pracy naukowej opisał m.in. A. Einstein: *Ideas and Opinions*, New York 1973, czy współodkrywca kodu genetycznego - J. Watson: *The Double Helix*, Harmondsworth 1974.

<sup>30</sup> Model ten przedstawia autor w: *Social Change: Implications of Trends in Values and Lifestyles. Analytical Report*. Values and Lifestyles Program. Stanford Research Institute (SRI) International, Menlo Park VALS Report 1979, No 3, s. 7-8; został on następnie wykorzystany przez

## HIERARCHIA POTRZEB MASLOWA



Potrzeby „niższe” i „wyższe”, wedle tego modelu, w podmiocie współistnieją, co się wydaje bliższe żywemu doświadczeniu niż oryginalna teoria Maslowa.

Tworzenie różnorodnych wizualnych upostaciowań — niekoniecznie w sensie ścisłym modeli - pomaga często w porządkowaniu myślenia: ukazuje związek między sensami użytkowanych pojęć, hierarchię problemów, organizację wewnętrzną materiałów badawczych, pozwala planować - rozrysowywać - kolejność poszczególnych kroków w procesie badawczym.

Wyobraźnię można też rozwijać sięgając do techniki zwanej wizualizacją, która, choć wypracowana na gruncie psychologii i psychoterapii humanistycznej [por. np. Cavallier, Cavallier 1992, tamże ćwiczenia], mogłaby, po odpowiedniej adaptacji, okazać się przydatność i w naszej dziedzinie. Wizualizacja polega na celowym — kierowanym - wyobrażaniu sobie przez podmiot zajmującej go kwestii, ma na celu „oswojenie” danego problemu. Zaletą tej prostej techniki jest możliwość stosowania jej samodzielnie i w zindywidualizowany sposób.

### 2.3.2.5. ORGANICZNOŚĆ, JĘZYK CIAŁA, CIELESNOŚĆ

*Istnieją - ciągnął mój ojciec - pewne miny, a także ruchy ciała i wszystkich jego członków, tak podczas działania, jak i mówienia) które świadczą o wewnętrznym ładzie człowieka. Nie dziwota też, że św. Grzegorz [...] widząc popedliwe i niepomiarkowane gesty*

Mitchella w: *The Nine American Lifestyles*, New York 1983. W ramach stypendium ICA, które umożliwiło mi kontakty naukowe z interesującymi mnie osobami, w roku 1981 pojechałam również do SRI, by odbyć rozmowę z twórcą tego modelu.

*Juliana przepowiedział mu, że któregoś dnia stanie się odszczepieńcem, lub że św. Ambroży wyrzucił swego skrybę za drzwi z przyczyny zgoła nieprzystojnego ruchu głowy, którą ów kiwał do przodu i do tyłu niby cepem. Lub wreszcie, że Demokryt poznał, iż Protagoras jest mężem uczonym, po sposobie, w jaki ów układał wiązki chrustu krótszymi gałązkami na zewnątrz- Istnieją krocie niewidzialnych szczelin - ciągnął ojciec - którymi przenikliwe oko łatwo wedrzeć się może do samego wnętrza człowieczej duszy. Ja zaś twierdzę - dodał - że wystarczy, aby człowiek rozumny wchodząc do izby zdjął kapelusz, wychodząc zaś włożył go na powrót na głowę, a już w geście będzie coś, co o nim zaświadczy.*

Laurence Sterne *Życie i myśli J W Pana Tristrama Shandy*

Powyższy cytat z klasyka europejskiej literatury pięknej mówi krótko i zwięźle o „języku ciała” i jego związku z innymi wymiarami podmiotowości. W nauczaniu akademickim problematykę cielesności (organiczności) podmiotu przybliża się adeptom (socjologii na przykład) drogą analizy odpowiednich lektur teoretycznych; głównie mieszczących się w tradycji fenomenologiczno-hermeneutycznej (Plessner, Schutz, Gadamer, Merleau-Ponty), lub omówieniach tej tradycji [por. np. Coenen; w: Krasnodębski (red.) 1989]. Chodzi jednak i o to, by — konsekwentnie stosując równoległe kształcenie „doświadczeniowe” - problematykę tę w nauczaniu u konkretnie.

Na czym polega „język” **lub** „świadomość ciała”, jak język ciała pozawerbalnie wyraża stany psychiczne, co to znaczy, w praktyce, że człowiek stanowi „całość psychofizyczną” - oto pytania, na które być może łatwiej odpowiedzieć, jeśli przejdzie się odpowiednie ćwiczenia, doświadczenia. Łatwiej też, być może, czasem rozumieć sens zawartych w lekturach teoretycznych, rozważań. Zajęcia takie - przy zgodzie potencjalnych uczestników - można by prowadzić w ramach *curriculum*, lub podjąć indywidualnie uzupełniające samouczenie praktyczne w ośrodkach pozaakademickich<sup>31</sup>. Najmniej, co się z takich warsztatów wynosi, to uważność wobec reakcji i zachowań własnych oraz uwrażliwienie na

<sup>31</sup> W Warszawie zajęcia warsztatowe dotyczące świadomości ciała oferują ośrodki edukacyjne, takie jak Laboratorium Psychoedukacji oraz EKO - OKO. Teoretycznej samoedukacji mogą sprzyjać: J.I. Kepner: *Ciało w procesie psychoterapii Gestalt*, Warszawa 1991 oraz A. Lowen: *Duchowość ciała* [1992] (tamże ćwiczenia), oraz M. Siems: *Ciało zna odpowiedź*, Warszawa 1992 (tamże ćwiczenia). Interesujące propozycje uczenia się poprzez doświadczanie można też znaleźć na łamach miesięcznika „Społeczeństwo Otwarte”.

sygnały pozawerbalne, które kieruje do nas inny człowiek, np. partner relacji badawczej.

### 2.3.2.6. SYSTEMY NAUCZANIA CAŁOŚCIUJĄCE DOŚWIADCZENIA POZNAWCZE: OBECNOŚĆ I PRZYTOMNOŚĆ



\* In i Jang (dwie podstawowe przeciwstawne kosmologiczne zasady chińskiej filozofii, którym przyporządkowane są wszystkie rzeczy, jestestwa, wydarzenia. Obie te zasady reprezentują polaryzację, [...] na które rozdarta została jedność prapoczątku (*Leksykon symboli*, s. 52)

\*\* Dodekaeder, dwunastościan - ciało ograniczone przez dwanaście równych wielokątów, symboliczne znaczenie ma w szczególności *dodekaeder pentagonalny*, który ograniczony jest przez dwanaście pięciokątów; partycypuje on w symbolice liczby 12 dwanaście i liczby 5 pięć. Uchodzi za najdoskonalsze z pięciu ciał regularnych, czyli platońskich, i dlatego jest symbolem pełni. Platon przyjmował, że kosmos ma postać dwunastościanu.

Znam z własnego doświadczenia jeden rozbudowany system nauczania na poziomie akademickim, który oparto na założeniu holistyczności podmiotu, a w konsekwencji - równoległym rozwijaniu i równoważeniu różnych mocy poznawczych adepta.

Jest to program tzw. nauczania współpłynnego (*confluent education*), stworzony przez psychologa-gestaltystę George'a I. Browna<sup>32</sup>, ucznia

<sup>32</sup> Por. G. I. Brown, T. Yeomans, L. Gizzard (eds): *The Live Classroom. Innovation through Confluent Education and Gestalt*, Harmondsworth 1976; G. I. Brown: *Human Teaching for Human Learning: An Introduction to Confluent Education*, Harmondsworth 1978. Obie prace sygnuje Instytut Esalen, w którym eksperymentalne fazy programu były realizowane. Mogłam przez rok brać udział (1985) w tym programie jako „obserwator doświadczający”, w ramach swojego pobytu w roli *visiting scholar* na Uniwersytecie Santa Barbara. Program ma prawo przyznawania stopni naukowych; jest realizowany przez Graduate School of Education tego uniwersytetu. Ów pobyt mógł dojść do skutku jedynie dlatego, że byłam osobistym gościem twórcy programu prof. dr George'a I. Browna oraz jego małżonki, Judith Brown, i nie musiałam ponosić kosztów mieszkania i utrzymania, wyjątkowo w tym mieście wysokich. Obserwacje

i współpracownika Fredericka Perlsa, twórcy tego podejścia w psychologii<sup>33</sup>.

Oto jak - omownie - twórcy programu oddają naczelną ideę programu: „*confluent* oznacza współpłynięcie celem stworzenia nowej jakości. Np. gdy dwa strumienie połączywszy się, tworzą rzekę, nie jest możliwe określenie potem, który strumień był źródłem zaistnienia konkretnej kropli wody”; dlatego — przyjąwszy ową perspektywę — dodają: „pracę dydaktyczną typu »nauczania współpłynnego« oparliśmy na założeniu, że nauczyciele winni sobie w wyższym stopniu zdawać sprawę z naturalności powiązań pomiędzy afektywnym a poznawczym aspektem poznania oraz z tego, jak owe powiązania wykorzystywać w praktyce nauczania” [por. Brown, Phillips, Shapiro 1976, s. 9; wyróżn. A. W./].

*Curriculum* jest tak zbudowane, by adept zaczynał edukację od praktycznego i teoretycznego zapoznania się z metodą psychologii *Gestalt* (w pracy indywidualnej i grupowej, interpersonalnej), a następnie zdobywał wiedzę z różnych dziedzin nauk społecznych, czy szerzej - humanistyki, tak dobraną, by otrzymać zręby wykształcenia teoretycznego oraz nabyć wiele

semestru zimowego 1985/1986 zawdzięczam nauczycielowi miejscowego College'u Medycznego - prof. Laurze Krawczyk, której gościem byłam następnie, za co wszystkim tym osobom wyrażam tu ogromną wdzięczność. G. I. Brownowi zawdzięczam również mój pierwszy osobisty kontakt (1981) z Instytutem Esalen i jego twórcami.

<sup>33</sup> Psychologia *Gestalt* jest dobrze znana w Polsce i uprawiana w rodzimym środowisku psychoterapeutycznym, m.in. przez twórców i współpracowników Laboratorium Psychoedukacji (Wojciecha Eichelbergera oraz Jacka Santorskiego). Od niedawna wychodzi także Polskie czasopismo „Gestalt”, dostępne w księgarniach. To podejście psychologiczne, jak żadne inne współcześnie, ćwiczy obecność podmiotu; „wewnętrzną” (przytomność) i „zewnętrzną” (aktywność). Proponuję odwołanie do terminu „przytomność”; podobnie postąpił, jak pisze - za radą Krzysztofa Pomiana - K. Michalski tłumacząc Heideggerowski termin *Dasein*: „sięgnąłem [...] po archaiczne znaczenie terminu »przytomność«, zgodnie z którym nazwa ta oznacza »przebywanie gdzieś, przy czym, obecność«. W wypadku, gdy chodzi o byt, którego sposobem bycia jest przytomność, oddaję *Dasein* przez »byt przytomny«, por. Michalski [1978], s. ;. Michalski pisze dalej, że samo słówkowi tłumaczy jako „o to” - „w tym znaczeniu, w jakim używa się go w zwrotach typu »oto jestem« (tzn. »jestem obecny«)”; oraz: „Intencją terminu *Dasein* miało być ujęcie jednym słowem otwartości ludzkiego sposobu bycia - a więc chodziło o to na czym polega ludzkie bytowanie, a nie o to, że jest ono ludzkie właśnie. Dlatego [...] przekład *Dasein* jako »byt ludzki« jest, moim zdaniem, nietrafny”, s. 56. Oczywiście proponując powyższą interpretację *Dasein* Michalski proponuje tym samym metafizyczne ujęcie problemu przytomności/obecności podmiotu. Taka sama intencja przyświeca twórcom *Confluent Education*: wychowanek „przytomny”, to taki człowiek, który zdaje sobie sprawę z własnych mechanizmów poznawczo-emocjonalnych, cielesnych i świadom jest podmiotowości innych oraz istnienia „świata”.

umiejętności praktycznych (co nie znaczy: manipulacyjnych), potrzebnych do pracy z innym człowiekiem jako partnerem. W skład treści nauczania wchodzi oczywiście metodologia nauk społecznych („pozytywistyczna” i „humanistyczna”). Wielkie znaczenie dydaktyczne przywiązuje się do zdobywania przez adepta samowiedzy we wszystkich wyżej wymienionych aspektach.

We wszystkich zajęciach dąży się do przekładania wiedzy teoretycznej na praktyczną - integrowania obu rodzajów wiedzy w adepcie, czemu służą ćwiczenia prowadzone metodą doświadczeniową; seminaria, w trakcie których omawia się lektury, towarzyszą zajęciom „doświadczalnym”. Zajęcia odbywa się częściowo wspólnie, częściowo w małych grupach, oprócz normalnej pracy indywidualnej adepta. Poszczególne ćwiczenia i seminaria są tak skomponowane, by r ó w n o w a ż y ć rolę poszczególnych mocy poznawczych - w tym poznanie poprzez e m o c j e - w nauczaniu.

Wykorzystuje się również film i różnorodne zapisy dokumentalne (np. archiwalne filmowe zapisy sesji *Gestaltowskich* Perlsa), które się wspólnie analizuje. Wśród form pracy nad odpowiednimi treściami dopuszcza się także ekspresję p o z a s ł o w n ą adepta, np. malowanie, rysunek.

W skład programu wchodzi też przeprowadzanie przez adeptów wybranych testów na sobie samych, w tym - badających cechy osobowości - „ja” wąsko rozumianego, np. własnych stylów poznawczych (m.in. styl intelektualny *versus* intuicyjny), stylów uczenia się itp., oraz - wartości i celów życiowych, które to testy powtarza się w miarę uczestnictwa w programie, by przyrzeć się dynamice zachodzących w podmiocie zmian. Stosuje się też systematycznie sesje omówień, zwane przez uczestników sesjami „meta”, w trakcie których własne doświadczenia i przemyślenia uczestnik przedstawia i analizuje wraz z innymi i z prowadzącym. Ważnym wymiarem sesji „meta” jest omawianie wszelkich reakcji, w tym - emocji towarzyszących lekturom i doświadczeniom, bez względu na treści przyswajane.

Od studentów wymaga się oczywiście normalnych prac semestralnych i egzaminów, choć dopuszcza się różnorodne, wysoce zindywidualizowane, ich formy (np. *dziennik* jako praca semestralna bywa w odniesieniu do pewnych problemów dopuszczany).

Z a ł o ż e n i a programu są niezmiennie, treści zmieniają się w czasie, w zależności od oczekiwań aspirujących i analizy potrzeb szerszego „otoczenia społecznego”<sup>34</sup>.

<sup>34</sup> W roku, w którym ja miałam szansę tam studiować, program zorganizowano wokół



Założeniem dydaktycznym jest łączenie przez adepta rozwoju osobistego z profesjonalnym oraz łączenie treści nauczania z realnym życiem podmiotu, z jego funkcjonowaniem w różnorodnych społecznych kontekstach, tak aby treści przyswajane stały się dlań istotne, oraz by były to zarazem treści istotne dla społeczności, które są dla podmiotu grupami odniesienia. Takie podejście kształci jego obecność w tych kontekstach, obecność aktywną. Dodatkowym celem programu - dla zaawansowanych - jest przygotowanie adepta do uczenia innych metodą *confluent education*.

Jeden przykład: cykl zajęć dotyczący problematyki małych grup, w którym uczestniczyłam, rozpoczął się następująco. Wykładowca (Stewart Shapiro) wszedł, usiadł wygodnie na krześle i milczał. Gdy cisza się przedłużała, studenci zaczęli się kręcić, rozmawiać między sobą, niektórzy głośno się buntowali. Doświadczyliśmy, czym jest zainicjowanie się procesu grupowego. Dopiero wtedy prowadzący włączył się w proces. Lektury teoretyczne właściwe dla tej fazy nauczania wyjaśniły następnie studentom, na czym dynamika procesu grupowego może polegać, potwierdzając zarazem ich doświadczenia.

Innym założeniem struktury programu jest cykliczne powracanie do „tych samych” obszarów wiedzy (ćwiczonych, przez studentów zaawansowanych, już nie w warunkach „wyzolowanego świata” programu, jak to się dzieje w początkowych fazach nauczania, ale jako zadania „profesjonalne” do wykonania w warunkach nieakademickich, i relacjonowanie doświadczenia potem wobec uczestników programu), które w tradycyjnej linearnej edukacji student miałby za sobą; dotyczy to także coraz „głębszej” pracy w *Gestalt*. Jak wiadomo, podejście *Gestalt* oparte jest na założeniu i konsekwentnym ćwiczeniu obecności - to, co pojawia się

problematyki innowacyjności, nowatorstwa, roli nowatora (*change agent*). Uczestnicy wywodzili się z różnych krajów i tradycji kulturowych; wielu z nich miało już za sobą poważne doświadczenia zawodowe. Uczestnictwo traktowali jako szansę zapoznania się z nowymi zakresami wiedzy i sposobami ich nauczania. Trzeba dodać, że styl bycia prowadzących jest nieformalny, często łamiący konwencję dystansu między studentami a personelem nauczającym; program charakteryzuje tolerancja „obyczajowo-etykietalna”. Poczucie humoru i zabawa odgrywają niemałą rolę w treści i formie zajęć. Przestrzeń użytkowanych sal jest zaaranżowana odmiennie od normalnych „klas” uczelnianych. Słuchacze mogą ją dowolnie kształtować, także czyniąc z niej „klasę”, jeśli im to odpowiada. W konsekwencji owych wszystkich warunków pracy wytwarza się swobodna i przyjazna atmosfera międzyludzka, co sprzyja tworzeniu się wspólnoty studentów i prowadzących. Uczestnicy programu *Confluent Education* wydają własny biuletyn, istnieje Stowarzyszenie Absolwentów, które odbywa swe zjazdy corocznie.

w polu świadomości analizowane i interpretowane jest z punktu widzenia „tu” i „teraz”. W tym sensie program kształci też o b e c n o ś ć - p r z y t o - m n o ś ć (czyli czujność na otoczenie) podmiotu.

Podstawowe wartości dające się wyczytać tak z analizy założeń programowych, jak też zostały potwierdzone w moim osobistym doświadczeniu jako uczestnika tego programu, to: wolność, demokracja oraz realizm. Może warto też dodać wartość humoru jako narzędzia pomagającego adeptowi wyzwolić się z różnorodnych rutyn, stereotypów i autostereotypów [Freud 1993].

Ow skróty opis założeń i praktyki nauczania współpłynnego wskazuje, że możliwe jest zrealizowanie w warunkach akademickich odmiennego *curriculum* niż to się powszechnie na ogół czyni w nauczaniu nauk społecznych. Studenci socjologii często są bezradni w pierwszych próbach terenowych, a czasem także - wobec zadań, jakie im stawia podejście interpretatywne, bo wciąż za słabo się ich do tego typu zadań praktycznie w Polsce przygotowuje.

#### 2.4. CECHY BADACZA INTERPRETATYWNEGO

*Metody kliniczne, jeśli już są złe, to są rzeczywiście bardzo złe*

*Metodologie kliniczne nie są dla każdego.*

Rodney L. Lowman

Otwierając powyższe rozważania poświęcone „małemu” pomysłu ulepszenia tego narzędzia, jakie sami stanowimy, odwoływałam się do podejścia „klinicznego” Berga i Smitha [(eds) 1985, 1988]. Pierwsze motto wyraża krytycyzm - w tym autokrytycyzm — jako wartość i jako narzędzie, cenione w tym podejściu. Drugie motto mówi tylko tyle, że my - badacze społeczni - jako jednostki, mamy odmienne i n d y w i d u a l n o - ś c i, osobowości, zainteresowania, zdolności, odmienne style poznawcze, odmienne temperamenty.

Pluralizm metodologiczny i teoretyczny socjologii współczesnej pozwala wybrać takie podejście do uprawiania zawodu, jakie naszej osobowości („ja”) odpowiada. Ktoś np. lepiej funkcjonuje w bibliotece, ktoś po prostu lubi żywy kontakt z innymi ludźmi, którzy czasami stają się naszymi badanymi. Ktoś np. nie umie liczyć i boi się statystyki, inny jest w niej świetny. Wtedy wybieramy. Ale jeśli ktoś decyduje się na uprawianie socjologii interpretatywnej, to warto, by zdawał sobie sprawę, że to nie jest

„łatwiejszy" lub „prostszy" sposób uprawiania naszego zawodu, co zdaje się Wciąż nie być oczywiste.

Poświęciłam wiele uwagi różnym wymiarom podmiotowości badacza właśnie dlatego, że to, jaki (i kim) jest, przestaje być w badaniach interpretatywnych jego prywatną sprawą: staje się istotą jego profesjonalizmu. Rola badacza interpretatywnego wymaga różnorodnych cech osobistych, które — jak to starałam się pokazać wyżej - mogą być w warunkach profesjonalnych lub pozaprofesjonalnych, np. drogą samouczenia zdobywane i ugruntowywane, a nauczanie w tym przypadku warto, moim zdaniem, ukierunkowywać nie mniej precyzyjnie niż się to czyni przygotowując adepta do podjęcia roli badacza „normatywnego".

Do cech tych zaliczyłabym takie sprawności organiczne, jak: otwartość, wrażliwość, gotowość, spostrzegawczość, przytomność (czyli umiejętność bycia obecnym „tu i teraz" — *awareness*), wyobraźnia, które są mu nie mniej potrzebne niż sprawność intelektualna (w tym umiejętności analityczno-syntetyczne). Cechy te są przydatne nie tylko w kontakcie z innymi ludźmi, ale także pomagają w opanowaniu bogatego materiału „jakościowego". Dla ich opisania odwołam się do prostego języka: mimo to sądzę, że pojedyncze nazwy coś ważnego znaczą, jeśli przestają być Wyłącznie słowami. Sądzę, że dziś nie musimy się już zdawać wyłącznie na tzw. talenty adepta, choć jego osobiste predyspozycje nadal są bardzo istotne, lecz cechy potrzebne dla uprawiania badań interpretatywnych możemy celowo rozwijać, bez względu na to, jak błahe wydawałyby się nam „małe" narzędzia, które ich ugruntowaniu miałyby służyć.

R.L. Lowman [1988] wymienia posługując się terminologią psychologiczną, np. takie cechy badacza „klinicznego": inteligencja i złożoność poznawcza (*cognitive complexity*) - umiejętność operowania złożonymi procesami myślowymi; otwartość jako cecha umysłu; elastyczność poznawcza (*cognitive flexibility*) - umiejętność korzystania z różnych mocy poznawczych i różnych metod porządkowania wiedzy zdobytej przy ich udziale; w tym uznanie intuicji jako prawomocnego źródła wiedzy, także - wyobraźni (i ich roli w „porządkowaniu" zdobytej wiedzy); kompetencje interpersonalne, w tym: otwartość na innych, wzajemność, uczciwość i autentyzm w kontakcie; dalej: umiarkowane potrzeby afiliacji (bliskości), osiągnięć, prestiżu i władzy (panowania - np. nad badanymi); orientacja na innych (brak egocentryzmu w kontakcie); samoświadomość (w tym - świadomość własnych mechanizmów obronnych, „bloków" i źródeł „oporu" innych rodzajów); samoakceptacja (wiara w swoje możliwości, wreszcie:

potrzeba wysokiej kompetencji i zaufanie do własnych kompetencji zawodowych)<sup>35</sup>. Obie ostatnie cechy - dodam - sprzyjają samokontroli, ale nie w kategoriach negatywistycznych, tylko pozytywnych. Do innych, wymienionych przez Lowmana, cech należą m.in. odporność na niejasność sytuacyjną (np. w nowych sytuacjach terenowych; ogólnie — odporność na trudność sytuacji badawczych, na swoiste osamotnienie zawodowe (spowodowane przyjętym podejściem egzekwowanym także w odniesieniu do osoby samego badającego).

Inny współautor tomu Berga i Smitha [1988], J.R. Hackman, pisze o zaletach i pułapkach podejścia „klinicznego” [por. tamże, s. 193-212]- Powiada np. że do niebezpieczeństw - pułapek należy tu: „prześlizgiwanie się” nad problemami; obawa odejścia od wartości wyznawanych przez społeczność naukową; obawa przed porażką. Autor utrzymuje, że niebezpieczeństwo porażki trzeba uznać za ryzyko wchodzące w koszt badań „klinicznych”, a samo doświadczenie porażki może badacz dla przyszłego swego rozwoju zawodowego wykorzystać.

Wreszcie ostatnia przestroga Hackmana - szalenie moim zdaniem ważna - autokrytyczna, strzeżmy się, by obrane podejście nie nabrało znamion sekciarstwa. Owo sekciarstwo może się wytworzyć na podstawie fałszywego przekonania, że opisywany tu sposób przygotowania się do roli zawodowej uprzywilejowuje jednostkę poznawczo w porównaniu z tymi reprezentantami wspólnego zawodu, którzy takiego typu kształcenia nie przeszli (albo dlatego, że doświadczeniowy sposób uczenia się im po prostu nie odpowiada, bądź dlatego, że nie mieli takiej możliwości).

#### 2.4.1. PODSUMOWANIE: „MAŁE NARZĘDZIA” A *CURRICULUM*

Przedstawiając powyższe propozycje uruchamiania i integrowania mocy poznawczych podmiotu-badacza czyniałam to z nie ujawnionym na początku przekonaniem, że przygotowanie dobrego badacza interpretatywnego wymaga specyficznego *curriculum*<sup>36</sup>. Myślę, że przygotowanie praktyczne warto

<sup>35</sup> Por. R. L. Lowman: *What is Clinical Method?*, w: Berg, Smith (eds) [1988, s. 173-189]; postulowane cechy badacza przedstawiane są przez autora m.in. w postaci obszernej tabeli (tamże, s. 183). Oprócz cech, które można odnieść do „ja” badacza, który wybiera podejście „kliniczne”, Lowman wymienia jeszcze szczegółowo rozpisane „umiejętności warsztatowe” (*Job skills*) oraz zakresy teoretycznej „wiedzy zawodowej” (*Job knowledge*), koniecznej badaczowi „klinicznemu”, np. teoria zmiany społecznej i indywidualnej; wiedza etyczna.

<sup>36</sup> Podobne postulaty w kwestii przygotowywania badaczy społecznych formułują też współautorzy zbioru Reasona i Rowana [1981], Sh. Reinharz oraz W. Torbert (por. tamże,

inicjować już w początkowych fazach nauczania, i że należałoby nim obejmować także zajęcia służące samopoznaniu, tak jak to się praktykuje w nauczaniu „współpłynnym”. Dopiero po takich warsztatach proponowałabym zajęcia, także m.in. doświadczeniowe, w których kształciłoby się umiejętność budowania kontaktu z innymi ludźmi. Równolegle przebiegałoby nauczanie według standardów akademickich, ze szczególnym uwzględnieniem tych zasobów wiedzy teoretycznej, w tym metodologicznej, które umiejętności praktyczne sytuują w odpowiednim teoretycznym kontekście. Jak daleko poza obecnie przyjęte w socjologii treści nauczania i ku jakim innym treściom należałoby wychodzić, by *curriculum* przybrało spójną postać, zależałoby od kompetencji i zainteresowań osób taki program realizujących. Zakładam jednak, że warto byłoby, by nauczający uprzednio sami się poddali tym ćwiczeniom, które będą studentom proponowane.

W ten sposób można by próbować wyjść poza znane nam wszystkim *a priori*czne sposoby przekazywania i zdobywania wiedzy; i uzupełniać je nauczaniem, które nazywam *a posteriori*cznym, gdyż pojęciowe ugruntowanie wiedzy w podmiocie dokonuje się wówczas w następstwie integrowania doświadczenia z wiedzą teoretyczną [por. Wyka 1984, s. 299].

## 2.5. PUNKT DOJŚCIA: JAKI PODMIOT I PO CO?

*Wszystkie pytania metafizyczne  
powstają na gruncie  
doświadczenia potocznego.*

Hannah Arendt

### 2.5.1. JAKI PODMIOT?

Wobec rozważań zawartych w tym rozdziale można by wytoczyć zarzut, że wykraczam zbyt daleko poza przedmiotowe zainteresowania naszej dyscypliny; być może nawet - poza uzasadnienia potrzebne dla uprawiania socjologii interpretatywnej. Nie mogłabym się zgodzić z taką krytyką. Jeśli wyżej odwoływałam się do wybranych narzędzi wypracowanych w psychologii, to czyniałam tak w przekonaniu, że **praktykowanie wiedzy**

s. 415-446). O ile wiem, próby „udoświadczenia” nauczania podjęto w ISNS UW oraz - dla Celów kształcenia animatorów kultury - w Katedrze Kultury Polskiej tegoż uniwersytetu: „Żywi ludzie muszą znaleźć nowe pole działania i nowy sposób bycia. Od przekazywania tego, co założone, gotowe, przedmiotowe, przejść do pobudzania tego, co ukryte, samorzutne, Podmiotowe” - pisze A. Mencwel w: „Animacja kultury (założenia programowe)”, s. 2, maszynopis powielony Warszawa 1990; por. też *Wiedza o kulturze*, t. I-IV, Warszawa 1993.

psychologicznej może sprzyjać rozwijaniu różnych cech badacza, koniecznych moim zdaniem dla prowadzenia badań interpretatywnych.

Podobnie sędzę, że warto sięgać - gdy zastanawiamy się nad możliwymi postaciami podmiotu poznającego, do tych wybranych ustaleń nauk przyrodniczych, których implikacje do człowieka jako organizmu, czyli pewnego bytu, się odnoszą. Nie wiadomo np. jakie będą ostateczne wyniki badań neuro-psychologicznych i fizjologicznych, ale już dziś ich ustalenia formułuje się - jak wspomniałam - nie tylko w kategoriach statycznych struktur, ale także w kategoriach „energetycznych”: dynamicznych, wielowymiarowych procesów i związków, tak na „wewnątrz” podmiotu, jak i jego powiązań z rzeczywistością „zewnętrzną”, oraz snuje się hipotezy co do natury owych powiązań. Z punktu widzenia nauki, tak same te badania, jak i próby ich interpretacji mają charakter „graniczny”, gdyż prowadzą ku zagadnieniom metafizycznym. To, czy się granice między metafizyką i nauką przekracza, i w jaki sposób, oraz w jaki sposób same te granice się postrzega, stało się dziś - w dobie ponowoczesnej - kwestią wyboru i osobistej odpowiedzialności badacza<sup>37</sup>. Pewne koncepcje zdają się wieść do problematyki transcendencji, gdyż z badań, które im dały asumpt, wyłania się już nie wyizolowane od świata *subiectum*, ale holistycznie przez naturę skonstruowany, i tak realnie funkcjonujący - bez względu na to, czy jest tego świadom — p o d m i o t „w” rzeczywistości. Problematyka transcendencji zdaje się więc powracać do współczesnego obiegu idei nie tyle za sprawą filozofów, ile także - przedstawicieli nauk przyrodniczych, którzy, by móc interpretować własne wyniki, sami czasem ku filozofii się zwracają. Piszą Prigogine i Stengers: „Gruntowną zmianę spojrzenia na świat, jaka dokonała się w nauce nowożytnej [...] można potraktować jako odwrócenie kierunku myśli, który sprowadził Arystotelesowskie niebo na ziemię [...]. Dziś unosimy ziemię ku niebu” [1990, s. 325].

Dzisiaj problematyka metafizyczna, a ściślej — ontologiczna (w tym ontologia podmiotu) zdaje się znowu nabierać znaczenia, a opozycja między nauką a filozofią, nauką a metafizyką wydaje się ponownie zacierać, przynajmniej gdy chodzi o interpretację przywoływanych badań; wydaje się też, że jest to zbliżanie się wzajemne.

<sup>37</sup> Hipoteza Pribrama np. może prowadzić do: „skłaniającego się ku metafizyce pojmowaniu, jak umysł wchodzi w związki z rzeczywistością, by wiedzieć, to co wie”, Goldberg (1983, s. 132).

Pisałam wyżej, że filozoficzne i teoretyczne analizy przedstawicieli postmodernizmu zdają się odwoływać do wcześniejszych ustaleń tzw. Nowej fizyki, czyli twierdzenia - za nią prawdopodobnie - że rzeczywistość jest chaotyczna, a podmiot traci w konsekwencji trwałe podstawy Mitologiczne i wreszcie sam ulega rozbiciu. Miałam wówczas na myśli to, że autorzy podobnych diagnoz zdają się budować swe koncepcje głównie na fizyce kwantowej (np. Heisenbergowskiej).

Z badań fizyki późniejszej (np. Bohma, Chew), chemii (np. Prigogine'a), neurofizjologii i psychologii (np. badań Pribrama, który w fizyce Bohma znalazł potwierdzenie i poszerzenie swych przypuszczeń teoretycznych), Wyłania się - jeśli można opierać się na ich popularnych wykładach - zgoła odmienna wizja natury: rzeczywistości jako całości u p o r z ą d k o w a n e j, rządzącej się swoistymi metaregułami, np. porządkującą rytmicznością i samoorganizacją.

Zasady te miałyby się odnosić także do sposobu działania tej części natury, którą jest nasz mózg (umysł). Fizyk F. Capra tak łącznie ocenia implikacje teorii Pribrama na tle ustaleń fizyki Chewa i Bohma: „wszystkie te hipotezy zgadzają się co do jednego, a mianowicie, że h o l o n o m i a - całość wszechrzeczy zawarta w każdej jej części - jest być może uniwersalną właściwością przyrody". Capra zaleca jednak ostrożność w formułowaniu i upowszechnianiu podobnych uogólnień. Powiada: „Metafora hologramu inspiruje ostatnio wielu badaczy [...] Brakuje im niestety niezbędnej w nauce ostrożności i w ogólnym entuzjazmie dla nowej koncepcji często nie dostrzegają różnic między metaforą, modelem i rzeczywistością. Wszehświat absolutnie nie [podkr. autora] jest hologramem, ale ponieważ wykazuje mnóstwo wibracji o różnych częstotliwościach, można w opisie zjawisk związanych z tymi schematami wibracyjnymi posłużyć się hologramem jako pewną analogią [Capra 1987, s. 412-413, podkr. A.W.]<sup>38</sup>. Wówczas sformułowania typu „umysł jest mikrokosmosem" traciłyby konotację mistyczną, a zyskiwały - organiczną. Zdolność „transcendowania" można by wówczas rozumieć także i na przekór wywodowi powyższemu skromnie, nie-filozoficznie, lecz konsekwentnie organicznie, by nie rzec - praktycznie: jako zdolność podmiotu do k o n t a k t o w a -

<sup>38</sup> Czyli uczynić to - dodam - co zrobił Pribram upubliczniając swe ustalenia nad postrzeganiem wzrokowym, a którą to hipotezę - głoszącą, że pamięć wzrokowa zaorganizowana jest na zasadzie hologramu - inni badacze gotowi byli rozciągać na funkcjonowanie całego mózgu; stąd mówi się czasem o „holograficznym modelu mózgu" Pribrama.

nia się ze światem, za pomocą możliwości, które jego umysłowi i cielesności są przez naturę dane.

Filozoficzne implikacje tak badań Pribrama, jak samej Nowej fizyki - wiodły naukowców ku kolejnym przypuszczeniom, a mianowicie, że ustalenia te są niesprzeczne z filozofiami natury zawartymi w wielkich tradycjach Wschodu, takimi jak doktryna taoistyczna czy hinduistyczna, oraz pozazmysłowym doświadczeniem mistycznym. L. Kołakowski w części swych analiz historii filozofii poświęconych de-kartezjanizacji tak owe implikacje fizyki komentuje: „Istnieją oczywiście także inne próby de-kartezjanizacji. Niektórzy fizycy (jak David Bohm) starają się na nowo odkryć (czy może zaszcześcić) umysł w materii, ożywić martwy korpus wszechświata i na powrót zebrać jego *disiecta membra* w żywą całość, jak w różnorodnych starożytnych, średniowiecznych i renesansowych kosmologiach. Dowodzą oni, że pojęcie Całości-w-każdej-części odzyskało prawomocność dzięki fizyce kwantowej, dostarczając nieoczekiwanego łącznika pomiędzy współczesną nauką a tradycjami hinduistycznej, taoistycznej i buddyjskiej mądrości, i, co więcej, że owa Całość ma podobne umysłowi własności. Całość-w-części (absurd oczywisty w kategoriach kartezjańskiej i newtonowskiej fizyki) poza tym, że stanowiła intuicję większości poszukiwaczy Absolutu, a z całą stanowczością występowała w proklozjańskiej metafizyce, zawsze była w ten czy inny sposób obecna w religijnych kultach, w tym i w wielu wierzeniach archaicznych [...]. Taka holistyczna perspektywa daje nam prawo wierzyć, że materia jest potencjalnie rozumem [...] niekoniecznie zakłada to, że jest on kantowskim intelektem, który narzuca aprioryczne formy bezkształtnej masie wrażeń; jest to raczej intelekt odkrywający swe własne schematy w rzeczywistości takiej, jaka naprawdę jest, zdolny do tego, ponieważ rzeczywistość jest podobna rozumowi, a sam akt poznania, jakby to ujął Platon, zakłada jakieś powinowactwo, albo wręcz miłosne pokrewieństwo pomiędzy moim umysłem a umysłem świata” Kołakowski [1990, s. 87–88]<sup>39</sup>.

<sup>39</sup> Zatem, jeśli chodzi o sytuowanie źródeł powrotu „Całości-w-części” jako koncepcji metafizycznej w europejskiej tradycji filozoficznej, Kołakowski przywołuje Platona i neoplatoników, szczególnie zaś - w wersji Proklesa ze szkoły ateńskiej [Tatarkiewicz 1978, t. I, s. 171; Legowicz 1964, s. 71-72]. Wydaje się jeszcze bardziej pasjonującym zadaniem sytuowanie tej idei jeszcze wcześniej, tak jak poszukiwał Heidegger [w: Siemek (red.) 1979, s. 216] lub Gadamer [1979a, s. 235-238], czyli w takich filozofiach, które obywateli się bez Absolutu. Wiedzioną lekturami, wskazuję jedynie na możliwe tropy takich poszukiwań, sama nie mając ku nim właściwej kompetencji.



Dla nas, badaczy społecznych, z owych „granicznych” badań i poszukiwań interpretacyjnych wynika przynajmniej tyle, że i my - badacze społeczni, zajmując się podmiotem jako pewną rzeczywistością (realnym bytem), w naszej refleksji nad wymiarami podmiotowości nie możemy owych poszukiwań całkowicie ignorować<sup>40</sup>. Można ich tropem podążać, można uważać pewne interpretacje ontologiczne za nie uprawomocnione, błędne, naiwne lub wręcz szalone i dlatego się nie godzić na nie. Można

<sup>40</sup> Czytelnik może tropić owe „graniczne” poszukiwania w publikacjach takich jak: W. Heisenberg: *Część i całość*, Warszawa 1987, F. Capra, *Punkt zwrotny* [1987], D. Bohm: *Ukryty porządek*, 1988; I. Prigogine, I. Stengers: *Z chaosu ku porządkowi* [1990]; R. Weber: *Poszukiwanie jedności. Nauka i mistyka* [1990]. R. Weber filozof relacjonuje w tej pracy poszukiwania naukowe i filozoficzne dotyczące podstawowych pytań o naturę rzeczywistości. Odpowiedzi poszukiwała przeprowadzając wywiady z takimi przedstawicielami nauki, jak m.in. D. Bohm, R. Sheldrake, I. Prigogine oraz takimi przedstawicielami tradycji mistycznej, jak m.in. Krishnamurti, Jego Świątobliwość XIV Dalajlama, ojciec B. Griffiths; czasem Weber jest uczestniczącym świadkiem dialogu przedstawicieli każdej z nich; różnorodne kulturowo tradycje mistyczne przedstawia A. Huxley [1989]; europejskie tradycje mistyczne - L. Kołakowski [1965]. Graniczne poszukiwania filozofii współczesnej ukazują lakoniczne analizy tego autora, przeprowadzane z bezlitosną konsekwencją, w *Horror metaphysicus* [1990]. Za jedną z zalet tej mistrzowskiej pracy uważam wykraczanie Kołakowskiego w refleksji metafizycznej poza doświadczenie kultury europejskiej przy jednoczesnym pozostawianiu autora w jej paradygmacie, wierności intelektualistycznej tradycji zachodniej, jakkolwiek daleko sięgałby jego własny krytycyzm. Zagadnienia filozoficzne wiążące się z kwestią zastosowań metafory hologramu w naukach społecznych są dyskutowane szczegółowo, w tym - krytycznie, w pracy zbiorowej K. Wilber [(ed.) 1982]; współautorami zbioru są m.in.: K. Pribram, M. Ferguson, R. Weber, F. Capra, K. Wilber, S. Krippner, W. Harman. Por. też. M. Ferguson [1980]. Miejscem, gdzie owi uczeni mogli się spotykać, prowadzić część swych badań oraz wymieniać idee, tworząc w ten sposób środowisko naukowe połączone wspólnotą poszukiwań, jest wspomniany Instytut Esalen w Kalifornii; tamże w roku 1981 mogłam rozmawiać z innym badaczem uprawiającym „graniczne” poszukiwania naukowe - Stanislavem Grofem, badającym tzw. odmienne stany świadomości, których faktyczność (empiryczność) zmusza do Przyjęcia poszerzonej koncepcji świadomości. Por. autorskie podsumowanie trzydziestolecia prac Grofa: *Beyond the Brain. Birth, Death and Transcendence in Psychotherapy*, w: „The Elmwood Newsletter” 1986, vol. 2, nr 3, s. 7, który to krótki tekst jest omówieniem książki Grofa pod tym samym tytułem. Grof stwierdza w nim, że nasza świadomość pracuje przynajmniej na dwa sposoby: jeden nazywa Grof „materialnym” - jest to taki sposób, który znamy z doświadczenia potocznego; drugi tryb nazywa Grof „holotropicznym”, który pojawia się rzadko, właśnie wówczas, gdy przeżywamy tzw. odmienne stany świadomości. Wówczas umysł nasz zdaje się przekraczać (transcendować) podstawowe wymiary, w jakich na co dzień funkcjonujemy: zanika zasada przyczynowości, poczucie czasu i przestrzeni. Oba te modusy, konkluduje Grof, „mogą być postrzegane jako wyraz możliwości zawartych w organiczności podmiotu”. Biuletyn ten wydaje założony w Berkeley przez F. Caprę Instytut Elmwood.

jednak także się zastanowić, dlaczego w ogóle współcześnie się pojawiają np. takie archaiczne koncepcje, jak na przykład idea holonomii?

Jakkolwiek by się owe „graniczne” poszukiwania oceniało, wynika z nich jeden konkret: niemożliwość utrzymywania nadal wąskiej koncepcji „ja” podmiotu, oraz potrzeba przyjęcia poszerzonego rozumienia podmiotowości - „jaźni”. Socjologia teoretyczna, zwłaszcza w swym nurcie filozofującym, np. fenomenologicznym w wersji Schutza i kontynuatorów, czy interpretatywno-symbolicznym, od Meada począwszy, od dawna czwini użytek z koncepcji jaźni, poddanej wszechstronnej analizie. Nowsze prace - przywoływane na początku tego rozdziału - także zawierają holistyczne ujęcia podmiotowości. I we własnych próbach konstruowania podmiotowości idę tymi tropami.

Byłaby to taka koncepcja podmiotu, która za wymiary jaźni przyjmuje: intelekt, emocje, pozaintelektualne moce poznawcze (intuicję, wyobraźnię, odczuwanie zmysłowe, cielesność), wszystkie pozostające w organicznym związku z rzeczywistością. Nawet jeśli określenie „organiczny związek” rozumiałoby się jedynie jako metaforę lub/i postulat, a nie faktyczność, to dziś moglibyśmy przynajmniej próbować - intencjonalnie - odzyskiwać zdolność do doświadczania owej więzi organicznej ze światem, przeżywania jej, animowania w podmiocie. Zatem byłaby to zarazem dynamiczna koncepcja podmiotu, nazwałabym ją „energetyczną”, w której takie pojęcia jak „całość”, „samosterowność”, „porządek”, „kontakt”, „obecność”, odgrywają zasadniczą rolę<sup>41</sup>.

Stałe informacje dotyczące „granicznych” wyników nauki, w tym badań nad mózgiem (umysłem) przynosi wydawany w San Francisco przez M. Ferguson „Brain/Mind Bulletin”. Analogiczne kwestie podejmowały też pisma amerykańskie typu „Re-Vision”, „Co-Evolution Quarterly”, oraz „Dromenon” wydawany w Nowym Jorku pod auspicjami założonego w roku 1965 przez Roberta Mastersa i Jean Houston „Fundacji Badań nad Mózgiem”. Podsumowanie dwudziestu lat pracy Instytutu Esalen, w tym miejsca, jakie w niej zajmują relacjonowane tu poszukiwania, zawiera W.T. Anderson: *The Upstart Spring. Esalen and the American Awakening Reading Mass.* [1983]. Z twórcami Esalen mogłam ostatni raz rozmawiać podczas dłuższego spotkania latem 1985, przy okazji zorganizowanej przez Esalen w Ojai (Kalifornia) sesji teoretyków i praktyków amerykańskich i rosyjskich, specjalizujących się w uprawianiu medycyny holistycznej według doświadczeń wywodzących się z różnych tradycji kulturowych.

<sup>41</sup> Z powyższych względów przyjmowania „organicznej” koncepcji „jaźni” - nie mogę zgodzić się z krytyką Z. Krasnodębskiego przytaczającym argumentację B. Waldenfelsa, jakoby Schutz dokonywał „egocentryzacji” nauki społecznej [Krasnodębski 1986, s. 116]; por. też Waldenfels: *Rozumienie i porozumienie. Filozofia społeczna A. Schutza*, w: Z. Krasnodębski (red.) [1989, s. 242]. Zarzut ten - swoista interpretacja myśli Schutza - jest do utrzymania wówczas, gdy eksponuje się wątek myślenia pojęciowego w jego analizach podmiotowości i zapoznaje

Podobnie - filozoficznie, w duchu Heideggerowskim - interpretowałabym zastosowane wyżej pojęcie Narzędzia i „małych” narzędzi. Pisze K. Michalski: „Narzędzie jest z istoty »rzeczą do czegoś«” [1978, s. 57, wyróżn. *A. W.J.*]. I dalej twierdzi, że sposób bycia narzędzia ujawnia się jako jego „poręczność”; wreszcie: „Napotykanie właściwie narzędzie »cofa się« jakby, nie zwraca na siebie uwagi - by być tym bardziej poręcznym [tamże, s. 58; wyróżn. *A. W.J.*]. Konkretność tej propozycji starałam się uwyraźnić proponując kolejne „małe” narzędzia, które, w mojej intencji, miałyby sprzyjać „ostrzeniu” Narzędzia, które sam podmiot poznający - *Dasein*, czyli, według K. Michalskiego „byt przytomny” stanowi.

Powyższą koncepcję podmiotu można zarysowywać filozofując po amatorsku i świadomie naiwnie, czyli tak jak próbowałam to właśnie uczynić, albo szukać dla niej uzasadnień w dociekaniach filozoficznych precyzyjnie przeprowadzonych.

Czytanie może się też stać swoistym doświadczeniem - przygodą, ponieważ poszukiwanie przybiera chwilami „niezależną” od czytającego postać. To nie my czytamy, ale zawarte w tekście znaczenia zaczynają nas prowadzić, któremu to „pasterskiemu” przewodzeniu należy się po prostu poddać. Tak właśnie poprowadziły mnie rozważania Heideggera, gdy zastanawia się nad greckością [„Aletheia”, 1990, s. 33-49]. Przyjrzenie się temu, jak Heidegger przeinterpretowuje filozoficzną tradycję europejską, jak widzi jej źródła, co z niej dla współczesnych wydobywa i ożywia, wydaje mi się szczególnie ważne dla tworzenia *ponowoczesnych* ujęć podmiotowości (podobnie jak za istotne z tego punktu widzenia uważam komentarze i analizy jego interpretatorów, zawarte w przywoływanym zeszycie).

możliwość innej interpretacji. Taką inną interpretację proponuje J. Sójka [1991, s. 122], polemizując m.in. z Waldenfelsem. Sójka powiada: „Schutz jest ciągłym przedmiotem oskarżeń o tzw. subiektywizm, izolację jednostki, solipsyzm. [...] Skłonności Schutza były dokładnie odwrotne [...]. Społeczeństwo, zgodnie z jego społeczną ontologią, jest możliwe dzięki temu, iż jest zrozumiałym dla jednostek kontekstem sensu. Z kolei jest zrozumiałe [...] dzięki [...] funkcjonowaniu *das Alan*” [Sójka, 1991, s. 136-137]. I wcześniej: „Schutz wielokrotnie podkreśla, iż ludzkie Ja funkcjonuje całościowo [...], sprzeciwia się on absolutyzacji pojęciowego myślenia (tamże, s. 31).

## 2.5.2. PO CO?

*Im bardziej zbliżamy się do niebezpieczeństwa, tym jaśniej świecić poczynają drogi ku temu, co niesie ratunek, tym bardziej jesteście tymi, którzy pytają. Gdyż pytanie jest pobożnością myśli. Ratować to osiągnąć coś w jego istocie, aby w ten sposób doprowadzić tę istotę do właściwego dla niej jaśnienia.*

Martin Heidegger

To właśnie owe lektury przywiodły mnie do odkrycia, że o europejskiej tradycji filozoficznej można mówić w kategoriach *rescendencji*, bądź *transcendencji*<sup>42</sup>, ściślej zaś - do odkrycia, jak daleko w historii pojęć można obu tych postaw wobec rzeczywistości poszukiwać, oraz jak owe kategorie mogą się okazać przydatne dla rozumienia naszej obecnej sytuacji poznawczej. Ta para kategorii pozwala spojrzeć z *metaperspektywy* na dyskusje wokół obiektywizmu *versus* subiektywizmu, intersubiektywności, przekładania znaczeń, czy wokół racjonalności. Wówczas poszczególne współczesne spory można uznać za mieszczące się głównie w nurcie *rescendencyjnym*, podobnie jak pojawienie się samej nowożytnej koncepcji „podmiotu”, oraz kwestię dualizmu podmiot - przedmiot. Na dualizm można by wtedy spojrzeć jako na konieczną konsekwencję i wyraz *rescendowania*, choć ożywienie się tych sporów w ostatnich latach można by zarazem uznać za przekraczanie owej długiej tradycji myślenia.

Kiedy nurt *transcendencyjny* tracił swą nośność kulturową i dlaczego? W szczególności, kiedy i dlaczego podmiot tracił zdolność *transcendowania*, czyli - tak, jak próbuję tu *transcendencję* rozumieć

<sup>42</sup> Powiada W. Richardson: „Wraz z Kartezjuszem zatem *transcendencja* charakteryzująca wszelką metafizykę nie jest już przejściem do czegoś specyficznie pozaludzkiego - Idei czy Boga - lecz raczej do *subiectum*, który w taki czy inny sposób jest odmienny od samej [czyli wyizolowanej od Reszty, *A. W.*] natury ludzkiej. Jest to bardziej eksploracja kręgu spraw ludzkich, niż «wyjście poza» ten krąg. Dlatego w przypadku epoki podmiotowości Heidegger sugeruje, iż mówimy tu nie o «*transcendencji*», lecz o «*rescendencji*», „*Aletheia*” [1990], s. 234, podkr. *A.W.* J. Beaufret przedstawia Heideggerowską analizę Nietzschego: „Fakt, że myślenie Arystotelesa jest bardziej greckie niż myślenie Platona, nie znaczy wszelako, iż Arystoteles zbliża się na powrót do źródłowego rozumienia bycia. Między *energeią* a źródłową istotą bycia (*aletheia -physis*), wznosi się idea”, Heidegger, „*Nietzsche*”, II, s. 409; cytuję za Beaufret [1990], s. 207-208; i dalej: „[...] wraz z Platonem [...] *Sophon*, bezpośrednia jedność *noein* i *einai*, staje się *dzetoumenon, quaesitum, desideratum*, przedmiotem poszukiwania [...] Nic bardziej obcego myśleniu Heraklita i Parmenidesa. Ani jeden, ani drugi nie jest «spragniony bycia». Dlaczego? Ponieważ „bycie bezpośrednio zamieszkują” [tamże, s. 207-208], wyróżn. *A.W.*; w: „*Aletheia*” [1990].

- umiejętność bycia? Czy jest dziś możliwe, by podmiot znowu „bycie bezpośrednio zamieszkiwał”? Jak odzyskiwać ową „bezpośredniość”, czyli jak wyjść poza Kartezjuszowe *subiectum*? Czym, także dzisiaj, może być podmiot „w jego istocie”? Czy można świadomie pracować nad scalaniem podmiotu, tak by ponownie mógł się stać *n i e z m i e n n i k i e m* - *hypokeime-non*, tak pięknie opisanym przez Gadamera: „leżącym u podstaw zmiennych jakości” [1979a, s. 233]?

Oto pytania naiwne, które wiedziona interpretacjami wokół-Heideggerowskimi, przede wszystkim jednak jako badacz - praktyk sobie dziś zadaje. Dla profesjonalnych współczesnych filozofów pytania takie są zapewne wysoce naiwne, gdyż znają odpowiedzi, i to już dawno udzielone. Być może, ale warto chyba próbować samodzielnych ponownych poszukiwań. Zawsze przecież treść konkretna tych samych jakoby pytań się zmienia, gdyż pytając, musimy (lub tylko chcemy?) uwzględniać i to, jak dane pytanie można odnieść do własnej dziedziny oraz to, jak inni dziś wokół podobnych problemów krążą, jak swoje pytania problematyzują, i dlaczego właśnie tak. Poszukiwania własne nazywam „naiwnymi”, gdyż „odkrycia” te są zapewne banałem, np. dla historyków filozofii czy dla badaczy europejskiej kultury klasycznej. Jednakże odnoszenie takich poszukiwań do problemów naszej dziedziny przedmiotowej ani naiwne, ani banalne już być nie musi<sup>43</sup>.

Edmund Mokrzycki w swych krytycznych rozważaniach nad filozofią nauki pyta: „Na czym więc, w gruncie rzeczy polega odstępstwo Kuhna od ortodoksyjnej filozofii nauki? [...] *Novum* polega na traktowaniu racji metodologicznych jako wartości a nie reguł [...] Ów proces psycho-

<sup>43</sup> Można zadać sobie pytanie, co motywowało twórców „Alethei” i co porusza skupione Wokół tego pisma środowisko, oraz czy z zainteresowań i badań tam dokumentowanych coś może dla naszej dziedziny przedmiotowej nauki społecznej - wynikać. Można też zapytać o genezę pisma „Gnosis”, skąd nazwa, co się na łamach tego pisma publikuje, i po co? Oraz jakie zagadnienia zdają się interesować ostatnio redaktorów „Przeglądu Filozoficznego”. Można też pytać, jak analizy zawarte np. w: C. Wodziński: *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa* [1991] lub W.S. Blandzi: *Henologia, meontologia, dialektyka. Platonijskie poszukiwanie antologii ideologii w „Parmenidesie”* [1992], można by odnieść do dyskursu postmodernistycznego w filozofii [por. Morawski 1992, s. 18], oraz analiz A. Zeidler-Janiszewskiej [(red.) 1991, 1992]; A. Zeidler [1988]; lub do analiz A. Jawłowskiej [(red.) 1991], Kołakowskiego [1990]. Można wtedy pytać: co oznacza na przykład reinstauracja greki w koncepcjach filozofów-postmodernistów. Rodowód po części „Heideggerowski” niektórych reprezentatywnych dla tego nurtu autorów, zwracania się pojęciowego ku grece w pełni nie tłumaczy. Por. też M. Heidegger [1977], K. Michalski [1978].

społeczny może jednak prowadzić od dobrych wartości do złych rezultatów. Na ten klasyczny argument filozofii nauki Kuhn nie daje odpowiedzi. Zarzut irracjonalizmu pozostaje więc w mocy. Podobnie w mocy pozostaje szczególnie wersja tego zarzutu, głosząca, iż zmiana paradygmatów ma u Kuhna cechy tajemniczego nawrócenia, a rozwój nauki w ogóle podlega rządóm tłumy - tyle, że po odpowiedzi Kuhna wiadomo, iż członkowie tłumy kierują się dobrymi racjami". I wreszcie wynikający z tej argumentacji wniosek Mokrzyckiego: „Odparcie tego zarzutu jest niemożliwe bez u p o d m i o t o w i e n i a owego «tłumu», a więc wprowadzenia p o d m i o t u społecznego - to jednak wymaga socjologii wykraczającej daleko poza zdroworozsądkową socjologię małych grup, którą Kuhn w gruncie rzeczy propaguje" [Mokrzycki 1990, s. 68-89, wyróżn. *A.W.*].

Wniosek Mokrzyckiego pozwoliłam sobie zinterpretować jako wyzwanie, lub mówiąc spokojniejszym językiem, postulat wobec innych badaczy społecznych. Starałam się, prowadząc rozważania w obrębie tego rozdziału, zastanowić się nad tym, o j a k i podmiot mogło by chodzić, zawieszając na czas pewien kwestię, jak można by rozumieć określenie „społeczny”. Starałam się patrzeć na podmiot (w tym podmiot poznający: - badacza), tak by kategoria „społeczny” stawała się jedynie podkategorią rzeczywistości, do której podmiot doświadczając, należy i którą sam jest, oraz którą tworzy. Poruszałam się więc tropem, który pozwala także formułować różnorodne konkretne ujęcia „podmiotu społecznego”, nie przesądzając przy tym, ani w postaci założenia, ani tym bardziej konkluzji, które z tych ujęć byłyby „lepsze” lub „gorsze”.

A może słowo „społeczny” wręcz przeszkadza i krępuje poszukiwanie? Stanowi wciąż wyraz myślenia w tradycji *rescendencji*? Zawęża, miast poszerzać nasze sposoby myślenia o własnej dziedzinie i jej centralnych problemach?

### 2.5.3. KOMENTARZ

*Sam rygor badawczy wiedzie ku paraliżowi podobnemu śmierci, lecz sama wyobraźnia ku szaleństwu.*

Gregory Bateson

Pisanie tego rozdziału wymagało szczególnej dyscypliny; pamiętałam cały czas o przestrodze E. Mokrzyckiego, że „dobre wartości” (takie jak np. poszukiwanie) mogą prowadzić do „złych rezultatów” (np. narzucania swych poglądów innym - w tym, najgorszej chyba jego wersji, „nawraca-

nia" innych na wartości własne, chaotyczności wywodu itp.). Dlatego część swych refleksji - dygresji od głównego wątku tego rozdziału: narzędzi Narzędzia socjologii, która chciałaby rozumieć, pomieściłam w rozbudowanych przypisach, w których poddawałam się „przewodnictwu” lektur i jednocześnie kojarzeniu ich z innymi niż czytanie, doświadczeniami zawodowymi. Doświadczeniami, które albo mieszczą się w swoiście interpretowanej tradycji europejskiej, albo poza nią wykraczały.

C. Geertz kończąc przedmowę do swojej *local Knowledge* [1983] powiada coś, co przytaczający te słowa W.J. Burszta [1992] nie tyle przekłada, ile internalizuje: „Spojrzenie na innych ludzi jako podzielających wspólną z nami naturę należy do kanonu przyzwoitości antropologa. Chodzi jednak o to, aby dążyć do czegoś o wiele trudniejszego; aby widzieć siebie pośród innych jako lokalny przykład lokalnie danych form ludzkiego życia (przykład podmiotu społecznego, nieprawdaż?, *A.W.*), przypadek wśród przypadków. Stąd bierze się tolerancja umysłu, bez której obiektywizm jest jedynie samozadowoleniem, a głoszone hasła tolerancji zwykłą błagą”<sup>44</sup>.

Uwaga pierwsza: przez owych „innych” możemy rozumieć albo ludzi, którzy żyją współcześnie, ale odmiennie niż sam podmiot (lub jak się powszechnie żyje w jego kulturze), albo ludzi, którzy żyli kiedyś i pozostawili nam, współczesnym, dowody tego, jak i jakimi problemami żyli. Nie ma przy tym znaczenia, jak „daleko” w przestrzeni kulturowej lub czasowej owi inni żyli lub żyją w stosunku do naszej obecnej przestrzeni lub czasu.

Kontynuując rozmowę, dialog z czytаныmi tekstami, powiedziałabym, że osobiście światopoglądowe, w tym etyczne, implikacje tego *credo* przyjmowałabym za własne, ale z jedną zasadniczą różnicą - „lokalnego przykładu” nie jako: „przypadku wśród przypadków”, lecz: „porządku wśród porządków”. Dlatego ów fragment proponowałabym nieco inaczej przełożyć:

„Zobaczenie siebie samych jako innych może szeroko otworzyć nam oczy. Widzenie innych jako podzielających z nami samymi naturę ludzką należy do kanonu przyzwoitości antropologa. Lecz znacznie trudniej osiągnąć takie spojrzenie na siebie samych pośród innych, by zobaczyć nas samych jako lokalny przykład różnorodnych form, jakie może przybrać

<sup>44</sup> Por. C. Geertz: *Local Knowledge, Further Essays in Interpretive Anthropology* [1983]; przywołuję za W.J. Bursztą: *Wymiary antropologicznego poznania kultury* [1992, s. 122].

ludzkie życie w danym kontekście lokalnym: jako przypadku pośród przypadków, świata pośród światów. Wówczas przychodzi otwartość i rozległość umysłu, bez których własna obiektywność jest jedynie pełnym samozadowolenia złudzeniem, a tolerancja staje się zwykłą błagą. Jeśli antropologia interpretatywna ma jakikolwiek ogólny obowiązek wobec świata, to jest to nieustanne nauczanie tej umykającej prawdy" (w tłumaczeniu A.W.).

Kryterium owej „zasadniczej” różnicy interpretacyjnej może zresztą być unieważnione, gdy odwołamy się do innego w języku polskim znaczenia słowa *case*: „przypadek” można rozumieć albo jako przejaw „przypadkowości” przeciwstawnej „uniwersalności” - i wtedy powstaje zasadnicza różnica między moimi poglądami a interpretacją tego fragmentu rozważań Geertza przez Bursztę - albo tak, jak wynikałoby z dalszego ciągu oryginalnego sformułowania myśli przez Geertza<sup>45</sup>: przez *case* możemy wówczas rozumieć świat, jeden ze światów: nasz własny lub inne „światy” podmiotowe, wszystkie równoprawne i wszystkie ufundowane na wspólnocie „natury” ludzkiej, czyli, w mojej terminologii - na wspólnocie „organiczności” podmiotu, a więc właśnie pewnego porządku.

Taka odmienna, swoiście „naturalistyczna” interpretacja, pozwala nadal chronić wartość „tolerancji umysłu” oraz jej praktykowanie. Praktykować ją można choćby w postaci takich poszukiwań, jak podtrzymywanie potrzeby uznawania i badania powszechników, poszukiwanie dobrze udokumentowanych dowodów na ich istnienie i działanie; także — choć nie tylko - w obrębie koncepcji archaicznych przynależących do kultury własnej badacza, lub/i koncepcji archaicznych zrodzonych poza tą kulturą. Wreszcie - próbowanie czynienia z ich bytowością użytku we własnym funkcjonowaniu zawodowym<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> A oto oryginalny fragment rozważań Geertza: „*To see ourselves as others see us can be eye - opening. To see others as sharing a nature with ourselves is the merest decency. But it is from the far more difficult achievement of seeing our selves amongst others, as a local example of the forms human life locally taken, a case among cases, a world among worlds, that the largeness of mind, without which objectivity is self - congratulation and tolerance a sham, comes. If interpretive anthropology has any general office in the world it is to keep reteaching this fugitive truth*” [1983, s. 16].

<sup>46</sup> Wiedziona jeszcze nie do końca wówczas jasną dla mnie potrzebą, podjęłam badania nad znaczeniem kulturowym prac Jerzego Grotowskiego, a następnie - nad takimż znaczeniem ruchu „głębokiej ekologii” oraz poszukiwań prowadzonych przez byłych współpracowników i uczniów Grotowskiego. Podobnie, gdy wcześniej badałam znaczenie kulturowe działań edukacyjnych polskiego ruchu psychologii i psychoterapii humanistycznej, szukałam, co te prace łączy znaczeniowo. Wszystkie te działania łącznie zinterpretowałam w kategoriach



Ważne są też intencje poszukującego: jak np. ulubiona przez postmodernistów destrukcja, „dekonstrukcja” lub, przeciwnie, próba ochrony, m.in. przez krytykę, ale nie wyłącznie przez nią, aurytety kultury własnej, który dziś uznaje się czasem za przynajmniej zachwiany<sup>47</sup>.

Próbowałam wskazać, że organiczność podmiotu mogłaby dziś stać się powszechnikiem, jeśli dążyłoby się do scalania różnych jej aspektów, Współcześnie zapoznawanych. Scalenia tak „na wewnątrz” podmiotu, jak też pełniejszego doświadczania przezeń rzeczywistości „poza” nim. Tak rozumiałabym dziś jedynie zdolność „transcendowania”: ku rzeczywistości.

I tak rozumiejąc problem podmiotowości w konsekwencji sądzę, że „unicestwienie” podmiotu dopełnione przez postmodernistów filozoficznych oparte jest na fałszywych przesłankach. „Nie ma” tylko podmiotu zredukowanego<sup>48</sup>.

#### 2.5.4. ARCHAIZM I ARCHAISTA

Jerzy Szacki, gdy analizuje różnice między konserwatyzmem a archaizmem, powiada o archaizmie, ufundowanym - jak pisze - na „idei

poszukiwania powszechników - jak je wówczas nazwałam - „organiczno-cieleśno-kulturowych”; por. Wyka (1984, s. 278). To, skąd się takie poszukiwanie zaczyna, od jakich konkretnych pytań „prywatnych” lub zawodowych, staje się drugorzędne w świetle tego, gdzie i dokąd owe poszukiwania pytających prowadzą. Mogą przynajmniej prowadzić. Jeśli jest się w zapytywaniu i praktyce konsekwentnym.

<sup>47</sup> Pełna orientacja w dyskursie postmodernistycznym, z którego czerpie się ostrą samoświadomość własnych uwarunkowań kulturowych, pozwala w następstwie dokonywać Wyborów wartości: także takich, jak obrona wartości kultury własnej. Tak postępują np. antropologowie M. Buchowski i W.J. Burszta [1992], gdy proponują swą antropologię „sceptyczną”, w której świadomie przyjmują „«scjentocentryczne» przesady” (s. 89) właściwe tradycji europejskiej (czy szerzej - zachodniej). Założenia te akceptują jako rozmyślnie samoograniczenia metateoretyczne. Stanowisko takie można nazwać po-postmodernistycznym.

<sup>48</sup> Podobne intencje zdaje się wyrażać Z. Krasnodębski [1991]. Autor powiada, podsumowując diagnozy kryzysu kultury europejskiej m.in. Gellnera, tak: „Życie opiera się w dużym stopniu na zasadzie «jak gdyby» [...] Diagnoza kryzysu kultury wynika tylko ze standardów, jakie się stosuje”. Autor proponuje dystansowanie się wobec owych diagnoz za pomocą narzędzia racjonalistycznego, przynależnego do europejskiej tradycji intelektualistycznej - ironii. Powiada: „ironia polega na świadomości, że to co robimy i mówimy, zawsze jest powtórzeniem, cytatem. Taki dystans zdobywa się nie na postkonwencjonalnym, lecz postpostkonwencjonalnym poziomie. To on stwarza nowe szanse wolności, lekkości, rozrywki i przyjemności” (tamże, s. 293).

powrotu", że konserwatyzm charakteryzuje postawa „apologii aktualnie obowiązujących w grupie odziedziczonych wzorów odczuwania, myślenia i postępowania", podczas gdy archaizm, to postawa polegająca na „podsuwaniu w miejsce wzorów aktualnie przez grupę praktykowanych jakichś wzorów innych, stanowiących rzekomo jej najcenniejsze dziedzictwo" [1971, s. 202]. I wreszcie najważniejsze, w mojej opinii, spostrzeżenie historyka idei: "Archaista zjawia się wtedy, gdy ów umiłowany porządek jest już całkowicie czy niemal całkowicie zniszczony" [tamże, s. 223]. A więc naturalne i konieczne wręcz byłoby, że archaista pojawi się właśnie teraz, gdy badacze i komentatorzy naszej europejskiej samoświadomości i rzeczywistości ogłaszają - rozważaniami jej własnych przedstawicieli — rozsypany się jej porządek, mimo wszystko, „umiłowanego". Zatem dalej J. Szacki: „[...] przywrócenie tego porządku do życia wymaga przekreślenia porządku nowego, przekształcenia społeczeństwa od podstaw". Może też chodzić nie tylko o porządek „nowy", ale po prostu o zastany; przekształcenie zaś społeczeństwa „od podstaw" może polegać na „klinicznym" w intencjach krytycyzmu wobec podmiotu, który daną postać społeczeństwa i wiedzy o społeczeństwie współcześnie tworzy" [tamże].

I dalej J. Szacki: „[przekształcenia od podstaw] w imię ideału, który tak samo jest nie do pogodzenia z rzeczywistością, jak ideał najskrajniejszych, w przeszłość zapatrzonych utopistów" [tamże]. Otóż wydaje mi się, że współczesny, ściślej zaś po-nowoczesny archaista nie musi występować w imię jakiegoś „ideału", może występować w imię pewnego konkretnego, faktycznego, praktyki (także w sensie źródłowym, czyli *praxis*). Takiej np. faktyczności, jak dosłownie rozumiana organiczność podmiotu, związek z którą próbuje się na nowo odkrywać, poznawać i internalizować, po to, by móc się stać rzeczywiście obecnym, przytomnym.

Powiada jeszcze J. Szacki, że archaizm „odwołuje się do przeszłości jako jedyne źródła wzorów potrzebnych współczesnemu społeczeństwu" [tamże]. Ale może być tak również, że owa „przeszłość" jest tylko z pozoru przeszłością, że może ona w pewnych sprzyjających warunkach okazać się konkretną i rozpoznawalną w doświadczeniu współczesnego podmiotu, aktualnością. „Przeszłość" w tym sensie może nie być kategorią teoretyczną i abstrakcją, ale dotykającym konkretem właśnie. Wówczas „jedyność" wskazywanego rozwiązania (lub tylko rozważanie możliwych dróg do rozwiązania prowadzących) nie musi być w żadnym sensie

redukcjonistyczne, ale holizujące podmiot „na wewnątrz” i zarazem otwierające go „ku rzeczywistości”, a nie zmierzające do jakiegokolwiek jego uwięzienia.

Analizę swą, której piękną i przejrzystą spoistość tak brzydko rozbiłam, kończy J. Szacki<sup>49</sup> wnioskiem: „[...] stąd archaizm może być kontrrewolucyjny albo rewolucyjny” [tamże]. Powiedzmy słabiej, antynowatorski, czyli tradycjonalistyczny lub nowatorski w danym czasie, gdy chodzi o jego nośność społeczną i kulturową.

Jak więc rozumiem w odniesieniu do podmiotowości badacza postulowaną przeze mnie postawę archaisty? Postawa ta mogłaby go doprowadzić na przykład do wzięcia pod uwagę i zaakceptowania również własnej przed- i pozasłowności: tych podmiotowych zdolności, które nie muszą opierać się na słowie, w tym - słowie dyskursywnym. Gdy zaś o zdolność posługiwania się słowem chodzi, to byłabym zwolenniczką, powiedziałabym - Norwidowskiego - uważnego na znaczenia i ich związek z rzeczywistością użytkowania słów.

Dlatego jestem zainteresowana wszelkimi poszukiwaniami: naukowymi, filozoficznymi, artystycznymi, które teoretycznie i praktycznie badają także pozasłowne „źródła” kultury, próbując je w podmiocie na nowo odnaleźć i ożywić<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> Wywody J. Szackiego cechuje wyraźna polemiczność wobec praktyk ideologicznych czasu ówczesnego: na ów ubrany w historyczny kostium sposób, prowadził autor swą wojnę intelektualną i moralną z totalizującą, jedynie słuszną „naukową” i „rewolucyjną” rzeczywistością tzw. socjalizmu realnego.

<sup>50</sup> Właśnie tak rozumiem „archaizm” wielu tu przywoływanych autorów i archaizm praktyków kultury takich, jak J. Grotowski. Ostatnia faza jego prac, poszukiwanie tzw. źródeł kultury - czyli styku Natury i Kultury — między innymi poprzez badanie rdzennych rytuałów i form sztuki dziś jeszcze praktykowanych w różnych kontekstach kulturowych, nie bez powodu została opatrzona przez Grotowskiego mianem „Dramatu Obiektywnego”, gdyż właśnie badanie „źródeł” pozwala dotrzeć do organicznych powszechników, jako początku wszelkiej istotnej sztuki, bez względu na czas i przestrzeń, w której do jej narodzin dochodzi. Powiada Z. Osiński: „U samej podstawy poszukiwań Grotowskiego tkwi przeświadczenie o istnieniu powszechników kulturowych czy uniwersaliów kulturowych. [...] Oznacza to, że jeśli nie we wszystkich, to w wielu kulturach występują pewne elementy, które są wspólne i które musiały poprzedzać kulturowe zróżnicowanie. I rzeczywiście - zdaniem Grotowskiego - „źródła - coś nad wyraz prostego - d a n e są każdemu człowiekowi”, są «czymś danym na początku\*” w: *Grotowski wytycza trasy: od Dramatu Obiektywnego (1983 - 1985) do Sztuk rytualnych (od 1985 roku)* [w: J. Grotowski. *Teksty z lat 1965 - 1969. Wybór*, J. Degler i Z. Osiński (red.), Wrocław 1990; por. również Z. Osiński (1993)]. W podobny - z zachowaniem wszystkich proporcji - sposób „źródłowa” jest praca J. Houston i jej współpracowników

Sądę, porządkując przerwany wątek, że można sobie wyobrazić takie wersje archaizmu, które:

(1) uchylają ocenę „rzekomo” poprzez żywy związek ich idei z rzeczywistością: np. z doświadczeniem żywej tradycji i konceptualizacją, doświadczania obecności tu i teraz (przytomności) - organicznie, społecznie i historycznie rozumianej;

(2) niekoniecznie „przekreślają” porządek zastany (np. wartości kultury własnej), choć są ostro wobec niego krytyczne, i w ten paradoksalny sposób mu wierne; oraz swą praktyką uzupełniają zastane konwencje społeczne, np. poprzez dążenie do korzystania przez podmiot z możliwości, które są mu (nie przesądzając skąd lub/i przez kogo) organicznie dane;

(3) nie w imię jakiegoś „ideału”, ale empiryczności i faktyczności naszego sposobu (sposobów) bycia wobec - lub lepiej - „w” rzeczywistości tak dawnej, tak w *arche*, jak i dziś; choć,

(4) poszukiwania te mogą być w pewnej fazie naszej historii - przy braku gotowości społecznej i kulturowej do podzielenia danej idei lub/i praktyki, nawet wbrew jej oczywistości i podręczności - przejściowo utopijne w sensie potocznym, to znaczy nie dające się na bieżąco realizować.

Archaista - arbitralnie na ogół - wyrokuje co w danym momencie czasu może być społeczeństwu (lub pojedynczemu podmiotowi) współczesnemu „potrzebne”.

Ale w tym sensie właśnie - zakładając, że się tak całkiem nie myli, że tylko wcześniej niż jego otoczenie - ową „potrzebę” dostrzegł był, w tym właśnie specyficznym relatywnym sensie, archaista, w konkretnym czasie, w przestrzeni uznawanych wartości i praktyk swojej kultury, może być w pewnym stopniu zarazem, paradoksalnie, nowatorem.

w ramach stworzonych przez ów interdyscyplinarny zespół Warsztatów Dromenonu. Nazwa Dromenon pochodzi - oczywista - z greki i oznacza „terapeutyczny rytm, odnawiający taniec, poprzez który podmiot może wejść w kontakt z szerzej odbieranym uniwersum i głębiej pojmowanym człowieczeństwem”; por. J. Houston: *The Possible Human. A Course in Enhancing Your Psychological, Mental, and Creative Abilities* [1982]. Książka zawiera też uzasadnienia „teoretyczne”, „naukowe” (przy powoływaniu się m.in. na ustalenia Pribrama) dotyczące możliwości organizmu ludzkiego, jak i przedstawia propozycje konkretnych ćwiczeń, które zainteresowany może przeprowadzać samodzielnie; warsztaty te zostały oparte na doświadczeniu Houston w prowadzeniu edukacyjnych zajęć m.in. z dziećmi. Jest to najpełniejsza - z punktu widzenia uruchamiania możliwie wielu potencji organizmu ludzkiego - rzetelna intelektualnie i racjonalnie uzasadniona „książka kucharska” ćwiczeń, w których przekłada się „graniczne” odkrycia badań nad funkcjonowaniem umysłu i „całego” organizmu ludzkiego na konkretne praktyki edukacyjne. Niestety warsztatów tych z własnego doświadczenia nie znam.

Taki nowator nie musi być ani kontr- ani rewolucjonistą. Może być tylko współ- czującym, dzielącym z innymi wspólny czas, miejsce, a także źródłowo rozumiane narzędzie doświadczania i jednego i drugiego, „klinikystą”.

„Klinikystą”, który dzisiaj nie może już na pewno powiedzieć - tak jak już dziś nikt nic powiedzieć nie może „na pewno” - że środki przezeń proponowane „uleczą” i jego samego, i innych<sup>51</sup>.

<sup>51</sup> W *Przedmowie do Myślenia* H. Arendt [1991] M. Król pisał: „Nie znaczy to jednak, że należy odrzucić lub pominąć dorobek filozofii europejskiej - wyniki dwu tysięcy lat myślenia. Hannah Arendt jest najdalej od tego sposobu wyjścia z kryzysu, jaki wskazują wielbicieli prostaczkowości, ci wszyscy, którzy powiadają: wobec niemożliwego pokomplikowania wszystkiego, machnijmy ręką na wszystko i wróćmy do dzikusa w najrozmaitszych jego Wcieleniach” (tamże, s. 27). Mimo, że w wywodach zawartych wyżej wyrażałam postawę świadomej naiwności i nieufności wobec tradycji paradygmatycznych naszej kultury, nie sądzę, bym swymi propozycjami sytuowała się wśród „wielbicieli prostaczkowości”. To, że i n a c z e j się wybiera tak z tej tradycji, jak też z tradycji innych kultur, prostaczkowości oznaczać nie musi. Archaista nie musi być „dzikusiem”. Poza tym: czy „dzikus” kiedykolwiek istniał lub istnieje?

Część III

*Ze studiów  
nad doświadczeniem  
indywidualnym  
i społecznym  
w badaniach kultury*

## I. „TALABOT”, CZYLI BADACZ SPOŁECZNY JAKO PRZEDMIOT I PODMIOT ZARAZEM

*Aby być skuteczną i konsekwentnie obecną w po-nowoczesnym otoczeniu socjologia musi ujmować sama siebie jako uczestnika (być może najlepiej poinformowanego, bardziej świadomego zasad), ale jednak uczestnika tego nigdy nie kończącego się samo-refleksyjnego procesu reinterpretacji - i do tego dopasować swoją strategię.*

Zygmunt Bauman *Socjologiczna teoria ponowoczesności*

*Wielkie wyzwanie dla antropologii społecznej stanowi utrzymanie Życia w tekście, i oferowanie tego życia jako przestrzeni alternatyw dla naszego własnego społeczeństwa.*

Kirsten Hastrup *The Challenge of the Unreal...*

### I.I. WPROWADZENIE

„Talabot” to nazwa przedstawienia i warsztatów przygotowanych przez Odin Teatret, które polska publiczność mogła obejrzeć wiosną 1991 roku. Twórca tego teatru i zarazem reżyser spektaklu, Eugenio Barba, jest byłym uczniem i współpracownikiem Jerzego Grotowskiego. Ów rodowód ma zasadnicze znaczenie dla zainteresowań i praktyki twórczej Odinu. Barba reprezentuje nurt tzw. trzeciego teatru, który szczególnie interesują poszukiwania kulturowe (w tym - m.in. badanie autentycznych, rdzennych „źródeł” kultury, co właśnie w ostatnich dziesięcioleciach zapoczątkował w Polsce Grotowski); materiał do spektakli czerpie się z różnych tradycji kulturowych, tak europejskich (zachodnich), jak i pozaeuropejskich. Barba jest ponadto założycielem Międzynarodowej Szkoły Antropologii Teatru (ISTA) oraz autorem kilkunastu książek, w których rozwija tę dziedzinę refleksji teoretycznej i wiedzy praktycznej<sup>1</sup>. Siedzibą ISTA i Odinu jest

<sup>1</sup> Por. E. Barba: *The Floating Islands*, 1978, *The Dilated Body*, Roma 1985), *Beyond the Floating Islands*, New York 1986; E.Barba, N.Savarese: *A Dictionary of Theatre Anthropology. The Secret Art of the Performer*, London 1991; por. również: E. Barba: *Antropologia teatru: pierwsze hipotezy* (przekład M.Berwid-Osińska) „Dialog” 1981 nr 3 oraz *Antropologia teatru: krok dalej* (przekład P. Szymanowski) „Dialog” 1982 nr 4. O nurcie teatru antropologicznego szerzej pisze L. Kolankiewicz w: *Teatr zarażony antropologią*, „Polska Sztuka Ludowa” Rok XLV nr 3 4, 1991 (214-215), o ISTA - L. Kolankiewicz w: *U Barbę zawsze otwarte*, „Dialog” nr 12, 1991; tamże, s. 129-130 odesłanie bibliograficzne do materiałów o Odinie lub ISTA zamieszczanych w „Dialogu” wcześniej; por. też monografia poświęcona Odin Teatret: E.E. Christoffersen: *The Actor's Way*, London 1993.

miasteczko duńskie Holstebro, ale zespół jest typową trupą wędrowną. Podróż, podróżowanie tak w sensie dosłownym, jak i metaforycznym stanowi istotę działań jego twórców.

## 1.2. SYTUACJA WYJŚCIOWA: ŹRÓDŁA PRZYCIĄGANIA WZAJEMNEGO

*Przezroczyste etnografie nie istnieją.*  
Paul Rabinów

*Zdajemy sobie dziś sprawę, że wiara w prawdę wolną od kontekstu  
jest wysoce wątpliwa. Znaczenie lub tekst nigdy nie są niewinne.*  
Kirsten Hastrup

Geneza spektaklu łączy się z faktem, że w trakcie swych lektur antropologicznych natrafił Eugenio Barba na prace Kirsten Hastrup<sup>2</sup>, w których analizowała (także - metateoretycznie) doświadczenie swych badań nad ubogą kulturą rybacką współczesnej Islandii Północnej. Zadajmy pytanie, jak mogło dojść do rzeczywistego spotkania Barby i Hastrup, które to spotkanie doprowadziło w rezultacie do narodzin spektaklu „Talabot”.

Odpowiedź na pierwszą część pytania wydaje się stosunkowo łatwa: zainteresowania antropologiczne Barby są oczywiste, stąd lektury. Ale dlaczego właśnie Hastrup jako autorka tak bardzo go zafascynowała? Odpowiedź na tę część pytania wymaga sięgnięcia do relacji i notatek czynionych niezależnie od siebie przez obydwójce, w związku z ich spotkaniem. Fragmenty artykułu Hastrup *The Challenge of the Unreal - or how Anthropology Comes to Terms with Life* zamieszczone przez Barbę nawet w programie do „Talabota” mówią wiele o możliwych źródłach jego fascynacji, choć skazani tu jesteśmy głównie na domysły: można jedynie próbować interpretacji jego zainteresowania Hastrup na podstawie porównania artykułu oryginalnego i fragmentów, które twórca spektaklu uznał za najważniejsze dla siebie. Kirsten Hastrup natomiast dała podwójne świadectwo - źródło wiedzy pozwalające wnosić, co zdecydowało o ich spotkaniu, a potem - wspólnej pracy nad spektaklem. W obszernym tekście *Out of*

<sup>2</sup> K. Hastrup jest Dunką, profesorem w Instytucie Antropologii Uniwersytetu Kopenhaskiego; doktorat zrobiła, z wyróżnieniem, w Oksfordzie; pełni prestiżowe funkcje w różnych stowarzyszeniach antropologicznych. M.in. przewodniczyła Kongresowi EASA (Europejskiego Stowarzyszenia Antropologii Społecznej) odbywającemu się w lipcu 1992 roku w Pradze.



*Anthropology. The Anthropologist as an Object of Dramatic Representation* [1988]<sup>3</sup> opisuje ona cały proces wspólnej pracy Barby, zespołu i jej samej nad spektaklem; zawarte są tam także spostrzeżenia autorki co do możliwych źródeł zainteresowania Barby jej sposobem uprawiania antropologii, wreszcie - nią samą jako człowiekiem po prostu. Człowiekiem, który ma jakąś biografię i tożsamość. Tekst ten zawiera też zapis spostrzeżeń Hastrup dotyczących tego, jak ona sama Eugenia Barbę i zespół postrzegała. Mogę zatem pokusić się o odtworzenie ich dialogu, odwołując się do wspomnianych relacji i notatek.

#### 1.2.1. WERSJA EUGENIA BARBY

*To co nierzeczywiste staje się tym co empiryczne  
poprzez, doświadczenie osobiste.*

Kirsten Hastrup

Artykuł *The Challenge...* Barba wymienia w programie jako jeden z czterech punktów odniesienia dla konstrukcji i znaczenia spektaklu. Powiada w zamieszczonych również w programie *Notatkach*: „Przełamać *cliche* Antropologii:

- a) jako postępu,
- b) jako formy przemocy nad innymi”,

i dalej: „Artykuły Kirsten to zaprzeczenie Antropologii”. Wreszcie, po ich pierwszej rozmowie w Holstebro, Eugenio Barba przytacza zdanie wypowiedziane kiedyś przez Hastrup, dodając, że może je wykorzysta w spektaklu: „Świat [jest] pełen przemocy i nauki”. Zatem, na podstawie nawet tylko tych paru cytatów możemy wnosić, że dla Barby - wedle niego samego - za zasadniczą przyczynę ich spotkania należy uznać podejście Hastrup do uprawiania antropologii. Zwłaszcza zaś - jej wartości, pryncypia zawodowe, wyrażające się specyficzną praktyką zawodową.

Co można rozumieć pod pojęciem „praktyka zawodowa”? W przypadku antropologa jest to swoisty sposób bycia w terenie oraz nierozzerwalnie związane z owym specyficznym sposobem bycia w terenie, podejście do pisania tekstów naukowych, w tym - tworzenia teorii i stawiania problemów nietateoretycznych. Dalej *Notatki* Barby (po roku): „Antropolog pisze

<sup>3</sup> K. Hastrup: *The Challenge of the Unreal*, fragment przytoczony w programie do „Talabota”, strony nie numerowane, brak roku wydania; oryginalny artykuł w: *Culture and History* [1987].

w eseju naukowym, że zobaczył przedstawiciela *Huldrefolk*. Cóż za odwaga! Ona przechodzi *na drugą stronę*, czyni jedyną rzecz, której intelektualistom i naukowcom zrobić nie wolno [...] Przejście *na stronę innych* implikuje odwagę moralną i fizyczną. Ktoś taki wystawia się na ryzyko bycia potępionym i zlinczowanym. Przejście *na stronę innych* zakłada szczególnie odwagę intelektualną. Ktoś taki ryzykuje, że jego inteligencja zostanie zlinczowana [...] Przejście *na drugą stronę* implikuje nieposłuszeństwo wobec ustalonych reguł".

I dalej, usiłując znaleźć dla „przypadku” Hastrup jakiś kontekst, Barba pyta sam siebie: „jak ktoś może przejść *na drugą stronę* nie wystawiając się na ryzyko zlinczowania własnej inteligencji?” Odpowiada: „ktoś wybiera jakiś «wolny» *genre* (powieść, opowiadanie, poezja), ktoś próbuje zmierzyć się z pytaniami, na które żadna nauka nie ma odpowiedzi (Jung), ktoś relacjonuje nadzwyczajną [czyli tutaj - nierzeczywistą, przyp. A.W.] przygodę osobistą z punktu widzenia świadka (Castañeda)".

Mimo tej analizy Barba nie może sobie dać rady z przypadkiem Hastrup: „Lecz Kirsten dodaje ryzyko do ryzyka: jej wizja nie jest wcale nadzwyczajna. Dotyczy raczej świata baśni (bardziej Hoffmana, czy braci Grimm niż Dostojewskiego lub Poe'go). Żadnych szamanów, świętych, wizjonerów, poetów, nawiedzonych, proroków. Tę historię można tak przetelegrafować: matka czwórki dzieci jest antropologiem. Bada życie ludzi na Islandii. Aż pewnego wieczora przydarzyło się jej ujrzenie świata bajek. Ona wystawia się na ryzyko zlinczowania własnej inteligencji nie wskutek prześladowania lub nietolerancji, ale poprzez to, że nie może się doczekać, żeby sobie *poużywać*".

„Poużywać” czego, moglibyśmy zapytać? Po prostu Życia rozumianego jako rzeczywistość i jako to, co w pewnych warunkach wydaje się nierzeczywiste. Do pojęcia życia tak właśnie rozumianego oraz jego roli w sposobie uprawiania antropologii przez Hastrup wrócę niżej, gdy będę przedstawiać jej wersję spotkania z Barbą.

Wreszcie jeszcze jeden cytat z *Notatek* reżysera do „Talabota”: „Kto znajduje się w sytuacji konfrontowania się z rzeczywistością Nierzeczywistego? Ci, którzy zapuszczają się w nieznanne krainy: Knud Rasmussen (jako dziecko Kirsten marzyła, że poświęci się badaniom polarnym); ci, którzy traktują Utopię jako oczywistą rzeczywistość: Ernesto Guevara (który ginie dokładnie wówczas, gdy Kirsten bierze udział w ruchu studenckim i myśli o założeniu rodziny); antropologowie: Kirsten; wizjonerzy, tak zwani szaleńcy: Artaud (który umiera w roku urodzenia Kirsten)".

A oto jak bohaterka spektaklu widzi siebie i partnera w owych pierwszych fazach ich spotkania.

#### 1.2.2. WERSJA KIRSTEN HASTRUP

Najpierw takie wyznanie: „[...] nie znałam się na teatrze i prawie nie znałam człowieka, który zmusił mnie do mówienia. Był on w niesłychany sposób «obecny», co jakoś paradoksalnie spowodowało, że ja sama zaczęłam zanikać. [...] Taka była moc Barby, że to co niewypowiedziane, musiało teraz być powiedziane, a to co ukryte, musiało zostać ujawnione. Miałam się radykalnie zmienić poprzez ów proces” [Hastrup, *Program* do „Talabota”]. Warto zwrócić uwagę, jaka cecha partnera wydała się Kirsten Hastrup uderzająca: jego intensywność - „obecność”.

Pisze Hastrup w *Out of...* [1988], że po raz pierwszy zetknęła się z Barbą w roku 1986, przy okazji konferencji „Rola kobiety” zorganizowanej przez ISTA w Holstebro. Czuła się wówczas zafascynowana - wspomina - sposobem poszukiwania uniwersaliów w różnorodnych praktykach teatralnych Azji i Europy przez Barbę i jego zespół. Nadto, jedno pojęcie, którym posługiwano się w Holstebro, wydało się jej szczególnie interesujące - mianowicie, znowu, kategoria „obecności” aktora na scenie, rozumiana jej zdaniem znacznie głębiej i szerzej, niż tylko jako zwykła obecność fizyczna. Kategoria ta odnosiła się w interpretacji Hastrup raczej do „sposobu, w jaki aktor gospodaruje własną energią i jak oddziałuje sobą samym na widownię” [tamże, s. 5]. Autorka powiada dalej, że odkrycie przez nią w Holstebro takiego podejścia do problemu obecności przyczyniło się do jej własnego rozumienia „obecności antropologa w terenie” [tamże]. Zatem - punkt styczny poszukiwań; Hastrup powiada, że to właśnie ów fakt zdecydował o przyjęciu przez nią zaproszenia Barby, by przyjechała do Holstebro na dłużej.

Tak się istotnie stało. Te początkową fazę ich spotkania opisuje Hastrup jako „wymianę słów”: m.in. były to rozmowy z Barbą na temat jej publikacji, które on po swoim odczytał. Proces ich wzajemnego poznawania siebie, a jak się wkrótce okazało, w istocie „odczytywania” Kirsten Hastrup przez Barbę, został otwarty.

Niepostrzeżenie sytuacja bezpiecznych rozmów na tematy zawodowe zaczęła się przekształcać w wysoce osobistą, gdy Barba podjął wątek całej drogi życiowej swej rozmówczynie, a zwłaszcza, gdy poprosił, by po prostu Kirsten swą autobiografię dla Odinu spisała. Stało się jasne, że zaczyna się

praca nad spektaklem, którego Kirsten Hastrup miała zostać główną bohaterką.

Dyskusje, które prowadzili w związku z jej publikacjami, szczególnie zaś nad wspomnianym artykułem *The Challenge of the Unreal*, ujawniły, jak pisze Hastrup, wręcz „osłupienie” Barby dzięki wielkiemu - jego zdaniem - „nasyceciu ich życiem” [tamże, s. 6]. Ową faktyczną intensywność opisu mogła autorka osiągnąć, jak możemy się już domyślać, właśnie dzięki specyficznemu podejściu do praktyki badawczej i równie specyficznemu sposobowi przedstawiania własnego doświadczenia badawczego w artykułach «akademickich» - dzięki byciu „obecną”.

Pisze bowiem autorka w dyskutowanym przez nich oboje tekście: „[...] nadszedł już czas, byśmy zezwolili na obecność tego co nierzeczywiste w dyskursie, w którym prawdopodobnie grało ono zawsze istotną rolę, gdy dokonywano strukturalizacji przedstawiania tego, co etnograficznie «rzeczywiste»” [Hastrup 1987, s. 57]. I dalej: „Doświadczenie samo przez się nie musi być konieczne twórcze. Aby takim się stało, musi zostać poddane przekształceniu i mediacji; wracamy tu do problemu, jak przenosić życie z kontekstu do tekstu, w taki sposób, który tego życia nie zabija” [tamże, s. 55, wyróżn. *A.W.*]. I wreszcie, połączenie obu wątków refleksji: „To co nierzeczywiste staje się tym, co empiryczne poprzez doświadczenie osobiste badacza” [tamże, s. 51].

I wówczas: „Istota twórczości antropologicznej zasadza się na oryginalnym przejściu od doświadczenia do tekstu, tak, by zawrzeć w nim również doświadczenie empirycznego nierzeczywistego” [tamże, s. 56, wyróżn. *A.W.*]. Problem, w jaki sposób „nasycać tekst życiem”, rozważa Hastrup wprowadzając rozróżnienie na dwa typy pisania naukowego. W pierwszym przypadku badacz pisząc stara się być „przezroczysty”, „neutralny”, używa obiektywistycznych „neutralnych” kategorii pojęciowych, jest „realistą” naukowym (w sensie uprawiania takiego gatunku literackiego). Jego pisanie jest pisanem „o”: zakłada dualizm jego samego i poznawanego (opisywanego) świata. Badacza takiego nazywa Hastrup za R. Barthesem - „skrybą” (*writer*)<sup>4</sup>. Dodam od siebie, że oczywiście badacz taki jest wierny wymogom paradygmatu normatywnego.

Drugie podejście badawcze (i wynikający zeń sposób pisania) zakłada natomiast eksternalizację, upublicznienie osobistego doświadcze-

<sup>4</sup> Rozróżnienie to wprowadza Barthes w: *Authors and Writers*, w: S. Sontag (ed.) *A Barthes Reader*, New York 1982, przytaczam za Hastrup 1987.

nia zinternalizowanej rzeczywistości, od której - przynajmniej w pewnych fazach badania - było się nierozdzielny. Podobnie, jak nierozdzielne od tego doświadczenia musi być również pisanie zeń wypływające. Zdaniem Hastrup, ów drugi sposób pisania jest przedsięwzięciem z gruntu autorskim, czyli właśnie twórczym. Nie polega już na żadnym «odtworzeniu» rzeczywistości, lecz na „tworzeniu nowej rzeczywistości, by uczynić ją dostępną” dla innych [tamże, s. 58]. Dlatego owemu drugiemu typowi badacza nadaje Hastrup miano „pisarza” lub po prostu „autora” (*author*): „«Pisarz» wykorzystuje swą obecność w obcym świecie, «skryba» zaprzecza tej obecności znikając z tekstu” [tamże, s. 58]. I jeszcze: „za sprawa błędu logicznego, realizm uznawano za rzeczywistość jako taką. *Genre* stał się życiem” [tamże, s. 56]. Oto antropologia interpretatywna w wykładni Kirsten Hastrup.

W konsekwencji: „«skryba» opisuje rzeczywistość tak, że uzyskuje efekt «jak gdyby» (*as*), podczas gdy «autor» tworzy wyobrażenia «z» (*of*) badanej rzeczywistości” [tamże, s. 57]. Dzieje się tak dlatego, powiada Hastrup, że: „«skryba» dystansuje się wobec ŻYCIA”, podczas gdy „«pisarz» dopuszcza jego rzeczywiste istnienie i wyraża dokonywające się przejściowo połączenie uniwersum pojęciowych, co stanowi integralną część współbycia z innymi w terenie” [tamże, s. 58, wyróżn. A. W.J. „Autor” - kontynuuje Hastrup - nie wątpi, że islandzcy chłopci spotykają się, pośrednio czy bezpośrednio, z niewidzialnymi ludźmi, i „ma on odwagę pokazania, że sam znalazł się w przestrzeni podzielanego doświadczenia etnograficznej nierzeczywistości. Podzielał ich ŻYCIE” [tamże, s. 58].

Omawiając kwestię każdego z charakteryzowanych tu radykalnie odmiennych podejść naukowych, Hastrup powołuje się na ustalenia innych antropologów. Na przykład za E. Ardenerem tak wizualnie uwyraźnia podejście „skryby”<sup>5</sup>:

Życie  
doświadczenie - tekst  
tekst - tekst  
*Genre*

Zatem takie właśnie kluczowe dla „skryby” zderzenie tekstu z tekstem, czyli stopniowe porzucanie oryginalnego doświadczenia, prowadzi do

<sup>5</sup> Por. E. Ardener: *Social Anthropology and the Decline of Modernism*, w: J. Overing (ed.) *Reason and Morality*, London 1985, przytaczam za Hastrup 1987.

redukowania rzeczywistości - „życia” i przekształcenia jej w pewien gatunek literacki za ledwie. Badacz-„autor” stara się swe publikacje jak najmniej zapośredniczać tekstami nie pochodzącymi z kontekstu i poprzez ów zabieg utrzymywać kontakt z oryginalnym doświadczeniem we wszystkich fazach badawczych, z pisaniem włącznie. Oczywiście owe różnice podejść naukowych - łącznie z pisaniem - muszą zakładać, dodajmy, zasadniczo odmienne rozumienia „faktu”, „faktyczności”, lub szerzej, „empiryczności”, w tym ich granic: tego, co uznaje się za „niereczywiste”.

Poświęcając tyle uwagi rozważaniom teoretycznym Hastrup, tylko pozornie odeszłam od głównego wątku tej części, która jest poświęcona wzajemnemu postrzeganiu się Kirsten Hastrup i Eugenia Barby. Problematyka przekształcania tego, co niereczywiste w rzeczywistość realną, choć sceniczną; przekształcanie tego, co ukryte, w jawne, faktu w symbol (oraz - tak - odwrotnie) stanowi przeciwieństwo istoty pracy reżysera teatralnego, istotę teatralnego tworzenia. Innymi jeszcze słowami, obie te osoby pasjonowały problem - każdą z nich w obszarze uprawianej dotąd oddzielnie aktywności jak przekształcać nie-znaczące, w to, co znaczenie niesie i dlatego jest zdolne „ożywić” odbiorcę.

Więcej, obojgu im chodziłoby o to, by owo „coś” okazywało się istotne nie tylko dla nich samych (badacza, reżysera lub aktora), ale i dla odbierających ich dzieło innych ludzi (czytelników, publiczności tzw. badanych). Nie może się takim okazać coś, co jest martwe, pozbawione życia.

Zatem, możemy na podstawie powyższej analizy powiedzieć, że warunkiem drugim ich spotkania (po pierwszym, którym była zbieżność poszukiwań antropologicznych) okazuje się wspólna im obojgu postawa twórcza; dokładniej zaś - postawa twórcza wobec wyzwania „tego, co niereczywiste”. Oczekiwanie Barby wobec Kirsten Hastrup zaczęło się krystalizować w pytaniu, które spróbuję zadać w takiej może postaci: kim jest ta osoba, która zaprzecza wzorcowi Antropologii i uprawia swój zawód twórczo przekształcając doświadczenie bezpośrednio, nawet jeśli zawiera się w nim coś, co wymyka się podejściu potocznie racjonalnemu i dyskursywnemu opisowi? Hastrup przytacza skierowane do niej słowa Barby: „Jeśli mamy taką osobę pod ręką, która jest co więcej, kobietą, to naturalne, że wybieramy ją jako główną postać” [Hastrup 1988, s. 6].

Trzeba jeszcze dodać, że - wedle autorki - „tym, co pociągnęło wyobraźnię Barby był w szczególności mój przeskoczenie pomiędzy odrębnymi

rzeczywistościami i moje negocjacje z różnymi «Ja» w trakcie badań terenowych" [tamże, s.7-8], w tym oczywiście i zdolność „zobaczenia” przez nią niewidzialnego człowieka. Dodatkowym źródłem wspomnianego już „osłupienia” Barby pracami Hastrup o Islandii było jego przekonanie - już jako człowieka czytanego w lekturach antropologicznych raczej, niż jako artysty - że żyje tam społeczeństwo wysoce współczesne, w związku z czym podejmowanie badań antropologicznych wydawało mu się „sprzecznością samą w sobie”. Studia Hastrup dowiodły mu jednak, że można uczynić „kulturę znaną *explicite, implicite* egzotyczną” [tamże, s. 8–9]. Odkrycie to, dodajmy, wszak natury ogólnej, musiało dać do myślenia takiemu twórcy, jak Barba, gdyż mogłoby się okazać przydatne w praktyce zawodowej.

Oto jak pierwotna wymiana słów stała się źródłem wspólnego dla obojga procesu twórczego, w którym Kirsten Hastrup zaczęła uczestniczyć na prawach przedmiotu i podmiotu zarazem. Dla moich wywodów zasadniczą wagę ma fakt, że ów proces twórczy stał się zarazem badaniem terenowym przeprowadzanym przez Barbę i jego aktorów na Kirsten Hastrup, co ona sama tak właśnie nazywa.

### **1.3. POWSTAWANIE „TALABOTA” JAKO BADANIE TERENOWE**

*Co to oznacza dla antropologa: być przedstawionym na scenie? Znaczy to, że „inny” przedstawia ciebie i wrzuca twoje życie w jakiś kontekst, który nie jest twoim własnym. Innymi słowy, oznacza to, że antropolożka doświadcza siebie samej w roli, którą zazwyczaj przypisuje się obiektom jej studiów. I poprzez to doświadczenie ona sama uczy się czegoś nowego o tym, co to znaczy być antropologiem.*

Kirsten Hastrup

#### **1.3.1. AUTOBIOGRAFIA: „PISANIE SIEBIE”**

Jak wspomniałam wyżej, Eugenio Barba poprosił Kirsten Hastrup, by spisała swą autobiografię w epizodach oddających kluczowe wydarzenia jej życia, od dzieciństwa począwszy. Powstało 21 takich zapisów, które aktorzy rozdzielili między sobą, kierując się osobistymi zainteresowaniami i predyspozycjami. Epizody te dokładnie z Hastrup omawiano, zadając jej wiele szczegółowych pytań, niejednokrotnie bardzo osobistych (np. dotyczących jej życia rodzinnego).

Powiada Kirsten Hastrup o tej fazie spotkania z Odinem: „każde zdarzenie, jak holografia, odzwierciedlało całe moje życie”; pisanie autobio-

grafii zaś okazało się dla niej „procesem z gruntu twórczym, w którym odkrycie stapia się z definiowaniem” (tamże, s. 14). Wydawało się jej czasem, że „historie te same się przez nią pisały” (tamże, s. 15).

Hastrup analizując własny sposób pisania autobiografii stwierdza, że epizody te okazywały się dla niej samej raczej „zakorzenionymi w prawdzie” (*in-authentic*; autorka używa tego terminu za Jamesem Cliffordem<sup>6</sup>) niż po prostu „prawdziwymi”. Uznaje, że pisząc dokonywała swoistego przefiltrowania wydarzeń własnego życia, ze względu na cel, jakiemu jej teksty miały służyć. Zdała sobie sprawę - stwierdza - że czyniąc tę selekcję spontanicznie zachowała się „jak każdy informator” normalnego antropologa dostosowujący się do jego oczekiwań. W tym przypadku przedstawiła „swoje ja w formie, która już była dramatyzacją” (tamże, s. 16).

Równie ciekawych odkryć dokonała Hastrup podczas pracy z aktorami w tej fazie, kiedy starali się razem rozpoznać znaczenie poszczególnych epizodów. Mimo iż wtedy zadawano jej wiele pytań, że była ośrodkiem zainteresowania dla kilku osób, miała wrażenie - jak pisze - iż aktorzy w ogóle się „nią samą” nie interesują, że bezwzględnie dążą do zrealizowania jedynie własnych celów - stworzenia z „niej” postaci scenicznej, używając „jej samej” do swych egoistycznych potrzeb. Być może taka reakcja „badanej” była tylko paradoksem psychologicznym. Należy jednak przypuszczać, że tak właśnie czują się „normalni” badani w prawdziwych badaniach, o ile indagacja, przesłuchanie przeważa nad dialogiem; a przynajmniej może się tak czasem zdarzyć.

Faza aktorskiej pracy artystycznej była dla Hastrup niedostępna; przedstawiono jej wersję końcową i wówczas dopiero jej reakcje stały się informacjami zwrotnymi dla twórców. Kirsten Hastrup była zachwycona precyzją przedstawienia jej życia i postaci w spektaklu jako całości. Jest jednak specyficzną „badaną” i z owej dynamiki swych reakcji potrafi wysnuć wnioski co do własnej przyszłej praktyki badawczej; wróć do tego omawiając problem przemocy w badaniach terenowych.

Podsumujmy: powstawanie spektaklu można nazwać swoistym procesem badawczym, w którym role społeczne zostały odwrócone - antropolog stał się przedmiotem studiów, a zatem stanął wobec radykalnie innej sytuacji, niż ta, do której się przyzwyczaił - bycia podmiotem. Badacz społeczny został nagle zmuszony do znalezienia się po drugiej stronie, czyli

<sup>6</sup> J. Clifford: *The Predicament of Culture. Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge, Mass. 1988, przytaczam za Hastrup 1988.



doświadczenia na sobie samym, co to może znaczyć, że jest się w roli osoby badanej; jakie odczucia osobiste, jakiego charakteru, mogą towarzyszyć byciu w takiej roli, jak może się kształtować dynamika całego procesu (w tym - dynamika emocjonalna), jakie można mieć relacje z innymi współuczestnikami takiej sytuacji, wreszcie - jakiego typu refleksje można na podstawie owej intensywnie przeżywanej przygody snuć.

W poniższej analizie będę się nadal odwoływać do wielokrotnie już przywoływanego świadectwa owego „odwróconego” procesu badawczego [Hastrup 1988].

### 1.3.2. PROCES BADAWCZY: BYCIE ODCZYTYWANĄ

*Badana kultura ucieleśniała się w jednej osobie.*

Kirsten Hastrup

*Nie rosząc sobie pretensji do rozstrzygnięcia filozoficznych kwestii „realności” i „autentyczności” przeżyć wewnętrznych, interakcjonizm interpretacyjny utrzymuje, iż wewnętrzny świat uczuć, pasji i zaangażowania w sprawy świata to temat, który nie może być pomijany bądź wspominany na marginesie; nie należy go pozostawić jedynie powieściopisarzom, artystom i humanistom. Nie znaczy to bynajmniej, by nie zmierzał w tym samym kierunku.*

Norman K. Denzin

Zobaczymy zatem, jak przedmiot badań Odinu, Kirsten Hastrup, relacjonuje, co się z nią w owym swoistym procesie badawczym dzieje.

#### Emocje

Proces ten, po pierwsze, okazuje się pełen emocji. We wstępnych fazach kontaktu dominuje w Kirsten Hastrup *poczucie niepewności*, dezorientacja co do intencji „badaczy”. Uczucie to nie ustępuje, mimo że przecież „badana” wiedziała, w jakich celach poproszono ją o spisanie autobiografii. Kirsten towarzyszy też wówczas *lęk*: co zrobią „badacze” z ofiarowanym im materiałem, czyli w pewnym sensie, z *nią samą* po prostu. Oddając siebie - pisze - czuła się *roztrzęsiona*, co było jej zdaniem spowodowane już samą koniecznością gruntownego przemyślenia własnego życia, by móc przedstawić znaczące „obrazki holograficzne” - jak nazywa epizody - dociekliwym innym. Przekazaniu, niejako „wydaniu” siebie, towarzyszy też poczucie *bycia obnażoną*, i w miarę wspólnej pracy nad jej autobiografią, uczucie *marnotrawienia siebie*, a wreszcie - *bycia wręcz pożeraną* przez współuczestników sytuacji. Następuje faza *wytrącenia*, czy też *wyobcowania* z siebie, poczucie *utrącenia siebie*, narastające *wyczerpanie*, aż do stanu *pułki* lub

*próżni tożsamościowej*, zaniku siebie. Pojawia się też uczucie *bólu* oraz różne *reakcje cielesne* będące wyrazem emocji, takie jak *śmiech* lub *płacz*, *zaciśnięto pięści*, *zesztywnienie całego ciała* (czyli typowe dla osób odczuwających poczucie zagrożenia, silny stress).

Reakcje emocjonalne „badanej” nie wyczerpują się jednak na uczuciach przykrych. Kirsten Hastrup czuje się przede wszystkim *zafascynowana* procesem odkrywania siebie wobec innych i zarazem przekształcaniem się odczytywania jej przez partnerów interakcji. Obok reakcji przykrych pojawia się *przyjemność*, *wgląd*, *radość z wglądu*, *zaciekawienie*, a nawet *zachwyt* nad odkrywczymi umiejętnościami „badaczy”. Zauważmy, że emocje wydają się być w tym przypadku *nieodłączne* od reakcji poznawczych, również *intelektualnego zaangażowania* Hastrup w proces, który relacjonuje [Titkow 1993, s. 43].

Zakończenie kontaktu między „badaną” a „badaczami” — gdy aktorzy z gotowym spektaklem wyruszają w świat - wywołuje w niej znowu uczucia przykre i to niezwykle silne: *panikę*, wręcz *poczucie umierania*. Czuje się *porzucona*, dramatycznie wykrzykuje: *jak mogli mnie tak zwyczajnie porzucić?*

Proces badawczy jako całość jawi się Hastrup - mimo przeżywania wielu reakcji pozytywnych - w kategoriach relacji *władzy* o różnym stopniu nasycenia *przemocą*, lub tylko *presją* (które też *ex post* akceptuje zresztą i uznaje za konieczność badawczą).

Podsumujmy: wszystkie opisane reakcje dotyczą odbioru przez Kirsten tego, jak była przez innych odczytywana, i w konsekwencji - re-konstruowana. Wszystkie etapy pracy z innymi otwierały zatem przed nią pytanie o jej tożsamość, i to już nie tylko jej własną, ale o tożsamość jako *problem*. Hastrup rozpoczyna równoległe niejako badanie własne, tym razem sama siebie traktując jako przedmiot studiów. W owej samorefleksji staje się więc *przemienne* przedmiotem i podmiotem, a wobec partnerów interakcji niejako się *uniezależnia*. Mamy do czynienia z klasyczną sytuacją interakcyjną, w której stajemy się przedmiotem lub podmiotem zależnie od tego, jak *aktywnie* sami próbujemy tę sytuację kształtować. Oczywiście może być i tak, że sytuacją interakcyjną jest właśnie badanie, i to czy relacja badawcza będzie miała postać wyłącznie podmiotową, wyłącznie przedmiotową, czy też *mieszaną*, zależy od wszystkich uczestników tej sytuacji.

### 1.3.3. LUSTRO INTERAKCJI: MIĘDZY PRZEDMIOTEM I PODMIOTEM

#### Odkrywanie własnej tożsamości poprzez innych

Spektakl miał pokazać „prawdziwą” Kirsten. Jednakże zwłaszcza w roboczych fazach procesu, Hastrup siebie nie rozpoznawała. Wobec przedstawionej postaci miała wrażenie *nie-siebie (not-me)*. Dokonywano więc kolejnych prób - przybliżeń do prawdy tożsamościowej bohaterki. Przeprowadzano analizy w obecności Hastrup, gdyż Barbie bardzo zależało na jej ocenie adekwatności ich pracy. Wreszcie w fazie ostatecznej, po pierwszych pokazach, czyli po wprowadzeniu publiczności, a więc niejako nowych obcych, dokonał się w Hastrup tożsamościowy przełom: zaczęła odbierać swą przedstawioną postać jako *nie nie-siebie (not not-me)*, choć jak widzimy, nadal wolała owo zbliżanie się do tożsamości, którą mogłaby uznać za własną, opisywać jako podwójną negację raczej, niżli potwierdzenie. Przyznaje jednak, że w tej końcowej fazie aktorzy mówili „*jej*” głosem, a ona sama *stawała się bardziej „sobą”* widząc siebie w nich. Co to oznaczało? Oznaczało, że końcowym efektem procesu badawczego, przez który wspólnie wszyscy przeszli, stało się zanikanie granic, dystansu między przedmiotem a podmiotem. Hastrup zaczyna przeżywać zaskakującą ją samą - jak powiada - *reorientację*, zaczyna *odzyskiwać siebie*, więcej nawet, zaczyna *siebie odkrywać: kim* w istocie była, może być i jest. Powiada *ex post: musiałam być wśród nich, by ujrzeć kim jestem*.

Owa przemiana mogła się dokonać jedynie poprzez doświadczanie różnych „prawd” o sobie przeinterpretowywanych przez współuczestników sytuacji i odbiór przez nich relacji zwrotnych od niej samej. Czyli - dokonywała się w procesie kolejnych interakcji, w trakcie których wypracowywano wspólny język i wspólne znaczenia. Proces ów doprowadził więc do wytworzenia się tego, co nazywa się *intersubiektywnością*. Podsumowuje Hastrup: *„poprzez wybiórczą fikcję nie-mnie, moja rzeczywistość uległa ześrodkowaniu. Zobaczyłam siebie jaśniej niż uprzednio. Wyraźniej”*.

#### Nowa tożsamość: powrót do podmiotowości

Powiada autorka, że wyszła z całego procesu *radykałnie zmieniona*. Odkrywa, że wyłoniła się dla niej samej jakąś nowa Kirsten, i to już nie jako postać sceniczna, ale jako *osoba rzeczywista*. Rozpoznając tę nowość, kreuje siebie na powrót jako *podmiot*. Także - w roli profesjonalnej, gdyż transponuje swą bardzo osobistą przygodę w sferę uprawiania własnego zawodu. Snuje przemyślenia nad własną tożsamością jako badacza, potem

wychodzi ku „tożsamości” antropologii, i teoretyzuje o mechanizmach kształtowania się tożsamości. Powrócę do tych rozważań autorki, na razie zatrzymując się jedynie nad pożytkami, jakie może czerpać socjolog kultury podejmujący antropologizujące badania terenowe, z analizy „przedmiotowego” aspektu uczestnictwa Hastrup w przygotowywaniu „Talabota”.

Potraktuję jej przygodę jako rodzaj studium przypadku, mimo że, jak to Kirsten Hastrup mówi, *badana kultura ucieleśniała się w jednej osobie*.

#### **1.4. WOBEC BADANYCH: O SPOSOBACH BYCIA BADACZEM TERENOWYM**

*Świat pełen [jest] przemocy i nauki.*

Kirsten Hastrup

Zacznijmy od problemów, jakie wyłaniają się z doświadczenia Kirsten, dla sposobów uprawiania badań terenowych, a więc pewnej praktyki, w którą angażujemy innych ludzi, stających się naszymi badanymi. Hastrup jest „badaną” niezwykle przenikliwą: dzięki jej zdolnościom autoanalizy, w tym - rozpoznawania i odwadze ujawniania uczuć osobistych i reakcji poznawczych - uzyskujemy nieobecna przecież w literaturze opowieść o tym, jak może sytuację badawczą odbierać sam badany. Jakkolwiek unikalny byłby to przypadek, reakcje nawet tylko jednej osoby, która znalazła się w owej roli, wymagają uwagi. Zmuszają do postawienia nam samym z kolei, badaczom, wielu zasadniczych pytań.

W porównaniu ze „zwykłymi” sytuacjami badawczymi sytuacja Kirsten była luksusowa, począwszy od tego, że cały proces badawczy przebiegał, wprawdzie z oporami, ale za jej całkowitym przyzwoleniem. „Normalni” badani wciąż rzadko mogą z tego prawa dobrowolności korzystać na tak dobrych warunkach - w s p ó l n y c h u z g o d n i e ń .

Czy zawsze potrafimy „miętko” wchodzić w pole badawcze, czyli uzyskiwać zgodę interesujących nas ludzi na uczestnictwo w badaniach, niejako oswajając ich z nową, nienaturalną dla nich rolą? Dalej: nauczyliśmy się niby tworzyć, podtrzymywać i rozwijać bliski kontakt z badanymi w procesie badawczym, ale czy potrafimy nadawać mu charakter rzeczywiście partnerski, przynajmniej dialogiczny? I znowu - Hastrup znalazła się pod tym względem w wygodniejszej sytuacji niż większość „zwykłych” badanych. Rzadko wciąż bowiem, nawet jeśli w jakiejś fazie realizujemy wymogi dialogu, potrafimy (chcemy?) równie dialogicznie badania z a m y -

kać. Rzadko przecież dopuszczamy pewne formy konfrontacji naszych interpretacji z osobami, których owe interpretacje miałyby dotyczyć. Jeszcze rzadziej chyba takie zderzenia perspektyw stosujemy systematycznie w trakcie całego procesu badawczego. Ciągłe badania nasze mają charakter liniowy raczej, niż cykliczny (lub spiralny). Na takie „zatrzymywanie się” brak na ogół czasu lub środków, nawet jeśli mamy intencję realizacji dialogu. Celowo wyostrzam problem, choć wiadomo, że istnieją podejścia badawcze, które zasadzają się właśnie na powtarzalnym dialogu z badanymi.

Przypadek Kirsten skłania do refleksji nad jeszcze bardziej radykalnie pomyślanymi relacjami badacz - badany: takimi, w których podział ról - przynajmniej w pewnych fazach - zdawałby się w ogóle zanikać. Czy potrafimy, czy w ogóle uznajemy za słuszne i celowe dążenie do redukcji dystansu między badaczem a badanymi (ciągle wszak studentów uczy się, że dystans należy podtrzymywać)? Jeśli potrafilibyśmy, to jakie postacie mogłaby przybierać struktura badań tego dualizmu pozbawiona?

Czy np. potrafimy prowadzić do przemiennej wchodzenia nas samych, badaczy, w rolę przedmiotu i podmiotu? Czy jesteśmy zdolni do konsekwentnego poddania się roli przedmiotu (czy to wobec badanych, czy to, gdy poddajemy się autorefleksji, np. nad tym, jak rzeczywistość badana wpływa na nas samych), bez natychmiast rodzącej się obawy, że proces badawczy może się nam w rezultacie wymknąć spod kontroli?

Jak socjolog kultury mógłby ustosunkować się do takich radykalnych wniosków metodologicznych Hastrup, sformułowanych po jej badaniach islandzkich: „Nie ma innego sposobu wypracowania znaczących jednostek analizy, jak tylko poprzez uwewnętrzną wiedzę, znajomość i przyswojenie miejscowych standardów kulturowych. Oto przestrzeń, w której odwiedziny jakiegokolwiek dającego się wyobrazić *buldunmadur* [islandzkiego niewidzialnego człowieka, *A.W.*] stają się sprawą pierwszej wagi; nie wolno nam opierać się *u w i e d z e n i u*” [Hastrup 1987, s. 54]. Autorce chodzi tu oczywiście o przestrzeń kulturową, przestrzeń przeżywaną, a więc i dlatego w ogóle dostępną doświadczeniu, badanych znaczeń kulturowych. W przytoczonym fragmencie nie chodzi wszak o starą antropologiczną strategię *go native*, w której to nadal dopuszczano jedynie obserwacyjną płaszczyznę bycia badaczy w terenie, przy przyjęciu ponadto, że sam obserwator nie podlega zmianom - pozostając podczas całego procesu badawczego tym samym podmiotem poznającym. Rzecz w tym, że przecież tak nie jest. Badania terenowe zawsze nas jakoś zmieniają.

I znowu w uwyrażeniu wywodu okazuje się pomocna refleksja Kirsten Hastrup: „[...] antropologowie w terenie przynależą do lub stają się przedmiotami w obcej rzeczywistości, w której przestają już być «samymi sobą». Są bowiem nie tylko partnerami w dwóch odmiennych uniwersach kulturowych («naszym» i «ich»), lecz właśnie z powodu owej podwójnej przynależności wyłaniają się jako postaci w trzeciej osobie, dyskursu, którym kierują inni” [tamże, s. 53, wyróżn. A.W.\.

Jak starałam się pokazać wyżej na przykładzie tożsamościowych przemian autorki, badacz winien sobie pozwolić na takie ryzyko (także „osobiste” czasem), o ile chce być zdolny do przekazania pełniejszej niż jego „poprzednicy w nauce”, stojący na gruncie założeń obiektywistycznych (tak, jak to nam dyktują wymogi paradygmatu normatywnego), prawdy o poznawanej rzeczywistości. Muszę dodać, że bywają takie problemy badawcze, przy których pozycji obserwacyjnej - nawet gdyby chciało się przy niej trwać, choć wcale tak być nie musi - zachować nie sposób. Tak było np. w przypadku prowadzonych przeze mnie studiów empirycznych nad znaczeniem działań wyrastających z nurtu polskiej psychologii humanistycznej [Wyka 1987], czy badań nad poszukiwaniami alternatywnych grup twórczych, kiedy to po prostu - jak wspomniałam w rozdziale poprzednim - poddawałam się doświadczeniom warsztatowym przez te środowiska prowadzonym.

Wracając do głównego wątku analizy może warto zapytać, czy my - badacze - często widzimy (o ile w ogóle) potrzebę uprawiania *s a m o r e f - l e k s j i*, patrzenia na nas samych jako na przedmiot zaistniały w innej rzeczywistości i zmieniający się pod jej wpływem? Dalej: czy dopuszczamy i akceptujemy fakt, że sami jesteśmy istotami emocjonalnymi, i że interakcje z badanymi uruchamiają tak ich, jak nasze własne uczucia? Czy ta warstwa naszych doświadczeń terenowych bywa kiedykolwiek upubliczniana?

Pytania można by mnożyć. Tylko pozornie jednak dotyczą one problemów praktycznych.

#### **1.4.1. KWESTIE ETYCZNE: ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA BADANYCH**

Doświadczenie Hastrup w trakcie pracy nad „Talabotem” może wywoływać refleksję nie tylko nad możliwą strukturą praktyki badawczej, czy konstrukcją procesu badawczego. Zmusza też do przemyślenia etycznego wymiaru naszego zachowania się w badaniach terenowych. I znowu trzeba kontynuować badawczy „rachunek sumienia”.

Po pierwsze, czy zakładamy jakiś obszar przestrzeni ekspresji własnej, i ile jej dajemy naszym badanym? Czy dążymy do rzeczywistej

wymiany wiedzy między nami a badanymi? Jaki charakter mają nasze relacje z nimi: jednostronnie instrumentalny, „pasożytniczy” i eksploatacyjny, czy wręcz — jak pisała Hastrup - *pożerczy*? Jak radzimy sobie z koniecznością wywierania presji na badanych, by dowiedzieć się tego, czego chcemy? W jaki sposób ową - konieczną - presję egzekwujemy? Wiemy, że relacja badawcza jest na ogół niesymetryczna, nawet jeśli staramy się nie występować z pozycji jakiegokolwiek autorytetu. Ale czy zastanawiamy się nad tym, że może ona przybrać w percepcji badanych postać relacji przemocy (lub władzy, tak jak to się stało w odbiorze Kirsten Hastrup)? Kwestia przemocy w relacji badacz - badani warta jest na pewno uwagi - przemocy psychologicznej, językowej, symbolicznej. Wszelka przemoc narusza podmiotowość badanych, przekształcając ich w przedmiot naszych studiów jedynie.

Wszystkie podnoszone tu kwestie mają równocześnie konsekwencje metodologiczne, o podstawowym znaczeniu dla heurystycznych efektów naszej pracy. Dzieje się tak, ponieważ inicjując pogłębiony kontakt badawczy podejmujemy odpowiedzialność nie tylko za zaangażowanych w nich ludzi, ale także wobec nauki. Po badaniach terenowych stajemy często wobec problemu podwójnej niejako lojalności; głęboki kontakt (czasem nawet przyjaźń) z badanymi rodzi w nas niepokój, że publikując to, co nam ujawnili, dopuścimy się nadużycia ich zaufania, a co musimy czynić z natury naszego zawodu, lojalności naukowej. Stawanie wobec tego ostatniego problemu zdarza się zwłaszcza wówczas, gdy badania robimy dzieląc „przestrzeń doświadczenia” z naszymi badanymi. Wtedy bowiem wytwarzają się silne więzi, które zwyczajnie, po ludzku, nas zobowiązują.

W „Talabocie” jest epizod załamania się Kirsten po jej badaniach islandzkich, gdy „pojęła, że skradła godność swych przyjaciół z ubogiej rybackiej wioski” [Hastrup 1988, s. 23]. Mogła albo zawód rzucić, albo spróbować inaczej go uprawiać. Tymczasem wciąż zdarza się, że problemu podwójnej lojalności staramy się zbyt mocno nie dopuszczać do świadomości, lub świadomie go ignorujemy, by chronić własne interesy naukowe. Na pewno zaś z przeżywania tego problemu moralnego nie zwracamy się w naszych publikacjach.

Wreszcie: jak kształtujemy stosunki między nami a badanymi w ostatnich fazach procesu badawczego: w jaki sposób opuszczamy teren? Czy w ogóle powstaje nam w głowach, że nasze odejście może być interpretowane jako *porzucenie*? Czy umiemy kontakt badawczy subtelnie wygaszać?

Z czym naszych badanych zostawiamy? Czy myślimy o tym, co nasza ingerencja zmieniała w nich samych?<sup>7</sup>

Gdy Odin wyruszał ze spektaklem o niej w świat, Kirsten dramatycznie wołała: „*A co ze mną, lub nie-mną, lub nie nie-mną? Jako «zawodowi obcy» odeszli zabierając ze sobą znaczenie mojego życia*” (Hastrup 1988, s. 21, wyróżn. *A.W.*)-

Komentarz: bez przesady

Stworzyłam wyżej - analizując przypadek profesor Kirsten Hastrup - wizerunek badań jako niemal tortury egzystencjalnej dla badanych. Wiemy oczywiście, że badania - nawet terenowe, rzekłabym - nie prowadzą zazwyczaj do cierpień osób w nich uczestniczących. Choćby dlatego, że udział w nich bywa na ogół tylko incydentem w realnym życiu. Rozstanie z intruzem-badaczem przyjmuje się często z ulgą, a sam udział w badaniach czasem przynosi badanym satysfakcję, poczucie własnej ważności społecznej lub też możliwość istotniejszego społecznego zaistnienia. Niemniej przygoda Hastrup może uwrażliwić na nasze własne sposoby bycia w terenie.

W grę mogą wchodzić czasem rzeczy zupełnie podstawowe i banalne z pozoru: poczucie taktu, delikatność, sposób ubierania się (aktorzy przygotowując się do „Talabota” pytali Kirsten np. jakie buty nosi w terenie; jej sceniczne *alter ego* w europejskich epizodach ma na sobie eleganckie czółenka na obcasiku; Barba bardzo pochwalił pytanie o buty). Wielkie znaczenie może mieć wreszcie słownictwo, którym się w terenie posługujemy. Nie znaczy to, że mamy całkowicie rezygnować z własnego sposobu mówienia, ale być uważnymi na język.

Może się i tak złożyć, że to badacz, a nie jego badani, stanie wobec jakiegoś stresu czy wręcz cierpienia w pewnej fazie procesu badawczego. Zdarzyć się to może np. wtedy, gdy „zbyt” głęboko wejdziemy w badaną, a obcą nam samym rzeczywistość - w jakiś odmienny świat wyobrażeń, idei, przekonań i praktyk wymagających naszego całkowitego zaangażowania, by móc je zrozumieć. Dobrym przykładem może tu być wejście w grupy religijno-kultowe, które stosują potężne duchowe techniki, uruchamiające zjawiska psychiczne i umysłowe nie dostępne potocznemu (i „naukowemu”) funkcjonowaniu naszego organizmu. Bardzo trudno z takich sytuacji badawczych wrócić do „normalności”, czyli do własnej „poprzedniej” tożsamości.

<sup>7</sup> Hastrup [1988] przywołuje dwa przypadki znane z historii antropologii, kiedy to badani zmarli wkrótce po zakończeniu kontaktu z badaczami; prawdopodobnie osoby te pozostawiono w stanie „pustki tożsamościowej”.



Z powyższych uwag wynika tylko tyle: doświadczanie badanego świata, to więcej niż obserwacja uczestnicząca. Próbowałam tego dowieść przywołując analizy Hastrup, które z kolei poddałam rozbiorowi, zastanawiając się nad tym, co może oznaczać wybór doświadczeniowej metody badawczej tak dla badacza, jak dla badanych; bez względu na to, kto w danym momencie procesu badawczego znajduje się właśnie w roli podmiotu, a kto - przedmiotu.

Trzeba powiedzieć, że być przedmiotem jest czasem znacznie trudniej, zwłaszcza jeśli ktoś nam tę rolę narzuca. Tylko tyle.

## **1.5. KU MOŻLIWYM POSTACIOM NAUKI SPOŁECZNEJ W DOBIE PONOWOCZESNEJ**

### **1.5.1. TOŻSAMOŚĆ BADACZA**

#### **JAKO WYZWANIE PRAKTYCZNO-TEORETYCZNE**

Wróćę teraz do zapowiadanej refleksji Hastrup nad tożsamością jako problemem badawczym. Nie będzie mnie tutaj już interesować, jak przebiegały tożsamościowe przemiany Kirsten, ale jakie wnioski badaczka wysnuwa z tego doświadczenia. Więcej - potraktuję tożsamość jako pewien aspekt, rodzaj, czy jedynie przykład przejawów rzeczywistości, przed którego rozpoznaniem badacz społeczny może stanąć. Pytanie brzmi wówczas, czy z omawianego przypadku nie dałoby się wyciągnąć jakichś uogólnień o znaczeniu teoretycznym (jeśli nie wręcz metateoretycznym).

Aby móc na tak postawione pytanie odpowiedzieć, muszę przedtem wprowadzić pewną komplikację. Do tej pory przedstawiałam pracę Hastrup z *Odinem* tak, jakby Kirsten była wyłączną postacią spektaklu, a wytworzona w ślad owych kontaktów intersubiektywność wynikała jedynie z relacji wzajemnych żywych osób (lub ich wytworów — tekstów Kirsten, czy scen proponowanych przez aktorów). Barba wprowadził jednak do spektaklu kilka innych postaci historycznie realnie żyjących, np. Che Guevarę, ojca bohaterki i Knuda Rasmussena oraz postaci symboliczne - mitycznego oszusta i mądralę, sowizdrzała (Arlekina, znanego pod różnymi imionami wielu tradycjom kulturowym), a także Kurtza z Conradowskiego *Jądra ciemności*. Wplótł też w materię spektaklu przeróżne znaki (których rozszyfrowanie warte jest osobnej rozprawy) - np. totemy, czy zupełnie konkretnego śledzia, który staje się znakiem badanej przez Hastrup kultury rybackiej, ale zarazem też symbolizuje miejsce, które badająca tę kulturę osoba sobie w niej znalazła pracując m.in. przy sprawianiu ryb. Istotnym

znakiem jest też szkielet Eskimosa - eksponat z pewnego muzeum etnograficznego (oczywiście sztuczny, zastosowany jako element scenografii, a nie prawdziwy). Tak więc „sytuację badawczą”, wobec której Hastrup postawiła, tworzyła po części rzeczywistość „realna” i po części symboliczna, czyli taka, z jaką na ogół ma do czynienia „normalny” badacz kultury.

W konsekwencji tożsamość sceniczna Kirsten (a w efekcie, jak starałam się ukazać, jej tożsamość rzeczywista), tworzyła się nie tylko w toku realnych interakcji ze współuczestnikami „odwróconego” procesu badawczego. Interakcje te opisywałam dotąd jako szukanie podobieństw raczej - pisałam o kolejnych przybliżeniach do prawdy tożsamościowej rozumianej jako odnajdywanie „tego samego” - już podmiotowi znanego, budowanie siebie przez potwierdzenia. Jednakże Hastrup nie mogłaby była przechodzić przez kolejne fazy zaprzeczania prawdzie osoby własnej przedstawianej przez innych (*not-me, not not-me*), gdyby nie zderzała się także z odmiennością, czy wręcz obcością głównie właśnie innością pozostałych wprowadzonych przez Barbę postaci i sytuacji<sup>8</sup>: gdyby nie konfrontowała siebie rzeczywistej z symbolicznie zarysowywaną tożsamością innych (w tym własną, przekształconą w znak artystyczny, postacią sceniczną). W owym skomplikowanym procesie zderzeń z obcością Hastrup mogła rozpoznać głównie różnice, inaczej - odkryć granice między „ja” i „nie ja”. W tym sensie rzeczywiści i symboliczni inni współtworzyli jej nową tożsamość, w jakim zdolni byli poprowadzić ją do jednoczesnej percepcji podobieństw i różnic, aż do wyłonienia się z tego procesu „trzeciego” - nowego - znaczenia; w tym przypadku „narodzin” nowej Kirsten.

A oto wnioski teoretyczne z owej przygody z „Talabotem”, które wysnuwa sama Hastrup: nie mamy jednej stałej tożsamości - tożsamości są odkrywane, wynajdywane, tożsamość ma charakter relacyjny. Tworzy się dzięki uczestnictwu w podzielanej z innymi przestrzeni doświadczenia (*the experiential space*). Tym wyraźniej - zdaje się mówić autorka - im zderzenie z obcością jest silniejsze, to znaczy gdy następuje konfrontacja znanego i oczywistego z nieznanym. Nie ma bycia - kontynuuje - jest stawanie się, wyłanianie się razem z innością (lub wobec niej) lub przeciwko inności.

<sup>8</sup> L. Kolankiewicz w swej interpretacji „Talabota” szczególnie eksponuje problem obcości, tym razem jako środka artystycznego służącego Barbie do zbudowania całości spektaklu; obaj - i Barba w swych *Notatkach* i Kolankiewicz odwołują się do teatrolologicznej kategorii Brechtowskiego „efektu obcości”, por. *Notatki po spektaklu „Talabot”*, „Dialog” nr 12, 1991, s. 81; por. również M. Melchior [1990], rozdział 12 *Poczucie „inności...”*

I właśnie owa konstatacja da się przekształcić w pewne prawo ogólne.

Prawda osoby własnej - jak każda inna „prawda”, dotycząca dowolnego aspektu badanej rzeczywistości - wyłania się badaczowi z tego czegoś tak trudnego do zracjonalizowania, a co można by nazwać pomiędością (*betweenness*) [Hastrup 1990, s. 56]. W naszej rodzimej tradycji do akceptacji podobnych tworów językowych i kryjących się za nimi bytów przyzwyczał nas już swoim „międzyludzkim” Gombrowicz.

#### 1.5.2. ZMIENNOŚĆ TOŻSAMOŚCI BADACZA TERENOWEGO

Zatrzymam się jeszcze przez chwilę przy problemie tożsamości. To, co o mechanizmach kształtowania się tożsamości mówi badaczowi analiza Hastrup, na pozór znamy. Wywód jej traci jednak swą oczywistość, gdy wnioski autorki przyłożymy do sytuacji bycia badaczem terenowym. Zawsze — potwierdza jej doświadczenie (tak wcześniejszych badań, które prowadziła, jak i przygody z „Talabotem”), w konsekwencji przebywania w terenie musi się w nas dokonać jakaś zmiana tożsamościowa, taka choćby, jak poszerzenie percepcji własnej osoby. Zmiana ta może czasem przybrać radykalną postać *przeskoku tożsamościowego* (*the identity shift*). Dzieje się tak bez względu na to, czy jesteśmy jedynie podmiotem poznającym, czy też jeśli także poddaliśmy się roli przedmiotu badania.

Innymi słowy, Hastrup stawia *expressis verbis* problem wzajemnego związku badań terenowych z tożsamością (a nawet szerzej - z biografią) badającego, co rzadko do niedawna publicznie czyniono, a co jest eksponowane przez autorów reprezentujących ponowoczesną naukę społeczną.

Akceptacja faktu, że sami zmieniamy się pod wpływem rzeczywistości badanej, może mieć zasadnicze znaczenie nie tylko i nie tyle dla sposobu zachowywania się w terenie, zezwalając nam - właśnie - na przemienne wchodzenie w role przedmiotu i podmiotu, ile przede wszystkim umożliwia doświadczenie badanej rzeczywistości niejako „syntetyzować” w nas samych. Akceptacja zmian własnych zmusza do uznania, że i analogicznym przemianom ulegają też badani, pod wpływem rzeczywistości, którą z kolei my stanowimy. W konsekwencji musi się także zmienić i sposób relacjonowania wyników pracy terenowej. Inaczej też prawdopodobnie zaczniemy rozumieć, czym może być interpretacja. Zmierzam do tego, by wykazać, że tak jak „prawda”, tak też „interpretacja” rodzi się gdzieś pomiędzy (lub ponad) uczestniczącymi w sytuacji badawczej przedmiotami i podmiotami, wyłania się - choć „z” nich, to jednak w postaci

jakiegoś nowego wspólnego znaczenia, w którym znaczenia wyjściowe się zawierają, a granice „wkładu” każdej ze stron procesu badawczego zacierają się. W ten sposób interpretacje badanych mogą się stać po części „naszą” interpretacją, a relacjonowanie badań traci swój odtwórczy charakter. Staje się działaniem twórczym, gdyż to w rezultacie my, badający musimy dokonać finalnej syntezy i ich, i naszego doświadczenia. Gdy w taki sposób syntetyzuje się całość można czasem przewyciężyć dualizm przedmiotu i podmiotu tak charakterystyczny dla scjentystycznych postaci nauki społecznej<sup>9</sup>.

A zatem: analiza jednego tylko przypadku - przygody Kirsten Hastrup z „Talabotem” - poprowadziła mnie do analizy różnych możliwych struktur badacz - badany, ta zaś z kolei, do rozważań o konsekwencjach epistemologicznych.

#### **1.6. BADANIA SPOŁECZNE: DIALOG, *UNISONO*, CZY KONDYCJA „PROFETYCZNA”?**

Dialogiczna postać struktury badacz - badany zakłada nadal dwoistość dyskursu, a zatem utrzymuje dualizm podmiotu poznającego i badanego świata. Postać *unisono* tworzy podobną strukturę - prowadzi co prawda do wydania współbrzmienia, ale utrzymuje odrębność wydających owo współbrzmienie podmiotów; ich „świat” pozostaje zatem i częściowo wspólny, i częściowo odrębny. Celem sprostania postmodernistycznemu postulatowi, by przynajmniej dążyć do przewyciężenia dualizmu podmiotu i przedmiotu - jeśli oczywiście ów postulat się uznaje - chciałoby się owo współbrzmienie rozumieć nie tylko diachronicznie, to znaczy jako wynikające ze zderzenia podmiotów w czasie (np. w dynamice interakcji badawczych), ale także najzupełniej dosłownie, to znaczy, by wspólna

<sup>9</sup> Hastrup pisze: „Nie można sprawdzić, czy Kirsten rzeczywiście zobaczyła *huldumadur*, i cała waga współczesnej zachodniej racjonalności skłania ku przypuszczeniu, że padła ona ofiarą halucynacji (spowodowanej mgłą, strachem, i tym - być może - że się zbyt wiele naczytała). Niemniej jednak, o ile racjonalność wyzwała powątpiewanie, o tyle nie ma żadnego powodu, by kwestionować, że pasterka doświadczyła specyficznej islandzkiej rzeczywistości. Rzeczywistość ta na zawsze pozostawi niezatarte piętno na sposobie, w jaki antropolog będzie przedstawiał empiryczny kontekst [...] To specyficzne jej doświadczenie jest kluczowe dla mojego przedstawiania rzeczywistości etnograficznej. W innym miejscu rozważałam szczegółowo, jak w terenie dokonuje się takie przejście od subiektywności i pierwszej osoby «ja» badającej do zobiektywizowanej i trzeciej osoby «ona» badacza terenowego” [Hastrup 1987, s. 53, wyróżn. *A.W.J.*]

„melodia” mogła być wykonywana nie różnymi, ale jednym - j e d n o -  
rodnym, raczej głosem. Zatem, by owo współbrzmienie mogło przybrać  
także postać synchroniczną.

Jest to niezwykle trudne zadanie i spróbuję zobaczyć, jak radzą sobie  
z nim inni badacze, na przykład Norman K. Denzin<sup>10</sup>. Powiada on: „[...]  
potrzebna jest struktura interpretatywna, która łączy obie problematyki,  
czyli [...] jak to się dzieje, że wiemy i dla czego jest tak, że wiemy to co  
wiemy [...] Jest ona celem hermeneutyki interakcyjnej. Interpretatywny  
interakcjonista dąży do odkrycia w podmiotach, które bada, ontologicznych  
i epistemologicznych struktur interpretatywnych. Pragnie także wyartykułować  
owe struktury za pomocą języków, kodów i stylów właściwych  
ludziom, którymi się zajmuje. Nie ma potrzeby nakładania jednej  
struktury interpretacyjnej na inną. Istnieje po prostu interpretacja. Ta,  
której poszukujemy, musi jak najściślej przylegać do perspektyw osób  
badanych” [Denzin 1990, s. 57, wyróżn. A.W./.

A więc, mimo deklaracji, że osiągnięcie jakiejś jednej, wspólnej  
perspektywy-interpretacji jest możliwe, Denzin w ostatnim zdaniu swego  
wywodu używa znowu określenia „przylega”, co odsyła poszukiwanie do  
punktu wyjścia: dwoistości lub odrębności podmiotów i właściwych im  
dyskursów.

Można jednak nadal próbować zmagać z tym epistemologiczno-  
ontologicznym problemem. Hastrup analizując swe zderzenie z Odinem  
stwierdza, że sprawdziła na sobie samej (jako podmiot i przedmiot  
przemienne), że „pytający, pytanie, i ten który jest pytany, stanowią  
j e d n o ś ć” [Hastrup 1987, s. 14]. W innym, późniejszym artykule zauważa:  
„Pojęcie «informatora» należy do przeszłości, w której praktykę ant-  
ropologiczną pojmowano jako p r z e k ł a d a n i e kultur. W świecie ostatnio  
odkrywanym, pomiędzy nimi a nami, jednakże, owo złudzenie dystansu  
zostaje przełamane [...] I s t n i e j e tylko j e d e n głos, jakkolwiek różnorodne  
byłyby jego źródła” (*There is only one voice, heteroglot though it may be*) [Hastrup  
1990, s. 57, wyróżn. A.W./.

Czyli - krok dalej ku teoretycznemu przynajmniej postawieniu prob-  
lemu.

<sup>10</sup> N. K. Denzin skłonny jest swój interpretatywny interakcjonizm jako jedną z będących  
dziś w obiegu w Stanach Zjednoczonych „wielkich teorii” - włączyć do nurtu postmodernis-  
tycznej nauki społecznej, współtworzącą zarazem jej paradygmat [por. *Images of Postmodern  
Society. Social Theory and Contemporary Cinema*, London 1991, s. 21].

Podobnie - krok dalej wydaje się iść Denzin w przywołanym wyżej artykule, gdy rozpatruje rzecz na przykładzie metody biograficznej: „Badacz [...] musi się wżyć w biografię drugiej osoby tak, by spojrzeć na jej doświadczenia z podwójnej perspektywy znajdowania się tam, gdzie ona, postrzegając i artykułując jej przeżycia jej oczyma i ustami [...]. Dokonując tego, badacz przemawia przez osobę badaną, a ona przez niego” (tamże, s. 58).

Przemawia jak prorok zatem (lub medium), mogłabym wywód Denzina spuentować.

Prorok: czy aby nie posuwam się za daleko, uciekając się w kłopotie teoretycznym do aż tak ryzykownej metafory? Hastrup, w swych późniejszych od doświadczenia „Talabota” tekstach, zdaje się podobnych konwencjonalnych obaw nie podzielać. Pisze: „antropolog jest, strukturalnie rzecz biorąc - «j a k» prorok [...] Prorok nie przepowiada rzeczywistości, on mówi wcześniej to, co jeszcze nie zostało wcielone do przedstawień zbiorowych. On definiuje rzeczywistość, którą odkrył. [...] Jak prorok, antropolog oferuje inny język, inną przestrzeń, inny czas dla uchwycenia rzeczywistości [...]. Nowa rzeczywistość nabiera kształtu w miarę jak podlega konceptualizacji, tak w antropologii, jak i w przepowiedni [...]” [Hastrup 1990, s. 56, wyróżn. *A.W.*].

Zatem: łącznikiem spajającym świat przedmiotowy i podmiotowy w jedno okazuje się dyskurs - owa nowa jedna interpretacja. Jakie bowiem spełnia ona warunki: „Kondycja profetyczna implikuje, że niewymawialne i niewymówione zostaje wypowiedziane, oraz że dyskurs zaczyna obejmować obie strony dialogu. Podczas gdy przekład zakłada dwa oddzielne dyskursy, każdy będący przedmiotem dla drugiego, przepowiednia implikuje intersubiektywność, oraz intertekstualność oddziałujące na oba światy jednocześnie” [tamże, s. 57, wyróżn. *A.W.*].

Przy czym, dodam, intersubiektywność uznać by tu należało za warunek wystarczający, a intertekstualność - za warunek konieczny zbliżania się badacza do przezwyciężenia dualizmu badacza i świata badanego. Badacz staje się zdolny wówczas do Denzinowskiego przemawiania „przez” osoby badane, a one „przez” niego, podobnie jak to się stało, gdy Kirsten Hastrup zaakceptowała siebie w swej postaci scenicznej.

Można jednak zadać pytanie, po co badającemu jakaś tajemna „jedna” interpretacja? Czy nie wystarczy dialog, by i tak bardziej adekwatnie niż dawniej poznawać rzeczywistość - chronić „życie”, czyli autentyczność świata, który zbadaliśmy, oraz zachowywać podmiotowość naszych badanych?

Może owa „interpretacja” jest w istocie właśnie dialogiem, o ile się go właściwie, filozoficznie rozumie? A może rzeczywiście, jak radzi Hastrup, nie wybrniemy z dualizmu, jeśli nadal będziemy się posługiwać terminami „badacz”, „badani”, „informator”, gdyż opozycja, o której przewyższenie mi chodzi, zawiera się już nawet w języku, w jakim o badaniach myślimy? I stąd może meandry Denzina, a także moje kluczenia wokół istoty problemu, gdyż sama trwam przy przyjętej terminologii? Może dajemy się zwieść gram słownymi, biorąc hipostazy za byty? Przyznaję, że wolę się zapuszczać w gąszcz tych pytań, nie znajdując nawet na nie odpowiedzi, niż pozostawać wobec podobnych kwestii obojętną. Co ciekawe, musimy chyba wciąż uciekać się do metafor [Lakoff, Johnson 1988], próbując zmagać z problemem opozycji podmiot – przedmiot. Hastrup - odważnie - próbuje sprawdzać metaforę „proroczego” statusu nauki społecznej; podobne skojarzenie nasunęło się niezależnie Denzinowi, choć nie zaryzykował nazwania go. A może wystarczyłoby powiedzieć, że nasz status staje się dziś bliski statusowi sztuki: artysta wszak też „przeczuwa” prawdy swego czasu i próbuje je artykułować.

Tak czy inaczej realizowany, postulat niedualistycznej nauki społecznej stawia prawdziwe wyzwanie socjologowi kultury. Program taki wiąże bowiem w jedno założenia filozoficzno-społeczne, teoretyczne z zagadnieniami metodologicznymi i czysto praktycznymi w toku całego procesu badawczego, z publikacją ustaleń łącznie.

Ale jest jeszcze jeden problem, częściowo już poruszony w moich wcześniejszych rozważaniach, dotyczący nie tyle epistemologicznych (czy ontologiczno-społecznych) aspektów pracy badawczej, ile problematyki etycznej, a nawet szerzej - światopoglądowej.

#### 1.7. NAUKA SPOŁECZNA: *CUI BONO?*

*Zadaniem naszym jest dokumentowanie prawdopodobieństwa „innych światów” i ukazywanie nieprawdopodobieństwa naszego własnego świata.*

Kirsten Hastrup

Powyższy cytat wprowadza dodatkowy wymiar do przedstawianych analiz: wyborów światopoglądowych badacza, które są otwarcie komunikowane. Tak można by rozumieć powyższą deklarację, jeśli uznamy, że „dokumentowanie prawdopodobieństwa «innych światów»” a podważanie „naszego własnego” może być jedną z motywacji, dla których ktoś w ogóle nauką się zajmuje.

Hastrup zdaje się mówić: dobrze zakorzenieni w wartościach naszej własnej kultury, nie musimy ich bronić, winniśmy natomiast dowodzić równoprawności i wartości innych kultur. Wymóg ten można sformułować mocniej: postulując, by badacz nie tylko dystansował się wobec wartości kultury własnej, ale także, by był wobec nich krytyczny. Intencję tę można jeszcze wzmocnić: nasz krytycyzm wobec kultury własnej winien służyć jej zmianie, jej „naprawianiu”. Dyskutowany właśnie wymiar pracy badawczej mogłoby się wówczas nazwać zaangażowaniem. A oto jak stawiają problem autorzy ciągle w moich rozważaniach przywoływani: „Jeśli nasze teksty chwytają ŻYCIE i ukazują jego prawdopodobieństwo, uzyskujemy moc wpływania na rodzaj życia, który we współczesnym społeczeństwie [...] stał się dla wielu ludzi oczywistością. W ten sposób możemy również przeprowadzić krytykę barbarzyństwa cywilizacji zachodniej” [Hastrup 1990, s. 59, wyróżn. A.W.]. Oto stanowisko światopoglądowe badacza ponowoczesnego.

Jeśli założymy ponadto, że nasza zachodnia kultura jest silniejsza, to zadaniem badaczy staje się ochrona kultur słabszych. Właśnie powyższe stanowisko światopoglądowe Hastrup tak Barbę zainteresowało, gdy odkrył, że opowiedziała się za światem wartości *drugiej strony*. W dyskusyjnej postawie badawczej nie chodzi jednak tylko o zerwanie z europocentryzmem, czym Hastrup tak różni się od wielu swych słynnych zachodnich poprzedników. W postawie tej zawiera się przecież nie tylko dopuszczenie istnienia „innych światów”, ale także szacunek dla wartości stanowiących o obcych nam kulturach, w szczególności zaś - szacunek dla *sacrum* w nich obowiązujących. Chodzi m.in. o to, byśmy sami, badacze w kontakcie z innymi kulturami, nie dopuszczali się ich profanacji, o co bardzo łatwo, gdy nie potrafi się wyjść poza wartości kultury własnej. Badacz „ponowoczesny” nie udawałby, że urządza pogrzeb Eskimosa, zmarłego w wyniku przeniesienia go w obce warunki klimatyczne i kulturowe; nie wysuszyłby jego szkieletu i nie przekazał tegoż w charakterze eksponatu do muzeum etnograficznego ku spełnieniu szczytnych naukowych celów, tak jak to uczynił Boas i jego współpracownicy w roku 1897<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Por. opis całego incydentu w *Notatkach* do „Talabota” zamieszczony przez Barbę w programie przedstawienia; do tegoż incydentu odsyła element scenografii spektaklu, szkielet w gablotce, wspomniany we wcześniejszych wywodach; szerzej o problemie profanacji pisze E. Nowicka w: *Etyczne problemy uprawiania antropologii* [w: Tarkowska (red.) 1992, s. 115], traktując rzecz jako jeden z przejawów krytycznej świadomości badaczy postmodernistycznych.



Zasadę poszanowania wartości kultury badanej można stosować także wtedy, gdy przedmiotem naszych badań są jakieś podkategorie kultury własnej. Powiada np. Denzin: „[...] pragnienie aby świat uchwycić, zrozumieć i poddać interpretacji, to tylko jedna strona zadań interpretatora [...] pragniemy nie tylko interpretować, lecz także zmieniać i chronić światy, które odkrywamy” [Denzin 1990, s. 69, wyróżn. A.W./]. Owa „zmiana”, „zmienianie” może dotyczyć - także - kultury silniejszej, gdy uda nam się udowodnić „słuszność” wartości odmiennych od naszych własnych, a które „słabsi” wyznają. Bez względu na to, czy rozważania powyższe odniesiemy do badania kultur obcych, czy - jak to się dzieje w badaniach socjologicznych - do studiów nad pewnymi grupami przynależącymi do kultury własnej, tak samo ważna w moim przekonaniu jest kwestia chronienia ich integralności (podmiotowości), umiejętność przynajmniej zawieszenia w nas samych wartości nam bliskich. W sygnalizowanej już wyżej błyskotliwej teatrologicznej interpretacji „Talabota” jej autor powiada: teatr antropologiczny „zderzając widza, nawet brutalnie, z odmiennością, chce go [...] skłonić, by zapytał się o własną tożsamość” (Kolankiewicz 1991, s. 81).

Mnie osobiście spektakl pobudził do zapytania o możliwe wyznaczniki 'tożsamości' współczesnego socjologa kultury; sądzę, że w pewnej warstwie interpretacyjnej „Talabot” jest spektaklem o przemianach mentalności zachodniego badacza społecznego. Dotyczy tej zmiany, którą w spektaklu symbolizuje Eugenio Barba postawą Boasa skonfrontowaną z podejściem badawczym Hastrup, a które starałam się właśnie scharakteryzować, tym razem zajmując się światopoglądowym (etycznym również) aspektem jej postawy badawczej.

Analiza przygody Kirsten Hastrup z „Talabotem” poprowadziła mnie kolejno do rozważania zagadnień praktycznych, filozoficzno-teoretycznych oraz światopoglądowych, które interpretatywny badacz społeczny musi rozstrzygać. To, jak się do poszczególnych kwestii odniesiemy, współtworzy naszą samoświadomość i kształtuje naszą własną praktykę badawczą. W końcowych rozważaniach starałam się pokazać, jak jeszcze inaczej można by rozumieć postulat przewyższania opozycji podmiot — przedmiot: poprzez szacunek dla wartości odmiennych niż nasze, co wyrażać się może czasem ich dowartościowywaniem, czasem wręcz wbrew aksjologicznym założeniom kultury własnej<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Może się i tak zdarzyć, że to nasze własne wartości wymagałyby obrony w zderzeniu z kulturą obcą; tego przypadku jednak nie będę tu analizować.

## 1.8. ZAKOŃCZENIE: PARĘ CECH PONOWOCZESNEJ NAUKI SPOŁECZNEJ

Charakteryzując w części I książki wzorzec nowych jakościowych badań społecznych, wymieniałam takie jego cechy jak m.in.: dążenie do upodmiotowienia relacji badacz - badany, zerwanie z praktyką obiektywistycznego zewnętrznego<sup>13</sup> obserwatora, dopuszczanie zmieniania się badacza pod wpływem rzeczywistości badanej, postulat uzgadniania znaczeń z podmiotami (a więc już nie - „przedmiotami” badań) oraz wyczerpanie na aspekty etyczne praktyki badawczej, wreszcie - tzw. zaangażowanie społeczne badaczy. W moim przekonaniu cechy te można nazwać postmodernistycznymi (ponowoczesnymi); o innych, takich np. jak przyzwolenie na ujawnianie indywidualności badacza, pisałam w innej pracy [Wyka 1992].

Analiza przygody Kirsten Hastrup z Odinem, oraz jej refleksji opartych na tym doświadczeniu, pokazała, jak można — analogiczne do obserwowanych na gruncie socjologii - przejawy ponowoczesnej mentalności badawczej dostrzec także w antropologii, która, co więcej, wydaje się w tych poszukiwaniach znacznie bardziej zaawansowana od naszej własnej dyscypliny.

Już po napisaniu tej książki miałam możliwość zapoznania się z jednym z ostatnich tekstów K. Hastrup<sup>14</sup>. Autorka zdaje się jeszcze bardziej radykalizować swoje stanowisko badawcze. Pisze np., że: „Uświadomiwszy sobie, że zrównanie przeżytego i żywego doświadczenia z martwym ciałem nie jest możliwe, antropologowie stanęli przed metodologicznym problemem uznania i wyrażania ludzkich pól cielesności (*corporeal*). Poprzez pola cielesności rozumiem z grubsza tę poszerzoną przestrzeń, z którą każda jednostka jest niezbywalnie połączona dzięki działaniu jej

<sup>13</sup> Cechę tę wymienia się jako dystynktywną dla nowej socjologii rozumiejącej, por. np. J. Szacki: *Obiektywizm i subiektywizm w socjologii* [w: Szacki 1991a, s. 167–217], jak też dla szerzej pojętych przemian nauk o kulturze. A. Jawłowska pisze, że pytanie o przewyciężenie dualizmu podmiotu badającego i „obiektywnego” świata należy do zasadniczych stawianych na gruncie refleksji postmodernistycznej [por.: *Wstęp*, w: Jawłowska (red.) 1991, s. 7].

<sup>14</sup> Por. K. Hastrup: „Anthropological knowledge incorporated”, maszynopis powielony 1993. Tekst ten stanowi podsumowanie pracy zbiorowej będącej rezultatem obrad grupy roboczej pracującej pod hasłem antropologia „doświadczeniowa” w trakcie Kongresu EASA w Pradze latem 1992 roku. K. Hastrup prowadziła obrady tejże grupy roboczej; miałam możliwość uczestniczenia w pracach tej grupy.

własnego fizycznego, odczuwającego i poruszającego się w przestrzeni ciała. [...] W uchwyceniu cech pola cielesności mogłoby się okazać przydatne jakieś pojęcie ucieleśnienia, nawet jeśli pojęcie to ma i tak już wiele konotacji. Bez względu na słowa, jakimi się posługujemy, stoimy przed koniecznością uznania tego jawnie teoretycznego problemu: ponownego połączenia umysłu i ciała jako punktu ogniskującego działania oraz uświadomienia sobie, że sam ten problem jako taki jest wytworem specyficznego dyskursu, który uprzednio umysł i ciało rozdzielił. Z tego właśnie powodu, na drodze ku owemu ponownemu zjednoczeniu umysłu i ciała nie musimy napotykać na jakieś poważne epistemologiczne przeszkody. Naszym problemem jest natomiast kwestia ujęcia ucieleśnienia w słowa: jak prorokowi brak nam raczej słów dla wyrażenia, niżli brakuje doświadczenia jedności umysłu i ciała" [tamże, s. 320-321, fragment pt. *The Absent body*, wyróżn. A.W./].

Sądzę, że dzięki powyższym rozważaniom Hastrup zyskałam łącznik między treścią tej książki - teoretyczną oraz własnymi poszukiwaniami zawartymi w całej książce oraz poszukiwaniami badawczymi, które prowadzę obecnie. Koncentrują się one wokół problemu - w moim języku - „organicznej” i „transcendującej” zarazem, możliwej pracy badacza społecznego, a także polegają na tropieniu analogicznych form praktyki w innych dziedzinach kultury (np. w działalności teatralnej, muzycznej, animacyjnej, edukacyjnej).

Przyznaję, że gdybym nie podzielała niemal w pełni przywoływanych tutaj poglądów i sposobów uprawiania nauk społecznych, rozważania zawarte w książce zapewne nigdy by nie były powstały. Pozostaje wyjawic, skąd taka obfitość cytatów. Cytuje się wtedy, gdy myśli innych wydają się nam szczególnie bliskie lub gdy sądzimy, że cytat odda lepiej nasze myśli, niż gdybyśmy czasem sami je formułowali; także wtedy, gdy pewne problemy się przeczuwa, ale nie umie się jeszcze z nimi samodzielnie uporać. Cytuje się też po to, by stworzyć z ł u d z e n i e dialogu czy r o z m o w y o interesujących autora kwestiach; czasem też po to, by udowodnić, że po prostu „coś wisi w powietrzu”, a dla czego nie znaleźliśmy jeszcze w nauce społecznej (w naszej aparaturze pojęciowej na przykład) odpowiedniego wyrazu, i z czym, dlatego, wydaje się nam, że się samotnie zmagamy.

Podejmując taką rozmowę, zbliżamy się być może do realizacji Baumanowskiego postulatu włączenia się do „samorefleksyjnego procesu reinterpretacji”, wobec którego stawia on socjologów współczesnych.

## ZAKOŃCZENIE

*Wydaje się, że człowiek ten osiągnął szczególny wymiar autonomii myśli i sądu, wymiar nieczęsty w naszych czasach i stanowiący - moim zdaniem - nie tylko jego indywidualne osiągnięcie, lecz będący dobrem wspólnym naszej społeczności [...]*

*Samodzielny, to nie znaczy, jak myślą dzieci i niektórzy filozofów, skierowany zawsze i z reguły przeciwko temu, co myślą i czynią inni, uznający odmiennność za konieczny warunek słuszności. Samodzielny, to znaczy przede wszystkim przyjmujący osobistą odpowiedzialność za akt wyboru kryteriów [...]*

Jan Strzelecki o Stanisławie Ossowskim  
(w: *Mój nauczyciel Kontynuacje*, Warszawa 1969, s. 158-159)

Książka ta stanowi zapis moich poszukiwań - czasem nieco ryzykownych - zmagania się z potrzebą znalezienia dla siebie takiego sposobu uprawiania naszego zawodu, który dałoby się uznać za wewnętrznie spójny. Zatem: takiego sposobu, dzięki któremu wybrane założenia światopoglądowe - wartości i przekonania etyczne, teoretyczne oraz praktyka badawcza - zdawałyby się do siebie przystawać we wszystkich tych trzech aspektach; łącznie z wyborem obiektów poszczególnych studiów. W tym, co lub kogo badamy, mogą się przecież także przejawiać nasze osobiste przekonania, które dawniej raczej skrywaliśmy, a ostatnio wyrażamy jawnie, gdyż może inaczej już dziś rozumiemy, co naprawdę miał na myśli Max Weber postulując naukę społeczną „wolną od wartości”<sup>1</sup>.

Zawsze interesowałam się problemem, jak to, co „odmienne” kulturowo lub społecznie, a czasami „nowe” zarazem, znajduje swoje miejsce w szerszych kontekstach społecznych i powszechnym obiegu kultury. Pasjonowało mnie zawsze i nadal pasjonuje obserwowanie swoistej „gry” między zastanym, a zastane przełamującym. Dlatego obiektem moich zainteresowań badawczych (w tym badań empirycznych) stawali się na ogół konkretni ludzie tak w Polsce, jak też gdzieś w świecie, którzy zmianę — swą praktyką życiową (m.in. zawodową), tym co robią lub piszą, przynajmniej potencjalnie - zapowiadają<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Por. Z. Krasnodębski: *Etyczny sens postulatów Wertfreiheit*, w: J. Rolewski (red.) [1990].

<sup>2</sup> Stąd zrodziła się potrzeba obu moich podróży do Stanów Zjednoczonych. Pierwszą podporządkowałam szukaniu odpowiedzi na pytania, co stało się z ludźmi aktywnymi w ruchu kontestacji kulturowej i politycznej przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, jakie były

Nigdy nie przywiązywałam wagi do tego, jak bardzo owi ludzie byli i są oni liczni. Czasem było ich bardzo niewiele, co w moim przekonaniu nie zmieniało i nie zmienia istotności kulturowej tego, co robią lub piszą. Zadanie, jakie sobie przy takich obserwacjach zakładałam, to rozpoznanie, na czym owa „inność” lub „nowość” polega i jak można by odnieść rozpoznane wartości i wzory do praktykowanych powszechnie, do poszczególnych przyjętych konwencji, zatem jakie mogą mieć kulturowe znaczenie.

Na ogół owe obserwacje spontanicznie przekształcały się w jakąś postać, choćby krótkotrwałego, ale współ-bycia z interesującymi mnie ludźmi. Nie zawsze owo współ-bycie zasługiwało na miano Metody, a rezultat takiego kontaktu - refleksja, mieściła się w rygorach nauki, w tej jej postaci, którą preferowano przygotowując adeptów naszego zawodu na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Był to czas rozkwitu „naukowości” socjologii - fascynacji „nowoczesnością” jej możliwych, tak zdawałoby się „obiektywnych” i tylko w kontrolowalny sposób zawodnych, technik badawczych.

Nie mogłam nigdy zaakceptować w pełni owego zapośredniczenia kontaktu z interesującymi socjologa ludźmi. Od początku pracy zawodowej pasjonujący mnie problem badawczy stawał się dla mnie ważniejszy od konwencji metodologicznych. Osobiste preferencje, czyli po prostu ciekawość tego, jacy są, co o sobie mówią, i jak realizują swe idee interesujący mnie konkretni ludzie, decydowały o podejmowaniu z nimi kontaktu bezpośredniego. Tak się złożyło, że z owymi osobowościowymi preferencjami współbrzmiały zarówno treści, jak i formy badanych przeze mnie działań: zwracały się one ku doświadczeniu jako wartości i polegały na doświadczeniu, czyli uczestnictwie podmiotu w rzeczywistości. Bądź to rzeczywistości „małej” - własnego mikrośrodowiska, rodzimego społeczeństwa, bądź też rzeczywistości „dużej” — rozumianej paradygmatycznie (czyli jako pewna „całość” kulturowa i cywilizacyjna), wreszcie — jako uczestnictwo w rzeczywistości Natury.

ich późniejsze losy, jak oceniali z perspektywy roku 1981 swą działalność, czy i jaką rolę młodzięcze wartości odgrywają w ich dalszej praktyce życiowej: z tymi samymi pytaniami zwracałam się do badaczy i teoretyków kontrkultury, takich jak np. Theodore Roszak, współtwórców ruchu „możliwości ludzkich” (*human potential*), takich jak np. George Leonard. Ludzie ci okazali mi wielką życzliwość i poprowadzili do innych, w różny sposób kontynuujących dziedzictwo interesującego mnie czasu. Druga podróż pozwoliła mi bliżej przyjrzeć się owej „innej” Ameryce, oraz usytuować działania rodzime w szerszym kontekście przemian wartości i wzorów.

Tak zrodził się problem doświadczenia w mojej osobistej drodze zawodowej. Wynikły stąd poszukiwania metodologiczne i teoretyczne, lektury i szukanie kontaktów z innymi badaczami, którzy podzielali podobne preferencje merytoryczne i praktyczne, tak w Polsce, jak też w świecie. Zawsze bowiem interesowało mnie także, w jakiej mierze zjawiska „odmienne” lub „nowe” zauważalne na terenie rodzimym, są wyłącznie lokalne, oraz czy stanowią część przemian wartości i wzorów w skali uniwersalnej (a przynajmniej, w sferze paradygmatu kultury zachodniej), jeśli dałoby się je sytuować w szerszych kontekstach wędrówki idei i wzorów praktyki społecznej.

Badanie jakiegokolwiek zmiany jest zawsze badaniem procesu. Musi obejmować umowny stan wyjściowy (bywa, że przedstawiając wizerunek zastanego dokonuje się pewnych uproszczeń, wyostreń cech rzeczywistości, która ma służyć jako podstawa porównań „starego” z „nowym”); próbować ogarnąć w sposób możliwie pełny cechy strukturalne i treści badanej przemiany; i wreszcie, co jest chyba najtrudniejsze - musi zatrzymać niejako, unieruchomić w chwili opisu, stan „p o” przemianie, który uznaje się za takowy także do pewnego stopnia umownie, gdyż nie zawsze mamy „dość” dowodów, że badana zmiana już się dokonała.

Tak właśnie postępowałam w niniejszej książce. W tym sensie jest ona zapisem tego, jak w ostatnich latach zmieniała się polska socjologia, a przynajmniej tego, jak mnie samej owe zmiany udało się chwycić i jak można próbować je nazywać.

Dziś jako badacze znajdujemy się w szczególnie trudnej sytuacji: co najmniej p o d w ó j n e g o u w i k ł a n i a w problemy współczesności. Społeczeństwo polskie przechodzi trudny proces przemiany systemowej w skali lokalnej [Lutyńska 1993, Wyka 1993]. Jednocześnie przemiana ta zachodzi w warunkach cywilizacyjnych, które bywają interpretowane jako k o n d y - c j a p o n o w o c z e s n a . Dochodzi zatem do szczególnego, dramatycznego zderzenia cech jednej i drugiej. Badając jeden typ przemian, zdajemy się czasem nie zauważać tego, czy i w jaki sposób ów drugi typ przeobrażeń interweniuje w procesach pierwszego typu. Także tego, czy i w jaki sposób świadomość kondycji ponowoczesnej mogłaby zmieniać nasze własne podejścia do uprawiania zawodu.

Część rozważań zawartych w tej książce można uznać za zbyt odległe od naszych bieżących zadań przedmiotowych, a proponowane kierunki zmiany socjalizacji do zawodu, za zbyt ryzykowne, czasochłonne, oraz w przypadku pewnych „małych” narzędzi - za zbyt kosztowne, wręcz luksusowe.

Niemniej jednak sędzę, że jeśli nie zdobędziemy się na luksus krytycznej samozwrotnej refleksji, mimo presji lokalnego czasu bieżącego - czyli spojrzenie na to, jak wobec owych przeobrażeń współczesnych, między innymi, także zmiany systemowej, sami się sytuujemy [Tarkowska 1993], to nie będziemy w stanie w pełni sprostać przynależnym nam w tym szczególnym czasie zadaniom.

Część społeczeństwa polskiego szarpie się dziś w gorsecie różnorodnych tradycjonalizmów: zamyka się na to, co „odmienne” lub „nowe”. W ten sposób wielu ludzi próbuje uśmierzać lęki towarzyszące immanentnie wszelkim wielkim przemianom. Trwanie przy tym, co „swojskie” lub „znane”, takich lęków, moim zdaniem, nie wygasi, i co więcej, odcina jednostki lub całe kategorie społeczne od możliwości uczestnictwa w owych przemianach, marginalizuje je (por. *Odkreślamy...* dyskusja psychologów „Gazeta Wyborcza” 27 II 1990).

Wydaje mi się, że dziś stajemy, jako pewna społeczność zawodowa, przed wyborem takich sposobów realizowania naszych zadań, które ową marginalizację byłyby w stanie powstrzymać, jakoś ją łagodzić i minimalizować. Oto zasadnicza przyczyna, dla której poświęciłam w książce tyle miejsca potencjalnemu kształceniu wybranych cech badacza jako konkretnej, żyjącej realnie, w konkretnym miejscu i czasie jednostki. Od tego, czy i w jakim stopniu owo narzędzie - czyli my sami, stanie się ostre, zależy w dużym stopniu nasza umiejętność użytkowania wszelkich innych; od umiejętności zaś współpracy między nami - kumulowanie wiedzy zdobywanej przy użyciu nieraz radykalnie odmiennych narzędzi, które indywidualnie wybieramy, i które powinny być różnorodne.

Jak widać z powyższych słów, pisałam tę książkę z pozycji nieobojętnego obserwatora: świadka owych problemów tkwiących tak w materii rzeczywistości, jak też ujawniających się w refleksji jej dotyczącej. Zadawałam też sobie nieustanne pytanie, ku jakim rodzajom doświadczenia badacz społeczny mógłby (a może nawet powinien?) wykraczać, by ugruntowywać własną praktykę, w której pragnąłby choć po części sprostać wymaganiom tego właśnie specyficznego czasu, podwójnie - bo i lokalnie i „cywilizacyjnie”, czasu przejściowego.

Czy wycieczki poznawcze poza socjologię, które w książce próbuję proponować, są właściwą drogą, więcej, czy w ogóle mogą być uprawomocnione?

Lęki towarzyszą też przemianom w warstwie „cywilizacyjnej”. Tradycjonalizm naukowy chroni nas dzisiaj, gdy jako osoby prywatne i przed-

stawiciele nauki społecznej zarazem zostaliśmy postawieni przed kondycją ponowoczesną, także przed tego typu lękami, które Leszek Kołakowski nazwał *horror metaphysicus*. Czy jest możliwe, byśmy przestali się bać, oraz w jaki sposób moglibyśmy ów specyficzny rodzaj lęku oswoić? A może badacz społeczny nie musi w analizie podstaw swojego zawodu iść tak daleko, jak poszedł w swych badaniach kondycji podmiotu poznającego Leszek Kołakowski?

W trakcie pisania tej książki przeżywałam ogromne wątpliwości. Jedyną bowiem „metoda” moich poszukiwań było tak uważne, jak tylko potrafię, patrzenie wokół i człowanie lub słuchanie, o czym piszą lub rozmawiają inni. By ukazać i uzasadnić własne poglądy, musiałam wykraczać ku obszarom wiedzy, w których nie mam systematycznego przygotowania, takim jak refleksja filozoficzna lub metafizyczna, lub ku — nawet jedynie popularnie wykładanym — rezultatom nauk ścisłych. Uważałam jednak, że mimo całej niekompetencji własnej, muszę takie eskapady czynić, by gromadzić interesujące mnie, owe wywodzące się z różnych tradycji i rodzajów działalności poznawczej, ujawniające się jeden obok drugiego, kulturowe symptomy zwrotu ku doświadczeniu<sup>3</sup>. Ich pojawienie się wskazuje na dokonującą się, istotną moim zdaniem, zmianę kulturową, której dostrzeżenie równoległość zmian lokalnych może czasem zacierać i oddalać, czynić nas na nią mniej wrażliwymi.

<sup>3</sup> W czasie, który minął od złożenia tej książki i napłynięcia recenzji wydawniczych ukazała się metafizyczna praca M. Czarnockiej: *Doświadczenie w nauce* [1992]. Przeprowadzając epistemologiczną analizę doświadczenia we współczesnych naukach przyrodniczych, autorka operuje pojęciem „układu doświadczalnego”, na który składają się „podmiot, przedmiot doświadczenia, otoczenie układu oraz [...] przyrząd doświadczalny” (s. 14). Czarnocka tworzy więc strukturę analityczną zbliżoną w intencji do warsztatowych konstrukcji, które w odniesieniu do socjologii jedynie, sama próbowałam tworzyć. Podobnie patrzy autorka na podmiot poznający, starając się ująć go wszechstronnie — zanalizować w całej jego „organiczności”. M. Czarnocka rozważa rzecz na tyle ogólnie, że jej wnioski mogą być odniesione także i do naszej dziedziny. M.in. ukazuje, że „doświadczone rezultaty poznawcze nie są w żaden sposób «dane», jak utrzymują empiryści, lecz są konstruowane przez podmiot” (s. 173). W tym sensie jej stanowisko, podobnie jak moje — z zachowaniem wszystkich proporcji co do wagi i precyzji wyводу — jest, podobnie jak innych przywoływanych przeze mnie autorów, antyempirycystyczne. Podobne poszukiwania obserwuje się np. w antropologii. Dopiero ostatnio udało mi się dotrzeć do obszernego tomu zbiorowego *The Anthropology of Experience* Urbana — Chicago (1986), którego redaktorami są V. W. Turner i E. M. Bruner, a posłowie napisał C. Geertz. Tak więc, interesujący mnie problem „zwrotu ku doświadczeniu” — różnorodnie interpretowanemu i praktykowanemu, trzeba chyba uznać za znamienity znak naszego czasu; por. też Titkow [1993], Jedlicki [1993] — oto autorzy polscy, dla których kategoria „doświadczenia” stała się szczególnie ważna.



Książkę tę dedykuję pamięci Jana Strzeleckiego - JANKA. Dla Janka Otwartość na świat, Obecność, Uczestnictwo nie były tylko słowami. Były naprawdę żywymi w Nim i ożywianymi przez Niego, dla innych, wartościami i dlatego ich nazwy piszę z dużej litery, choć wiadomo, że Jan Strzelecki owe duże litery natychmiast by jakoś, jak zwykle celnie, wyśmiał, czyniąc użytek ze swego sceptycznego poczucia humoru i dystansu, na jaki - między innymi dzięki owej zdolności i osobistej mądrości - umiał sam wobec siebie samego się zdobywać. Być może to właśnie ów dystans do siebie samego pozwalał Jankowi tak nieuchwytnie i dyskretnie Uczycić innych, prowadzić innych, nigdy im swych wartości i poglądów nie narzucając<sup>4</sup>. Dlatego - jak inni, którzy mieli szczęście znaleźć się w jakiejś fazie życia w obrębie Jego promieniowania - ośmielam się nazwać Jana Strzeleckiego także i moim Nauczycielem.

Jerzy Szacki napisał w pracy zbiorowej poświęconej naszemu Nauczycielowi, że Jego teksty „stanowią jedyny w swoim rodzaju zapis pokoleniowego doświadczenia”<sup>5</sup>, w którym indywidualne doświadczenie Autora integralnie łączyło się z doświadczeniami społecznymi Jego czasu. Jan Strzelecki uprawiał więc swoistą „socjologię doświadczenia”, choć nigdy jej tak wprost nie nazywał. Pisał dając innym swe „próby świadectwa”.

Poszukiwania zawarte w tej książce próbują po swojemu - tak jak potrafią - iść wyznaczonym przez Niego śladem.

Przedstawioną książkę traktuję jako „pamiętnik z okresu dojrzewania”, co absolutnie nie oznacza, że dojrzałość się osiągnęło. Przeciwnie, jej oddalający się nieustannie, wraz z kolejnymi dokonywanymi „odkryciami”, horyzont zmusza do dalszych poszukiwań i cieszenia się - zgodnie z lekcją Gombrowicza - niedojrzałością nową.

*Santa Barbara 1985 \86*

*Warszawa 1992/93*

<sup>4</sup> Pozwolę sobie w tym miejscu na osobiste wspomnienie. Jan Strzelecki zwykł był pytać: „jak tam Twoje «koci łapci»”, mając na myśli moje zainteresowanie kolejnymi „małymi” narzędziami. Owa życzliwie kpiąca postawa uczyła mnie dystansu do własnych fascynacji i jednocześnie ich nie dezawuowała.

<sup>5</sup> Por. A. Siciński (red.) [1991]; tamże J. Szacki: *Jana Strzeleckiego „Nędza historycyynu”* oraz P. Łukasiewicz: *Jan Strzelecki: Nauczyciel*.

## PODZIĘKOWANIA

Pragnę serdecznie podziękować Paniom Profesor Jolancie Brach-Czajnie, Annie Zeidler-Janiszewskiej, Aldonie Jawłowskiej oraz Pani redaktor Marii Ofierskiej, które zadały sobie trud uważnego przeczytania maszynopisu tej książki. Komentarze, uwagi i rady, którymi Osoby te zechciały się ze mną podzielić, pomogły mi nadać książce jej obecny kształt, choć oczywiście, wszystkie zawarte w niej nadal niedociągnięcia obciążają wyłącznie autorkę.

Pani redaktor Barbarze Gruszce z wydawnictwa IFiS PAN dziękuję szczególnie - za cierpliwość, wyrozumiałość i życzliwość, czyli opiekę nad książką przez cały czas jej dopracowywania edytorskiego.

Osobno dziękuję mojej Matce, która - patrząc z dystansu na przestrzeń swego własnego życia - rozumie dobrze, dlaczego i po co tę książkę napisałam.

Jeszcze raz pragnę też podziękować prof. dr. George'owi J. Brownowi i jego Małżonce Judith oraz prof. Laurze Krawczyk z Santa Barbara, dzięki którym mogłam zebrać istotną część doświadczeń i materiałów do tej książki.

## BIBLIOGRAFIA

- Agazzi E.: 1992, *Granice wiedzy naukowej a hipoteza transcendencji*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” XVI, Kraków.
- „Aletheia”: 1990, nr 1(4), zeszyt monograficzny „Heidegger dzisiaj”.
- Albert K.: 1991, *O platońskim pojęciu filozofii*, Warszawa.
- Alderfer C.P.: 1988, *Taking Ourselves Seriously as Researchers*, w: Berg D. N., Smith K. K. (eds) 1988.
- Amsterdamski S.: 1983, *Między historią a metodą*, Warszawa.
- Amsterdamski S.: 1983 a, *Nauka a porządek świata*, Warszawa.
- Arendt H.: 1991, *Myślenie*, Warszawa.
- Axer A.: 1980, *Niektóre cechy reakcji społecznej na chorobę psychiczną (na marginesie teorii naznaczenia społecznego)*, „Studia Socjologiczne” nr 3.
- Babiuch-Luxmoore J.: 1989, *Portrety i autoportrety inteligencji polskiej*, Warszawa.
- Baran B.: 1992, *Postmodernizm*, Kraków.
- Barba E.: 1980, *Teatr - kultura* (przekład W. Kalinowski), „Dialog” nr 5.
- Barba E.: 1992, *Eftermaele: co powiedzą później*, „Notatnik Teatralny” Wiosna nr 3.
- Barba E.: 1993, *Teatr euroazjatycki, czyli szansa* (przekład M. Gołaczyńska), „Dialog” nr 8.
- Barba E.: [brak roku wydania], Program do „Talabota”, także *Notes*.
- Barker E.: 1987, „Brahmins don't eat mushrooms. Participant observation and the New Religion”, maszynopis nieopublikowany, London.
- Bateson G.: 1979, *Mind and Nature. A Necessary Unity*, Toronto.
- Bauman Z.: 1978, *Hermeneutics and Social Science*, New York.
- Bauman Z.: 1987, *Legislators and Interpreters. On Modernity, Post-Modernity and intellectuals*, Cambridge.
- Bauman Z.: 1989, *Socjologia po Zagładzie* (przekład A. Wyka), „Kultura i Społeczeństwo” nr 4.
- Bauman Z.: 1991, *Modernity and Ambivalence*, Cambridge.
- Bauman Z.: 1991a, *Socjologiczna teoria postmoderny*, w: Zeidler-Janiszewska A. (red.) 1991.
- Bauman Z.: 1992, *Intimations of Postmodernity*, London—New York.
- Bauman Z.: 1992a, *Socjologia i ponowoczesność* (przekład H. Kozakiewicz), w: Kozakiewicz i in. (red).
- Bauman Z.: 1993, *Ponowoczesne wzory osobowe*, „Studia Socjologiczne” nr 2 (129).
- Bauman Z.: 1993a, *O nowoczesności TEJ Zagłady raz jeszcze*, „Kultura Współczesna” nr 2.
- Beaufret J.: 1990, „Dialog z marksizmem” i „pytanie o technikę”, w: „Aletheia” nr 1.
- Benedyktowicz D. i Z.: 1992, *Dom w tradycji ludowej*, Wrocław.
- Beneviste E.: 1977, *Mowa a ludzkie doświadczenie*, w: Głowiński M. (red.) 1977.
- Berg D.N., Smith K.K. (eds) 1985: *Exploring Clinical Methods for Social Research*, Beverly Hills.
- Berg D.N., Smith K.K. (eds) 1988, *The Self in Social Inquiry. Researching Methods*, Beverly Hills.
- Berger P., Luckmann T.: 1983, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa.

- Bernstein B.: 1990, *Odtwarzanie kultury*, Warszawa.
- Blandzi S.: 1992, *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie antologii idei w „Parmenidesie”*, Warszawa.
- Blumer H.: 1975, *Implikacje socjologiczne myśli George'a Herberta Meada*, w: Derczyński W., Jasińska A., Szacki J. (red.): 1975, *Elementy teorii socjologicznych*, Warszawa.
- Bobryk J.: 1981, *Społeczne podstawy „ja podmiotowego”*, Warszawa.
- Bobryk J.: 1987, *Locus umysłu*, Warszawa.
- Bogalska E., Nawrocki T.: 1986, *Konferencja nt. metod jakościowych w socjologii*, „Studia Socjologiczne” nr 4.
- Bogdan R., Taylor S.J.: 1984, *Introduction to Qualitative Research Methods*, New York.
- Bohm D.: 1988, *Ukryty porządek*, Warszawa.
- Bokszański Z.: 1976, *Młodzi robotnicy a awans kulturalny*, Warszawa.
- Bokszański Z.: 1980, *Koncepcje „innego” w dezyderatach klientów biura matrymonialnego*, „Studia Socjologiczne” nr 1.
- Bokszański Z.: 1981, *Recepcja kultury symbolicznej a praktyka interakcyjna odbiorcy*, „Przegląd Socjologiczny” t. XXXIII.
- Bokszański Z.: 1984, *Spór o kulturę robotniczą*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 1.
- Bokszański Z.: 1984a, *Koncepcja siebie a obraz innego*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 3.
- Bokszański Z.: 1985, *Tożsamość społeczna robotników i inżynierów. Analiza materiałów z wybranych przedsiębiorstw*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 3.
- Bokszański Z.: 1986, *Koncepcje tożsamości jednostki w pracach Anselma L. Straussa*, „Studia Socjologiczne” nr 2.
- Bokszański Z.: 1989, *Tożsamość - Interakcja - Grupa. Tożsamość w perspektywie teorii socjologicznej*, Łódź.
- Bokszański Z., Czyżewski M. (eds) 1987, *Approaches to the Study of Face-to-Face Interaction*, „Folia Sociologica” nr 13, Łódź.
- Bokszański Z., Piotrowski A.: 1987, *Odpowiedź na dygresję w sprawie dyskusji wokół techniki wywiadów kwestionariuszowych*, „Przegląd Socjologiczny” t. XXIX.
- Bokszański Z., Piotrowski A., Ziółkowski M.: 1977, *Socjologia języka*, Warszawa.
- Borowik I.: 1990, *Charyzma a codzienność*, Kraków.
- Brach-Czaina J.: 1984, *Etos nowej sztuki*, Warszawa.
- Brach-Czaina J.: 1993, *Szczeliny istnienia*, Warszawa.
- Brown G.: 1978, *Human Teaching for Human Learning. An Introduction to Confluent Education*, Harmondsworth.
- Brown G.I., Phillips M., Shapiro S.: 1976, *Getting it all together: Confluent Education*, Bloomington.
- Brown G.I., Yeomans T., Gizzard L.: 1976, *The Live Classroom, Innovation through Confluent Education and Gestalt*, Harmondsworth.
- \* Brzeziński J., Nowak L. (red.): 1984, *Świadomość jednostkowa a świadomość społeczna*, „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki” z. 8, Warszawa-Poznań.
- Buber M.: 1992, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych* (wybór J. Doktor), Warszawa.
- Buber M.: 1993, *Problem człowieka*, Warszawa.
- Buchowski M.: 1993, *Magia i rytuał*, Warszawa.

- Buchowski M., Burszta W.: 1992, *O założeniach interpretacji antropologicznej*. Warszawa.
- Bukraba J.: 1987, *Metoda dokumentów osobistych razjeszcze*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 2.
- Burszta W.J.: 1992, *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, Poznań.
- Burszta W. J.: 1992a, *Etnologia dzisiaj, albo siła peryferii*, „Polska Sztuka Ludowa” nr 2.
- Capra F.: 1987, *Punkt zwrotny*, Warszawa.
- Cavallier F.J., Cavallier P.: 1992, *Wizualizacja*, Poznań.
- Cichocki R.: 1985, *Kulturalizm F. Znanickiego a opozycja naturalizm - antynaturalizm*, „Studia Socjologiczne” nr 1.
- Cichocki R.: 1986, *O pewnej możliwości interpretacji „współczynnika humanistycznego”*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 4.
- Cieślak E.: 1979, *W kierunku semiotycznej interpretacji koncepcji współczynnika humanistycznego*, „Studia Socjologiczne” nr 2.
- Cieślak E.: 1980, *U źródeł socjologicznej problematyki języka*, „Studia Socjologiczne” nr 1.
- Clifford J.: 1992, *Samokreacja etnograficzna: Conrad i Malinowski* (przekład M. Krupa), „Polska Sztuka Ludowa” nr 3/4.
- Coenen H.: 1989, *Cielesność a życie społeczne. O podstawowym problemie socjologii fenomenologicznej*, w: Krasnodębski (red.) 1989.
- Czajkowski P. (red.): 1990, *Kuchy i organizacje ekologiczne w Polsce*, Warszawa.
- Czarnocka M.: 1992, *Doświadczenie w nauce. Analiza epistemologiczna*, Warszawa.
- Czerwiński M.: 1978, *Samotność sztuki*, Warszawa.
- Czerwiński M.: 1988, *Przyczynki do antropologii współczesności*, Warszawa.
- Czubala D.: 1985, *Opowieści z życia. Z badań nad folklorem współczesnym*, Katowice.
- Czyżewski M.: 1979, *Co to jest etnometodologia*, „Studia Filozoficzne” nr 7.
- Czyżewski M.: 1979a, *O tzw. fenomenologii społecznej A. Schutz*, „Studia Socjologiczne” nr 1.
- Czyżewski M.: 1980, *O programie socjologii egzystencjalnej*, „Studia Socjologiczne” nr 4.
- Czyżewski M.: 1984, *Socjolog i życie potoczne. Studium z etnometodologii i współczesnej socjologii interakcji*, „Acta Universitatis Lodzianis - Folia Sociologica” nr 8.
- Czyżewski M.: 1985, *Problem podmiotowości we współczesnej socjologii interakcji. Jaźń i jej „zniesienie”*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 3.
- Czyżewski M.: 1985 a, *Społeczne wytwarzanie doświadczenia. W stronę socjologii fenomenologicznej*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 1.
- Czyżewski M.: 1990, *Recepcja socjologii interpretatywnej w Polsce. Uwagi krytyczne*, w: Giza-Poleszczuk, Mokrzycki E. (red.) 1990.
- Czyżewski M., Dunin K., Piotrowski A. (red.): 1991, *Cudze problemy. O ważności tego, co nieważne. Analiza dyskursu publicznego w Polsce*, Warszawa.
- Czyżewski M., Kowalski S.: 1990, *Retoryka Wałęsy*, „Teksty Drugie” nr 4 (4).
- Czyżewski M., Rokuszewska-Pawełek A.: 1989, *Analiza autobiografii R. Hossa*, cz. II, „Kultura i Społeczeństwo” nr 3-4.
- de Bono E.: 1982, *Lateral Thinking*, w: Kumar S. (ed.) *The Schumacher Lectures*, London 1982.
- Deleuze G.: 1993, *Nietzsche i filozofia*, Warszawa.

- Denzin N.K.: 1990, *Reinterpretacja metody biograficznej w socjologii: znaczenie a metoda w analizie biograficznej*, w: Włodarek J., Ziólkowski M. (red.) *Metoda biograficzna w socjologii*, Warszawa-Poznań.
- Denzin N. K.: 1991, *Images of Postmodern Society. Social Theory and Contemporary Cinema*, London.
- Derczyński W., Jasińska-Kania A., Szacki J. (red.) 1975, *Elementy teorii socjologicznych*, Warszawa.
- De Waelhens A.: 1990, *Heidegger i problem podmiotu*, w: „Aletheia” 1990.
- „Dialog” 1993, nr 5 [Parateatralia].
- „Dialog” 1993, nr 7 [Grotowski dzisiaj].
- Doktór T. (red.): 1983, *Drogi rozwoju wewnętrznego*, Warszawa.
- Doktór T.: 1991, *Ruchy kultowe. Psychologiczna charakterystyka uczestników*, Kraków.
- Doktór T., Koseła K. (red.) *Ruchy z pogranicza religii i nauki jako zjawisko socjopsychologiczne*, t.I 1984, t. 2 1985, t. 3 1989, Warszawa.
- Domański J.: 1992, *Tekst jako uobecnienie. Szkic z dziejów myśli o piśmie i książce*, Warszawa.
- Douglas J.D.: 1976, *Investigative Social Research. Individual and Team Field Research*, London.
- Douglas J.D. (ed.): 1970, *Understanding Everyday Life. Toward the Reconstruction of Sociological Knowledge*, Chicago.
- Drażkiewicz M.: 1988, *Świadectwo i pomoc. O ruchach antyaborcyjnych w Warszawie*, Warszawa.
- Dulczewski Z. (ed.): 1986, *A Commemorative Book in Honor of Florian Znaniecki*, Poznań.
- Dunin K., Rykowski Z. W.: 1990, *Komitety obywatelskie: reprezentacja czy organizacja*, w: „Studia i materiały OPS-Z KKW NSZZ «Solidarność»”.
- Durand G.: 1986, *Wyobrażenia symboliczne*, Warszawa.
- Dziewulski H.: 1984, *Alfred Schutz. Uspołecznienie pojmowania świata*, „Studia Socjologiczne” nr 3.
- Eliade M.: 1992, *Próba labiryntu. Rozmowy z C.-H. Rocquetem*, Warszawa.
- Engelking B.: 1993, *Na łące popiołów. Ocaleni z Holocaustu*, Warszawa.
- Fatyga B., Szymańczak M. (red.): 1992, *Raport o młodziży*, Warszawa.
- Ferguson M.: 1980, *The Aquarian Conspiracy. Personal and Social Transformation in the 1980's*, Los Angeles.
- Fik M.: 1993, *Kilkanaście miesięcy z życia cenzury*, „Dialog” nr 8.
- Filstead W.J. (ed.): 1970, *Qualitative Methodology: Firsthand Involvement with the Social World*, Chicago.
- Flis M.: 1978, *Wartość, działanie, osobowość - w systemie socjologicznym F. Znanieckiego*, „Studia Socjologiczne” nr 1.
- Flis M.: 1979, *Antropologiczna koncepcja grupy*, „Studia Socjologiczne” nr 3.
- Flis M.: 1986, *Ład społeczny a podmiotowość. Rekonstrukcja koncepcji Floriana Znanieckiego*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 4.
- Freud Z.: 1993, *Dowcip i jego stosunek do nieświadomości*, Warszawa.
- Gadamer H.G: 1979, *Rozum, słowo, dzieje*, Warszawa.
- Gadamer H.G: 1979a, *Historia pojęć jako filozofia*, w: Siemek (red.) 1979.

- Gadamer H.G.: 1992, *Dziedzictwo Europy*, Warszawa.
- Gadamer H.G.: 1993, *Prawda i metoda*, Kraków.
- Gadamer H.G.: 1993a, *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*, Warszawa.
- Gajda J.: 1992, *Teorie wartości w filozofii przedplatońskiej*, Wrocław.
- Gałaszka M.: 1983, „Amator” jako przekaz artystyczny. Z badań potocznego odbioru filmu, „Kultura i Społeczeństwo” nr 1.
- Gałaszka M., Kowalewicz K.: 1985, *Odbiorcy kultury w środowisku studenckim*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 4.
- Gałaszka M., Kowalewicz K.: 1986, *Muzyka - znak - odbiorca*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 1.
- Geertz C: 1988, *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford.
- Geertz C: 1989, *Antropolodzy w oczach antropologa*, „Ameryka” nr 232.
- Geertz C.: 1983, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York.
- Gęsicka G., Kolarska-Bobińska L., Wertenstein-Zuławski J. (red.) 1987, *Badania ankietowe we współczesnym społeczeństwie polskim*, Warszawa.
- Giza A.: 1984, *Świadomość społeczna epoki kryzysu w świetle badań pamiętnikarskich*, w: Nowak S. (red.) 1984a.
- Giza A.: 1985, *Językowe niepowodzenia respondentów w badaniach socjologicznych*, w: Lutyńska K. (red.).
- Giza A.: 1991, *Życie jako opowieść: analiza materiałów autobiograficznych w perspektywie socjologii wiedzy*, Wrocław.
- Giza-Poleszczuk A., Mokrzycki E. (red.): 1990, *Teoria i praktyka socjologii empirycznej*, Warszawa.
- Giza-Poleszczuk A., Poleszczuk J.: 1992, *Cyganie i Polacy w Mławie. Konflikt etniczny czy społeczny*, Warszawa.
- Giżycki M. (red.): 1988, *Postmodernizm - kultura wyczerpania?*, Warszawa.
- Gliński P.: 1985, *Orientacja stylu na „mieć”. Z badań miejskich stylów życia w Polsce*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 2.
- Gliński P.: 1990, *Rechauffer avec un fagot*, w: *Pologne. Verniers nouvelles de l'Atlantida*; „Autrement” nr 47 Juin Paris.
- Gliński P.: 1992, *Fucha, układy, praca na lewo*, w: A. Pawełczyńska (red.) *Praca i uczciwość*, Warszawa.
- Gliński P.: 1992a, *Zieloni na politycznej scenie*, „Krytyka” nr 38.
- Gliński P., Siciński A., Wyka A.: 1990, *Społeczne aspekty ochrony i kształtowania środowiska w Polsce*, Warszawa.
- Gładziuk N.: 1991, *Archetyp polis w twórczości Hannah Arendt*, Warszawa.
- Głowiński M.: 1977, *Znak, styl, konwencja*, Warszawa.
- Głowiński M. (red): 1980, *Język i społeczeństwo*, Warszawa.
- Goćkowski J., Łoś M., Mikułowski Pomorski J.: 1981, *Modele socjologii w Polsce*, „Studia Socjologiczne” nr 1.
- Goćkowski J., Pigoń K. (red.): 1991, *Etyka zawodowa ludzi nauki*, Wrocław.
- Goćkowski J., Sikora M. (red.): 1993, *Modele nauki. Studia z zakresu filozofii i socjologii nauki*, Poznań.
- Goffman E.: 1983, *Człowiek w teatrze dnia codziennego* (przekład H. i P. Śpiewakowie), Warszawa.

- Goldberg Ph.: 1983, *The Intuitive Edge. Understanding and Developing Intuition*, Los Angeles.
- Gołębiowski B.: 1984, *Ziemia i historia w pamiętnikach trzech pokoleń*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 4.
- Gołębiowski B.: 1991, *Robotnicy '\$9 o godności i sensie życia*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 3.
- Gombrowicz W.: 1956, *Ferdydurke*, Warszawa.
- Gostkowski Z.: 1974, *O potrzebie humanizacji badań typu „surveyowego”*, „Studia Socjologiczne” nr 1.
- Gostkowski Z. (red.): 1989, *Analizy i próby technik badawczych w socjologii*, t. VII, Wrocław.
- Gostkowski Z. (red.): 1992, *Analizy i próby technik badawczych w socjologii*, t. IX, Wrocław.
- Gostkowski Z., Lutyński J. i in. (red.): 1966, 1968, 1970, 1972, 1975, *Analizy i próby technik badawczych w socjologii*, Wrocław.
- Gostkowski Z., Wejland A.P.: 1977, *Poziom poprawności metodologicznej polskich publikacji socjologicznych w badaniach surveyowych*, „Studia Socjologiczne” nr 4.
- Gouldner A.: 1970, *The Coming Crisis of Western Sociology*, New York.
- Gouldner A.: 1975, *For Sociology. Renewal and Critique in Sociology Today*, London.
- Gouldner A.: 1977, *W stronę socjologii refleksyjnej*, w: Szacki (red.) 1977.
- Gouldner A.: 1984, *Anty-Minotaur, czyli mit socjologii wolnej od wartości* (przekład E. Morawska) oraz *Teoretyczny kontekst socjologii* (przekład E. Morawska), w: Mokrzycki (red.) 1984.
- Grabowska M.: 1978, *O metodologii badania kultury polemicznie*, „Studia Socjologiczne” nr 1.
- Grabowska M., Krzemiński I.: 1991, *Bitwa o Belweder*, Warszawa.
- Grabowska M., Sułek A. (red.): 1993, *Polska 1989-1992. Fragmenty pejzaż*, Warszawa.
- Grabowska M., Szawiel T. (red.): 1989, *Religijność społeczeństwa polskiego lat So-tych - od pytań filozoficznych do problemów empirycznych*, Warszawa.
- Grabowska M., Szawiel T.: 1993, *Anatomia elit politycznych. Partie polityczne w postkomunistycznej Polsce 1991-9)*, Warszawa.
- Groening L.: 1988, *Bezdzwięczny głos jednej klaszczącej dłoni*. Warszawa 1988.
- Grotowski J.: 1987, *Teatr Zróżdeł*, „Zeszyty Literackie” nr 19.
- Grotowski J.: 1990, *Teksty z lat 1965-1969*, Wrocław (wybór i red. J. Degler, Z. Osiński).
- Grygier M.: 1986, *Florian Znaniecki: osobowość a makrostruktura*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 4.
- Habermas J.: 1983, *Teoria i praktyka. Wybór pism* (wybór Z. Krasnodębski, przekład M. Łukasiewicz i Z. Krasnodębski), Warszawa.
- Habermas J.: 1986, *Pojęcie działania komunikacyjnego (Uwagi wyjaśniające)*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 3.
- Hackman J.R.: 1988, *On Seeking One's Own Clinical Voice: A Personal Account*, w: Berg D. N., Smith K. K. (eds) 1988.
- Hadot P.: 1992, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa.



- Hałas E.: 1987, *Społeczny kontekst znaczeń w teorii symbolicznego interakcjonizmu*, Lublin.
- Hałas E.: 1991, *Znaczenia i wartości społeczne*, Warszawa.
- Hałas E.: 1992, *Konwersja. Perspektywa teoretyczna*, Lublin.
- Harman W.W.: 1979, *An Incomplete Guide to the Future*, New York.
- Harvey D.: 1990, *The Condition of Postmodernity. An Inquiry into the Origines of Cultural Change*, Oxford.
- Hastrup K.: 1987, *The Challenge of the Unreal- or how Anthropology Comes to Terms with Life*, w: *Culture and History*, Copenhagen.
- Hastrup K.: 1988, „Out of Anthropology. Antropologist as an Object of Dramatic Representation”, maszynopis powielony, Santa Cruz.
- Hastrup K.: „The Role of the Anthropologist” w Programie do „Talabota”.
- Hastrup K.: 1990, *The Ethnographic Present: A Reinvention*, „Cultural Anthropology” vol. 5 (1).
- Hastrup K.: [w druku] „Anthropological knowledge incorporated. Discussion”, maszynopis powielony.
- Heidegger M.: 1977, *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa.
- Heidegger M.: 1990, *Co to jest filozofia?*, w: „Aletheia” 1990.
- Hemka A., Olędzki J.: 1990, *Wrażliwość mirakularna*, „Polska Sztuka Ludowa” nr 1.
- Heron J.: 1981, *Experiential Research Methodology*, w: Reason P., Rowan J. (eds) 1981.
- Holloman R.E.: 1974, *Ritual Opening and Individual Transformation: Rites of Passage at Esalen*, „American Anthropologist” vol. 76, nr 2.
- Houston J.: 1982, *The Possible Human. A Course in Enhancing your Psychological, Mental and Creative Abilities*, Los Angeles.
- Hryniewicz J.: 1990, *Zieloni. Studia nad ruchem ekologicznym w Polsce 1980-1989*, Warszawa.
- Huxley A.: 1989, *Filozofia wieczysta*, Warszawa.
- Jackowski A.: 1990, *Pochwała intuicji*, „Polska Sztuka Ludowa” nr 1.
- Jackowski A.: 1991, *Twórczość późnego wieku*, „Polska Sztuka Ludowa” nr 2.
- Jakubowicz S. (red.): 1989, *Niezależne samorządy pracownicze*, Warszawa.
- Janik L.: 1983, *Rock jako przedmiot zainteresowania młodzieży*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 1.
- Jankowski K. (red.) 1981: *Psychologia w działaniu*, Warszawa.
- Jawłowska A.: 1975, *Drogi kontrkultury*, Warszawa.
- Jawłowska A.: 1981, *Teatr młodej inteligencji dzisiaj*, „Dialog” nr 7.
- Jawłowska A.: 1987, *Więcej niż teatr*, Warszawa.
- Jawłowska A.: 1993, *Pytanie o sens w świecie postmoderny*, w: Jawłowska A., Kempny M., Tarkowska E. (red.) 1993.
- Jawłowska A.: 1993a, *Interwencja socjologiczna*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 3, 1983.
- Jawłowska A. (red.): 1991, *Kategoria potoczności. Źródła filozoficzne i zastosowania teoretyczne*, Warszawa.
- Jawłowska A., Gotowski B. (red.): 1977, *Młodzież w procesie przemian*, Warszawa.
- Jawłowska A., Kempny M., Tarkowska E. (red.): 1993, *Kulturowy wymiar przemian społecznych*, Warszawa.
- Jedlicki J.: 1993, *Złe urodzeni, czyli o doświadczeniu historycznym. Scripta i Postscripta*, Warszawa.

- Johnson M.: 1987, *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, Chicago.
- Jonas H.: 1993, *Zmiana i trwałość. O podstawach rozumienia przeszłości*, Warszawa.
- Jung C.G.: 1963, *Memories, Dreams, Reflections*, New York (wyd. polskie 1993, *Wspomnienia, sny, myśli* [przekład R. Reszke i L. Kolankiewicz]).
- Kaczyńska E., Rykowski Z. W. (red.): 1990, *Przemoc zbiorowa, ruch masowy, rewolucja*, Warszawa.
- Kahn Ch.H.: 1992, *Byt u Parmenidesa i Platona*, „Przegląd Filozoficzny” r. I, nr 4.
- Kaleta A.: 1986, *Rodzina jako wartość egzystencjalna i jej ewolucja w poglądach młodzieży wiejskiej*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 4.
- Kaniowski A.M., Szahaj A. (red.): 1988, *Wokół teorii krytycznej Jurgena Habermasa*, Warszawa.
- Kapciak A.: 1986, „Społeczne obszary samotności”, Warszawa (nieopublikowana rozprawa doktorska).
- Karpiński J.: 1988, *Taternictwo niższe*, Paryż.
- Kempny M.: 1986, *Kulturowy wymiar zjawisk społecznych a problemy konstruowania teorii struktury społecznej*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 3.
- Kepner I.J.: 1991, *Ciało w procesie psychoterapii Gestalt*, Warszawa.
- Kiełczewska E., Leoński J., Wawruch K.: 1984, *Kultura robotnicza w robotniczych autobiografiach*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 1.
- Kistelski K., Przybyłowska I.: 1983, „Nastawienie polskich respondentów wobec masowych badań socjologicznych”, Łódź - maszynopis.
- Kłóskowska A.: 1972, *Społeczne ramy kultury*, Warszawa.
- Kłóskowska A.: 1979, *Empiria i teoria w socjologii polskiej*, „Przegląd Socjologiczny” t. XXX
- Kłóskowska A.: 1984, *Jakościowa i ilościowa analiza kultury symbolicznej*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 2.
- Kłóskowska A.: 1985, *Kulturologiczna analiza biograficzna*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 3.
- Kłóskowska A.: 1987, *Socjologia młodzieży: pogląd koncepcji*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 2.
- Kłóskowska A.: 1991, *Sąsiedztwo narodowe i uniwersalizacja kultury*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 1.
- Kłóskowska A.: 1992, *Konwersja narodowa i narodowe kultury*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 4.
- Kmita J. (red.): 1978, *Zagadnienie przełomu antypozytywistycznego w humanistyce*, Warszawa-Poznań.
- Kmita J.: 1982, *O kulturze symbolicznej*, Warszawa.
- Kolankiewicz L.: 1991, *Notatki po spektaklu: „Talabot”, „Dialog” nr 12 (grudzień).*
- Kolarska-Bobińska L., Łukasiewicz P., Rykowski Z. W.: 1990, *Wyniki badań - wyniki wyborów*, Warszawa.
- Kolarzowa R.: 1993, *Postmodernizm w muzyce*, Warszawa.
- Kołąkowski L.: 1965, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*, Warszawa.
- Kołąkowski L.: 1981, *Eseje*, Warszawa.

- Kołąkowski L.: 1987, *Jeśli Boga nie ma...*, Londyn.
- Kołąkowski L.: 1990, *Horror metaphysicus*, Warszawa.
- Kołąkowski L.: 1990a, *Cywilizacja na lawie oskarżonych*. Warszawa.
- Kołodziej L.: 1980, *Czym grzeszy wywiad*, „Studia Socjologiczne” nr 1.
- Komendera A.: 1986, *O zastosowaniu pojęć typologicznych w badaniach przeobrażeń wiejskiej społeczności*, „Studia Socjologiczne” nr 4.
- Konecki K.: 1992, *Nowi pracownicy a kultura organizacyjna. Studium folkloru fabrycznego*, Łódź, „Folia Sociologica” nr 24.
- Koralewicz J., Ziółkowski M.: 1990, *Mentalność Polaków*, Poznań.
- Kornaś T.: 1993, *Bliższe ojczyzny w Wegajtach*, „Dialog” 1-2.
- Kornaś T.: 1993a, *Weselna „muzyka kresów”*, „Dialog” nr 10.
- Korporowicz L.: 1985, *Interpretacja dzieła literackiego jako projekcja typu kompetencji kulturowej*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 4.
- Korpowicz L.: 1993, *Tworzenie sensu. Język - Kultura - Komunikacja*, Warszawa.
- Korzeniowski K.: 1986, *Ku pojęciu poczucia alienacji*, „Studia Psychologiczne”, t. XXIX.
- Korzeniowski K.: 1991, *Psychologia społeczna jako ideologia*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 3.
- Kosewicz M.: 1985, *Ludzie w sytuacjach pokusy i upokorzenia*, Warszawa.
- Kośmider J., Tyszkiewicz A. (red.): 1993, *Dzieci swojego czasu, Młodzież polska i francuska*, Warszawa.
- Kowalewicz K.: 1979, *Pomysły do badań odbioru*, „Przekazy i Opinie” nr 4.
- Kowalewicz K.: 1983, *Potoczne wykonanie tekstu teatralnego*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 1.
- Kowalewicz K.: 1992, *Przedstawienie - recepcja - margines*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 2.
- Kowalewicz K.: 1993, *Przedstawienie - komunikowanie - tekst przedstawienia*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 2.
- Kowalska J.: 1991, *Taniec drzewa życia. Uniwersalia kulturowe w tańcu*, Warszawa.
- Kowalski S.: 1988, *Solidarność polska. Studium z socjologii myślenia potocznego*, Warszawa.
- Kowalski S.: 1990, *Krytyka solidarnościowego rozumu*, Warszawa.
- Kozakiewicz H., Mokrzycki E., Siemek M. (red.): 1989, *Nauka, racjonalność, społeczeństwo*, Warszawa.
- Kozakiewicz H., Mokrzycki E., Siemek M. (red.): 1992, *Racjonalność współczesności*, Warszawa.
- Krasnodębski Z.: 1986, *Rozumienie ludzkiego zachowania*, Warszawa.
- Krasnodębski Z.: 1991, *Upadek idei postępu*, Warszawa.
- Krasnodębski Z.: 1992, *Max Weber - Od politeizmu do postmodernizmu*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 4.
- Krasnodębski Z. (red.): 1987, *Od transcendentalizmu ku hermeneutyce*, Warszawa.
- Krasnodębski Z. (red.): 1989, *Fenomenologia i socjologia. Wybór tekstów*, Warszawa.
- Krasnodębski Z. Nellen K. (red.): 1993, *Świat przeżywany*, Warszawa.
- Krzemiński I.: 1976, *Antropologia a socjologia (W poszukiwaniu integracji nauk społecznych)*, „Studia Socjologiczne” nr 1.
- Krzemiński I.: 1986, *Symboliczny interakcjonizm i socjologia*, Warszawa.

- Krzemiński I.: 1988, *Świat zakorzeniony*, Warszawa.
- Krzemiński L.: 1992, *Co się dzieje między ludźmi?*, Warszawa.
- Krzemiński L., Bakuniak G., Banaszak H., Kruczkowska A.: 1983, *Polacy - Jesień'80*, Warszawa.
- Kuczyński P.: 1988, „Socjolog w obliczu milczenia. Przyczynek do filozoficznego ujęcia ethosu”, maszynopis nieopublikowany.
- Kuczyński P.: 1991, *Socjologia ruchów społecznych w Polsce*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3.
- Kuczyński P. (red.): 1990, *Uprogu zmian. Szkice socjologiczne o polskim społeczeństwie lat osiemdziesiątych*, Warszawa.
- „Kultura i Społeczeństwo” 1985 nr 1 (Zeszyt monograficzny poświęcony socjologii wiedzy).
- „Kultura i Społeczeństwo”: 1989, *Władza - polityka - społeczeństwo*, nr 3-4.
- „Kultura i Społeczeństwo”: 1990, *Metody badań socjologicznych wobec współczesności*, t. XXXIV nr 1.
- „Kultura i Społeczeństwo”: 1991 nr 1, „Przełom i wyzwanie” VIII Ogólnopolski Zjazd Socjologiczny.
- „Kultura i Społeczeństwo”: 1991 nr 4, *Sąsiedztwo kultur*.
- „Kultura i Społeczeństwo”: 1993 nr 3, *Problemy badaczy w badaniach społeczeństwa polskiego w dobie transformacji. Przegląd perspektyw badawczych. Zapis konferencji* [P. Kowalski, K. Lutyńska, E. Tarkowska, A. Wyka, H. Domański, P. B. Sztabiński, F. Sztabiński, J. Szymanderski, J. Wajdowski, W. Sitek, M. Latoszek, W. Kwaśniewicz, A. Jawłowska, P. Daniłowicz].
- Kumar S. (ed): 1982, *The Schumacher Lectures*, London.
- Kurczewska J.: 1992, *Tożsamość kulturowa jednostki i konwersja ideologiczna (rozważania wstępne)*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 4.
- Kurczewski J. (red.): 1985, *Umowa o kartki*, Warszawa.
- Kurczewski J.: 1990, *Pamiętnik życia codziennego: metoda*, w: Giza-Poleszczuk A., Mokrzycki E. (red.) 1990.
- Kurczewski J., Pawlik W. (red.): 1990, *Bóg. Szatan. Grzech. Studia Socjologiczne*. Tom I: *Socjologia grzechu*, Kraków.
- Kurczewski J., Pawlik W. (red.): 1992, *Bóg. Szatan. Grzech. Studia Socjologiczne*. Tom II: *Dzjeje grzechu. Obszary grzechu*, Kraków.
- Kwilecki A., Doktor K. (red.): 1988, *Stan i perspektywy socjologii polskiej*, Warszawa-Poznań.
- Kwilecki A.: 1986, „*Życiorysy własne robotników*” na tle rozwoju pamiętnikarstwa w Polsce, „Studia Socjologiczne” nr 4.
- Lakoff G., Johnson M.: 1988, *Metafory w naszym życiu* (przekład T. P. Krzeszowski), Warszawa.
- Legowicz Z.: 1964, *Zarys historii filozofii*, Warszawa.
- Leksykon symboli*: 1992, Warszawa (oprac. M. Oesterreicher-Moliwo, przekład J. Prokopiuk).
- Leoński J.: 1987, *Drogi życiowe i świadomość społeczna robotników polskich*, Warszawa-Poznań.
- Lepenes W.: 1988, *Between Literature and Science: the Rise of Sociology*, Cambridge.

- Lewicka-Banaszak E., Marciniak P., Modzelewski W. (red.): 1987, *Studia nad ruchami społecznymi*, t. 1, Warszawa.
- Lofland J.: 1976, *Analyzing Social Settings. A Guide to Qualitative Observation and Analysis*, Belmont.
- Lowen A.: 1992, *Duchowość ciała*, Warszawa.
- Lowman R.L.: 1988, *What is Clinical Method*, w: Berg D.N., Smith K.K. (eds) 1988.
- Lutyńska K.: 1984, *Wywiad kwestionariuszowy. Przygotowanie i sprawdzanie narzędzia badawczego*, Wrocław.
- Lutyńska K.: 1987, *Badania kwestionariuszowe w Polsce w latach So-tych (Analiza odmów wyrażania zgody na wywiad)*, w: Gęsicka i in (red.), Warszawa.
- Lutyńska K.: 1990, *Społeczne uwarunkowania odpowiedzi' typu »trudno powiedzieć" w badaniach sondażowych lat osiemdziesiątych*, „Kultura i Społeczeństwo" nr 1.
- Lutyńska K.: 1993, *Wprowadzenie do panelu. Co zniknęło, co zostało, co jest nowe w badaniach empirycznych prowadzonych w Polsce w latach dziewięćdziesiątych*, Kultura i Społeczeństwo" nr 3.
- Lutyńska K.: 1993 a, *Surveye w Polsce. Spojrzenie socjologiczno-antropologiczne. Wybrane Zagadnienia*, Warszawa.
- Lutyńska K. (red.): 1981, *Szkice metodologiczne*, Warszawa-Łódź.
- Lutyńska K. (red.): 1985, *Z metodologii i metodyki socjologicznych badań terenowych*, Warszawa.
- Lutyńska K., Lutyński J. (red.): 1986, *Analizy i próby technik badawczych w socjologii*, t. 6, Wrocław.
- Lutyński J. (red.): 1978, *Metody badań kwestionariuszowych*, Wrocław.
- Lutyński J. (red.): 1984, *Weryfikacja i opracowanie danych z wywiadu kwestionariuszowego*, „Acta Lodziensis - Folia Sociologica" nr 9, Łódź.
- Lutyński J.: 1990, *Nauka i polskie problemy*, Warszawa.
- Lutyński J.: 1992, *Socjologiczne badania nad współczesnością*, „Przegląd Socjologiczny" ,t. XLI.
- Lutyński J.: 1993, *Orientacje metodologiczne w łódzkim ośrodku socjologicznym*, „Przegląd Socjologiczny" t. XL.
- Łoziński J. (red.): 1987, *Szkoła Frankfurcka*, Warszawa.
- Łukasiewicz K.: 1987, *Przyszłość kultury to także przyszłość nauki o kulturze*, „Odra" nr 10.
- Łukasiewicz P.: 1985, *Życie codzienne, system społeczny a poczucie normalności*, „Kultura i Społeczeństwo" nr 2.
- Łukasiewicz P.: 1991, *Porządek społeczny w potocznych wyobrażeniach i przekazach*, Warszawa.
- Łukasiewicz P., Siciński A. (red.): 1992, *Dom we współczesnej Polsce*, Warszawa.
- Mahoney M.: 1976, *Scientist as Subject: The Psychological Imperative*, Cambridge (Mass.)
- Makarczyk W.: 1971, *Przyswajanie innowacji*, Warszawa.
- Makarczyk W.: 1991, *Studia nad aparaturą pojęciową socjologii*, Warszawa.
- Makarczyk W.: 1993, *Wspólnota uczuć i działań*, Warszawa.
- Marody M.: 1986, *Warunki trwania i zmiany ładu społecznego w relacji do stanu świadomości społecznej*, Warszawa.

- Marody M.: 1987, *Technologie intelektu. Językowe determinanty wiedzy potocznej i ludzkiego działania*, Warszawa.
- Marody M., Kolbowski J., Łabanowska C., Nowak K., Tyszkiewicz A.: 1981, *Polacy 'So*, Warszawa.
- Marody M. (red): 1991, *Co nam pozostało z tych lat... Społeczeństwo polskie u progu zmiany systemowej*, Londyn.
- Maruyama M.: 1981, *Endogenous Research: the Prison Project*, w: Reason P., Rowan J. (eds) 1981.
- Maslow A.: 1986, *W stronę psychologii istnienia* (przekład: I. Wyrzykowska), Warszawa.
- Maslow A.: 1990, *Motywacja i osobowość* (przekład P. Sawicka), Warszawa.
- Maślanka-Soro M.: 1991, *Nauka poprzez cierpienie (pathei mathos) u Ajschylosa i Sofoklesa*, Lublin.
- Mead G.H.: 1975, *Umysł, osobowość i społeczeństwo* (przekład 'L. Wolińska), Warszawa.
- Melchior M.: 1990, *Społeczna tożsamość jednostki*, Warszawa.
- Mencwel A.: 1980, *Etos lewicy. Esej o narodzinach kulturalizmu polskiego*, Warszawa.
- Michalski K.: 1978, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa.
- Mikołajewska B. (red.): 1985, *Wybrane zagadnienia socjologii małych grup*, Warszawa.
- Miłosz Cz.: 1992, *Haiku*, Warszawa.
- Misiuna B.: 1993, *Oburzenie. Filozoficzna analiza zjawiska i jej konsekwencje aksjologiczne*, Warszawa.
- Moczydłowski P.: 1988, *Drugie życie w instytucji totalnej*, Warszawa.
- Modzelewski W. (red.): 1988, „Państwo i Kultura Polityczna” [ruchy społeczne] nr 4, Warszawa.
- Mokrzycki E.: 1971, *Założenia socjologii humanistycznej*, Warszawa.
- Mokrzycki E.: 1980, *Filozofia nauki a socjologia*, Warszawa.
- Mokrzycki E.: 1982, „W sprawie rozwoju socjologii teoretycznej w IFiS PAN”, Warszawa, maszynopis powielony.
- Mokrzycki E. (red.): 1984, *Kryzys i schizma*, Warszawa.
- Mokrzycki E.: 1984a, *Pojęcie socjologii humanistycznej wobec sytuacji w socjologii lat osiemdziesiątych*, w: Nowak S. (red.) [1984a].
- Mokrzycki E.: 1986, *Socjologia polska na tle socjologii światowej*, „Studia Socjologiczne” nr 4.
- Mokrzycki E.: 1988, *Uwagi o sprawach dla socjologii polskiej egzystencjalnych*, w: Kwilecki A., Doktor K. (red.).
- Mokrzycki E.: 1990, *Socjologia w filozoficznym kontekście*, Warszawa.
- Mokrzycki E. (red.): 1992, *Racjonalność i styl myślenia*, Warszawa.
- Morawski S.: 1985, *Na zakręcie. Od sztuki do po-sztuki*, Kraków.
- Morawski S.: 1992, *O postmodernizmie filozoficznym - pozornym, przyćmionym i właściwym*, w: Zeidler-Janiszewska A. (red.)
- Morawski W. (red.): 1983, *Demokracja i gospodarka*, Warszawa.
- Morgan G. (ed.): 1983, *Beyond Method. Strategies for Social Research*, Beverly Hills.
- Motycka A.: 1984, *Relatywistyczna wizja nauki. Wprowadzenie: filozoficzny spór o naukę*, Wrocław.
- Motycka A.: 1986, *Ideal racjonalności: szkice o filozoficznych rozdrożach nauki*, Wrocław.

- Motycka A.: 1992, *Archetypy i kryzysy*, „Kultura i Społeczeństwo” nr I (część I) i nr 4 (część 2).
- Moustakas C.: 1981, *Heuristic Research*, w: Reason P., Rowan J. (eds) 1981.
- Mucha J.: 1986, *Socjologia jako krytyka społeczna. Orientacja radykalna i krytyczna we współczesnej socjologii zachodniej*, Warszawa.
- Narojek W.: 1980, *Społeczeństwo otwartej rekrutacji. Próba antropologii klimatu stosunków międzyludzkich we współczesnej Polsce*, Warszawa.
- Narojek W.: 1982, *Struktura społeczna w doświadczeniu jednostki*, Warszawa.
- Narojek W.: 1991, *Socjalistyczne „welfare state”*, Warszawa.
- Nasalska B.: 1982, *Kierunki rozwoju analizy treści „Studia Socjologiczne” nr 4*.
- Niżnik J.: 1979, *Przedmiot poznania w naukach społecznych*, Warszawa.
- Niżnik J. (red.): 1985, *Problemy socjologii wiedzy*, Warszawa.
- Niżnik J. (red.): 1987, *Rozwój nauki a społeczny kontekst poznania*, Warszawa.
- Niżnik J. (red.): 1991, *Postrzeganie Europy*, Warszawa.
- Niżnik J. (red.): 1992, *Pogranicza epistemologii*, Warszawa.
- Nowak K.: 1987, *System instytucjonalny a świadomość Polaków przełomu lat siedemdziesiątych*, Warszawa.
- Nowak S.: 1965, *Studia z metodologii nauk społecznych*, Warszawa.
- Nowak S. (red.): 1965, *Metody badań socjologicznych*, Warszawa.
- Nowak S.: 1979, *Przekonania i odczucia współczesnych*, w: *Polaków portret własny*, Kraków.
- Nowak S.: 1984, *Odmiany filozofii nauki*, w: Nowak S. (red.) 1984a.
- Nowak S. (red.): 1984, *Społeczeństwo polskie czasu kryzysu*, Warszawa.
- Nowak S. (red.): 1984a, *Wizje człowieka i społeczeństwa w teoriach i badaniach naukowych*, Warszawa.
- Nowak S.: 1986, *Style teoretyzowania w socjologii współczesnej*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 4.
- Nowicka E.: 1992, *Etyczne problemy uprawiania antropologii*, w: Tarkowska E. (red.) 1992.
- Nycz R.: 1993, *Solidarność polska. Studium z socjologii myślenia potocznego*, Warszawa.
- Nycz R.: 1993a, *Tekstowy świat*, Warszawa.
- Odkreślamy przeszłość grubą kreską?* 1990 [dyskusja o psychologicznych aspektach przemiany systemowej] „Gazeta Wyborcza” z 27 lutego.
- Osiński Z.: 1980, *Grotowski i jego Laboratorium*, Warszawa.
- Osiński Z.: 1993, *Grotowski wytycza trasy. Studia i szkice*, Warszawa.
- Ostrowska A.: 1991, *Śmierć w doświadczeniu jednostki i społeczeństwa*, Warszawa.
- Ossowska M.: 1963, *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa.
- Ossowska M.: 1983, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea* (wybór i oprac. M. Ofierska i M. Smoła), Warszawa.
- Ossowski S.: 1962, *O osobliwościach nauk społecznych*, Warszawa.
- Ossowski S.: 1966, *Dzieła*, tom I: *U podstaw estetyki*; tom II: *Więź społeczna i dziedzictwo krwi*; 1967; t. III: *Z zagadnień psychologii społecznej*; t. IV: *O nauce*, Warszawa.
- Ozdowski P.: 1984, *Teoria kultury wobec hermeneutyki Ricoeura*, Warszawa-Poznań.

- Pacewicz P.: 1983, *Pomiędzy myślą a rzeczywistością. Rewolucja społeczna jako zjawisko psychologiczne*, Wrocław.
- Pacewicz P.: 1984, *Socjopsychologiczna teoria zachowań rewolucyjnych: paradygmat choroby i paradygmat racjonalnego uzdrawiania świata*, „Studia Socjologiczne” nr 3.
- Pańków J.: 1993, *Kryzys polityczny - rzecz naturalna*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 2.
- Paszkiewicz E.: 1983, *Struktura teorii psychologicznych. Behawioryzm. Psychoanaliza. Psychologia humanistyczna*, Warszawa.
- Pawelec A.: 1993, *Czy sofiści byli prekursorami liberalizmu*, „Znak” nr 10.
- Pawełczyńska A.: 1986, *Czas człowieka*, Wrocław.
- Pawełczyńska A. (red.): 1992, *Praca i uczciwość*, Warszawa.
- Pawlikowska S. A.: 1984, *Robotnicy-pisarze o kulturze i pisarstwie robotniczym*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 1.
- Pawlik W.: 1988, *Prawo. Moralność. Gospodarka alternatywna*, Warszawa.
- Pawluczuk W.: 1974, *Wierszalin*, Warszawa.
- Pawluczuk W.: 1978, *Naprawianie świata*, Warszawa.
- Pawluczuk W.: 1978a, *Żywioł i forma*, Warszawa.
- Pawluczuk W.: 1980, *Wyprawa czyli opisanie poczynań „Gardzienic”*, „Dialog” nr 6.
- Pawluczuk W.: 1980a, *Dramaty życia*, „Dialog” nr 9.
- Pawluczuk W.: 1984, *„Gardzienice” wędrują do Laponii*, „Dialog” nr 8.
- Pawluczuk W.: 1990, *Wiara a życie codzienne*, Kraków.
- Pawłowska J.: 1985, *Relatywność pojęcia dewiacji w teorii etykietowania*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 3.
- Perepeczko B. (red.): 1990, *Metodologiczne procedury badań jakościowych*, Brwinów.
- Perls F.: 1981, *Cztery wykłady*, w: Jankowski K. (red.).
- Pęczak M., Wertenstein-Zuławski J. (red.): 1991, *Spontaniczna kultura młodzieżowa. Wybrane zjawiska*, Warszawa.
- Piluchowska W.: 1980, *Ład interakcji w obrocie handlowym*, „Studia Socjologiczne”, nr 3.
- Piotrowski A.: 1977, *Komunikowanie rytualne w sytuacjach badań socjologicznych*, „Przekazy i Opinie” nr 1.
- Piotrowski A.: 1984, *Reguły mówienia według etnometodologicznej odmiany analizy konwersacji*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 1.
- Piotrowski A.: 1985, *Pojęcie tożsamości w tradycji interakcjonizmu symbolicznego*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 3.
- Piotrowski A.: 1986, *Para-dogmat teorii naukowej (Uwagi z lektury „Struktury teorii socjologicznej” J.H. Turnera)*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 4.
- Piotrowski A.: 1986a, *Socjolingwistyka a socjologia: jakościowe i ilościowe podejście do teorii zależności między językiem a społeczeństwem*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 3.
- Piotrowski A.: 1990, *Teoria a badanie empiryczne. Parę uwag o ich związku w orientacjach współczesnej socjologii*, w: Giza-Poleszczuk A., Mokrzycki E. (red.) 1990.
- Piotrowski A., Ziótkowski M.: 1976, *Zróżnicowanie językowe a struktura społeczna*, Warszawa.
- Plessner H.: 1988, *Pytanie o Conditio Humana* (wybór, wstęp Krasnodębski Z.), Warszawa.
- Plessner H.: 1989, *Spojrzenie innymi oczyma*, w: Krasnodębski Z. (red.), Warszawa 1989.



- Podemski K.: 1987, „Obrazy i wizje społeczeństwa polskiego w prasie krajowej w 1981”, nieopublikowana rozprawa doktorska, Poznań.
- Polanyi M.: 1958, *Personal Knowledge: Towards a Postcritical Philosophy*, London.
- Poleszczuk J.: 1986, *Wywiad socjologiczny jako działanie strategiczne*, „Studia Socjologiczne” nr 4.
- Pomian K.: 1992, *Pszczoła jako przedmiot wiedzy*, Warszawa.
- Pomian K.: 1993, *Transgresja jako sposób istnienia Europy* (przekład M. Szpakowska), „Dialog” nr 1-2.
- „Prace Komitetu Obywatelskiego przy Przewodniczącym NSZZ „Solidarność”: 1989”, Nr 2 czerwiec, Warszawa.
- Prawda M.: 1990, *Biografia indywidualna a procesy zbiorowe. O przemianie w życiu «Adama»*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 4.
- Pribram K. H.: 1985, *Holism Could Close Cognition Era*, „American Psychological Association Monitor” vol. 16, nr 9.
- Prigogine I., I. Stengers: 1990, *Z chaosu ku porządkowi*, Warszawa.
- „Przegląd Socjologiczny” 1978, t. XXX [Kształcenie socjologów].
- Reason P., Rowan J.: 1981, *Issues of Validity in New Paradigm Research*, w: Reason P., Rowan J. (eds) 1981.
- Reason P., Rowan J. (eds): 1981, *Human Inquiry. A Sourcebook of New Paradigm Research*, Chichester.
- Reinharz Sh.: 1981, *Implementing New Paradigm Research: a Model for Training and Practice*, w: Reason P., Rowan J. (eds) 1981.
- Richardson W.: 1990, *Bycie a myślenie*, w: „Aletheia” 1990.
- Ricoeur P.: 1975, *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa.
- Ricoeur P.: 1989, *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa (wstęp K. Rosner).
- Ricoeur P.: 1992, *Zło* (przekład E. Burska), Warszawa.
- Ricoeur P.: 1992a, *Filozofia osoby* (przekład M. Frankiewicz), Kraków.
- Ricoeur P.: 1993, *Jaki ma być nowy etos Europy?*, „Znak” nr 10.
- Riemann G., F. Schiitze: 1992, *Trajektoria jako podstawowa koncepcja teoretyczna w analizach cierpienia i bezładnych procesów społecznych* (przekład Z. Boksański, A. Piotrowski), „Kultura i Społeczeństwo” nr 4.
- Robotycki Cz.: 1992, *Etnografia wobec kultury współczesnej*, Kraków.
- Rolewski J. (red.): 1990, *Fenomenologia i hermeneutyka*, Warszawa.
- Roos J., Siciński A. (eds): 1987, *Comparative Studies in Urban Populations*, Aldershot.
- Rosner K.: 1991, *Hermeneutyka jako krytyka kultury*, Warszawa.
- Rostocki A.: 1992, *Bezradny respondent*, Łódź.
- Rychard A., Sułek A. (red.): 1988, *Legitymacja. Klasyczne teorie i polskie doświadczenia*, Warszawa.
- Rychard A., Federowicz M. (red.): 1993, *Społeczeństwo w transformacji*, Warszawa.
- Schatzman L., Strauss A. L.: 1973, *Field Research, Strategies for A Natural Sociology*, Englewood Cliffs.
- Schwartz H., Jacobs J.: 1979, *Quatitative Sociology. A Method to the Madness*. Riverside N.Y.
- Schwartz P., Ogilvy J.: 1979, *The Emerging Paradigm: Changing Patterns of Thought and Belief*, Menlo Park.

- „Scientific American”: 1992, „Świat Nauki” Numer specjalny: *Umysł a mózg* Listopad.
- Siciński A. (red.): 1976, *Styl życia. Koncepcje i propozycje*, Warszawa.
- Siciński A. (red.): 1978, *Styl życia. Przemiany we współczesnej Polsce*, Warszawa.
- Siciński A. (red.): 1980, *Problemy teoretyczne i metodologiczne badań stylu życia* Warszawa.
- Siciński A.: 1983, *Dwie socjologie: czasu stabilizacji i czasu kryzysu*, w: Siciński A. (red.).
- Siciński A. (red.): 1983, *Styl życia, obyczaje, ethos w Polsce lat siedemdziesiątych (z perspektywy roku 1981)*. Szkice, Warszawa.
- Siciński A.: 1985, *Styl życia - kultura - wybór*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 2.
- Siciński A.: 1987, *Co nam się nie sprawdziło? Perspektywy przemian stylu życia w Polsce. Krytyka wcześniejszych założeń*, „Odra” nr 2.
- Siciński A.: 1988, *Typologia homo eligens*, w: Siciński A. (red.) 1988.
- Siciński A. (red.): 1988, *Style życia w miastach polskich (u progu kryzysu)*, Warszawa-Wrocław.
- Siciński A., Wyka A.: 1988, *Badania „rozumiejące” stylu życia: narzędzia*, Warszawa.
- Siciński A. (red.): 1989, *Nazajutrz... Reakcje społeczeństwa polskiego na katastrofę w Czarnobylu*, Warszawa.
- Siciński A. (red.): 1991, *Sens uczestnictwa. Wokół idei Jana Strzeleckiego*, Warszawa.
- Siciński A., Wemegah M. (eds): 1983, *Alternative Ways of Life in Contemporary Europe*, Tokyo.
- Siemek M. (red.): 1979, *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa.
- „Sisyphus. Sociological Studies”. 1982, *Crises and Conflicts. The Case of Poland 1981*, Vol. 3, Warszawa.
- „Sisyphus”. Sociological Studies”. 1982, *The Polish Memoir Sociology*, Vol. 2, Warszawa.
- Smith R. B., Manning P. K. (eds): 1982, *Qualitative Methods*. Vol. II of Social Science Methods, Cambridge (Mass.).
- Smith A.: 1989, *Umysł*, Warszawa
- Smith C.U.M.: 1972, *The Brain. Towards an Understanding*, New York.
- Social Change: 1979, *Implications of Trends in Values and Lifestyles. Analytical Report*. Values and Lifestyles Program. SRI International Menlo Park VALS Report No. 3, January.
- Socjologia polska na tle socjologii światowej. Dyskusja*, 1986, „Studia Socjologiczne” nr 4.
- Socjologia problemów społecznych. Teorie i rzeczywistość*, Praca zbiorowa, 1986, Wrocław.
- Soin V.: 1987, *Problem znaczenia i rozumienia w fenomenologii Alfreda Schutza*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 2.
- Sowiński G. (red.): 1993, *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, Warszawa.
- Sójka J.: 1991, *Pomiędzy filozofią a socjologią. Społeczna ontologia Alfreda Schutza*, Warszawa.
- Staszyńska K.: 1985, *Społeczny kontekst badań ankietowych*, w: Lutyńska K. (red.).
- Staszyńska K.: 1989, *Wiarygodność respondentów w socjologicznych badaniach ankietowych*, Wrocław.
- Steenbergen van B.: 1990, *Potential Influence of the Holistic Paradigm on the Social Sciences*, „Futures” December.

- Sterne L.: 1958, *Życie i myśli JW Pana Tristrama Shandy*, Warszawa.
- Stomma L.: 1991, *Wzloty i upadki królów Francji sposobem antropologicznym wyłożone*, Łódź.
- Strzelecki J.: 1962, *Niepokoje amerykańskie*, Warszawa.
- Strzelecki J.: 1969, *Kontynuacje. Wybór artykułów*, Warszawa.
- Strzelecki J.: 1971, *Próby świadectwa*, Warszawa.
- Strzelecki J.: 1982, *Solidarite. Analyse d'un mouvement social. Pologne 1980-81* (współautorzy A. Touraine i in.), Paris.
- Strzelecki J.: 1982a, *Socjalizmu model liryczny*, „Odra” nr 1-8.
- Strzelecki J.: 1989, *Socjalizmu model liryczny. Założenia o rzeczywistości w mowie publicznej. Polska 1975 - 1979*, Warszawa.
- Strzelecki J.: 1990, *Kontynuacje (2)*, Warszawa.
- „Studia Metodologiczne”, 1981, Z. 21, Poznań.
- Such J. (red.): 1992, *Poszukiwanie pewności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja*, Poznań.
- Suchecki J.: 1991, *Funkcje niejasności tekstów nauk humanistycznych*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 3.
- Sujecka-Lachowicz J.: 1985, *Fenomenologiczna socjologia wiedzy a teoria społeczeństwa*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 1.
- Sułek A.: 1984, *Konferencja nt. Metody ilościowe i jakościowe w budowie teorii socjologicznych*, „Studia Socjologiczne” nr 3.
- Sułek A.: 1985, *Kilka uwag metodologicznych o polskiej socjologii emirycznej*, w: Lutyńska K. (red.)
- Sułek A.: 1987, *Źródła tendencyjności danych ankietowych*, w: Gęsicka i in. (red.) 1987.
- Sułek A.: 1989, *Przemiany wartości życiowych młodzieży polskiej w dobie kryzysu*, „Studia Socjologiczne” nr 1.
- Sułek A.: 1990, *W terenie, w archiwum i w laboratorium*, Warszawa.
- Sułek A.: 1993, *Jak działa filtr „nie wiem”. O perspektywie poznawczej w metodologii badań ankietowych*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 3.
- Sułek A., Koseła K.: 1983, *Metody badania procesów społecznych*, Warszawa.
- Sułek A. (red.): 1987, *Rzeczywistość polska i sposoby radzenia sobie z, nią*, Warszawa.
- Sułek A., Nowak K., Wyka A. (red.): 1989. *Poza granicami socjologii ankietowej*, Warszawa.
- Sułek A., Wincłowski W. (red.): 1991, *Przełom i wyzywanie. Pamiętnik VIII Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego Toruń, 19-22.09.1990*, Warszawa-Toruń.
- Sułek A. (red.): 1992, *Dziedzictwo Stefana Nowaka*, Warszawa.
- Sułekowski B.: 1972, *Powieść i czytelnicy. Społeczne uwarunkowania zjawisk odbioru*, Warszawa.
- Sułekowski B.: 1984, *Postawy emocjonalne i skłonności interpretacyjne robotników wobec sztuki*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 1.
- Sułekowski B.: 1992, *Rzecz, o praktycznym i interesownym stosunku do sztuki*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 2.
- Supińska J., Modzelewski W. (red.): 1990, *Studia nad ruchami społecznymi*, t.3, Warszawa.
- Szacki J.: 1965, *Kontrrewolucyjne paradoksy*, Warszawa.

- Szacki J.: 1971, *Tradycja*, Warszawa.
- Szacki J.: 1981, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa.
- Szacki J.: 1991, *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, Warszawa.
- Szacki J.: 1991: *Obiektywizm i subiektywizm w socjologii*, w: *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, Warszawa.
- Szacki J. (red.): 1977, *Czy kryzys socjologii*, Warszawa.
- Szawiel T.: 1982, *Struktura społeczna i postawy a grupy ethosowe (O możliwości ewolucji społecznej)*, „Studia Socjologiczne” nr 1-2.
- Szawiel T.: 1988, „Społeczeństwo polskie: od faktu do faktyczności”. Referat wygłoszony na Konferencji „Społeczeństwo polskie końca XX wieku”, Kraków.
- Szawiel T.: 1991, *Etos i szansa*, w: Sułek A., Winławski W. (red.) 1991.
- Szejnert M. (wybór): 1993, *Kraj raj. Piszą reporterzy „Gazety”*, Warszawa.
- Sztąberek P.: 1993, *Zycie codzienne podziemnego wydawnictwa - organizacja i sposób funkcjonowania wydawnictwa w warunkach legalności i konspiracji*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 2.
- Szymańczak M.: 1986, *Grupy alternatywne Polski lat osiemdziesiątych. Propozycja typologii*. „Kultura i Społeczeństwo” nr 3.
- Świda-Ziemia H.: 1990, *Mechanizmy zniewalania społeczeństwa - refleksje u schyłku formacji*, Warszawa.
- Tarkowska E.: 1983, *Kilka uwag o stylach życia we współczesnej Polsce*, w: Siciński A. (red.) 1983.
- Tarkowska E.: 1985, *Zróżnicowanie stylów życia w Polsce: pokolenie i pleć*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 2.
- Tarkowska E.: 1987, *Czas w społeczeństwie. Problemy, tradycje, kierunki badań*, Wrocław.
- Tarkowska E.: 1987, *Differentiation of Life Styles in Poland: Generation and Sex*, w: Roos J., Siciński A. (eds) 1987.
- Tarkowska E., Pawełczyńska A.: 1987, *Life Styles of Individuals and Families in Polish Cities*, w: Roos J., Siciński A. (eds) 1987.
- Tarkowska E.: 1992, *Czas w życiu Polaków*, Warszawa.
- Tarkowska E. (red.): 1992, *Socjologia a antropologia. Stanowiska i kontrowersje*, Wrocław.
- Tarkowska E.: 1993, *Zmieniająca się rzeczywistość społeczna jako szczególna sytuacja badawcza*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 3.
- Tarkowski J.: 1989, *Sprawność gospodarcza jako substytut legitymazji władzy w Polsce*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 3-4.
- Tarniewski M.: 1975, *Ewolucja czy rewolucja*, Paryż.
- Tatarkiewicz W.: 1978, *Historia filozofii*, Warszawa.
- Tischner J.: 1985, *Ciało jako podmiot dramatu*, w: *Twarz Innego. Teksty filozoficzne*, Kraków.
- Titkow A.: 1993, *Stres i życie społeczne*, Warszawa.
- Tittenbrun J.: 1983, *Interakcjonizm we współczesnej socjologii amerykańskiej*, Poznań.
- Tokarska-Bakir J.: 1990, *Interpretacja, czyli o sztuce antropologii*, „Polska Sztuka Ludowa” rok XLIV nr 1.
- Tokarska J.: 1992, „Wyzwolenie przez widzenie i słuchanie. Soteriologiczne aspekty religijności tybetańskiej w świetle hermeneutyki H.G. Gadamera”. Nieopublikowana rozprawa doktorska, Warszawa.

- Torbert W. R.: 1972, *Learning from Experience. Toward Consciousness*, New York.
- Torbert W. R.: 1981, *Empirical, Behavioural, Theoretical, and Attentional Skills Necessary for Collaborative Inquiry*, w: Reason P., Rowan J. (eds) 1981.
- Touraine A., Dubet F., Wiewiórka M., Strzelecki J.: 1983, *Solidarity. The Analysis of a Social Movement: Poland 1980-81*, Cambridge.
- Tuchańska B.: 1985, *Socjologia wiedzy Petera L. Bergera i Thomasa Luckmanna*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 1.
- Turner J. H.: 1985, *Struktura teorii socjologicznej*, Warszawa.
- Turner V. W., Bruner E. M. (eds): 1986, *The Anthropology of Experience* [with an Epilogue by G. Geertz], Urbana, Chicago.
- Turowski J.: 1993, *Socjologia. Male struktury społeczne*, Lublin.
- Tyszka A.: 1971, *Uczestnictwo w kulturze. O różnorodności stylów życia*, Warszawa.
- Tyszka A.: 1987, *Interesy i ideały kultury. Struktura społeczeństwa i udział w kulturze*, Warszawa.
- Tyszka A.: 1993, *Kultura jest kultem wartości*, Lublin.
- Varela F. J., Thompson E., Rosch E.: 1992, *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge Mass.
- Wasilewski J., Wesołowski W. (red.): 1992, *Początki parlamentarnej elity. Postowie kontraktowego Sejmu*, Warszawa.
- Watson J.D.: 1974, *The Double Helix. A Personal Account of Discovery of the Structure of DNA*, Harmondsworth.
- Watzlawick P., Weakland J., Fisch R. (eds): 1974, *Change. Principles of Problem Formation and Problem Resolution*, New York.
- Weber R.: 1990, *Poszukiwanie jedności. Nauka i mistyka*, Warszawa.
- Wedel J.: 1986, *The Private Poland. An Anthropologist's Look at Everyday Life*, New York.
- Wejland A. P.: 1981, *Czy rozumiemy się z respondentami? Elementarne zastosowania psycholingwistyki w badaniach socjologicznych*, w: Lutyńska K. (red.).
- Wejland A. P.: 1991, *Obrazy grup społecznych. Studium metodologiczne*, Warszawa.
- Wertenstein-Żuławski J.: 1990, *To tylko Rock'n'roll*, Warszawa.
- Wertenstein-Żuławski J.: 1993, *Między nadzieją a rozpaczą*, Warszawa.
- Wertenstein-Żuławski J., Rykowski Z. (red.): 1986, *Elementy spontanicznej kultury młodzieżowej w Polsce*, Warszawa.
- Wertenstein-Żuławski J., Pęczak M. (red.): 1991, *Spontaniczna kultura młodzieżowa*, Wrocław.
- Wieczorkiewicz A.: 1993, *Pogoń, ucieczka, poszukiwanie. O wędrownie w powieści pikarejskiej*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 2.
- Wiedza o Kulturze. Zagadnienia i wybór tekstów*: 1993, cz. V *Wprowadzenie do wiedzy o kulturze*: oprac. G. Godlewski, L. Kolankiewicz, A. Mencwel, M. Pęczak; cz. II *Słowo w kulturze*: oprac. M. Boni, G. Godlewski, A. Mencwel; cz. III, *Teatr w kulturze*: oprac. W. Dudzik, L. Kolankiewicz; cz. IV *Audiowizualność w kulturze* - oprac. J. Bocheńska, A. Kisielewska, M. Pęczak, Warszawa.
- Wilber K. (ed.): 1982, *The Holographic Paradigm and Other Paradoxes - Exploring the Leading Edge of Science*, London.
- Wilde O.: 1974, *Aforyzmy*, Warszawa.

- Witkowski L.: 1988, *Tożsamość i zmiana. Wstęp do epistemologicznej analizy kontekstów edukacyjnych*, Toruń.
- Włodarek J., Ziółkowski M. (red.): 1990, *Metoda biograficzna w socjologii*, Warszawa-Poznań.
- Wnuk-Lipiński E. (red.): 1988, *VII Ogólnopolski Zjazd Socjologiczny we Wrocławiu*, Wrocław.
- Wnuk-Lipiński E. (red.): 1990, *Grupy i więzi społeczne w systemie monocentrycznym*, Warszawa.
- Wodziński C.: 1991, *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, Warszawa.
- Wodziński C.: 1992, *I cóż po filozofie?*, Warszawa.
- Wódz J.: 1986, *Perspektywy badań jakościowych nad zjawiskami patologii społecznej*, „Studia Socjologiczne” nr 4.
- Wódz J.: 1986a, *Społeczności lokalne. Szkice socjologiczne*, Katowice.
- Wódz J. (ed.): 1987, *Problemes de la sociologie qualitative*, Katowice.
- Wróblewscy T. i K.: 1984, *Małżeństwa chłopskie z ogłoszenia. Nowe zjawisko socjologiczne*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 4.
- Wyka A.: 1968, „Tradycja negatywna jako sposób reagowania na przynależność do marginesu kulturowego (W. Gombrowicz)”, Warszawa, nieopublikowana praca magisterska.
- Wyka A.: 1981, *On Some Avant-Garde and Alternative Millieux in Poland*, „The Polish Sociological Bulletin” nr 1.
- Wyka A.: 1983, *O awangardowym stylu w alternatywnym*, w: Siciński A. (red.) 1983.
- Wyka A.: 1983a, *AWL as the Cultural Basis of Personality* w: Siciński A., Wemegah (eds) 1983.
- Wyka A.: 1984, „Niektóre awangardowe środowiska wzorotwórcze w Polsce”, nieopublikowana praca doktorska, Warszawa.
- Wyka A.: 1986, *Alternatywny styl życia*, w: Wertenstein-Żuławski J., Rykowski Z. (red.) 1986.
- Wyka A.: 1987, *Działania polskiego środowiska psychologii humanistycznej*, „Colloquia Communia” nr 1-2.
- Wyka A.: 1988, *Alternatywne style życia jako reakcja na dominujące style życia w Polsce lat siedemdziesiątych*, w: Siciński A. (red.) 1988.
- Wyka A.: 1988a, *Założenia badań stylów alternatywnych*, w: Siciński A., Wyka A. 1988.
- Wyka A.: 1990, *Ku nowym wzorom badań społecznych w Polsce. Cechy badań jakościowych w ostatnich latach*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 1.
- Wyka A.: 1990a, *Z doświadczeń nad badaniami stylów alternatywnych*, w: Giza-Poleszczuk A., Mokrzycki E. (red.) 1990.
- Wyka A.: 1990b, *Kuch ekologiczno-pokojowy „Wolę być” - spojrzenie socjologa*, w: Czajkowski P. (red.).
- Wyka A.: 1990c, *On Alternative Approach in Empirical Sociology*, „The Polish Sociological Bulletin” nr 1.
- Wyka A.: 1991, *Alternatywny światopogląd i praktyka społeczna (z doświadczeń Zachodnich)*, w: Pęczak M., Wertenstein-Żuławski J. (red.) 1991.
- Wyka A.: 1992, *Uwagi o nauce postmodernistycznej*, w: Tarkowska (red.)

- Wyka A.: 1993, *Badania jakościowe w dobie transformacji, czyli o słuchaniu społeczeństwa*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 3.
- Wyka A.: 1993a, *Instytucje społeczne - struktury poziome*, w: „Ekorozwój 2000”, Kraków.
- Wyka A.: 1994, *Lekcja (wokół lektury „Nowoczesności i Zagłady” Z. Baumnaa)*, „Społeczeństwo Otwarte” nr 2.
- Zaborowski Z.: 1986, *Psychospołeczne problemy funkcjonowania samoświadomości*, „Studia Filozoficzne” nr 5.
- Zaborowski Z.: 1987, *Tożsamość i samoświadomość człowieka*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 2.
- Zakrzewska E.: 1984, *Psychologia konstruktów osobistych a socjologia życia codziennego - podobieństwa i różnice*, „Studia Socjologiczne” nr 2.
- Zawadzki B., P. Lazarsfeld: 1993, *Psychologiczne konsekwencje bezrobocia* (przekład T. Szawiel. A. Sułek, K. Koseła), „Kultura i Społeczeństwo” nr 2.
- Zeidler A.: 1983, *Antynaturalistyczny program badań nad sztuką i jego współczesne kontynuacje*, Warszawa-Poznań.
- Zeidler A.: 1988, *Sztuka, mit, hermeneutyka*, Warszawa.
- Zeidler-Janiszewska A. (red.): 1991, *Postmodernizm w perspektywie kulturoznawczej*, Warszawa.
- Zeidler-Janiszewska A. (red.): 1991a, *Przemiany współczesnej praktyki artystycznej*, Warszawa.
- Zeidler-Janiszewska A. (red.): 1992, *Oblicza postmoderny. Teoria i praktyka uczestnictwa w kulturze współczesnej*, Warszawa.
- Zeidler P.: 1993, *Spór o status poznawczy teorii. W obronie antynaturalistycznego wizerunku nauki*, Poznań.
- Zinker J.: 1978, *Creative Process in Gestalt Therapy*, New York.
- Ziółkowski M.: 1981, *Znaczenie, interakcja, rozumienie. Studium z symbolicznego interakcjonizmu i socjologii fenomenologicznej*, Warszawa.
- Ziółkowski M.: 1982, *Rozumienie wypowiedzi językowych*, „Przegląd Socjologiczny” t. XXXIII.
- Ziółkowski M.: 1983, *Przyczynek do sposobu pojmowania świadomości społecznej*, „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki” nr 8.
- Ziółkowski M.: 1985, *O założeniach socjologicznej analizy wiedzy ludzkiej*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 1.
- Ziółkowski M.: 1986, *Konferencja nt. metody biograficznej we współczesnej socjologii*, „Studia Socjologiczne” nr 4.
- Ziółkowski M.: 1986a, „Międzynarodowa Sesja Naukowa Florian Znaniecki Symposium”, „Człowiek i Społeczeństwo” nr II, Poznań.
- Ziółkowski M.: 1987, *O socjologicznych podstawach metodologii*, „Studia Socjologiczne” nr 2.
- Ziółkowski M.: 1987a, *Stosunek jednostek do systemu. Model teoretyczny i próba jego operacjonalizacji*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 2.
- Ziółkowski M.: 1989, *Wiedza, jednostka, społeczeństwo*, Warszawa.
- Ziółkowski M.: 1989a, *Czy kryzys tożsamości systemu społecznego w Polsce?*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 3-4.

Ziółkowski M.: 1990, *Robotnicy 84-85. Świadomość pracowników czterech wielkich zakładów przemysłowych*, Wrocław.

Zirk-Sadowski M.: 1992, *Pojęcie dyskursu*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 2.

„Znak”: 1992, *Dziedzictwo antyku*, nr 440, rok XLIV Styczeń (1).

#### WYKAZ WAŻNIEJSZYCH CZASOPISM

„Albo Albo. Inspiracje Jungowskie”

„Aletheia”

„Colloquia Communia”

„Człowiek i Społeczeństwo”

„Dialog”

„Filozofia Nauki”

„Gestalt”

„Gnosis”

„I. Miesięcznik Trochę Inny”

„Krasnogruda”

„Kultura i Społeczeństwo”

„Kultura Współczesna”

„Literatura na Świecie”

„NaGłos”

„Philosophon Agora”

„The Polish Sociological Bulletin”

„Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”

„Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”

„Przegląd Socjologiczny”

„Qualitative Sociology”

„Xuxem”

„Res Publica Nowa”

„Sisyphus. Sociological Studies”

„Społeczeństwo Otwarte”

„Studia Metodologiczne”

„Studia Socjologiczne”

„Sztuka i Filozofia”

„Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”



## SPIS TREŚCI

### WPROWADZENIE 5

#### *CZEŚĆ I*

#### *ZWROT KU DOŚWIADCZENIU W BADANIACH SPOŁECZNYCH*

#### 1. KU NOWYM WZOROM BADAŃ SPOŁECZNYCH W POLSCE 11

- 1.1. Uwagi wstępne 11
- 1.2. Zwrot ku metodologii jakościowej - przyczyny 12
  - 1.2.1. Przyczyny lokalne 13
  - 1.2.2. Przyczyny uniwersalne 16
- 1.3. Cechy badań 20
  - 1.3.1. Uznawanie kompetencji badanych 21
  - 1.3.2. Unikanie narzucania badanym siatki pojęciowej badacza 22
  - 1.3.3. Badanie jako wymiana 24
  - 1.3.4. Intencjonalna przemiana roli socjologa 25
  - 1.3.5. Etyczność badacza jako warunek badań 26
  - 1.3.6. Socjologia jakościowa jako nauka „zaangażowana” 27
  - 1.3.7. Badacz a metoda: odejście od puryzmu metodologicznego 29
  - 1.3.8. Badacz a teoria 31
- 1.4. Wzorzec „socjologii jakościowej” w wybranych krajach zachodnich a badania polskie 32
  - 1.4.1. „Socjologia jakościowa” - współczesne rozumienie terminu 33
  - 1.4.2. Motywacje zwrotu ku metodom jakościowym 34
  - 1.4.3. Teorie, metody i metodologie 35
- 1.5. Nowy paradygmat? 38

#### *CZEŚĆ II*

#### *BADACZ - ISTOTA DOŚWIADCZAJĄCA*

#### 1. MODEL BADAŃ POPRZEZ WSPÓLNE DOŚWIADCZANIE CZYLI O PEWNEJ WERSJI EMPIRII „JAKOŚCIOWEJ” 43

- 1.1. Uwagi wstępne 43
- 1.2. Wizje jednostki ludzkiej a metodologia 46
- 1.3. Wzorzec alternatywny a modele badań empirycznych 51

- 1.4. Proponowany model - źródła 52
- 1.5. Charakterystyka ogólna modelu 54
- 1.6. Model badań poprzez wspólne doświadczanie - założenia szczegółowe 55
  - 1.6.1. Pozycja badacza (podmiotu poznającego) 59
  - 1.6.2. Płaszczyzna kontaktu badacz-podmioty badania 59
  - 1.6.3. Pozycja podmiotów badania 60
  - 1.6.4. Trudności, wady: kwestia „weryfikacji” 61
- 1.7. Kwestia języka i stylu prezentacji 65
- 1.8. Cechy problemu (przedmiotu) a wybór empirii 66
- 1.9. Ku nowemu wzorcowi badań nad człowiekiem? 67
- 1.10. Proponowany model a dostępne metody i techniki badań 68
- 1.11. Parę dalszych pytań i wątpliwości 69
- 1.12. Uwagi końcowe 70
- 1.13. *Post Scriptum 1992-93* 71
- 2. **BADACZ JAKO NARZĘDZIE (ZARYS PROBLEMATYKI PODMIOTOWOŚCI BADACZA)** 77
  - 2.1. Punkt wyjścia 77
  - 2.2. Podejście „kliniczne” w badaniach społecznych 79
    - 2.2.1. Cechy podejścia „klinicznego” 80
  - 2.3. Narzędzia samokontroli 84
    - 2.3.1. Narzędzia tradycyjne: Rozum i intelekt 84
    - 2.3.2. Narzędzia nietradycyjne 88
  - 2.4. Cechy badacza interpretatywnego 120
    - 2.4.1 Podsumowanie: „małe narzędzia” a *curriculum* 122
  - 2.5. Punkt dojścia: jaki podmiot i po co? 123
    - 2.5.1. Jaki podmiot? 123
    - 2.5.2. Po co? 130
    - 2.5.3 Komentarz 132
    - 2.5.4. Archaizm i archaista 135

### *CZĘŚĆ III*

#### *ZE STUDIÓW NAD DOŚWIADCZENIEM INDYWIDUALNYM I SPOŁECZNYM W BADANIACH KULTURY*

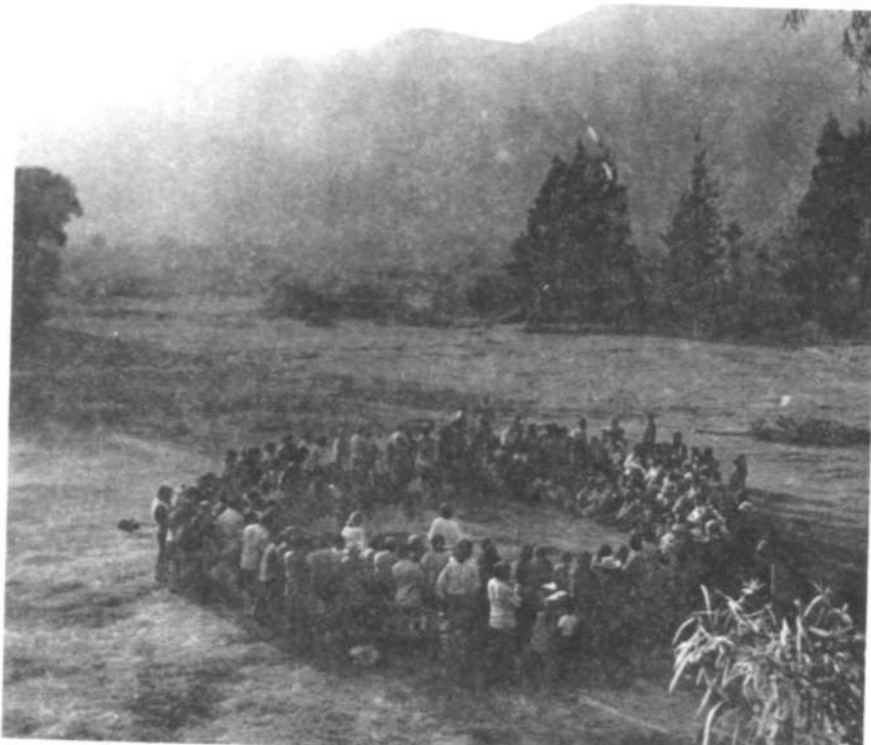
- 1. „TALABOT”, CZYLI BADACZ SPOŁECZNY JAKO PRZEDMIOT I PODMIOT ZARAZEM 143
  - 1.1. Wprowadzenie 143
  - 1.2. Sytuacja wyjściowa: źródła przyciągania wzajemnego 144

1.2.1. Wersja Eugenia Barby	145
1.2.2. Wersja Kirsten Hastrup	147
1.3. Powstawanie „Talabota” jako badanie terenowe	151
1.3.1. Autobiografia: „pisanie siebie”	151
1.3.2. Proces badawczy: bycie odczytywaną	153
1.3.3. Lustro interakcji: między przedmiotem i podmiotem	155
1.4. Wobec badanych: o sposobach bycia badaczem terenowym	156
1.4.1. Kwestie etyczne: odpowiedzialność za badanych	158
1.5. Ku możliwym postaciom nauki społecznej w dobie ponowoczesności	161
1.5.1. Tożsamość badacza jako wyzwanie praktyczno-teoretyczne	161
1.5.2. Zmienność tożsamości badacza terenowego	163
1.6. Badania społeczne: dialog, <i>unisono</i> , czy kondycja „profetyczna”?	164
1.7. Nauka społeczna: <i>cut bono</i> ?	167
1.8. Zakończenie: parę cech ponowoczesnej nauki społecznej	170

ZAKOŃCZENIE 172

PODZIĘKOWANIA 178

BIBLIOGRAFIA 179



*Odin Teatret*, Peru, 1978. Photo: Peter Bysted



Kirsten Hastrup (w środku) na kongresie EACA (Praga, sierpień 1992 rok)

Projekt okładki  
*Ewa Strumiłło-Chamiec*

Redaktor  
*Barbara Gruszka*

Redaktor techniczny  
*Ewa Nagajewska*

© Copyright by Anna Wyka and Wydawnictwo IFiS PAN, 1993

ISBN 83-85194-97-5

Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN  
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, tel. 265231 w. 97  
Wyd. I. Obj. 15 ark. wyd. 13 ark. druk.  
Papier offset kl. III, f. A-5  
Skład i łamanie: „Tyrsa”, Warszawa, ul. Kościeliska 7  
Druk: Koldruk, ul. Lisia 20, Warszawa



**Ohara Koson** *Małpa usiłująca złowić odbicie księżyca w wodzie* (Pierwsza dekada X\\v., [w: *Sztuka Japońska w zbiorach polskich*, Zofia Albertowa, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1987].

[Małpa — rozpowszechnione zwierzę symboliczne, interpretowane jako symbol mądrego (i dlatego też szczęśliwego) życia, w szczególności zaś obcowania z ludźmi].