

ANNA MALEWSKA-SZALYGIN

Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Warszawa

ZARYS TRADYCJI STOSOWANIA POJĘCIA „WIEDZA POTOCZNA”

Niniejszy szkic jest próbą ukazania sensów związanych z pojęciem „wiedza potoczna” („podręczna”, „wiedza życia codziennego”, „myślenie potoczne”, „zdroworozsądkowe”). Pojęcie to wykorzystuję jako narzędzie badawcze w pracy dotyczącej wiedzy potocznej o sprawach publicznych, będącej interpretacją wizerunku władzy w społeczności wiejskiej. Materiałem do tej pracy są magnetofonowe zapisy rozmów prowadzonych przeze mnie i studentów Katedry Etnologii UW w wybranej gminie mazurskiej. Tematem rozmów jest władza lokalna, oceny jej funkcjonowania, wyobrażenia o władzy idealnej, poglądy polityczne (i nie tylko) będące uzasadnieniem dokonywanych wyborów do władz samorządowych i do Sejmu. Jak sądzę, jest to materiał, dla którego zastosowanie proponowanej kategorii interpretacyjnej może okazać się szczególnie twórcze.

„Myślenie potoczne” jest przedmiotem studiów o wielowiekowej tradycji. Postaram się prześledzić ich wybrane fragmenty, wiedząc, że przegląd ten nie jest wyczerpujący, ani też pogłębiony. Konieczność przejrzenia wielowiekowego dyskursu, narosłego wokół „wiedzy dnia codziennego” jest konsekwencją przyjętej postawy hermeneutycznej, gadamerowskiej „postawy efektywnodziejowej” (Gadamer 1993), w której obcowanie z tradycją dzieła (w tym wypadku pojęcia) jest jednym ze sposobów weryfikowania „pre-sądów” interpretatora.

„Myślenie zdroworozsądkowe” interesuje zarówno filozofów (zdrowy rozsądek a myślenie naukowe), jak i socjologów (społeczne ukształtowanie wiedzy potocznej), a wreszcie etnologów (jeśli myślenie mityczne uznać za formę myślenia potocznego). Postaram się pokrótce scharakteryzować wszystkie trzy perspektywy, uwydatniając podstawowe problemy badawcze, jakie się w nich zarysowują.

Artykuł ten zapoczątkowuje cykl przedstawiający kategorie badawcze („wiedza potoczna”), przedmiot badań (antropologia władzy) i pomysły interpretacyjne prezentowane w przygotowywanej przeze mnie pracy doktorskiej.

MYŚLENIE ZDROWOROZSĄDKOWE VERSUS NAUKOWE¹

Pojęcie „myślenie zdroworozsądkowe” pojawia się w pismach filozofów Oświecenia, gdzie jest przeciwstawiane wiedzy naukowej. Traktowane jest jako rodzaj ułomności, „naturalny” namysł, niespełniający wymogów logiki i racjonalności. F. Bacon określa je jako: złudzenia wynikłe z naturalnej skłonności ludzkiego umysłu do popełniania błędów oraz z lenistwa intelektualnego. D. Hume odbiera wiedzy zdroworozsądkowej prawo do zaszczytnego tytułu wiedzy, argumentując, że jest ona tworzona bez metody i krytycyzmu. Kartezjusz widział w myśleniu zdroworozsądkowym Demona zwodzącego poznanie na manowce obskurantyzmu, subiektywności, arbitralności. B. Russel twierdził, że korzenie zdrowego rozsądku tkwią w opieszałości; bezkrytycznie akceptuje się obiegowe poglądy, aby uniknąć wysiłku samodzielnego myślenia. A. Schopenhauer uważał, że wprawdzie niewielu ludzi umie myśleć, ale poglądy chce mieć każdy. Ludzie powtarzają więc sądy innych, zwykle nie oparte na gruntownych badaniach, popularność społeczna czyni te poglądy obowiązującymi, co daje im pozory „prawdziwości” poprzez powszechność.

Przeciwnicy tego stanowiska skupieni wokół tzw. szkoły szkockiej (T. Reid, J. Beattie) uważali, że nie ma powodu by zakładać, że natura wyposażyła nas w zasadniczo omylny aparat poznawczy. Każdy człowiek posiada „rozumną naturę”, jego umysł nie jest „tabula rasa”, lecz zna pewne prawdy jeszcze przed doświadczeniem (są to tzw. „pierwsze zasady rozumu” Reida). Poznawcze konsekwencje tego stanowiska dostrzegał Ch.S. Peirce, twierdząc, że bez względu na to jak oceniamy poznanie zdroworozsądkowe, nie możemy uniknąć tego pierwotnego etapu w procesie poznania. Umysł nie może się obejść bez elementarnych założeń, bez płaszczyzny, na której nie stawia pytań. Poznanie rozpoczynamy ze wszystkimi naszymi przesądami. Najsłynniejszy z obrońców zdrowego rozsądku G.E. Moore formułował bardziej ekstremalnie swoje stanowisko widząc w wiedzy potocznej nie tylko punkt wyjścia filozofii. Uważał on, że celem nauki jest wyjaśnianie, analizowanie i klarowanie mniemań zdroworozsądkowych (dostrzegał bowiem omylność wiedzy potocznej). Kontynuacją tego stanowiska były poglądy S. Kornera. Podkreślał on, iż nie ma konfliktu między myśleniem zdroworozsądkowym i naukowym, które postrzegał jako kontynuację nastawienia naturalnego. W. James uwydatniał pragmatyczne, „operacyjne” zalety myślenia potocznego i uważał, że w życiu codziennym zdrowy rozsądek nie ma sobie równych. Przeciwnikiem tych poglądów był m.in. Max Scheler protestujący przeciwko traktowaniu nauki jako kontynuacji myślenia potocznego. Jego zdaniem pojęcia nauki nie są „idealizacjami” i „uściśleniami” pojęć zdroworozsądkowych. Nauka dąży do wiedzy o świecie „jaki naprawdę jest”, a nie wersji „stosowanej”, ułatwiającej poruszanie się w sferze praxis. Nauka nieustannie dokonuje destrukcji mniemań zdroworozsądkowych.

¹ Podrozdział ten oparty jest na pracy T. Hołówki (1986).

KULTUROWO I SPOŁECZNIE UWARUNKOWANA
RÓŻNORODNOŚĆ MYŚLENIA POTOCZNEGO

Antropologia dostarczyła dowodów na to, że wszelka wiedza jest zmienna czasowo i przestrzennie. To, co dotychczas nazywano wiedzą potoczną stało się zbiorem różnych rodzajów wiedzy, istniejących w określonych momentach dziejów i miejscach na mapie. „Wiedza życia codziennego” w danej kulturze jest swoista dla niej, podobnie jak religia, prawo itp i zmienia się w czasie jak inne systemy tej kultury (Geertz 1986).

Kryzys jedynego ładu europocentrycznego zaczyna się, jak można sądzić, po I wojnie światowej i owocuje powstaniem nowej dyscypliny badawczej – socjologii wiedzy, plasującej się na pograniczu socjologii i filozofii. Dla twórcy pojęcia „socjologia wiedzy” – Maxa Schelera – wszystkie „światopoglądy naturalne” są równie uprawnione i racjonalne (choć przymiotnik „naturalny” sugerowałby raczej uniwersalizm). Definiowane są jako „to wszystko, co w danej grupie uważa się za dane i oczywiste; wszystkie przedmioty i treści sądów posiadające strukturalną formę „danych” poznawanych bez spełniania jakichkolwiek osobnych, spontanicznych aktów; wszystko co uchodzi w powszechnym odczuciu za coś, co uzasadnienia nie potrzebuje i czego uzasadnić nie sposób” (Scheler 1980). Te poglądy zwykle stanowią płaszczyznę głęboką myślenia, są bowiem nabywane w procesie socjalizacji (dojrzwania w danej kulturze), a więc niekiedy bardzo wcześnie i jakby „mimoходом”, przez co wydają się być oczywiste. Są one z reguły spójne ze światopoglądem i wierzeniami społeczności, „duchem” grupy, a przez to tym bardziej trudne do zakwestionowania. Tak nabyta wiedza wyraża się w kategoriach i klasyfikacjach, ujawniających się w przysłowiach, porzekadłach, gestach, obyczajach i podejmowanych decyzjach (a raczej ich motywacjach). Pozór „naturalności” tych poglądów jest m.in. efektem ich zinternalizowania w języku. Według B.L. Whorfa (1982) wiedza o rzeczywistości jest wpisana w język, który stanowi ramę dla postrzegania i zawiera podstawowe propozycje klasyfikacji. K. Mannheim natomiast, podkreślał zdeterminowanie „zdrowych rozsądków” przez czynniki pozapoznawcze, takie jak: interes grupowy, spójność z doktryną religijną i całością wiedzy. Wzajemne odniesienie wiedzy potocznej i naukowej (problem filozofów od epoki Oświecenia) interesuje M. Polanyi’ego. Akceptując pluralistyczną wizję wiedzy zdroworozsądkowej, wyznacza jej istotne miejsce w procesie poznawczym. Uważa, że kartezjańskie wątplenie może dotyczyć jedynie „powierzchniowej” sfery myślenia wspartego na bazie interpretacyjnej („bezwiednie przyjęty idiom” M. Polanyi), która nie może zostać zakwestionowana. Zwykle jest ona nieuświadomiana i niemożliwa do wyartykułowania. Owe „przesady” są podstawą wszelkiej wiedzy (o problemach tych pisze szerzej Hołówka 1986).

W syntetycznym przeglądzie dziejów socjologii wiedzy, którym P. Berger i T. Luckmann (1983) poprzedzają swoją pracę wyróżnione zostają trzy

dominujące kierunki w ramach tej dyscypliny: marksistowski, nitzscheański i historycystyczny. Jak twierdzą autorzy, to właśnie K. Marks sformułował podstawową tezę socjologii wiedzy. „Byt kształtuje świadomość” – to dostrzeżenie społecznego uwarunkowania wszelkiego myślenia, w tym wiedzy. P. Berger i T. Luckmann kluczowe dla teorii Marksa terminy „baza” i „nadbudowa” interpretują w kategoriach epistemologicznych, jako związek rzeczywistości leżącej u podłoża procesu poznawczego i myśli poznającej ową rzeczywistość. Za istotny wkład historyzmu w socjologię wiedzy, uznali przekonanie W. Dithleya o relatywności i nieuniknionej historyczności myśli ludzkiej. Społeczny charakter podstawowych kategorii ujmowania świata podkreślał w swych pracach E. Durkheim. Podstawowe kategorie, wokół których osnute jest myślenie każdej społeczności są – według jego definicji – „tworem rozległego współdziałania rozłożonego nie tylko w przestrzeni, lecz także w czasie. Aby tego dokonać, zjednoczyło się i przemieszało mnóstwo przeróżnych umysłów, łącząc własne wyobrażenia i uczucia, a długie szeregi pokoleń gromadziły w nich swe doświadczenia i wiedzę” (Durkheim 1989, s. 15)

Dla „socjologii fenomenologicznej” A. Schutza wiedza potoczna jest głównym przedmiotem badań. Schutz uważa, że wyrasta ona z potrzeby widzenia świata jako uporządkowanego. Składa się z „konstruktów myślowych” posiadających określoną strukturę istotności i określony sens, pełniących rolę schematu odniesienia, będącego podstawą interpretacji wszelkich doświadczeń jednostki. Wiedza „życia codziennego” zawiera: „zbiory abstrakcji, generalizacji, formalizacji, idealizacji specyficznych dla poszczególnych poziomów organizacji myślenia” (Schutz 1984, s. 139). Ten rodzaj wiedzy budowany jest zgodnie z przyjętym „systemem istotności”, zakorzenionym w określonej „sytuacji biograficznej”. „System istotności” określa elementy mogące stanowić punkt wyjścia „generalizującej typifikacji”. Inter-subiektywny charakter wiedzy potocznej umożliwia idealizację leżącą u podstaw „nastawienia naturalnego”, składające się na przekonanie o wzajemnej „przekładalności perspektyw”: „idealizacja wymienialności punktów widzenia” i „zgodności systemów istotności”. A. Schutz bada społeczne źródła wiedzy, proces wrastania w nią, jest ona bowiem jednym z elementów międzypokoleniowego przekazu kulturowego. Zawiera nie tylko kulturowo ukształtowany obraz świata, zapisany w języku, typifikacjach i klasyfikacjach, ale także zasady tworzenia konstruktów typologicznych tak, by były spójne z anonimowym, zunifikowanym punktem widzenia własnej grupy. Schutza interesuje także problem społecznej dystrybucji wiedzy. Zasób wiedzy podręcznej jednostki jest w każdym momencie jej życia obejmujący sfery mające różny stopień jasności, wyrazistości i precyzji. W pewnych dziedzinach ten sam człowiek jest „ekspertem” w innych „laikiem”. „Konstrukty myślowe” powstają w skutek „obiektywizacji” i „typifikacji” narastających wraz ze zwiększaniem się pośredniości i anonimowości kontaktów z postrzeganym zjawiskiem. Schutz rozważa także wpływ wiedzy powszedniej na

działania ludzkie. Zabiera też głos w wielowiekowej dyspucie o stosunku wiedzy zdroworozsądkowej i naukowej. Kluczową różnicę między oboma rodzajami wiedzy widzi w odmiennych „systemach istotności”, na jakich one bazują. System istotności naukowca jest wyznaczony przez temat badawczy. Badacz nie ma swojego „tu” w badanym świecie społecznym, jego pozycję wyznacza cel naukowego przedsięwzięcia. Jego wiedza jest ustrukturyzowana również ze względu na zainteresowania naukowe (choć podobnie jak wszelka wiedza jest odnoszona do sytuacji biograficznej). System istotności uczestnika badanej społeczności jest wyznaczony przez jego w niej obecność, pozycję i doraźne cele.

„Antropologia kognitywna”, „etnonauka” to dyscypliny powołane do badania procesów mentalnych. Etnometodolodzy postrzegają kulturę jako porządek fenomenalny, pod którym ukryty jest porządek ideacyjny. Kultura to idee. Wytwory materialne, społeczne czy duchowe są jedynie ich przejawem. Przedmiotem badań etnometodologów są więc nie tyle zjawiska, ile postać jaką przyjmują w umysłach ludzi (Tyler 1993). Antropologia kognitywna bada ukryte w sformuowaniach językowych klasyfikacje zjawisk. Stosuje *componential analysis* by odkryć ich paradygmat. Starając się „przebić” przez oczywistość potoczności, stosuje procedury zmierzające do zburzenia struktury codziennych ludzkich czynności i wypowiedzi poprzez działania badacza, często wykraczające poza zdolność rozumienia badanych, niszczące ich oczekiwania, podważające deklarowany przez nich system wartości (Ziółkowski 1978). Etnometodologia interesuje się działaniami o tyle, o ile ujawniają one struktury myślowe, bada „nazwy”, „etykiety”, pojęcia, klasyfikacje, wierząc w możliwość odczytania zawartego w nich, kulturowo wypracowanego porządku.

H. Garfinkel (za A. Schutzem) tak charakteryzuje założenia myślenia dnia codziennego: 1) „praktyczny teoretyk” zakłada, że objekty są takimi jakimi się wydają; 2) zainteresowanie światem jest zainteresowaniem praktycznym, wiedza zwiększa kompetencję jednostki i pozwala jej sprawniej poruszać się w świecie społecznym, 3) w swych codziennych działaniach człowiek uprzedmiotawia strumień przeżyć dzieląc go na „kawalki”, 4) zakłada (inaczej niż naukowiec), że wszyscy ludzie posługują się wspólnym schematem komunikacji: „naturalnymi faktami”, które „każdy z nas powinien znać” i przyjętymi „regułami kodowania”, 5) wspólnemu, intersubiektywnemu światu towarzyszy „ukryta wiedza” będąca konstytutywnym składnikiem społecznej interakcji (Garfinkel 1989, s. 327).

E. Goffman, przedstawiciel szkoły określanej mianem „socjologii dnia codziennego”, uważa wiedzę zdroworozsądkową za „ramę interpretacyjną” „pozwalającą na postrzeżenie, zidentyfikowanie i nazwanie z pozoru nieskończonej liczby konkretnych zdarzeń” (Goffman, 1984, s. 363). Pierwotne ramy interpretacyjne mogą mieć charakter: 1) naturalny – „identyfikują zdarzenia ujmowane jako niesterowne, nieukierunkowane, nieożywione, nie kontrolowane, jako „czysto fizyczne”, 2) społeczny – „umożliwiają

podstawowe zrozumienie zdarzeń związanych zwłaszcza z żywą istotą ludzką, których elementami są: wola, dążenie, kontrolujący wysiłek umysłu” (Goffman 1984, s. 364–365). Są one jedynie bazą poznania. Pierwotne ramy interpretacji danej grupy społecznej konstituują centralny element jej kultury. Istnieje społeczne przeświadczenie, że wszystkie zdarzenia, bez wyjątku, dadzą się ująć i wyjaśnić w obrębie konwencjonalnego systemu przekonań, bez którego nie możemy spojrzeć na nic.

P. Berger i T. Luckmann (1983) przypisują wiedzy zdolność kreowania rzeczywistości społecznej. Granice wiedzy to granice rzeczywistości, wiedza ma charakter uporządkowany, twórcą tego ładu kognitywnego jest społeczeństwo. Anonimowości kontaktów innych niż bezpośrednie uruchamia procesy „typizacji” ludzi i zjawisk oraz „instytucjonalizacji” „działań nawykowych”. „Obiektywność” instytucjonalnego świata ustala się w wyniku przekazu międzypokoleniowego. Szczególną rolę w procesie „obiektywizacji” autorzy przypisują językowi, który „czyni moją subiektywność bardziej rzeczywistą nie tylko dla mojego partnera, ale i dla mnie”. W efekcie człowiek wytwarza rzeczywistość, którą jest postrzega jako coś innego niż jego własny produkt, jako „naturalną”, „zewnętrzną” (czy raczej „odgórną”), „jedyną możliwą do pomyślenia”. Wszelkie „instytucjonalizacje” i „typizacje” muszą mieścić się w ramach „uprawomocnienia” będącego objaśnieniem i uzasadnieniem porządku przyjętego w danej kulturze za obowiązujący. „Uprawomocnienia” odwołują się do „uniwersów symbolicznych” definiowanych jako kompleksy tradycji teoretycznych, które integrują różne obszary znaczenia i ujmują porządek instytucjonalny jako symboliczną całość. „Uniwersa symboliczne” są następstwem procesów obiektywizacji, ustalenia i akumulacji wiedzy, są wytworem społecznym. Berger i Luckmann opisują procesy internalizacji wzorów w potocznych poprzez socjalizację. Pokazują też, w jakim stopniu indywidualne uczestnictwo w wiedzy określa tożsamość jednostki. Różnicę pomiędzy wiedzą potoczną a naukową widzą oni w usunięciu z poznania naukowego wszelkiego pierwiastka sakralnego lub innego rodzaju wiedzy służącej podtrzymaniu uniwersum.

MYŚLENIE MITYCZNE A MYŚLENIE POTOCZNE

Myślenie „prymitywne”, czy (jak określano je później) „mityczne” może być uznawane za jedną z kulturowo zdeterminowanych form potoczności (m.in.: Ziółkowski 1978). To założenie sprawia, że w nurt badań nad myśleniem ludzkim włączają się etnologowie. Badania „myślenia magiczno-religijnego” mają dawną, sięgającą G. Frazera (1962), tradycję. Uważał on, że podstawą logiki „magicznej” jest: sądzenie oparte na analogii (prawo podobieństwa), wiara w istnienie „subtelnych” powiązań między bytami (prawo kontaktu). „Magia jest fałszywym systemem praw przyrody i ze społeczeństwem fałszywych wskazówek postępowania [...] jest to fałszywa nauka

i zawodna sztuka”. Dla G. Frazera nauka jest kolejnym, po magii i religii stopniem w schemacie ewolucyjnym wyznaczanym przez wzrost racjonalności myślenia. Magia i religia są dla niego systemami powstałymi w reakcji na ludzką potrzebę zrozumienia i kontroli świata natury. Ze względu na tak sformułowaną funkcję oraz strukturę systemu praw, mogą być postrzegane jako prymitywna teoria i porównywane z nauką. L. Lévi-Bruhl (1992) kontynuował ewolucjonistyczne ujęcie problemu, łącząc je z ujęciem systemowym i z poglądami E. Durkheima o społecznym uwarunkowaniu i różnicowaniu sposobów myślenia. Czynił próby odcięcia się od europocentryzmu i spojrzenia na odmiennność myślenia „prelogicznego” inaczej niż w kategoriach niższości i wyższości. Postulaty realizowane raczej w płaszczyźnie deklaratywnej, wytyczyły kontynuowany kierunek w badaniach nad myśleniem mitycznym. Najbardziej krytykowanym było stworzone przez Lévi-Bruhla pojęcie „myślenie prelogiczne”, sugerujące, że myślenie mityczne jest wcześniejszym stadium myśli ludzkiej niż europejskie, stadium, w którym zasady logiki są nieznanne. W późniejszym etapie swojej twórczości L. Lévi-Bruhl wycofał się z używania tego terminu. R. Firth (1967) natomiast bronił racjonalności myślenia prymitywnego twierdząc, że człowiek prymitywny stosuje racjonalną analizę praktyczną, wierzenia wspomagają racjonalne działania i mogą wywierać konkretne i ważne skutki. C. Lévi-Strauss (1969) zaś nadał nowy wymiar badaniom nad ludzkim myśleniem.

Uważał on, że myślenie prymitywne i myślenie naukowe odnoszą się do realiów innego poziomu, ale ich cel (poznanie świata) jest ten sam, a metody porównywalne. U podstaw obu systemów leży potrzeba widzenia świata jako uporządkowanego, oba posiadają wewnątrznie spójną metodę. Lévi-Strauss twierdził też, że magia i nauka to systemy równoległe. Odrzucał ujęcie ewolucyjne, w którym myślenie magiczne miało być wczesnym etapem myślenia ludzkiego ewoluującego ku najbardziej racjonalnej formie, jaką jest myśl naukowa. Starał się udowodnić, że myśl nieoswojona równie skutecznie objaśnia świat, a tubylcze klasyfikacje są metodyczne, oparte na solidnej wiedzy teoretycznej i wnikliwej obserwacji. (Jakkolwiek porównywanie myślenia prymitywnego do bricolage, zakłada pewien jego „nieprofesjonalizm” w stosunku do myślenia naukowego). Twierdził, że istnieją reguły, które rządzą „myślą nieoswojoną”. Reguł tych poszukiwał na płaszczyźnie głębokiej, przy zastosowaniu metody strukturalnej. Badania pierwotnych klasyfikacji (m.in. totemicznych) oraz mitów doprowadziły go do przekonania, że podstawą, na której są tworzone, jest nieuświadomiana, biologicznie uwarunkowana, struktura umysłu oparta na podstawowych regułach logiki binarnej. Takie spojrzenie podkreśla jedność i naturalny (wrodzony) charakter podstaw ludzkiego myślenia ukryte pod różnorodnością kulturowo wytworzonych form, nie podważa ono jednakże prymatu racjonalności myślenia naukowego.

E. Mielecinski (1984) dokonuje porządkująco-wyliczającego zestawienia właściwości myślenia mitycznego. Wymienia wiele cech „myśli nieoswojonej”

m.in.: „nieprecyzyjne rozgraniczanie” kategorii np.: przedmiot–podmiot, materialne–idealne, rzecz–atrybuty, całość część. Miletinsky pisze o synkretyzmie czasowo przestrzennym tego rodzaju myślenia, słabym rozwoju pojęć abstrakcyjnych, nieporadnych klasyfikacjach, słabym oddzieleniu myślenia logicznego od elementów emocjonalnych, dostrzeganiem podobieństwa na poziomie drugorzędnych cech zmysłowych i in. W określeniach jakich używa („słabe” rozróżnianie, „nierozróżnianie”, „synkretyzm pojęciowy”) widoczne jest nieustanne porównywanie odmiennego sposobu widzenia świata, z tym, w którym autor jest „zadomowiony”. Trudno też powiedzieć, że jest to opis niewartościujący. Miletinsky porównuje myślenie mityczne z nauką, zastrzegając, że logika pierwotna jest równie sprawna funkcjonalnie, operacyjnie, jak naukowa, magia nie jest poprzedniczką nauki, odmiennie są natomiast procedury badawcze: naukowe schematy uogólniania: konkret–abstrakcja, przyczyny skutki są zastąpione hipostazowaniem, hierarchią sił i istot mitycznych; nauka poszukuje reguł procesów i zjawisk na płaszczyźnie głębokiej, magia na gruncie wtórnych cech zmysłowych; w nauce struktury są pierwotne w stosunku do zdarzeń, w myśleniu mitycznym są zrodzone ze zdarzeń.

E. Evans-Pritchard (1937) twierdzi, że człowiek pierwotny wyprowadza swe wnioski w sposób zbliżony do procedur, dzięki którym ludzie nauki dochodzą do twierdzeń na temat praw przyrody. Stanowisko to kontynuuje R. Horton, podkreślając, że podobnie jak zachodnią myśl teoretyczną myślenie religijne cechuje ukryta jedność, prostota i regularność. Oba sposoby myślenia borykają się także z ograniczeniami narzucanymi przez myślenie potoczne. Horton uważa, że myślenie „tradycyjne” podobnie jak naukowe jest wyższym poziomem „myślenia i dyskursu”. Myślenie potoczne wykazuje ogromne kulturowe zróżnicowanie, podczas gdy myślenie „teoretyczne” (drugiego stopnia) we wszystkich kulturach zachowuje bez zmian pewien generalny schemat.

POTOCZNOŚĆ A RACJONALNOŚĆ

Zasadność porównań magii i religii kwestionuje P. Winch (1992), nawiązując do stanowiska E. Cassirera, który głosił, że wszelki ogląd świata możliwy jest jedynie za pośrednictwem form symbolicznych, organizujących percepcję i myślenie jednostek w akty ekspresji. Jedną z takich form jest mit konstytuujący myślenie w fazie pre naukowej. Cassirer wyraźnie odróżniał naukową kreację wizji świata od mitycznej czy religijnej. W znanej polemice z Evans-Pritchardem P. Winch neguje prawomocność stosowania praw logiki, którymi posługuje się zachodnia nauka do badań nad wierzeniami Azande. Twierdzi, że w systemie wierzeń Azande można się dopatrywać racjonalności jedynie wówczas gdy uzna się ją za kontekstową, kulturowo zależną. Uważa, że logika jaką posługują się Azande jest odmienna od zachodniej i traktowanie jej przez autora *Witchcraft, Oracles and Magic* jako

swego rodzaju „przedłużenia” myśli zachodniej jest błędem badacza. Winch zakłada, że jest to całkowicie swoista, spójna „gra językowa”. Akceptuje przesłanie Evans-Pritcharda, który (krytykując Lévi-Bruhla) twierdził, że naukowe podejście jest w takim samym stopniu funkcją naszej kultury, jak magiczne podejście Azande funkcją ich kultury. Nie podziela natomiast przekonania, że jedynie europejskie spojrzenie jest „zgodne z obiektywną rzeczywistością”. Takie postawienie sprawy zakłada istnienie rzeczywistości poza kontekstem rozumowania naukowego, a do tego Winch ma zasadnicze wątpliwości. Nie zgadza się na pełną relatywizację i kontekstowość pojęcia rzeczywistości, ale nie chce też uznać jej w „obiektywnej”, a więc weryfikowalnej doświadczalnie postaci. P. Winch twierdzi, niewątpliwie nawiązując do poglądów L. Flecka, że eksperyment posiada wartość poznawczą jedynie w kategoriach istotnych dla testowanej hipotezy. Tak więc wierzenia Azande nie mają charakteru quasi naukowego, należą do innego rodzaju „gry”. „Gry”, którą rozumieć można, jak twierdzi Winch, jedynie przez odniesienie do problemu zasadniczego, organizującego myślenie w każdej kulturze, problemu znaczenia, jakie jest przypisywane (kulturowo) życiu ludzkiemu. Winch postuluje, by badania nad myśleniem w określonej kulturze ogniskować wokół „pojęć granicznych”, a są topojęcia opisujące: narodziny, śmierć, stosunki między płciami. W nich wyrażana jest moralność społeczeństwa, której kształt nadaje społecznie ukształtowana wizja sensu. Spór uwidocznia problem filozoficzny, który jak można sądzić z liczby publikacji, jest obecnie istotny zarówno dla filozofów, socjologów wiedzy jak i dla nauki w ogóle. Problem racjonalności, udziału rozumu w procesie poznania, wszedł w okres kiedy pytanie o istnienie niepodważalnych reguł rozumnego myślenia przestało być pytaniem retorycznym. E. Mokrzycki (1992) przyjmuje jako umowną cezurę owej zmiany wydanie *Struktury rewolucji naukowych* T. Kuhna. Do tego momentu utożsamiano naukę z rozumem, Kuhn (po nim Winch, a wcześniej Fleck) ukazywali społeczną i kulturową konwencjonalność racjonalności i logiki.

PROBLEM KOHERENCJI I SYSTEMU

W latach sześćdziesiątych powstaje szkic C. Geertza (1986) *Common sense as a cultural system*, w którym wiedza potoczna traktowana jest jako jeden z podsystemów kultury jak religia, sztuka. *Common sense* jest interpretacją otaczającej człowieka rzeczywistości, rodzajem komentarza do obserwowanych zjawisk i jako taki jest historycznie tworzony. Ten podsystem kultury może być kwestionowany, potwierdzany, odkrywany, formalizowany, słowem jest systemem dynamicznym, czułym na wszelkie przemiany kultury, przeto zmiennym w czasie, zróżnicowanym przestrzennie, charakteryzującym określone grupy społeczne. Niewątpliwie jest systemem, jednakże nie bardzo spójnym, uporządkowanym, bowiem dążącym do zdania sprawy

z różnorodności świata. Pomimo zróżnicowanych form, jakie przybiera w różnych kulturach można znaleźć pewne uniwersalne cechy: *common sense* jest wiedzą „naturalną”, uznawaną za „oczywistą”, „jedynie możliwą”. Cecha „praktyczności” nie odnosi się do filozoficznej kategorii „praxis”, oznacza raczej „użyteczność”. Wreszcie „niemetodyczność” tej wiedzy rozumiana jako niewytworzenie doktryn, teorii, dogmatów. Wiedza potoczna, będąca zbiorem epigramatycznie ujętych „prawd”, unika refleksji nad samą sobą. Ten rodzaj wiedzy budowany jest na przekonaniu, że „wszystko na świecie jest tym, czym jest”, potoczny ogląd jest miarodajny dla tworzenia interpretacji. „Prostota” jest tym, do czego dąży wiedza potoczna. Wyjaśniać świat, to go upraszczać. Stąd „dostępność” tej wiedzy. Nie wymaga ona studiów, jej nauczycielem jest życie i każdy może (czy raczej musi) się nią posługiwać, choć nie robi tego z równą maestrią (i w tej dziedzinie są „eksperci” i „laicy”).

Dla T. Hołównki „zdrowy rozsądek” jest „bezrefleksyjnie zaaprobowanym zbiorem przeświadczeń, dla których nie sposób znaleźć wspólnego mianownika: które nie tworzą żadnego „światopoglądu”, nawet w najślabszym sensie tego terminu: są po prostu chaotycznym rejestrem różnorodnych spostrzeżeń, idei i zasad, które jednoczy wyłącznie to, że w jakiejś grupie społecznej przypadkowo wybrano takie właśnie, a nie inne sposoby interpretowania zjawisk. Swe trwanie zawdzięcza po części „prawu pierwszych połączeń”, po części inercji, po części naszej skłonności do ulegania jakimkolwiek autorytetom” (Hołównka 1986, s. 136). Główną cechą myślenia potocznego jest eklektyzm i asymilowanie tego co się akurat znalazło pod ręką, „nie ma więc sensu upatrywać w nim „interesów”, ani „ducha” pewnej społeczności, czy tym bardziej powoływać się nań jako na ostateczną instancję bądź fundament wiedzy” (Hołównka 1986, s. 137). „Zdrowy rozsądek” banalizuje, nie dostrzega sprzeczności, dokonuje doraźnych interpretacji zjawisk. Jest omnipotężny, ma coś do powiedzenia w każdej dziedzinie. Nie-spójność myślenia potocznego być może odzwierciedla niespójność rzeczywistości, podczas gdy wiedza naukowa czyni „rozpaczliwe i deformujące wysiłki wtłoczenia jej w konsekwentne doktryny” (Hołównka 1986, s. 140). „Myśląc potocznie poszukujemy przede wszystkim psychicznego komfortu, płynącego z potwierdzenia gotowych szablonów interpretacyjnych” (Hołównka 1986, s. 152). W efekcie wiedza taka jest postrzegana jako jedyna, pewna, naturalna i oczywista, orzekająca obiektywną prawdę o rzeczywistości. Czy ni świat zrozumieliśmy poprzez uproszczenia i trywializacje.

Heterogeniczności i eklektyzmu wiedzy „codziennej” nie neguje J. Niżnik (1994) wysuwając tezę, że ten rodzaj myślenia wyrasta z potrzeby widzenia świata jako jednolitego, a wiedzy jako mądrości-maksymy będącej jednym (i jedynym) kluczem do rozumienia rzeczywistości. Pisze on, że funkcją „potocznego myślenia” jest „zapewnianie spójności symbolicznego uniwersum człowieka”. Tylko wiedza potoczna cechuje się spójnością, która satysfakcjonuje człowieka. Charakteryzuje myślenie „zdroworozsądkowe” jako

„integrujące elementy różnych systemów symbolicznych”. Podkreślając jego zróżnicowanie morfologiczne, określa je jako „pseudohomogeniczne” dostrzegając jego dążenie do spójnej wizji świata, potrzebę, która jest konstytutywna dla tego rodzaju wiedzy. W efekcie myślenie potoczne jest przez użytkowników odbierane jako koherentny system i tylko z odmiennej perspektywy wydaje się eklektycznym. Zabierając głos w wielowiekowym sporze wiedza „zdroworozsądkowa” versus wiedza naukowa J. Niżnik pisze: „Nauka nie jest alternatywą potoczności. Można natomiast powiedzieć, że tylko dzięki temu, że potoczność gwarantuje komfort psychiczny w postaci spójnego symbolicznego uniwersum, człowiek jest zdolny do przygody intelektualnej, jaką jest nauka” (Niżnik 1991, s. 165).

Ten sam autor postuluje, by socjologię wiedzy traktować nie jako subdyscyplinę socjologii czy filozofii, ale jako „swego rodzaju perspektywę teoretyczną w uprawianiu nauk społecznych”, jako pewien „postulat interpretacyjny” (Niżnik, 1985). Sądzę, że takie twierdzenie filozofa nauki uprawomocnia realizowaną w mojej pracy próbę wykorzystania pojęcia „wiedza potoczna” jako kategorii interpretacyjnej. Przyjmuję, że wiedza potoczna jest racjonalną i logiczną, choć uporządkowaną według innego klucza, „grą”. „Grą”, której zasad poszukuję. Kategoria „gry” wydaje się być trafniejsza niż np. pojęcie „systemu”, lepiej zdaje sprawę z zależności całości od partnerów biorących w niej udział, od elementów przypadkowych, od zamierzonych przez grających przekłamań (blefów). W grze reguły pełnią funkcję porządkującą, ale odkrycie reguł nie jest „całą prawdą” o grze. W ramach narzuconych przez nie rygorów jeszcze wiele może się zdarzyć, gra może przybrać bardzo różny przebieg, bowiem prócz zasad kształtują ją także inne (pokrótce wyżej wymienione) czynniki. Jak sądzą, zadaniem badacza jest odczytanie „reguł” z opisu przebiegu „gry”. Badana przeze mnie sfera spraw publicznych jest „grą”, w której bierze udział wielu partnerów, a zależności pomiędzy nimi są skomplikowane. Aby opisać owe zależności i „odczytać” zasady „gry” proponuję zastosowanie metafory „teatralnej”, która jest, moim zdaniem, odnalezieniem „klucza” do „gry” – interpretacji adekwatnej, choć nie jedynej możliwej.

LITERATURA

- Berger P., Luckmann T.
1983 *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa.
- Durkheim E.
1990 *Elementarne formy życia religijnego*, Warszawa.
- Evans-Pritchard E.
1937 *Witchcraft, Oracles and Magic among Azande*, Oxford.
- Firth R.
1965 *Spoleczności ludzkie*, Warszawa.
- Frazer G.
1962 *Złota gałąź*, Warszawa.

- Gadamer H.G.
1993 *Prawda i metoda*, Kraków.
- Garfinkel H.
1989 *Aspekty problemu potocznej wiedzy o strukturach społecznych*, [w:] *Fenomenologia i socjologia*, Z. Krasnodębski (red.), Warszawa.
- Geertz C.
1983 *Common Sense as a Cultural System*, [w:] *Local Knowledge*, New York.
- Goffman E.
1984 *Pierwotne ramy interpretacji*, [w:] *Kryzys i schizma*, E. Mokrzycki (red.), Warszawa.
- Hołówka T.
1986 *Myślenie potoczne*, Warszawa.
- Levi-Bruhl L.
1992 *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, Warszawa.
- Levi-Strauss C.
1969 *Myśl nieoswojona*, Warszawa.
- Mieletinski E.
1984 *Poetyka mitu*, Warszawa.
- Mokrzycki E. (red.)
1992 *Wstęp*, [w:] *Racjonalność i styl myślenia*, Warszawa.
- Niżnik J.
1985 *Czym jest socjologia wiedzy?*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 1.
1991 *Potoczność jako kategoria teoretyczna*, [w:] *Kategoria potoczności*, A. Jawłowska (red.), Warszawa.
- Scheller M.
1980 *Problems of a Sociology of Knowledge*, London.
- Schutz A.
1984 *Potoczna interpretacja ludzkiego działania*, [w:] *Kryzys i schizma*, E. Mokrzycki (red.), Warszawa.
- Tyler S.
1993 *Wprowadzenie do metod antropologii kognitywnej*, [w:] *Amerykańska antropologia kognitywna*, M. Buchowski (red.), Warszawa.
- Whorf B.L.
1982 *Język, myśl, rzeczywistość*, Warszawa.
- Winch P.
1992 *Rozumienie społeczeństwa pierwotnego*, [w:] *Racjonalność i styl myślenia*, E. Mokrzycki (red.), Warszawa.
- Ziółkowski M.
1978 *O myśleniu potocznym*, „Studia Socjologiczne”, nr 4.

ANNA MALEWSKA-SZAŁYGIN

ON THE TRADITION OF THE CONCEPT OF COMMON KNOWLEDGE

Summary

The author's purpose is to define various meanings attached to the concepts of "common sense", "common knowledge" "everyday thinking." She gives a brief and inevitably fragmentary review of the usage of these concepts in philosophical tradition. It starts with the Enlightenment's belief according to which common sense was supposed to be a Demon leading human cognition astray to obscurantism and voluntarism, up to the recent view saying that every cognitive activity has its origin in common knowledge.

The problem of common sense emerges nowadays in connection with the philosophical debate on rationality. Is common thinking, unlike scientific thought, irrational? Or else – is it based on a rationality of different kind? More generally the problem means: is there only one, universal rationality or is rationality conventional and, according to P. Winch everything connected with human language should be considered in terms of rationality?

In social sciences the problem of common knowledge belongs to sociology of knowledge studying the social constructions and social definitions of knowledge. The sociologists focus their interest on social processes of constructing knowledge and science (Schutz) or, the other way round, social constructions of reality based on knowledge. Recent sociological studies suggest common sense as one of the analytical concepts.

Anthropological tradition tends to identify “common thinking” with the notion of “mythical thought”. That allows for joining together the study of common sense and the anthropological concept of “savage mind”. It was in anthropology where the plurality of “common senses” has been realized and that originated the view of cultural relativism – one of the most discussed issues of social sciences.

Translated by Anna Kuczyńska-Skrzypek