

Krzysztof Abriszewski

## MY JAKO PODMIOTY SPOŁECZNIE KONSTRUOWANEJ WIEDZY. REINTERPRETACJE I UZUPEŁNIENIA FENOMENOLOGII SPOŁECZNEJ PETERA BERGERA I THOMASA LUCKMANNA<sup>1</sup>

### STRESZCZENIE

W tekście podejmuję trzy zadania. Po pierwsze, przedstawiam społeczną ontologię wiedzy Petera Bergera i Thomasa Luckmanna, odwołując się głównie do pojęć rzeczywistości życia codziennego, wiedzy, obiektywizacji, uprawomocnienia i uniwersum symbolicznego. Po drugie, proponuję dwie reinterpretacje kategorii rzeczywistości życia codziennego, jedną posługującą się metaforą kokonu lub pokoju i drugą odwołującą się do pojęcia kłącza lub metafory sieci. Po trzecie, argumentuję na rzecz potrzeby uzupełnienia podejścia Bergera i Luckmanna o teorię nowoczesności Anthony'ego Giddensa oraz teorię ideologii Slavoj'a Žižka. Tak rozszerzona perspektywa fenomenologicznej teorii społecznej pozwala podjąć problem postawiony przez Michela Foucaulta w jego głośnym tekście *Czym jest Oświecenie?*, opisania nas samych jako podmiotów wiedzy.

**Słowa kluczowe:** wiedza, społeczna ontologia wiedzy, rzeczywistość życia codziennego, uprawomocnienie, uniwersum symboliczne, nowoczesność, systemy abstrakcyjne, kłącze, ideologia, pragnienie.

### 1. POLE PROBLEMOWE

W swoim głośnym tekście *Czym jest Oświecenie?* Michel Foucault namawia do uprawiania filozofii jako ontologii nas samych (Foucault 2000, 289–293). Jeden z jej wymiarów to pytanie o to „w jaki sposób ustanawiani

---

<sup>1</sup> Artykuł powstał w ramach grantu NCN „Struktury wiedzy wobec kontrowersji naukowo-społecznych” nr NN116695040. W trakcie prac nad projektem, który później przybrał postać książki *Kulturowe funkcje filozofowania* (Abriszewski 2013) pojawiało się wiele bocznych odnóg analizowanych problemów, których wtedy trzymając się obranej drogi, nie mogłem podejmować. Do najciekawszych dla mnie należały rozważane tutaj kwestie społecznej ontologii wiedzy w kontekście fenomenologii społecznej Petera Bergera i Thomasa Luckmanna oraz, równolegle, możliwości zmiany, przekształcenia i uzupełnienia ich podejścia, zwłaszcza w kontekście jakiejś teorii nowoczesności. W niniejszym tekście wykorzystuję fragmenty argumentacji przeprowadzonej w książce, zwłaszcza tam, gdzie rekonstruję stanowiska Bergera i Luckmanna oraz Anthony'ego Giddensa.

jesteśmy jako podmioty wiedzy” (Foucault 2000, 292). To jest właśnie obszar problemowy, w który chciałbym wpisać poniższe rozważania. Nie podejmę jednak zadania tak, jak chciał je widzieć Foucault, jako pracy genealogicznej (Foucault 2000, 298–290), ale w bardziej tradycyjnie filozoficzny sposób, tj. poprzez analizę wybranych pojęć i koncepcji teoretycznych. Zmiana perspektywy postawienia problemu idzie nawet jeszcze dalej, ale o tym za chwilę.

Ściślej rzecz biorąc, pragnę wyjść od fenomenologicznej teorii Petera Bergera i Thomasa Luckmanna i naszkicować społeczną ontologię wiedzy charakteryzującą ich stanowisko i z niego wynikającą. Aby uchwycić zwłaszcza to ostatnie, zaproponuję dwie metafory służące do uproszczonego ujęcia rzeczywistości życia codziennego – kokon i sieć. Moja reinterpretacja w tej części wywodzi się w sposób bardzo ogólny z Teorii Aktora-Sieci (ANT – od *Actor Network Theory*), poststrukturalistycznej filozofii, zwrotu ku rzeczom i materialności, posthumanizmu i zwrotu performatywnego. Przywołuję te mgliste i problematyczne etykiety (jeśli pominąć konkretniejszą ANT), by wskazać kierunek mojej reinterpretacji, a jednocześnie zaznaczyć, że nie buduję jej w oparciu o skrupulatne zestawianie ze sobą pojęć, a raczej dzięki przesunięciom dokonującym się w dominującej metaforze.

Interesuje mnie więc ontologia wiedzy w podejściu Bergera i Luckmanna w jej społecznej dynamice, jednak nie dla celów dokładnej rekonstrukcji myśli autorów, a raczej po to, by posłużyć się ich teorią dla (możliwego) uchwycenia naszej sytuacji dziś. Dlatego właśnie po zrekonstruowaniu ich ujęcia rzeczywistości życia codziennego, wprowadzam wspomniane dwie metafory-reinterpretacje (kokon i sieć). Później zaś przechodzę do omówienia kategorii wiedzy w podejściu Bergera i Luckmanna. Również z tego powodu, proponuję uzupełnienie, czy też rozszerzenie ich stanowiska w dalszej części tekstu. Uważam, że zasadnicza zaleta ich teorii, to jest perspektywa fenomenologiczna, jednocześnie posiada pewną wadę – brakuje w niej konceptualizacji nowoczesności oraz procesów modernizacyjnych i wpisania ich w samą mechanikę rzeczywistości życia codziennego. Argumentuję, że tego rodzaju uzupełnienie, pasujące niczym skrojone na miarę, oferuje Anthony Giddens. Rozszerzam więc fenomenologiczne podejście Bergera i Luckmanna o teorię nowoczesności brytyjskiego socjologa, ponieważ pozwoli ona zobaczyć, co dzieje się ze społeczną ontologią wiedzy, gdy w rzeczywistości życia codziennego zagnieżdżą się procesy wykorzeniania lokalnych zjawisk, zdarzeń, interakcji i struktur.

Na tym jednak nie koniec; obraz społecznej ontologii wiedzy, który mogliśmy przyłożyć do nas samych; pozostanie niepełny. Dzieje się tak dlatego, że jakkolwiek szeroko Berger i Luckmann omawiają zjawiska językowej obiektywizacji zdarzeń z własnej codzienności, ich uprawomocnianie oraz uniwersa symboliczne jako zawiadujące obiektywizacjami i uprawomocnieniami niższych rzędów, to nie stawiają pytania o to, dlaczego zostajemy przy takich,

a nie innych obiektywizacjach i uprawomocnieniach. Innymi słowy, zredukowanie w ich koncepcji jednostek jedynie do podmiotów wąsko pojmowanej wiedzy zbyt ubogo ujmuje działanie samej wiedzy. Z braku miejsca, niedostatek ten mogę jedynie zasygnalizować i zaproponować kolejne, bardzo krótkie już uzupełnienie w postaci teorii ideologii Slavojana Žižka wywodzącej się tyleż z psychoanalizy Jacquesa Lacana, co tradycji klasycznej filozofii niemieckiej (Marks, Hegel, Schelling). Stanowisko Žižka pozwoli jeszcze bardziej przesunąć zagadnienie społecznej ontologii wiedzy w stronę codziennych praktyk.

Wyjaśnię, dlaczego ten ostatni punkt jest dla mnie taki istotny. Wiedzę pojmujemy poprzez różnorakie modele, np. zaświatowe idee u Platona, wrażenia i idee w klasycznym empiryzmie, czy bardziej współcześnie jako przekonania lub zdania. Modele te jednak, z perspektywy oferowanej przez Bergera i Luckmanna, wprowadzają artefakt – codzienną wiedzę musimy sprowadzić do czegoś innego poprzez metaforę rządzącą danym podejściem: wiedza jako pewna zawartość ulokowana w innym świecie, jako coś w zmysłach, w głowie, wypowiedź językowa o określonej strukturze. Fenomenologiczna teoria społeczna pozwala ominąć tę redukcję zwracając uwagę na to, co faktycznie dzieje się w rzeczywistości życia codziennego. To, co w wywodzie filozoficznym nazwiemy wiedzą, będzie tu po prostu albo sposobem oddziaływania na swoje otoczenie (jak mówią autorzy *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, działamy ingerując w rzeczywistości tego, co jest obecne w rzeczywistości życia codziennego), albo przyjmie formę materialnej obiektywizacji, nie będzie więc potrzebowało badacza, by taką obiektywizację wykonał opierając się na swoim modelu. Stanowisko Žižka pozwoli nam dodać tutaj jeszcze inny przypadek – działanie jako formę wiedzy; dzieje się tak dlatego, że rzeczywistość życia codziennego jest światem sensów i znaczeń, operowanie na jej rzeczywistości oznacza również operowanie na rzeczywistości znaczeń i sensów.<sup>2</sup>

Foucaultiańskie pytanie o to, jak jesteśmy ustanawiani jako podmioty wiedzy zamienione zostaje tutaj na następujący problem: jak proponowane tu rozszerzone stanowisko Bergera i Luckmanna ujmuje nas jako podmioty operujące wiedzą w naszej codzienności? Jakie formy przyjmuje to, co zbiorczo i nieprecyzyjnie określamy jako „wiedzę”? Jakie sprawczości one nam umożliwiają, czy też w nas wpisują? I wreszcie, czy refleksja filozoficzna – a jeśli tak, to w jakim stopniu – pomaga nam procesy te zrozumieć?

## 2. KONSTRUKT RZECZYWISTOŚCI ŻYCIA CODZIENNEGO

Kategoria „rzeczywistości życia codziennego” jest, by tak rzec, teorio-społecznym odpowiednikiem zakorzenionych w filozofii określeń „świat przeżywany”, czy „świat życia”, zaproponowanym w przekładzie książki Ber-

<sup>2</sup> Podejście takie szerzej rozwijałem w mojej książce *Kulturowe funkcje filozofowania* (Abriszewski 2013).

gera i Luckmanna przez Józefa Niznika (Berger, Luckmann 1983). Jest krewną Husserlowskiego *Lebenswelt*. Do Bergera i Luckmanna pojęcie to dociera za pośrednictwem Alfreda Schütza, który niejako przekierował w kontekście świata życia uwagę badawczą na codzienność (Sójka 1991, 66). Tym samym rzeczywistość życia codziennego stanowi domyślną perspektywę wyjściową dla fenomenologicznej teorii społecznej.

Berger z Luckmannem przedstawiają rzeczywistość życia codziennego jako szereg zjawisk wyłaniających się dzięki działaniom i myślom jednostki (Berger, Luckmann 1983, 50), które jednak interferują z analogicznymi działaniami innych. Część z nich układa się we względnie stałe wzorce, część doświadczana jest sporadycznie, co jest odbierane przez jednostkę jako stykanie się z wieloma rzeczywistościami, które kierują się odmiennymi regułami i wymagają od nas zmiany nastawienia, zmiany ukierunkowania uwagi (por. Berger, Luckmann 1983, 52–53). Sama rzeczywistość życia codziennego zdaje się mniej lub bardziej uporządkowana. Dzieje się tak dzięki całemu szeregowi różnorodnych procesów, z których część tylko stanowi wysiłek jednostki polegający na kategoryzowaniu i typizowaniu własnych doświadczeń. Nie działa by się tak, gdyby nie istniała podstawowa technologia służąca do reprezentowania świata, czyli język.<sup>3</sup>

Operowanie językiem ma charakter intersubiektywny, język jest nabywany „z zewnątrz” w procesie socjalizacji, toteż dokonywane przez jednostkę kategoryzacje i typizacje doświadczeń są raczej intersubiektywne niż po prostu subiektywne. Intersubiektywność ta polega na możliwości obiektywizacji tego, co jednostka doświadcza. W ten sposób właśnie wyłania się wokół jednostki zrozumiały dla niej (i dla innych) porządek (Berger, Luckmann 1983, 53). Można dodać, iż oczywiście owo językowe porządkowanie własnego doświadczenia schodzi bardzo głęboko, niejako „poniżej” poziomu językowej artykulacji doświadczenia, co powoduje, iż język wytwarza pewien sposób doświadczania otaczającego świata. Jak wiadomo, dyskusyjną sprawą jest to, jak daleko owo językowe konstruowanie przenika.

Rzeczywistość życia codziennego organizuje się wokół ciała jednostki tworzącego w ten sposób centrum czasu i przestrzeni, wobec którego można wytwarzać odmienne stopnie bliskości i oddalenia (Berger, Luckmann 1983, 53). Mogą one następnie uzyskiwać swoje zobiektywizowane uchwycenie w języku (np. „swoi” i „obcy”, „moi współcześni” i „przodkowie”). Jest to także centrum wszelkich działań, z którego wychodzą wszelkie impulsy zmian (Berger, Luckmann 1983, 54).

Jednostka, ulokowana w swej unikalnej perspektywie, obiektywizuje swoje doświadczenia i samą perspektywę dzięki mediom (np. językowi)

---

<sup>3</sup> Autorzy mówią po prostu o języku, ale mając w pamięci cały szeroki nurt badań nad oralnością i piśmiennością, należy dodać ważne zastrzeżenie: w tym, co Berger i Luckmann nazywają „językiem” kryje się konglomerat praktyk oralnych, praktyk piśmiennych i nadto praktyk piśmiennych wspartych drukiem.

i pozostaje świadoma, że istnieje odpowiedniość pomiędzy nimi a doświadczeniami i perspektywami innych jednostek (Berger, Luckmann 1983, 55).

Świat życia codziennego nie jest jednolity. Składa się ze sfer o różnym stopniu rutynizacji (Berger, Luckmann 1983, 56). Co więcej, zwykle jednostka w procesie socjalizacji zostaje wyposażona w umiejętności radzenia sobie z najczęstszymi formami naruszania tych rutyn. Niemniej, niezależnie od tego, czy mówimy o różnych sferach składających się na jedną rzeczywistość życia codziennego, czy też o naruszaniu rutyn, jednostka wykazuje pewien wysiłek integracji usiłując połączyć wszystko w sensowną, zrozumiałą całość (Berger, Luckmann 1983, 56). Stąd tak istotne zdają się językowe punkty orientacyjne, które stanowią szczególnie istotne narzędzia służące do dokonywania takich integracji.

To, co znajduje się na zewnątrz rzeczywistości życia codziennego, czyli inne światy, posiada „tu, wewnątrz” swoje reprezentacje. Są one oczywiście znacznie ograniczone w porównaniu z naszymi codziennymi doświadczeniami. Zdaniem Bergera i Luckmanna, język zapewnia nadrzędność rzeczywistości życia codziennego (Berger, Luckmann 1983, 58), co, nawiasem mówiąc, przypomina przeświadczenie późnego Wittgensteina o nadrzędności języka potocznego. Doświadczenia niecodzienne są osławiane i przekładane na doświadczenia codzienne. Aby doświadczenia i działania jednostek były trwałe, muszą istnieć różne sposoby ich stabilizowania i zachowywania. Tutaj właśnie mamy do czynienia z obiektywizacją. Najbardziej interesującym dla tych socjologów narzędziem obiektywizacji jest język (Berger, Luckmann 1983, 75). Pozwala on zamieniać ulotne doświadczenia i działania w stabilne, powtarzalne i mające swój sens zdarzenia. Powinniśmy jednak zwrócić uwagę, że stanowi on tylko jedną w form obiektywizacji działań obok wszelkich artefaktów materialnych, czy np. wynegocjowanych wcześniej form organizacji grup ludzkich.

Systemy obiektywizujące nakładają sensy na codzienność. Procesy obiektywizowania stanowią część zarówno jako „rusztowanie”, jak i zawartość rzeczywistości życia codziennego. Szczególnie istotnymi elementami w tych procesach są wspomniane wyżej punkty orientacyjne, których dostarcza język, pozwalające poruszać się w sensownym, uporządkowanym świecie. Zauważmy jednakże, że na jednych obiektywizacjach mogą narastać inne. Obiektywizacje pierwszego rzędu, które np. pozwalają nazywać poszczególne instytucje i role, jak szpital i lekarz, szkoła i nauczyciel, sklep i sprzedawca itp., stają się składowymi, „dolnym piętrem” obiektywizacji drugiego rzędu, w których nie tylko łączy się je w całość, ale owe całości rozdziela na różne „perspektywy”, czyli różne „systemy sensów”. Pomyślmy przykładowo o takich obiektywizacjach drugiego rzędu: etatystyczne myślenie o służbie zdrowia *versus* wolnorynkowe, handel miejski ujęty z perspektywy drobnych sprzedawców, sklepów wielkopowierzchniowych, bądź klientów. Sens obiek-

tywizacji pierwszego rzędu będzie się zmieniał w zależności od tego, w jaką obiektywizację drugiego rzędu zostaną one włączone.

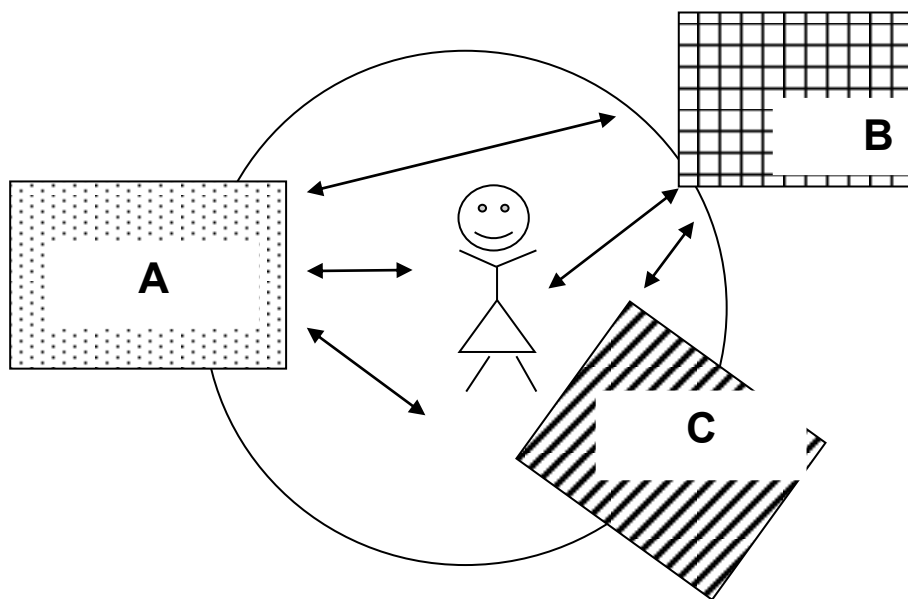
Widzimy więc tutaj, że istotne jest to, jak takie całościowanie sensów pozostaje trwale splecione z codziennością. Mówiąc językiem bliższym języka Bergera i Luckmanna: rozrywanie i uspojnianie uniwersum symbolicznego pozostaje sprzężone z mechaniką rzeczywistości życia codziennego, ponieważ każde „uszkodzenie” ogólnego systemu obiektywizacji może być doświadczane na poziomie codziennych zjawisk. I przeciwnie, kłopoty na poziomie codzienności będą artykułowane przy użyciu środków obiektywizujących. Można nawet pójść dalej i postawić radykalniejszą tezę: jakiegokolwiek uspojnianie uniwersum symbolicznego odbywa się wyłącznie w obrębie rzeczywistości życia codziennego. Dzieje się tak, ponieważ, jeśli będziemy trzymać się ściśle perspektywy fenomenologicznej, wszyscy ludzie operują przede wszystkim w swoim świecie życia codziennego, niejako wtórnie wykraczając do innych światów. Pociąnijmy więc tę usytuowaną perspektywę jeszcze dalej: nawet jeśli mówimy o uspojnianiu całej kultury, czy też nadawaniu sensu „całemu swojemu światu”, bądź o rozwiązywaniu „wielkich” problemów, to zawsze dzieje się to gdzieś, w jakimś miejscu, do którego nie tylko ktoś może się dostać, ale które ponadto stanowi część codzienności tej osoby (czy osób). Jeśli manipulują one na wielkich modelach zawierających całą kulturę, cywilizację, czy historię ludzkości, to oznacza to jedynie, iż modele takie istnieją w ich rzeczywistości życia codziennego, że w jakiś sposób zostały tam sprowadzone lub skonstruowane, zostały w niej *usytuowane*.

### 3. METAFORY DLA RZECZYWISTOŚCI ŻYCIA CODZIENNEGO

Aby lepiej ująć swoistą topologię rzeczywistości życia codziennego, chciałbym przedstawić dwie, wspomniane na wstępie metafory, które mogą okazać się pomocne jako ogólne wehikuly dla wyobraźni.

Metafora pierwsza ujmuje świat życia codziennego jako kokon czy też pokój, w którym jednostka jest zamknięta albo, który ją zawsze otacza (schemat 1). Jest tam wystarczająco dużo miejsca, by mogła ona działać, by ingerowała w kształt wnętrza kokonu (pokoju). Do pokoju przychodzą inni ludzie, jedni częściej, drudzy rzadziej. Jeszcze innych widać z okna, zaś o niektórych ludziach jedynie słyszy się od tych napotykanych. Choć patrząc z zewnątrz, jednostka pozostaje w swoim kokonie (względnie) zamknięta, to sama nie odczuwa tego jako jakiegoś ograniczenia, czy problemu. Przeciwnie, na podstawie swoich doświadczeń oraz tego wszystkiego, co w jej pokoju się pojawia, wytwarza sobie znacznie obszerniejsze wyobrażenie świata. Jednakże, aby zrozumieć świat rozciągający się poza jej pokojem, jednostka musi opierać się na tym, co zostało uobecnione, by następnie tworzyć rozbu-

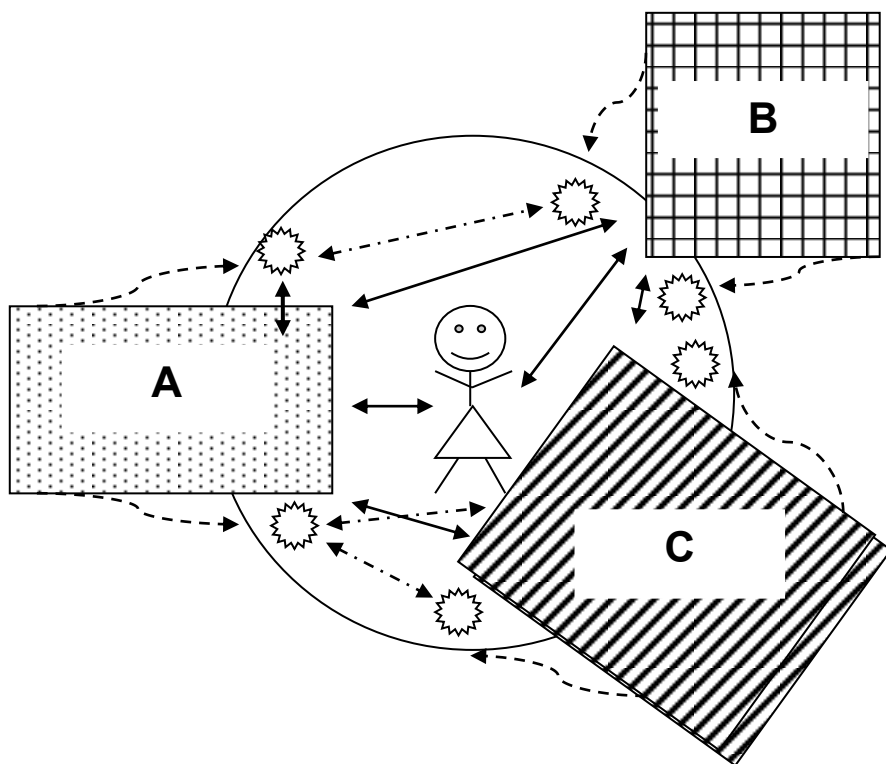
dowane wyobrażenia rzeczywistości „zewnętrznej”. Owe wyobrażenia mogą, choć nie muszą mieć charakteru językowego, mogą pozostać bardziej lub mniej niejasne i na różne sposoby odnosić się do kokonu codzienności. Dla przykładu, doświadczenia w obrębie kokonu składają się z chodzenia po korytarzu, wspinania się na schody, otwierania drzwi, przebywania w jakimś obcym pokoju, stawania obok wielu innych ludzi. Zostają one jednak uzupełnione (podkreślana rola obiektywizacji) poprzez szersze wyobrażenie tak, iż otrzymują kształt „mieszkania w bloku i kontaktów z sąsiadami”. Ów świat rozciągający się poza pokój rzeczywistości życia codziennego może zostać powiązany z nim poprzez obiektywizację wyższego rzędu odwołującą się na przykład do pojęcia ojczyzny, ekologii, swojego państwa, czy miasta. W jego myśl, część „zewnętrznego” świata zajmuje własne państwo (ojczyzna, itp.), z którym pozostaje się w określonym związku moralnym (ale również np. biurokratycznym, czy ekonomicznym).



Schemat 1. Rzeczywistość życia codziennego interpretowana jako kokon. Obiekty oznaczone literami to instytucje, byty, zjawiska, asemblaże, które są w niej obecne, ale jednocześnie poza nią wykraczają. Jednostka praktycznie wiąże ze sobą różne aspekty swojej codzienności, co symbolizują strzałki.

Metafora kokonu wydaje się dogodna do wyakcentowania mechanizmów tworzenia się reprezentacji tego, co „na zewnątrz”, czy „poza horyzontem”, na podstawie elementów znajdujących się „wewnątrz” (schemat 2). Dzięki temu bardzo dobrze ukazuje olbrzymią rolę naszych przeświadczeń, rozstrzygnięć, przekonań, teorii i sposobów interpretacji swoich działań, otoczenia i treści komunikacji, słowem tego wszystkiego, co Berger z Luckman-

nem nazywają po prostu „wiedzą”. Metafora ta ma również swoje wady. Już choćby samo wprowadzenie ostrej granicy wyznaczającej jakieś „wnętrze” i „zewnątrze” może w konsekwencjach okazać się mylące, na przykład wtedy, gdy zaczniemy zupełnie na poważnie pytać w toku badań o taką granicę jako o pewien obiekt. Inna wada ujawnia się wtedy, gdy usiłujemy stworzyć sobie szerszy obraz – wiele jednostek umieszczonych w swoich kokonach. Czy wszystkie one znajdują się obok siebie? Czy też jakoś na siebie zachodzą?

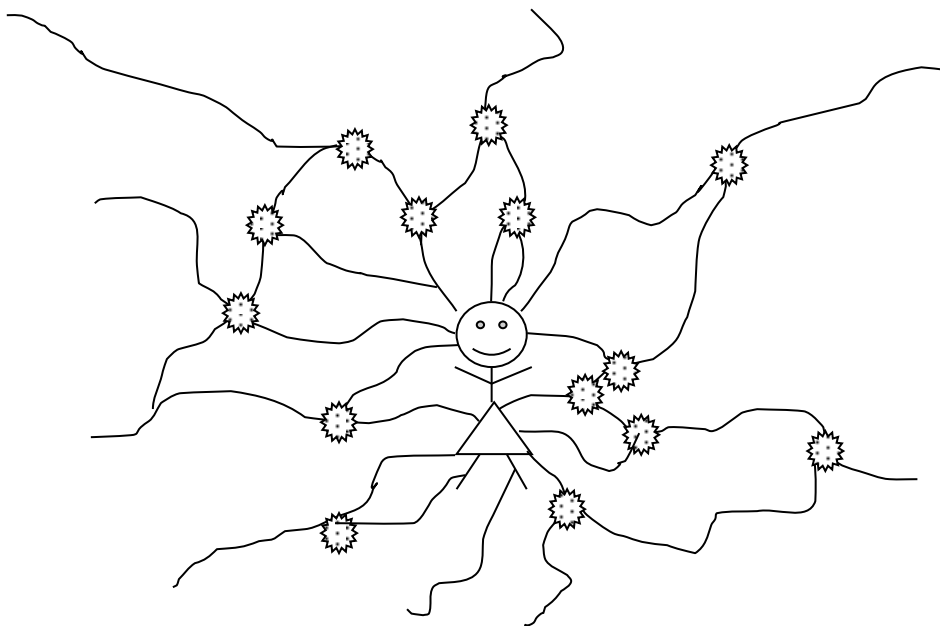


Schemat 2. Uzupełnienie wcześniejszego schematu o reprezentacje (słoneczka) uobecniające to, co znajduje się poza rzeczywistością życia codziennego (strzałki z przerywanymi liniami). Komplikuje to wcześniejszą sytuację, ponieważ teraz jednostka musi w jakiś sposób powiązać byty i zjawiska z różnych poziomów: reprezentacje z innymi reprezentacjami (strzałki z liniami składającymi się z kresek i kropek), praktyki instytucjonalne z innymi praktykami, reprezentacje z praktykami instytucjonalnymi, wreszcie reprezentacje „niewidocznej” części danego zjawiska z jego obszarem dostępnym w codzienności (pogrubiona pionowa strzałka przy figurze A).

Druga z metafor to sieć bądź kłęcz (zob. Deleuze i Guattari 2003; DeLanda 2007, 8–25; May 2005, 114–153). Metafora ta wyobraża rzeczywistość życia codziennego jako zbiór działań, które przyjmują kształt sieci (schematy 3 i 4). Dla czytelniejszego obrazu, można wyobrazić sobie spojrzenie z góry na jednostkę, traktując jakiś moment jako „punkt 0”, jako

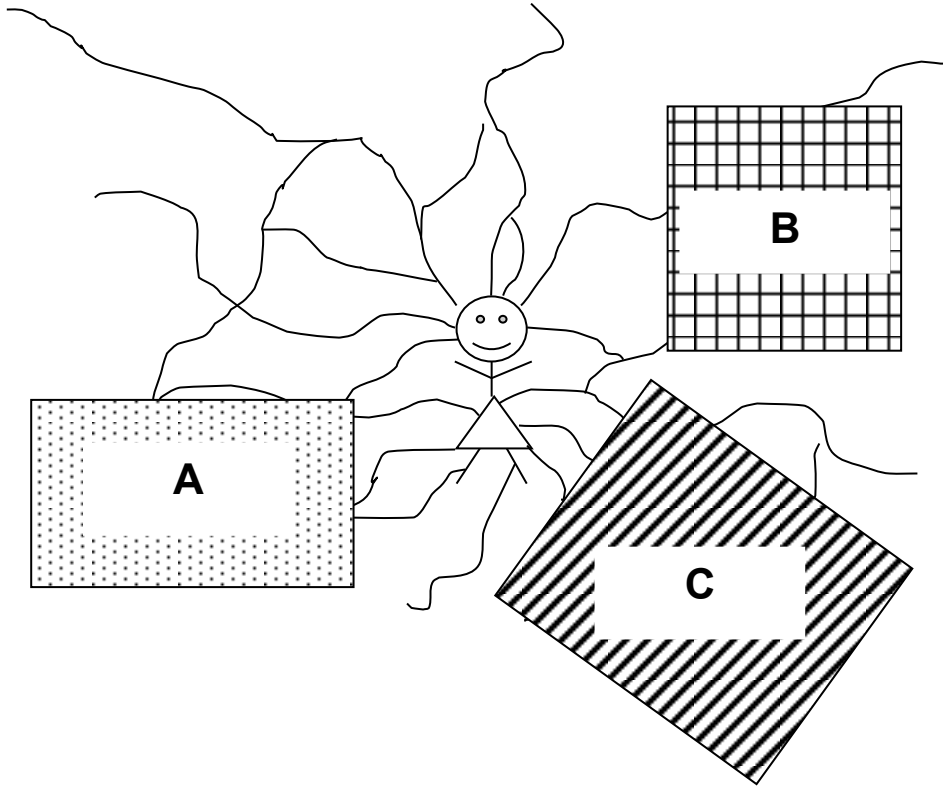


centrum mapy. Następnie na tej mapie należy kreślić linie oznaczające fizyczne przemieszczanie się tej jednostki. Rezultatem będzie szereg zygzaków, linii, które się przecinają. Gdzieś na ich końcach, choć nie tylko, znajdować się będą inne jednostki, z którymi współdziałamy, bądź komunikujemy się. Świat życia codziennego powstanie jako sieć (kłącze) wyrysowane z działań najczęściej się powtarzających. Na sieć tę jednostka już w trakcie działań, jak zostało powiedziane, nakłada usensowienia, obiektywizacje, punkty orientacyjne. Co ciekawe, choć sam wykres działań ma charakter kłącza, to językowe narracje ich dotyczące zdają się pokrywać całą płaszczyznę. Chodzi o to, że mówiąc o świecie – „w mieście jest gorąco”, „wszystkich obowiązują czerwone światła” – jednostka nie wskaże tych punktów czy nici kłącza, do których się właśnie odnosi, ale posłuży się całościującymi określeniami.



Schemat 3. Rzeczywistość życia codziennego interpretowana jako sieć. Poszczególne linie symbolizują działania podejmowane przez jednostkę w rozmaitych miejscach i kontekstach. Słoneczka oznaczają „punktowe” ujęcia tych procesów – jednostkowe punkty orientacyjne nałożone na zmienną rzeczywistość codzienności. W tej interpretacji wyraźnie widać zasadność określenia ich mianem „punktów orientacyjnych” – są niczym drogowskazy ulokowane przy drogach i na skrzyżowaniach, pozwalające jednostce zawsze się odnaleźć.

Metafora sieci pozwala dobrze uchwycić konieczność nieustannego tworzenia rzeczywistości życia codziennego. Dany zespół linii istnieje tylko tak długo, jak jednostka się po nich przemieszcza, gdy jakieś działanie zostanie przerwane, świat codzienności natychmiast się zmienia. Taniec trwa tylko tak długo, jak się tańczy.



Schemat 4. Sieciowa interpretacja pozwala dostrzec również pewnego rodzaju poznawczy przeskok, kiedy jednostka przechodzi od „kanałów”, po których się porusza do mówienia o całych „obszarach”. W obrębie tych obszarów (np. instytucji) bezpośrednio styka się tylko z niewielkim ich zakresem, reszta jest uzupełniana przez rozmaite reprezentacje. To jest właśnie ta ścieżka w puszczy, o której piszą Berger i Luckmann.

Sieciowe wyobrażenie rzeczywistości życia codziennego ułatwia także wpisanie perspektyw Innych w całościowy obraz, co stanowiło kłopot przy metaforze kokonu. Po prostu będziemy składać ze sobą, bądź częściowo nakładać na siebie, różne takie sieci prezentujące codzienności różnych ludzi, zaś miejsca przecięć linii będą oznaczały miejsca spotkań.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Wydaje się, iż słabością metafory sieciowej jest niedostateczne jednak podkreślenie dynamiczności rzeczywistości życia codziennego, faktu, iż jest ona jedynie wiązką procesów, a nie jakimś obiektem ulokowanym w świecie. Dobrze jest więc pamiętać w tym kontekście o etnometodologii i jej wkładzie w nasze rozumienie dynamicznego wytwarzania obrazu ładu społecznego jako części samej interakcji (por. Garfinkel 2007), a także opracowanie nurtu etnometodologicznego w: (Dobrzański 1999).

#### 4. SPOŁECZNIE SKONSTRUOWANA WIEDZA

Jak wskazują Berger i Luckmann, instytucjonalizacja danego świata społecznego może przyjmować rozmaite formy, może być bardziej spójna albo zróżnicowana i podzielona konfliktami. Oznacza to automatycznie, że całościowy zasób wiedzy może podobnie się różnicować. Interesujące są tutaj zwłaszcza zróżnicowania i konflikty, których nie jest w stanie uniknąć żadne społeczeństwo, one bowiem otwierają pytanie o to, kto będzie odpowiedzialny za stworzenie czy dopasowanie wiedzy do nowej sytuacji (nowych zdarzeń, bądź konfliktów i konkurencji).<sup>5</sup> Przy stosunkowo dużej złożoności świata społecznego, gdy społeczny zasób wiedzy rozrasta się dochodzi do jego autonomizacji. Berger i Luckmann zauważają, że „system wiedzy raz podniesiony do poziomu stosunkowo autonomicznego subuniwersum znaczeń ma zdolność działania zwrotnie na zbiorowość, która go wytworzyła” (Berger, Luckmann 1983, 142).

Na takim poziomie komplikacji zjawisk – wyłonienia się wiedzy jako czegoś stosunkowo autonomicznego wobec codziennych praktyk i jej zwrotnego wobec nich oddziaływania, dochodzi jeszcze jeden ważny proces. Wiedza jako całość staje się nieprzejrzysta, gdy różne subświaty społeczne mnożą się, a wraz z nimi społeczny zasób wiedzy wewnętrznie się różnicuje. Tym samym, subświaty te stają się niedostępne bezpośrednio dla outsidera (Berger, Luckmann 1986, 143), a jednocześnie wyłaniają się fachowcy, którzy „zawodowo” zajmują się wprowadzaniem w dany obszar społeczny. Tym samym, pojawiają się również fachowcy, którzy wprowadzają outsiderów w dany obszar wiedzy.

Ważnym momentem w wyłanianiu się tak przedstawianej złożoności świata społecznego i wraz z nim wiedzy, jest proces reifikacji. Najprościej rzecz ujmując, zachodzi on wtedy, gdy wszystkie przedstawione zakresy stają się dla jednostki czymś „zewnętrznym”, co przestaje ona ogarniać jako szereg jedynie konwencji i przyzwyczajień, a musi się nauczyć jako zastanego kształtu rzeczywistości. Zastany i zewnętrzny jest wtedy podział na role i instytucjonalny pejzaż świata społecznego. Zastane są pojęciowe zasoby służące do gotowego już skonwencjonalizowania prowadzenia opowieści o rolach i instytucjach. Zastane jest rozdzielenie obowiązków – dowiadujemy się, kto posiada jaką wiedzę, kto nas może jej nauczyć i kto odpowiada za rozwiązywanie w niej konfliktów, czy rozwiewanie niejasności, gdy się pojawiają. Jak ujmują to autorzy *Społecznego tworzenia rzeczywistości*: „reifikacja to postrzeganie zjawisk ludzkich tak, jakby były one rzeczami, to znaczy jako nie-ludzkich lub ewentualnie nadludzkich” (Berger, Luckmann 1983, 146).

<sup>5</sup> Myślę, że w tym miejscu model Bergera i Luckmanna skorzystałby na innym jeszcze rozszerzeniu, wykorzystującym koncepcję agonistyki Chantal Mouffe (2015) jako bardzo interesującego sposobu powiązania zjawisk „wokółwiedzowych” i dynamiki społecznej.

Warto tutaj dodać, że sam fakt reifikacji tak rozumianej może zostać również ujęty w obrębie społecznego zasobu wiedzy. Reifikacja spowoduje wtedy, że zastana wiedza będzie przedstawiana jako rezultat jakichś szczególnych procesów poznawczych (wyjścia z jaskini, kontaktu z boskim umysłem, myślowym dotknięciem Bytu). W jej rezultacie, jak widać, wyłonić się może pytanie o dostęp do prawdy lub wiedzy pewnej, które w proponowanych tu kategoriach należy traktować po prostu jako pytanie o reifikację.

Jedną z własności reifikacji jest to, że wraz z ostatecznym zobiektywizowaniem ludzkich działań, wraz z ich pełnym „uzewnętrznieniem”, czy też „oddzieleniem” się od jednostki, świat społeczny, w tym wiedza, traci zrozumiałość (Berger, Luckmann 1983, 147). To druga strona przedstawionego wyłaniania się i wyemancypowania subuniwersów wiedzy. Oznacza to, że rewersem metapoziomowych pytań o reifikację, pytań o naturę wiedzy będą pytania o niewiedzę, niejasność i nieprzejrzystość. Mogą one przyjąć oczywiście formę prostą – niewiedza jako brak wiedzy ostatecznej. Mogą jednak prowadzić do autonomicznych teorii pytających np. o to, *kto* jest odpowiedzialny za niewiedzę i nieprzejrzystość świata. Rezultatem mogą okazać się wskazania metafizyczne, jak w Kartezjańskiej hipotezie złośliwego demona – „Kto odpowiada za to, że nie widzę prawdy? Złośliwy demon, który podsuwa mi mamidła i fikcje”. Mogą także być to wskazania społeczno-polityczne w duchu przedstawionego przez Odo Marquarda zdesakralizowania się teodycei, które doprowadziło do pytania „kto odpowiada za moje nieszczęścia (Marquard, 1994, 39–67)?” z oczekiwaniem wskazania na konkretną osobę, czy osoby.

Kłopoty ze zreifikowaną wiedzą, zwłaszcza z jej reprodukcją, prowadzą wprost do problemu uprawomocnienia, które według autorów *Spolecznego tworzenia rzeczywistości*:

wyjaśnia porządek instytucjonalny, przypisując jego zobiektywizowanym znaczeniom ważność poznawczą. Uzasadnia ono porządek instytucjonalny, przydając jego praktycznym imperatywom normatywnej godności. [...] uprawomocnienie nie jest po prostu sprawą „wartości”. Zawsze wiąże się również z wiedzą (Berger, Luckmann 1983, 152)

Dzięki uprawomocnieniu jednostki dowiadują się, dlaczego w szerszym planie swego życia i otaczającego je świata powinny podjąć takie, a nie inne działania (pomyślmy o filozoficznie opracowanych kategoriach emancypacji, czy grzechu). Uprawomocnienie mówi, dlaczego świat jest taki, jaki jest, „informuje” jednostkę, co ona wokół siebie postrzeża, co w świecie działa (np. „duch jest aktywny, materia bierna”), jak przypisane są własności (np. „ludzie myślą, rzeczy nie”). W uprawomocnieniu wiedza i wartości splatają się, nie sposób oddzielić jednego i drugiego, czy wręcz, jak chcą Berger i Luckmann, ta pierwsza wyprzedza te drugie. Określają je oni mianem obiektywizacji drugiego rzędu (Berger, Luckmann 1983, 153, 150–151).

Oznacza to ni mniej, ni więcej, jak to, że na uprawomocnienie składają się dokładnie te same mechanizmy, które zaobserwowaliśmy przy okazji reifikacji i pytań o wiedzę i niewiedzę, ale tym razem rozciągnięte na całość życia instytucjonalnego. Uprawomocnienie powinno obejmować w taki czy inny sposób całość życia społecznego. I odwrotnie, życie społeczne, porządek instytucjonalny, rozkład ról społecznych, albo mówiąc inaczej – porządek w świecie i miejsce w nim innych ludzi nie tylko muszą stać się dla nas jakoś zrozumiałe, ale ponadto zrozumienie to musimy w znacznej mierze podzielać z ludźmi wpisanymi w inne perspektywy, żyjącymi w innych codziennościach, związanymi z innymi procesami instytucjonalnymi. Autorzy takich uprawomocnień – wszak, zgodnie z przyjętą zasadą usytuowania, uprawomocnienia te powstają gdzieś i są przez kogoś stwarzane – motywowani są integracją (Berger, Luckmann 1983, 151).

Uprawomocnienie staje się problemem wtedy, gdy w istniejący porządek instytucjonalny należy wprowadzić nowe pokolenie. Nie może ono odwołać się do własnych biografii, aby wyjaśnić otaczający świat i wtedy potrzebne jest właśnie uprawomocnienie (Berger, Luckmann 1983, 152). Staje się ono również problematyczne w sytuacjach osobistego rozpadu porządku świata, co badacze ci określają za Jaspersem mianem „sytuacji granicznych”, choć nie trzymają się wykładni niemieckiego filozofa. Możemy dodać tu jeszcze jeden przypadek – uprawomocnienie staje się problemem wtedy, gdy dochodzi do załamania się porządku ontologicznego (np. instytucjonalnego) w wyniku jakiejś zmiany.

Berger i Luckmann wydziela, zapewne nieco sztucznie, cztery typy uprawomocnień. W sposobie ich ułożenia widać też pewnego rodzaju nachylenie, nieco w stylu dziewiętnastowiecznych stadiów rozwoju cywilizacji Auguste'a Comte'a. Może to się jednak również wiązać mniej lub bardziej bezpośrednio z przywiązaniem Bergera do perspektywy teorio-moder-nizacyjnej (por. Berger 1995). Owe cztery typy uprawomocnień to: 1) zaczątkowe uprawomocnienia; 2) zdania teoretyczne w rudymen tarnej formie; 3) wyraźne teorie; 4) uniwersa symboliczne (Berger, Luckmann 1983, 153–156).

Zaczątkowe uprawomocnienia (1) wiążą się z najprostszymi formami przekazywania zobiektywizowanego językowo doświadczenia. Mają one charakter przedteoretyczny i sprowadzają się do stwierdzeń typu „tak to już jest”. Dla autorów *Spolecznego tworzenia rzeczywistości* stanowią one zaledwie punkt wyjścia dla innych, bardziej rozbudowanych uprawomocnień (Berger, Luckmann 1983, 153).

Te nieco bardziej rozbudowane uprawomocnienia pojawiają się jako zdania teoretyczne w rudymen tarnej formie (2). Tworzą one rozmaite schematy wyjaśniające tworzące wiązki wokół grup zobiektywizowanych znaczeń. Pokawałkowane, pozostają również zanurzone w praktyce o tyle, że wiążą się bliżej (niż następne typy uprawomocnień) z konkretnymi działaniami. Mogą

one przyjmować formę mądrości ludowych, powiedzeń, maksym, przysłów, opowieści z morałem itp. (Berger, Luckmann 1983, 154).

Przyuszczalnie należy wiązać te dwa typy uprawomocnień z tym, co obaj badacze piszą na temat uprawomocnień przyjmujących postać mitologii. Jest ona ich zdaniem, formą stosunkowo prostą, jeśli przyrównać ją z późniejszymi, ale jako taka sprawia, że wiedza specjalistów pozostaje bliska temu, co powszechnie znane (Berger, Luckmann 1983, 176). Niespójności rozmaitych subtradycji nie są problemem, co zgadza się z badaniami nad kulturami oralnymi (por. np. Goody 2006; Ong 1992, 55–159).

Z tych rozproszonych zdań i powiedzeń wyłaniają się wyraźne teorie (3), które uprawomocniają świat instytucji w kontekście zróżnicowanych systemów wiedzy. Dzięki temu tworzą znacznie pełniejsze układy odniesienia, czy też schematy interpretacyjne niż formy wcześniejsze. Wraz z różnicowaniem się świata instytucji i samej wiedzy mogą one iść w parze z wyłonieniem się specjalistów, ról, których zadaniem jest stwarzanie takich pełnych uprawomocnień, które następnie będą jedynie w pewnym wymiarze rozpowszechniane szerzej, zaś w całości pozostaną jedynie domeną specjalistów (Berger, Luckmann 1983, 155). Na tym etapie wyłaniają się też zinstytucjonalizowane formy konfliktu między odmiennymi uprawomocnieniami (debaty, spory, dyskusje, pisanie tekstów odnoszących się do innych tekstów). Takie uprawomocnienia odrywają się od czysto praktycznego kontekstu przyjmując formę „czystej teorii”. Tym samym, wraz z pojawieniem się odrębnej roli – twórcy i obrońcy uprawomocnień – wyłaniają się odrębne procesy instytucjonalne. Od tego momentu uprawomocnienia mogą mieć poważną moc sprawczą, gdy np. w rezultacie rozwoju „czystej teorii” pewni ludzie zostaną zakwalifikowani jako heretycy, wobec których należy podjąć określone działania (np. wypędzić lub zamknąć do więzienia).

Być może jedną z możliwych form tego uprawomocnienia są omawiane przez Bergera i Luckmanna konceptualizacje teologiczne. Przedstawiają je jako systemy mitologiczne, które uległy tak silnemu rozwojowi, że usiłują już w pełni świadomie usunąć niespójności i uzyskać tym sposobem teoretyczną integralność uprawomocnień. Są one teoretycznie usystematyzowane. Takie uprawomocnienia powoli stają się niezrozumiałe dla niespecjalistów. Zdaniem obu badaczy, stanowią one model, czy wzorzec dla późniejszych konceptualizacji naukowych (Berger, Luckmann 1983, 177–178).

Ostatni typ (4), któremu obaj badacze poświęcają znacznie więcej uwagi to uniwersa symboliczne. Określają je jako całe kompleksy tradycji teoretycznych, które potrafią złączyć różne obszary znaczeń, odmienne zakresy działań, ról i instytucji oferując w rezultacie ujednoczoną wizję całości porządku instytucjonalnego (Berger, Luckmann 1983, 155).

Podobnie, jak w przypadku wyraźnych teorii, także i tu następuje odewanie od codziennej praktyki, także tu wyłaniają się wyspecjalizowane role, a sam obszar uniwersum symbolicznego tworzy odrębną rzeczywistość,

której zgłębianie to coś zupełnie odmiennego od codziennych doświadczeń (Berger, Luckmann 1983, 155–156). Mimo oczywiście tego, że niektórzy depozytariusze takich uprawomocnień będą obstawać przy tym, by niejako odwrócić kierunek i właśnie codzienności doświadczać jako szczególnie przypadkowy zanurzenia w danym uniwersum symbolicznym.

W uniwersach symbolicznych wszystkie sfery porządku instytucjonalnego zostają zintegrowane w jedność obejmując całe ludzkie życie – zarówno wszelkie „równoległe” doświadczenia, jak i całą biografię. Stają się one podłożem wszelkich zobiektywizowanych znaczeń, nabierając jednocześnie pełnej realności subiektywnej (pewne zdarzenia są doświadczane wprost jako „zło” lub jako „dobro”, a nie jako coś, co dopiero wtórnie ulegnie interpretacji). Uniwersum symboliczne zawsze już jest obecne, nawet jeśli w konkretnym przypadku oznacza to tylko obecność fragmentaryczną, bo dana jednostka nie obejmuje go w całości.

Ważne jest to, by uniwersum symboliczne obejmowało sytuacje graniczne, umożliwiając jednostce poradzenie sobie z nimi. Tym samym wykracza ono poza rzeczywistość życia codziennego (Berger, Luckmann 1983, 155). Same sytuacje graniczne stanowią niejako test dla uniwersum symbolicznego, na jego wytrzymałość w „ekstremalnych warunkach”, ponieważ tylko od faktu poradzenia sobie uniwersum symbolicznego z sytuacją graniczną zależy możliwość powrotu jednostki do zwyczajnego, codziennego doświadczenia. Alternatywą jest wyrwanie się z porządku świata, pozostanie w „niezwykłej” logice sytuacji granicznej, w której codzienny porządek jest jedynie złudzeniem (Berger, Luckmann 1983, 158–159). Przypomina to liczne powieści i opowiadania Philipa K. Dicka skonstruowane właśnie wokół tego momentu rozpadu zwyczajnego porządku i wejścia w niezrozumiałą logikę sytuacji granicznej (nie mylić z logiką snu). W tym rozpadzie i wyjściu, Dick z upodobaniem eksploruje moralny wymiar ludzkich zachowań.<sup>6</sup>

Uniwersum symboliczne tworzy niejako cały świat. Każdy z wcześniejszych typów uprawomocnień ujmuje jedynie świat częściowo, uniwersum symboliczne totalizuje. Każda rola, każda instytucja, każde działanie, przejaw wiedzy, reifikacji, czy obiektywizacji są po prostu odmianami zaistnienia w uniwersum symbolicznym. Z perspektywy jednostki, uniwersum symboliczne porządkuje całość doświadczeń, integruje je, zaopatruje w dodatkowe znaczenia. Jego ważną funkcją w kontekście jednostki jest wytwarzanie poczucia bezpieczeństwa poprzez uporządkowanie świata i własnego życia (Berger, Luckmann 1983, 157–158, 164).

---

<sup>6</sup> Jako przykłady wskazać wiele pozycji w bogatym dorobku amerykańskiego pisarza, np. (Dick 1990a; 1990b; 1994a; 1994b; 1995) oraz zbiór opowiadań (Dick 1990c), por. także rozrzucone uwagi na temat Dicka w *Powieści postmodernistycznej* Briana McHale'a (McHale 2012). Badacz ten traktuje Dicka, podobnie jak współczesną (w momencie pisania) fantastykę w ogóle jako paradygmatyczną realizację orientacji (dominanty) ontologicznej w literaturze.

Co do tego obrazu mogą wnieść zaproponowane wcześniej metafory? Sięgając do „kokonu” możemy przypuszczać, że różne uniwersa symboliczne będą stwarzały odmienne umeblowanie różnych kokonów oraz wytwarzały inne obrazy tego, co znajduje się poza granicami kokonu. Zaś metafora sieci podkreśli to, że uniwersum symboliczne nie pokrywa wcale rzeczywistości życia codziennego niczym warstwa śniegu. Zamiast tego samo jest kląnczem, po którego „korytarzach” jednostka musi przemieszczać się, zanim będzie mogła go użyć. Różne uniwersa symboliczne to różne konfiguracje nitek sieci składających się na codzienność. W tym sensie operowanie porcjami uniwersum symbolicznego jest działaniem, ale też ono samo otwiera jedynie pewne możliwości działania jednostek. Moment faktycznego działania w rzeczywistości życia codziennego jest więc również momentem negocjacji pomiędzy jednostką a uniwersum symbolicznym co do tego (wraz z), którą nitką działać. Wyobraźmy sobie zwyczajną codzienną sytuację: dana jednostka zgłodniała. Są różne sposoby zaspokojenia głodu, ale ona negocjuje ze swoim uniwersum symbolicznym (czyli rozbudowanym system uprawomocnień) – może zabrać lub ukraść coś do jedzenia, co będzie jej najbliższe, może też pójść do restauracji i kupić posiłek. Przypuszczam, że w obu przypadkach, Berger i Luckmann chcieliby podkreślić rolę systemu przekonań moralnych (który byłby według nich takim uniwersum) w podejmowaniu decyzji, na zasadzie „jestem uczciwy, uczciwy człowiek płaci za jedzenie”.

„Kłącze” pozwala jednak potraktować sprawę zupełnie inaczej: to właśnie pieniądze stanowią znaczącą składową uniwersum symbolicznego. To operowanie nimi jako zjawiskiem symbolicznym wraz z wszelkimi tego regułami będzie tu kluczowe. Do uniwersum symbolicznego zaliczymy również ów błysk, krótki moment decyzji, co robić, który możemy zrozumieć dopowiadając sobie jedynie roboczo ów wspomniany „system przekonań moralnych”. W tym ujęciu sprawczość może być postrzegana dwójako: jednostka w swojej codzienności operuje uniwersum symbolicznym lub to uniwersum symboliczne (w tym pieniądze) działają poprzez jednostkę dokonując pewnych zmian w świecie – przykładowo pieniądze poprzez jednostkę gwarantują sobie reprodukcję przepływów kapitału.

## 5. NOWOCZESNOŚĆ WEDŁUG GIDDENSA

Powyższą interpretację rzeczywistości życia codziennego możemy poszerzyć korzystając z prac Anthony’ego Giddensa poświęconych nowoczesności. Przyjmując sieciową interpretację codzienności widzimy jednostkę poruszającą się po rozmaitych trajektoriach i wchodzącą w ich obręb w rozmaite interakcje. Mogą to być interakcje z innymi jednostkami, mogą także zachodzić interakcje z innymi zasobami kulturowymi, służącymi np. odnalezieniu i nadaniu sensu zachodzącym z codzienności zdarzeniom. Giddens zwróci



uwagę, że w kulturze nowoczesnej dominują doświadczenia zapośredniczone (Giddens 2001, 33–39), które w innym miejscu opisze poprzez kategorię wykorzenienia (Giddens 2008, 15–21). W *Konsekwencjach nowoczesności* tak definiuje to pojęcie: „Przez wykorzenienie rozumiem „wyrwanie” stosunków społecznych z lokalnych kontekstów interakcji oraz ich ponowne skonstruowanie na nieokreślonych obszarach czasoprzestrzeni” (Giddens 2008: 15). Oznacza to, że olbrzymia część tego, co się dzieje w rzeczywistości życia codziennego „tak naprawdę” dzieje się gdzie indziej, zdarzenia nam bliskie wcale nie są nam bliskie poprzez ich konsekwencje lub odwrotnie, odczuwamy skutki wydarzeń, które dzieją się gdzie indziej. Więcej nawet, to „gdzie indziej” może oznaczać zgodnie z definicją Giddensa „nieokreślone obszary czasoprzestrzeni”. Manipulacje finansowe dokonywane na giełdach i w bankach mogą koniec końców zogniskować się w postaci jakichś zjawisk w rzeczywistości życia codziennego. Jednakże zjawiska te nie posiadają w tejże codzienności ani swego wytłumaczenia, ani rzeczywistej przyczyny. Odwołując się do słynnego, lecz nieustannie traktowanego z podejrzliwością socjologa francuskiego Jeana Baudrillarda, możemy całkiem trafnie powiedzieć, że nasza nowoczesna codzienność to świat symulaków (zob. Baudrillard 2005).

Giddens wskazuje na dwa główne mechanizmy wykorzeniające: środki symboliczne oraz systemy eksperckie (Giddens 2008, 16–21, także 60–65), które zbiorczo nazywa systemami abstrakcyjnymi. W *Konsekwencjach nowoczesności* definiuje pierwsze z nich w sposób następujący: „[p]rzez określenie *środki symboliczne* rozumiem środki wymiany, które mogą »przechodzić z rąk do rąk« bez względu na specyficzne cechy posługujących się nimi jednostek i grup, używających ich w dowolnym momencie.” (Giddens 2001, 16). Dalej zaś pisze:

[p]oprzez systemy eksperckie rozumiem systemy wykonawstwa technicznego lub profesjonalnego znawstwa, na których opiera się organizacja ogromnych obszarów środowisk materialnych i społecznych, w jakich żyjemy. Większość laików zasięga porady „profesjonalistów” – prawników, architektów, lekarzy i tak dalej – tylko okresowo i dość nieregularnie. Jednak systemy, w skład których wchodzi wiedza ekspercka, w sposób *ciągły* wpływają na wiele aspektów tego, co robimy. (Giddens 2008, 20)

Systemy abstrakcyjne dokonują rozsunięcia czasu i przestrzeni, to znaczy, to, co właśnie może wydarzać się w mojej codzienności wiąże się ściśle z tym, co wydarza się gdzie indziej i kiedy indziej, bądź splata się ze znacznie szerszymi obszarami. Stwarzają one nowe typy zdarzeń w rzeczywistości życia codziennego oraz wypychają zdarzenia, które zwykły pozostawać w jej obrębie tak, iż zostaje ich jedynie część, a reszta wędruje po „nieokreślonych obszarach czasoprzestrzeni”. Jeśli pieniądze są najbardziej typowym przedstawicielem systemów symbolicznych, na którym skupia się Giddens

(Giddens 2008), to takim nowym typem zdarzeń jest przejście od bezpośrednich wymian z innymi osobami, do poświęcania czasu jedynie na zarządzanie pieniędzmi (wizyta w banku, manipulacje na koncie bankowym poprzez internet, lokowanie pieniędzy w funduszu itp.). Wkraczanie systemów eksperckich w codzienne zdarzenia chyba nigdzie nie jest tak bardzo widoczne, jak w przypadku jedzenia – przestaje ono być prostym rezultatem własnego przygotowywania i operowania smakiem, czy własną ochotą, a staje się skomplikowanym obszarem ingerencji medycyny, dietetyki, biochemii, kulturowych teorii konsumpcji, ekologii i innych dziedzin. Prosty akt zjedzenia czegoś zamienia się w kalkulowanie i rozważanie liczby kalorii, ilości i typów tłuszczu, analizy węglowodanów, zawartości konserwantów, wiarygodności dostawcy, kraju pochodzenia, wpływu na środowisko, stylu życia, zapatrywań politycznych, rozstrzygnięć etycznych itp.

To nas z kolei prowadzi do ostatniego pojęcia Giddensowskiego ważnego dla rozważań o społecznej ontologii wiedzy, to jest do refleksyjności nowoczesności. Nie jest bowiem po prostu tak, że z jednej strony systemy abstrakcyjne przekształcają rzeczywistość życia codziennego tworząc nowe obszary dla naukowego poznania, a z drugiej, zupełnie niezależnie, nauka sama jest systemem eksperckim. Istnieje bowiem nieustanny przepływ między systemami eksperckimi a codziennością, nazywany właśnie refleksyjnością. Systemy eksperckie ciągle przerzucają do codzienności nowe elementy (rezultaty coraz to nowszych ekspertyz), które z kolei muszą być brane pod uwagę w codziennych działaniach, a to znów zwrótnie wpływa na same systemy eksperckie, które w następnych ekspertyzach muszą brać pod uwagę nowszą sytuację. Giddens pisze, iż „[w]iedza przenika warunki działania, które opisuje i analizuje, co wprowadza wciąż nowe niejasności w obszar, i tak uwikłanych w błędne koła i podważalnych, posttradycyjnych pretensji poznawczych.” (Giddens 2001, 40).

W innym zaś miejscu zauważa, że

[w]raz z nadejściem nowoczesności refleksyjność nabiera odmiennego charakteru. Zajmuje miejsce u samych podstaw reprodukcji systemu, tak że myśl i działanie nieustannie się do siebie nawzajem odnoszą. Rutyna życia codziennego traci immanentny związek z przeszłością, z wyjątkiem sytuacji, w której „to, co przeszłe” okazuje się zbieżne z tym, czego można pryncypialnie bronić w świetle nadchodzącej wiedzy. [...] Refleksyjność nowoczesnego życia społecznego polega na tym, że praktyki społeczne podlegają bezustannym przeglądom i reformom w świetle napływającej informacji o tych właśnie praktykach, co zmienia ich charakter w sposób konstytutywny. (Giddens 2008, 27–28)

I znów sięgając do mniej przejrzystego wywodu Baudrillarda, można rzec, że żyjemy jedynie pośród modeli, a rzeczywistość zniknęła lub właśnie znika (por. np. Baudrillard 1998 lub Baudrillard 2006), co oznacza tyle, że prak-

tycznie najdrobniejsza nawet czynność, najmniejsze zdarzenie w rzeczywistości życia codziennego stanowią przedmiot ingerencji systemów abstrakcyjnych, a w wyniku ich wcześniejszych oddziaływań, poprzez pętle refleksyjności, już zmieniła się jego natura tak, że aby ją rozpoznać, nie wystarczy kontemplacyjne zanurzenie w świecie na wzór klasycznych epistemologii, a potrzeba wgrzyzania się w nieprzejrzysty świat systemów eksperckich i środków symbolicznych, przy czym również zdani jesteśmy jedynie na modele.

Ważne wnioski z Giddensowskiego uzupełnienia dynamiki rzeczywistości życia codziennego są dwa. Pierwszy wniosek: relacje wiążące nas z systemami abstrakcyjnymi to zaufanie i ryzyko; wraz z nimi otwiera się olbrzymi obszar pytań z zakresu etyki (por. np. Giddens 2001, 150–197; Beck, Giddens, Lash 2009, 235–254). Oznacza to, że nowoczesna rzeczywistość życia codziennego bardziej niż jej wcześniejsze formy zostaje wypełniona połączeniami pomiędzy jednostką a systemami abstrakcyjnymi *via* ich punkty dostępne poprzez podwójny mechanizm zaufania/ryzyka. Drugi wniosek: spirala refleksyjności powoduje, że konieczność operowania „wiedzą” w najróżniejszych jej odmianach jest nieustająca, ponieważ pejzaż codzienności, jej składowe, zakres i problemy także ciągle ulegają zmianie.

Co daje ujęcie Giddensa naszym metaforom? Kokon dobrze „zgrywa się” z podejściem brytyjskiego socjologa. Opisane przez niego procesy wykorzenia to bowiem nic innego niż wyrzucanie poza granice kokonu coraz większej ilości „realnych” zdarzeń, zjawisk i działań i zastępowanie ich operacjami na reprezentacjach, czyli „interfejsami” systemów abstrakcyjnych. Innymi słowy, w nowoczesności zmienia się „materia”, czy „wypełnienie” kokonu rzeczywistości życia codziennego. Przykładowo, procesy medykalizacji wyrzucają poza granice kokonu nasze ciała. Choć odczucie bólu jest mi dane bezpośrednio w mojej rzeczywistości życia codziennego, to odczytanie jego znaczenia, wpisanie w szerszy układ sensów, a także interwencja znajdują się już poza nim i mogą je uruchomić jedynie operując reprezentacjami – pozwalając, by system abstrakcyjny (służba medyczna) odczytał jako znaki, symptomy z mojego ciała, by rozmowa z personelem medycznym uruchomiła wpisywanie mojego bólu w szerszy system zobiektywizowanych sensów, wreszcie, by jakieś tajemnicze artefakty (tabletki, narzędzia medyczne itp.) wchodzące z zewnątrzności w moją codzienność oddziaływały na moje ciało.

Metafora sieci otwiera z kolei inne możliwości interpretacyjne. Procesy wykorzenia to nic innego jak redefiniowanie składowych i kształtów kłacza, po którym porusza się jednostka. Ale dzieje się coś więcej, umożliwiają one – i tu kryje się zmiana, którą wprowadza nowoczesność – sprawcze działanie na większą odległość i na większej liczbie nitek niż miało to miejsce wcześniej. Nowoczesne sieci rzeczywistości życia codziennego, by tak rzec, stają się gęstsze. Innymi słowy, procesy wykorzenia w tym ujęciu nazywają się niewłaściwie, bo akcentują – intencjonalnie, czy nie – moment

negatywny, wyzbycia się czegoś. Tymczasem, interpretacja sieciowa podkreśla zwiększenie się liczby połączeń poprzez pośrednictwo reprezentacji i punktów dostępowych do systemów abstrakcyjnych, a co za tym idzie zwiększenie się zakresów działań i możliwości działania na odległość poprzez długie łańcuchy zapośredniczeń. Oznacza to również – nawiązując do pytania Foucaulta, od którego wyszedłem – zwiększenie ilości mechanizmów upodmiotowiających.

## 6. ŽIŽKA TEORIA IDEOLOGII

Jak to się dzieje, że jednostki przywierają do określonych ról, instytucji, obiektywizacji i uprawomocnień? Berger i Luckmann po prostu zestawiają to wszystko ze sobą. Faktycznie, zwracają uwagę, że instytucje i role potrzebują poznawczego okiełznania w postaci obiektywizacji i uprawomocnień, świat codzienności nie tylko musi się składać z działań, procedur i materialnych artefaktów, ale one wszystkie muszą układać się w określone konstelacje sensów, muszą mieć dla jednostki znaczenie. Choć stosunkowo łatwo interpretacyjnie przesunąć ich koncepcję w taką stronę, by bardziej podkreślić rolę ciała we wszystkich tych procesach, to jednak jest ono dość skąpo wyposażone – działa w rzeczywistości życia codziennego, lecz jeśli chodzi o jego wewnętrzny „napęd”, wpisana w nie sprawczość, to sprowadza się tutaj jedynie do wymiaru poznawczego, do operowania na sensach otaczającego świata.

Dlatego właśnie w tym miejscu warto bardzo krótko zaproponować drugie uzupełnienie koncepcji Bergera i Luckmanna, odwołujące się do prac słoweńskiego filozofa, Slavoj Žižka. Chciałbym z jego filozoficznego dorobku do proponowanej reinterpretacji fenomenologicznego podejścia dwóch socjologów, wprowadzić trzy elementy: pragnienie, postawę zdystansowaną (cyniczną) oraz specyficzne pojmowanie ideologii.

Podążając tropem Lacana, Žižek zakłada, że człowiek wyjściowo – choć obdarzony popędami – nie potrafi nimi operować. Musi się dopiero tego nauczyć. Dzieje się to poprzez wytwarzanie wyobrażeń na temat własnego pragnienia i okoliczności jego zaspokojenia. Podkreślmy to ostatnie – nie chodzi o uczenie się fantazjowania o zaspokojeniu, a fantazjowanie o okolicznościach realizacji pragnienia. Innymi słowy, pragnienie musi zostać zainscenizowane. Jednostka uwewnętrznia właśnie takie fantazje przedstawiające tego rodzaju scenerię. Pozwala to jednocześnie określić pragnienie oraz formułę jego zaspokojenia (por. Žižek 2010).

W tym właśnie miejscu pojawia się pierwsze istotne uzupełnienie modelu ze *Społecznego konstruowania rzeczywistości*. W myśl Bergera i Luckmanna, uniwersa symboliczne to niezwykle złożone i w pewnej mierze autonomiczne formy uprawomocnień. Wykorzystując perspektywę Žižka możemy

dodać, że jednostka łączy silnie elementy codzienności z uprawomocnieniami właśnie dzięki sile pragnienia. To właśnie ono, dzięki podstawowym fantazjom<sup>7</sup> wytwarza potrzebną moc wiążącą – jednostka będzie sobie wyobrażać właśnie określone konstelacje jej codzienności jako okoliczności realizacji pragnienia, zaś treści uprawomocnień pozwolą to nazwać, opowiedzieć, wyartykułować. I odwrotnie, pewne obszary rzeczywistości życia codziennego mogą właśnie zacząć się jawić jako przeszkody na drodze do spełnienia własnych pragnień. Oznacza to jeszcze coś więcej, musimy dodać kolejną składową do uniwersów symbolicznych – wszelkiego rodzaju narracje, które mówią czego i jak pragnąć. Mogą to być filmy, reklamy, książki, czy jakiegokolwiek inne komunikaty, które oferują gotowe inscenizacje fantazji. Toteż, jeśli wrócimy do przykładu z rolą uniwersum symbolicznego w zwykłej sytuacji zaspokajania głodu, to dodajmy teraz do niego jeszcze ów moment inscenizacji pragnienia. Na wybór restauracji w naszym przykładzie, wpłynie również cały ten ceremonial – wyszukiwanie miejsca na sali restauracyjnej, kontrolowane oddzielnie się od innych, estetyka jedzenia na mieście w środku dnia etc.

Drugi ważny moment wiąże się z następującym problemem: Berger i Luckmann zakładają, że jednostki są naiwnie „przyklejone” do swoich uprawomocnień. W ich podejściu nie ma miejsca na szczelinę pomiędzy działaniem w obrębie rzeczywistości życia codziennego (realizowanie roli w kontekście jakiejś instytucji) a uprawomocnieniem. Oczywiście, szczelina może się pojawić wtedy, gdy na horyzoncie ukaże się inne, alternatywne uprawomocnienie. W takim jednak wypadku, jednostka będzie przemieszczała się między nimi, może wygrywać dystans do jednego z nich dzięki drugiemu i odwrotnie. Czy tak się jednak rzeczy mają?

Žižek argumentuje, że przeciwnie, nasze działania często charakteryzuje dystans. Odwołując się do Petera Sloterdijka, mówi o cynizmie (Žižek 2001a, 42–45; Sloterdijk 2008). Uważam, że podejście Bergera i Luckmanna jest właśnie w tym miejscu zbyt ubogie i nie pozwala uchwycić szerokiego wachlarza społecznych zachowań. Wyobraźmy sobie następującą przykładową sytuację: podczas zajęć na uniwersytecie prowadzący zwraca się do jednego ze studentów mówiąc, iż ten był ostatnio nieobecny, co z jakiegoś powodu jest istotne (bo ma już zbyt dużo nieobecności, bo miał przygotować referat itp.). Student nie ma dobrego wyjaśnienia pod ręką, bo trochę mu się nie chciało przyjść, sam nie wie czemu, albo zasnął, bo przez całą noc oglądał filmy, albo grał na komputerze, albo struł się alkoholem. Jednakże w takiej sytuacji istnieje uniwersalna odpowiedź: „byłem chory”. Student świetnie wie, że choć nie jest ona prawdziwa, stanowi w tej sytuacji jedyną dopuszczalną formułę komunikacyjną. Prawdy albo nie wolno wypowiedzieć, albo nawet nie bardzo wiadomo, jak ją sformułować. Wykładowca nie jest naiwny

<sup>7</sup> Czy też „fantazmatom” – tłumacze decydują się na różne sposoby przekładu angielskiego „fantasy”. We *Wzniosłym obiekcie ideologii* jest to „fantazmat” (Žižek 2001a), w *Przekleństwie fantazji* – „fantazja” (Žižek 2001b).

i równie dobrze wie, że nie jest to prawda, ale zachowuje się tak, jakby odpowiedź przyjmował. Tym samym daje znać, że zgadza się na taką grę i ją jednocześnie zamyka.

Obie osoby uczestniczą w typowej sytuacji w obrębie dobrze ustabilizowanej części ich rzeczywistości życia codziennego, ale to, co robią nie polega na „krótkim” sklejeniu działania i uprawomocnienia. Obaj operują poprzez dystans, a spójność świata społecznego właśnie dzięki temu dystansowi zostaje zachowana. To próba ścisłego połączenia działania i uprawomocnienia byłaby zaskoczeniem: albo gdyby student nieprzyzwoicie dokładnie opowiedział, co robił i dlaczego wcześniej nie przyszedł, albo gdyby wykładowca nie przyjął zastępczego wyjaśnienia i próbował wyznaczenie wymusić. Dzięki tej grze, obaj jednak podtrzymują obraz ścisłego powiązania działania z uprawomocnieniem – zadaniem studenta jest się uczyć, zadaniem wykładowcy uczyć studenta, jedynie stan chorobowy stanowi wystarczające usprawiedliwienie, że proces uczenia został zaburzony.

Możemy wiarygodnie, jak się wydaje, utrzymywać tezę, że tego rodzaju dystans pozostaje nieodzowny dla funkcjonowania świata społecznego. Jednak skoro tak, to związek między działaniami w obrębie rzeczywistości życia codziennego a ich uprawomocnieniami staje się bardziej złożony. Aby tę złożoność uchwycić, przyjrzyjmy się, co Žižek mówi o ideologii.

Tradycyjnie pojmowana ideologia była niejako odwrotnością wskazanego naiwnego połączenia codzienności i uprawomocnień. Jej najkrótszą formułę Žižek odnajduje w zdaniu z *Kapitału* Karola Marksa: „Robią to, ale o tym nie wiedzą” (Žižek 2001a, 42). W kategoriach Bergera i Luckmanna oznacza to, że nastąpiło błędne powiązanie działania w codzienności z uprawomocnieniem. Krytyczny ruch polega więc na sprostowaniu, na wprowadzeniu poprawnej wiedzy tak, by odzyskać właściwy związek między działaniem a uprawomocnieniem. Wszystko to jednakże – jak podkreślałem – przy założeniu o bezpośrednim sklejeniu jednego z drugim.

Formułą chwytającą obecność dystansu – cynizmu – pomiędzy działaniem i uprawomocnieniem byłoby nieco inne zdanie: „Bardzo dobrze wiedzą, co robią, a mimo to nadal to robią” (Žižek 2001a, 44). To pozornie niewinne przekształcenie pierwotnego zdania rozsądza proste pojmowanie tego, czym są uniwersa symboliczne. Oznacza ono bowiem, że – o czym już wspomniałem wyżej – nie mogą się one składać z samych uprawomocnień, skoro to nie one, to nie proponowane przez nie interpretacje codziennych znaczeń i sensów kierują naszymi działaniami. Tymi ostatnimi kierują ideologiczne fantazje (fantazmaty), dzięki którym „ideologia strukturyzuje samą rzeczywistość społeczną” (Žižek 2001a, 45). Należy więc przyjąć, że ideologiczne fantazje są w takim razie ważną składową uniwersów symbolicznych, obok obiektywizacji i uprawomocnień.

Žižek lokuje ideologie nie tradycyjnie po stronie wiedzy, jak zaburzenie w postrzeganiu świata społecznego, ale po stronie działania (Žižek 2001a,

45–51). Tym samym zmusza nas do traktowania samych działań jako ważnych dla wiedzy. Nie w trybie wiedzy jako programu działania, ale działania jako wiedzy wykonywanej, odgrywanej. I nie chodzi tu po prostu o wiedzę ciała (np. jak utrzymać równowagę siedząc na ławeczce), ale, co dla Žižka niezwykle ważne, o realizowanie konkretnych „programów” społecznych właśnie poprzez działania, które wydają się spontaniczne i „niewinne”.

## 7. ZAKOŃCZENIE

Można pytać o to, po co wracać do koncepcji teoretycznej sprzed pół wieku i wykorzystywać ją jako aktualne narzędzie. Uważam jednak, że Berger i Luckmann, idąc w ślady Schütza, oferują cenną i nadal owocną perspektywę oraz szereg interesujących rozstrzygnięć teoretycznych przejrzyście w nią wbudowany. Na tyle, że można do niej sięgnąć, usiłując odpowiedzieć na Foucaultiańskie pytanie o to, jak ustanawiani jesteśmy jako podmioty wiedzy, i nie chcemy tego czynić tak, jak projektował to francuski filozof.

Co więcej, jak widzieliśmy, podejście określone jako „społeczne tworzenie rzeczywistości” – czy też jej konstruowanie, wszak oryginalny tytuł sięga do słowa „*construction*”, które później wraz z konstruktywizmem zrobiło akademicką karierę – jest podatne na reinterpretację, rozszerzenia i uzupełnienia, a przy tym wszystkim wydaje się łatwym do operacjonalizacji układem interpretacyjnym.<sup>8</sup>

Zważywszy na zakres problematyki, niniejszy artykuł jest jedynie szkicem, toteż pozwolę sobie na daleko idące uproszczenie na zakończenie: mimo złożoności historycznych analiz Foucaulta jego ogólny przepis na odpowiedź na pytanie, jak jednostka jest ustanawiana jako podmiot wiedzy, pozostaje stosunkowo prosty. W sposób niezwykle wyrafinowany śledzi on rozmaite siły, dyskursy, procesy, praktyki itp., które na koniec po prostu zderzają się i ogniskują w jednym punkcie – w podmiocie. Jeśli tak na to spojrzeć, zaproponowane tu rozszerzone ujęcie problemu przez socjologię fenomenologiczną znacznie komplikuje sprawę. Wchodzenie w świat społeczny poprzez procesy socjalizacyjne czyni z jednostek takie punkty kumulujące siły „zewnętrzne”, ale spojrzenie z proponowanej perspektywy pokazuje coś więcej. Jednostka musi aktywnie operować tymi siłami. Zaś dzięki uzupełnieniu Giddensowskiemu wiedzieliśmy, że wiele z nich wyprowadziło się poprzez rozmaite wykorzenienia poza naszą codzienność, zwiększając poziom oddzielenia od cieleśnego usytuowania i wprowadzając pośredniczące systemy abstrakcyjne. Powstaje więc pytanie, na jak rozmaite sposoby jesteśmy podmiotami wiedzy właśnie wobec tychże systemów abstrakcyjnych.

<sup>8</sup> Próbowałem to robić w swojej książce *Kulturowe funkcje filozofowania*, w której łączę podejście Bergera i Luckmanna z Teorią Aktora-Sieci i używam obu do reinterpretacji filozofii i biografii Barucha Spinozy (Abriszewski 2013).

Kolejne komplikacje pojawiły się, gdy założyliśmy, że nowoczesne jednostki operują wiedzą czy poprzez wiedzę, ale jednocześnie wprowadzają pewien dystans do swoich działań. To uzupełnienie, w którym sięgałem do filozofii Žižka, skomplikowało zarówno kwestię tego, w jakim momencie ujawnia się relacja wiedzy i jej podmiotu, jak i to, czym jest sama wiedza. Rzecz podsumowuję w sposób następujący: program Foucaulta wydaje się jak najbardziej pozostawać w mocy, ale nowoczesność, którą zamieszkujemy, spowodowała, że wzrósł poziom jego złożoności. Jeśli więc chcemy go podjąć, właśnie z nowoczesnością musimy się zmierzyć, ze złożonością tego, czym jest podmiot wiedzy i czym jest wiedza w kontekście społecznym. Nie ma powrotu do komfortowego redukcjonowania wiedzy do kategorii (czyichś) przekonań. Podobnie jak nie ma powrotu do prostego dychotomicznego układu, w myśl którego albo przyznamy jednostce pełną sprawczość (indywidualizm), albo zdeterminujemy jej działania systemem społecznym. W obu przypadkach społeczne konstruowanie rzeczywistości Bergera i Luckmanna nadal wydaje się owocnym punktem wyjścia.

#### BIBLIOGRAFIA

- Krzysztof Abriszewski, *Kulturowe funkcje filozofowania*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013.
- Jean Baudrillard, *Ameryka*, przeł. Renata Lis, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 1998.
- \_\_\_\_\_, *Symulakry i symulacja*, przeł. Sławomir Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005.
- \_\_\_\_\_, *Wojny w zatoce nie było*, przeł. Sławomir Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2006.
- Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, przeł. Jacek Konieczny, PWN Warszawa 2009.
- Peter Berger, *Rewolucja kapitalistyczna: pięćdziesiąt tez o dobrobycie, równości i wolności*, przeł. Zygmunt Simbierowicz, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1995.
- \_\_\_\_\_, Thomas Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, przeł. Józef Niżnik, PIW, Warszawa 1983.
- Manuel DeLanda, *A New Philosophy of Society, Assemblage Theory and Social Complexity*, Continuum, London 2007.
- Gilles Deleuze, Felix Guattari, *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, University of Minneapolis Press, London 2003.
- Philip K. Dick, *Ubik*, przeł. Michał Ronikier, Wydawnictwo Amber, Poznań 1990 a.
- \_\_\_\_\_, 1990b. *Trzy stygmaty Pamera Eldritch*, przeł. Zbigniew Królicki, Wydawnictwo Amber, Poznań 1990a.
- \_\_\_\_\_, *Ostatni pan i władca*, przeł., Marek Cegiela i inni, Wydawnictwo Amber, Poznań 1990c.
- \_\_\_\_\_, *Czas poza czasem*, przeł. Robert Reszke, Wydawnictwo Amber, Poznań 1994a.
- \_\_\_\_\_, *Oko na niebie*, przeł. Katarzyna Mioduszewicz, Wydawnictwo Amber, Poznań 1994b.
- \_\_\_\_\_, *Blade Runner. Czy androidy marzą o elektrycznych owcach?*, przeł. Sławomir Kędziński, Prószyński i S-ka, Warszawa 1995.
- Dariusz Dobrzański, *Interpretacja jako proces nadawania znaczeń. Studium z etnometodologii*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1999.
- Michel Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, przeł. Damian Leszczyński i Lotar Rasiński, w: *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, PWN, Warszawa – Wrocław 2000, 276–293.
- Harold Garfinkel, *Studia z etnometodologii*, przeł. Alina Szulżycka, PWN, Warszawa 2007.
- Anthony Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. Alina Szulżycka, PWN, Warszawa 2001.



- \_\_\_\_\_, *Konsekwencje nowoczesności*, przeł. Ewa Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Jack Goody, *Logika pisma a organizacja społeczeństwa*, przeł. Grzegorz Godlewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006.
- Odo Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994.
- May, Todd. 2005. *Gilles Deleuze: An Introduction*, Cambridge University Press.
- Brian McHale, *Powieść postmodernistyczna*, przeł. Maciej Plaza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.
- Chantal Mouffe, *Agonistyka: polityczne myślenie o świecie*, przeł. Barbara Szelewa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2015.
- Walter J. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przeł. Józef Japola, Redakcja Wydawnictwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1992.
- Peter Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, przeł. Piotr Dehnel, Dolnośląska Szkoła Wyższa, Wrocław 2008.
- Jacek Sójka, *Pomiędzy filozofią a socjologią. Społeczna ontologia Alfreda Schütz*, Fundacja dla Instytutu Kultury, Warszawa 1991.
- Slavoj Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, przeł. Joanna Bator, Paweł Dybel, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001a.
- \_\_\_\_\_, *Przekleństwo fantazji*, przeł. Adam Chmielewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001b.
- Slavoj Žižek, *Lacan: przewodnik krytyki politycznej*, przeł. Julian Kutyla, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.

**US – SUBJECTS OF SOCIALLY CONSTRUCTED KNOWLEDGE.  
REINTERPRETATIONS AND EXPANSIONS OF PETER BERGER  
AND THOMAS LUCKMANN'S SOCIAL PHENOMENOLOGY**

**ABSTRACT**

In the article I attempt to realize three tasks. First, I elaborate Peter Berger's and Thomas Luckmann's social ontology of knowledge, mainly by referring to the concepts of everyday lifeworld, knowledge, objectification, justification, and symbolic universe. Second, I offer two interpretations of the notion of everyday lifeworld: the first using the metaphor of a cocoon or a room, and the second using the notion of a rhizome or a metaphor of a network. Third, I argue for the extending of Berger–Luckmann's position with Anthony Giddens' theory of modernity and Slavoj Žižek's theory of ideology. Such an expanded perspective derived from phenomenological social theory would enable us—I argue—to undertake the problem-posed by Michel Foucault in his *What Is Enlightenment?* – of analysing ourselves as subjects of knowledge.

**Keywords:** knowledge, social ontology of knowledge, everyday lifeworld, justification, symbolic universe, modernity, abstract systems, rhizome, ideology, desire.

O AUTORZE – dr hab., afiliacja: Instytut Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, ul. Fosa Staromiejska 1a 87–100 Toruń.

Email: krzabr@umk.pl