

Adam Danel

Ur. w 1980 roku, socjolog, doktorant Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego. Swoje zainteresowania naukowe koncentruje – w głównej mierze – na problemie intersubiektywności i społecznej dystrybucji wiedzy. Teoretycznym i metodologicznym układem odniesienia do podejmowanych przez niego rozważań jest przede wszystkim fenomenologia społeczna i socjologia wiedzy. Jest autorem artykułów z zakresu teorii ról społecznych, „ponowoczesności” i problematyki monitorowania rynku pracy.

Egzystencja nieautentyczna

Rozważania nad autentycznością i nieautentycznością człowieka niekoniecznie muszą implikować zaangażowanie wartościujące, choć potoczne rozumienie tych terminów mogłoby taką konotację sugerować. Nieautentyczność – pojęcie permanentnie niejednoznaczne – w potocznym rozumieniu odсылa nas do takich pojęć, jak „fałszywość” czy „sztuczność”. Są to jednakże kategorie etyczne. Kategorie autentyczności i nieautentyczności są zaś kategoriami ontologicznymi w wymiarze socjologicznym. Odnoszą się do ludzkiego sposobu bycia. Sposób bycia jest z kolei „sposo-

bem orientacji w świecie i regulacji zachowań ze względu na odczuwany i rozumiany sens znaków i rzeczy, kształtujący specyficzny obraz świata jako całości”¹. Celem tego artykułu nie jest więc wskazanie moralnego ideału, który człowiek własnym wysiłkiem ma realizować, ani tym bardziej instruktaż, jak mu w tym projekcie pomóc. Praca ta, w swym założeniu, ma jedynie stanowić socjologiczny ogląd sposobów uświadamiania sobie przez ludzi siebie samych i swego społecznego domostwa. Dokonane jest to w oparciu i poprzez ontologiczną kategorię nieautentyczności.

¹ W. Pawluczuk, *Wiara a życie codzienne*, Wydawnictwo Miniatura, Kraków 1990, s. 9.

Rzeczywistość społeczna w subiektywnym oglądzie

Socjologiczny namysł nad problematyką nieautentyczności w życiu społecznym wymaga zaakceptowania dwóch fundamentalnych założeń:

1. założenia o ludzkiej podmiotowości;
2. założenia o ludzkiej wolności.

Akceptacja tychże założeń wiąże się – w sposób konieczny – z przyjęciem określonej wizji człowieka oraz określonego sposobu ujęcia istnienia społeczeństwa. Pomimo, iż założenia te mają charakter ontologiczny oraz funkcjonują (*explicite* bądź *implicit*) we wszystkich orientacjach teoretycznych składających się na humanistyczną perspektywę w socjologii, do dziś dnia pojęcia „wolność” i „podmiotowość” obciążone są wieloznacznością, emocjami i ideologią.

Dokonując eksplikacji pojęcia podmiotowości i poszukując jego socjologicznego sensu, zacząć wypada od określenia filozoficznego pojęcia podmiotu, wobec którego wszelkie pojęcia pozafilozoficzne mają charakter wtórny. Otóż „sam termin »podmiot« wywodzi się wprost z łacińskiego *subiectum*, będącego odpowiednikiem greckiego *hypokeiménon* (od *hepókeimai*). *Hepókeimai* zaś oznacza dosłownie: »znajdować się pod czymś, u spodu czegoś«, a niedosłownie: »być podstawą, założeniem czegoś«. W źródłowym zatem znaczeniu podmiot jest tym, co znajduje się u podłoża czegoś, tym co utrzymuje coś innego, jest jego substratem czy substancją”².

Problematyka podmiotowości obejmuje rozległy i wieloaspektowy zespół zagadnień. W

swej istocie odnosi się do usytuowania i aktywności jednostki w społeczno-kulturowym świecie. „Zdeterminowanie i twórczość, nawyk i spontaniczność, naciski sytuacyjne i autodeterminacja, reifikacja i emancypacja, ponadindywidualne struktury i aktywność indywiduów, zniewolenie i rewolucja, alienacja i dezalienacja, struktura społeczna i tożsamość jednostki – wszystkie te opozycje dotyczą jakichś aspektów podmiotowości”³. Próbując jednakże dokonać delimitacji obszaru obejmowanego przez pojęcie podmiotowości, można przyjąć – zgodnie z sugestią Piotra Sztompki – iż „*genus proximum* socjologicznej idei podmiotowości to relacja działania i struktury”⁴, a „podmiotowość w socjologicznym znaczeniu tego terminu, to istotny, aktywny wpływ działań ludzkich na kształt struktury społecznej”⁵.

Przyjmowane w tej pracy ontologiczne założenie o podmiotowości, można sformułować – bazując na propozycji Ryszarda Cichockiego⁶ – w postaci trzech komplementarnych stwierdzeń:

1. działania społeczne nie są jednoznacznie i całkowicie zdeterminowane ani przez konstytucję biologiczną podmiotu, ani przez wpływy społeczne, którym podmiot ulega;
2. struktury społeczne wszystkich typów (idealne, organizacyjne, materialne) są plastyczne wobec aktywności podmiotów;
3. relacja działań i struktur ma charakter obustronny⁷.

Podsumowując zatem, koncepcja podmiotowości zrywa z pozytywistyczną wizją człowieka i świata w XIX-wiecznej socjologii. Uwydat-

² A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, Ossolineum, Kraków 1996, s. 11–12.

³ R. Cichocki, *Podmiotowość w społeczeństwie*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2003, s. 49.

⁴ P. Sztompka, *Socjologiczna teoria podmiotowości*, [w:] P. Buczkowski i R. Cichocki (red.), *Podmiotowość: możliwość, rzeczywistość, konieczność*, Nakom, Poznań

1989, s. 12–13.

⁵ *Ibid.*, s. 12–13.

⁶ Założenie Ryszarda Cichockiego o podmiotowości jest w zasadzie syntetycznym ujęciem dialektycznej teorii podmiotowości Piotra Sztompki. Zob. *ibid.*, s. 19–25.

⁷ Por. R. Cichocki, *op. cit.*, s. 76.

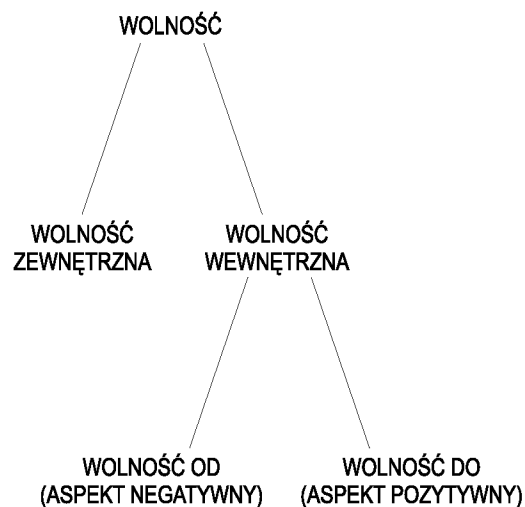
niając strukturotwórczą rolę ludzkich działań, podważając absolutną obiektywność społecznego świata oraz kwestionując fatalizm, zarysowuje ona obraz człowieka twórcy (*homo creator*), podmiotu społeczeństwa.

Z pojęciem podmiotowości na gruncie nauk społecznych, kojarzone bywa pojęcie wolności. Nie są to jednak pojęcia tożsame. Wolność stanowi raczej istotny atrybut podmiotowości człowieka, umożliwiając mu przekroczenie obszaru tego, co przedmiotowe⁸.

Podobnie jak w przypadku koncepcji podmiotowości, problematyka wolności w rozważaniach socjologicznych ma charakter wtórny wobec sposobów jej rozumienia przez filozofów. Historia filozofii jest w znacznej mierze zapisem rozważań wokół koncepcji wolności, by wymienić tylko: stoików, Platona, św. Tomasa, Duns Szkota, Kartezjusza, Thomasa Hobbesa, Immanuela Kanta, Johna S. Milla, Maxa Schelera czy egzystencjalistów. Nie wnikając we wszystkie zawłości i subtelności poszczególnych stanowisk, można stwierdzić, iż pojęcie wolności rozumiane jest zazwyczaj na cztery różne sposoby (czasem ujmowane rozłącznie, czasem koniunkcyjnie):

Pierwsza dychotomia – to rozróżnienie wolności wewnętrznej, a więc indywidualnego człowieka i wolności zewnętrznej, społeczno-politycznej.

Drugi podział – to rozróżnienie „wolności od” i „wolności do” oraz uwypuklenie dwóch aspektów wolności: negatywnego i pozytywnego. „Wolność od” jest absencją przymusu, konieczności fizycznej, brakiem całkowitego zdeterminowania. „Wolność do” jest zaś możliwością uczynienia inaczej i uzdolnieniem do rozstrzygnięcia wyboru.



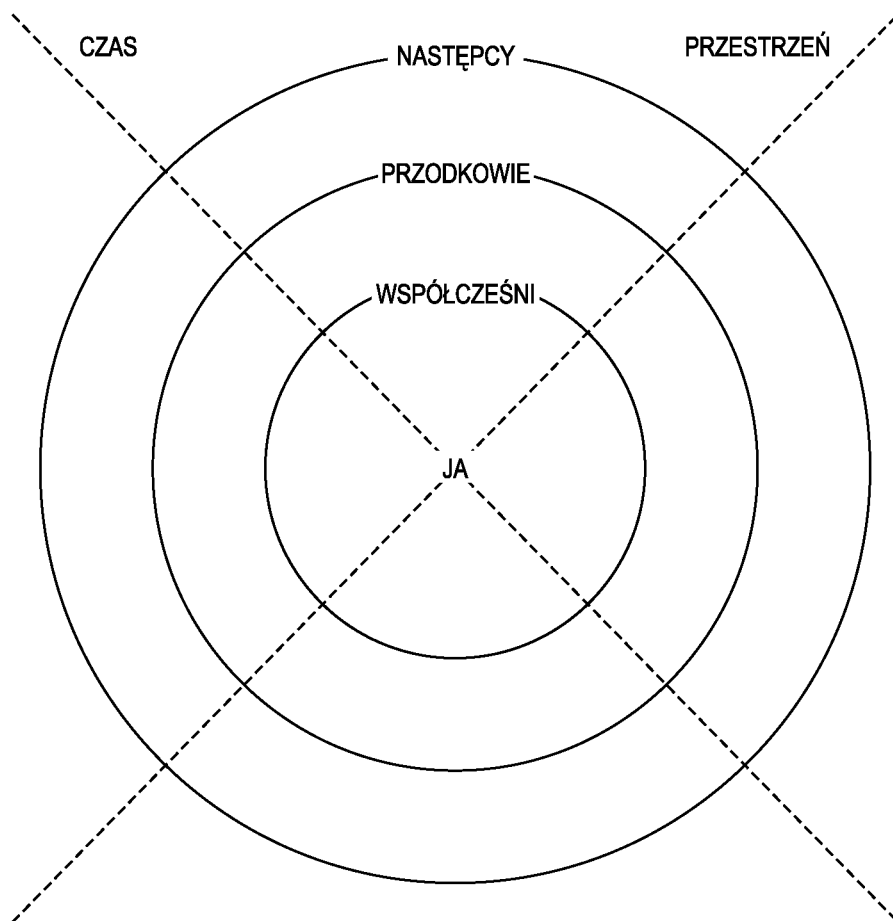
SCHEMAT 1: CZTERY PŁASZCZYZNY WOLNOŚCI (OPR. AUT.)

Na gruncie socjologii problematykę wolności najczęściej sprowadza się do relacji „jednostka – społeczeństwo”, która ma charakter dialektyczny. I tak, z jednej strony, społeczeństwo zniewala jednostkę, ma ograniczający wpływ na jej spontaniczną aktywność, z drugiej zaś, w konfrontacji z rzeczywistością społeczną, człowiek jest aktywną przyczyną, a – jak powiada Peter L. Berger – „stwierdzenie: »muszę« jest nieprawdziwe prawie w każdej sytuacji społecznej”⁹. Jednostka może więc wypowiedzieć posłuszeństwo swemu społeczeństwu. Inną sprawą są negatywne konsekwencje, które akt ten nieuchronnie by na nią sprowadził. Niemniej jednak, jednostka ma taką możliwość.

Wolność, podobnie jak podmiotowość, jest pojęciem trudnym do operacjonalizacji i naukowego badania. „Wolność – pisze Berger – nie jest faktem empirycznym. Mówiąc ściślej, chociaż wolność może być przez nas doświadczana z pewnością równą pewnikom empirycznym,

⁸ Por. A. Węgrzecki, *op. cit.*, s. 85.

⁹ P.L. Berger, *Zaproszenie do socjologii*, tłum. J. Stawiński, PWN, Warszawa 2001, s. 135.



SCHEMAT 2: EGOCENTRYCZNA STRUKTURA SPOŁECZNEGO ŚWIATA (OPR. AUT.)

Carnap wraz z innymi przedstawicielami Koła Wiedeńskiego uznałby za pozbawione sensu i odmówiłby im miana naukowości. Burrhus F. Skinner – kolejny badacz o pozytywistycznej proveniencji – uznałby z kolei, iż założenia te schlebnią człowiekowi, dostarczając mu tym samym wzmocnień; wynikają zaś z naszej niewiedzy i są wybiegiem stosowanym, gdy nie można inaczej wytłumaczyć pewnych zjawisk.

Z całą pewnością w ramach naukowego dyskursu nie jest możliwe pełne, esencjonalne ujęcie zjawiska wolności. Jednakże „jedynie intelektualny

to nie jest możliwe jej dowiedzenie jakimikolwiek metodami naukowymi. (...) Cokolwiek może się w subiektywnej świadomości jednostki pojawić jako wolne, w systemie naukowym okaże się ogniwem w jakimś łańcuchu przyczynowym¹⁰. Max Scheller wskazuje z kolei, iż „to, czym jest wolność, rozumiemy tylko w obrębie naszego życia wolitywnego, a nigdy poprzez rozważanie teoretyczne”¹¹.

Poczynione powyżej założenia o podmiotowości i niezbywalnej wolności człowieka Rudolf

barbarzyńca może utrzymywać, że rzeczywistość to tylko to, co daje się uchwycić metodami naukowymi¹². Wulgarna redukcja, upraszczająca obraz człowieka i świata w imię kanonów metodologicznej poprawności i – w efekcie – będąca negacją humanistyki, jest równie nieuprawniona jak stwarzanie iluzji poznania bliższego poezji niż nauce.

Jak zatem możliwe jest myślenie socjologiczne bez porzucenia wizji człowieka jako wolnego podmiotu?

¹⁰ *Ibid.*, s. 117–118.

¹¹ M. Scheller, *Rozważania dotyczące fenomenologii i metafizyki wolności*, „Znak” 11 1963, s. 1275.

¹² P.L. Berger, *op. cit.*, s. 133.

Właściwą drogę wytyczył Edmund Husserl. W ślad za nim poszedł Alfred Schütz, którego ustalenia stały się przyczynkiem do powstania socjologii fenomenologicznej, etnometodologii i socjologii egzystencjalnej. Nastąpiła zasadnicza zmiana perspektywy – „fenomenologiczny zwrot w socjologii”¹³. Środek ciężkości zainteresowań przeniesiony został z obiektywnej rzeczywistości na świadome podmioty. Dekonstrukcja naturalizmu pozwoliła na odejście od obrazu człowieka jako istoty reaktywnej, której cechy i działania są całkowicie zdeterminowane przez zewnętrzno-obiektywną rzeczywistość. Podkreślając konstytutywną rolę intencjonalnej świadomości, fenomenologia dostarczyła obrazu człowieka jako wolnego podmiotu, przy czym samą wolność sprowadziła do poziomu aksjomatu, którego się wprawdzie nie kwestionuje, ale którego się również nigdy w pełni nie wyjaśnia.

Dokonując fenomenologicznego zwrotu i analizując rzeczywistość społeczną w nastawieniu humanistycznym, należy przyjąć i utrzymywać w najpełniejszym zakresie subiektywny punkt widzenia. Punktem wyjścia uczynić trzeba fenomenalne doznania podmiotu, sens jego doświadczeń. To one bowiem są tym, co konstytuuje rzeczywistość.

W codziennym życiu człowiek doświadcza społecznego świata tak, jakby był on zorganizowany wokół jego własnej osoby. Świat społeczny ma strukturę egocentryczną¹⁴. Podmiot stanowi jego centrum, „punkt zerowy”, na którym zorientowana jest jego konstytucja. Świat ten posiada znaczenie i sens dla niego i poprzez

niego. Zawsze odnosi go do swojej rzeczywistej, biograficznie zdeterminowanej sytuacji. Jego system istotności selekcjonuje i grupuje poszczególne przedmioty zgodnie ze schematem osobistych planów i potrzeb. Rozciąga przestrzenie i czasowo świat, zorganizowany wokół „tu i teraz” doświadczonego podmiotu, rozwarstwia się wedle stopnia znajomości i anonimowości. Dzieli się na świat współczesnych, przodków i następców.

Egocentryczna struktura świata ukazuje, że własna świadomość i własne doświadczenie są uprzywilejowane. Dodać tu jednak trzeba, że świat doświadczany przez podmiot jest polem możliwego działania innych i z ich perspektywy zorganizowany jest w analogiczny sposób. Świat społeczny przekracza obszar jednostkowego doświadczenia. Jest intersubiektywnym światem kultury, uniwersum znaczeń. Mostem łączącym subiektywne i intersubiektywne ujęcie świata jest generalna teza przekładalności perspektyw.

Ciało (oraz związana z nim przestrzeń), czas (subiektywny i obiektywny) i inni są ontologicznym fundamentem świata przeżywanego; „stanowią najogólniejsze warunki doświadczenia, które narzucone są każdemu. Są one granicami, w ramach których subiektywne doświadczenie świata przeżywanego strukturalizuje się na różne sposoby”¹⁵.

W rozpatrywaniu podmiotu, ludzkiego Ja jako centrum społecznego świata, nie chodzi tylko o wyróżnienie go w stosunku do tego, co jest poza nim i oddzielenie tego, co własne, od tego, co obce. Człowiek nie jest bowiem zamkniętym

¹³ Zob. M. Roche, *Fenomenologiczny zwrot w socjologii*, [w:] Z. Krasnodębski (red.), *Fenomenologia i socjologia. Zbiór tekstów*, PWN, Warszawa 1989, s. 458–474.

¹⁴ Zob. A. Schütz, *Fenomenologia i nauki społeczne*, [w:] Z. Krasnodębski (red.), *Fenomenologia i socjologia, op. cit.*, s. 124–127; zob. także: A. Schütz, *Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania*, [w:] E. Mokrzycki (red.), *Kryzys i schizma. Antyscjencyjne tendencje w socjologii*

współczesnej, PIW, Warszawa 1984, s. 153, 180; oraz A. Schütz, *Świat społeczny i teoria działania społecznego*, [w:] P. Sztompka (red.), *Metodologiczne podstawy socjologii. Wybór tekstów*, WUJ, Kraków 1980, s. 155–156.

¹⁵ A. Schütz, *Das Problem der Relevanz*, Suhrkamp, Frankfurt 1971, s. 20; cyt. za: D. Lachowska, *Codziennosc i rozumienie w teorii Alfreda Schütza*, [w:] Z. Krasnodębski (red.), *Od transcendentalizmu ku hermeneutyce*, PWN, Warszawa 1987, s. 166.

kosmosem, „monadą bez okien” – jak chciał tego Leibniz¹⁶. Geneza ludzkiego umysłu nie jest „monologiczna”, lecz dialogiczna – powstaje w nieustannym dialogu z innymi (o czym świadczą takie procesy, jak: socjalizacja, kulturalizacja czy wychowanie). Owo „centrum” rozumieć raczej należy jako to, z czego coś się wyłania (bądź intencjonalnie, bądź samorzutnie) i jako to, do czego coś prowadzi. Sensowna aktywność podmiotu jest poddawana interpretacji przez innych, i odwrotnie – sensowne akty innych są interpretowane przez podmiot.

Tylko przez odniesienie do podmiotu pewne typy stosunków społecznych i elementów kultury zyskują specyficzny sens. Podmiot w każdej chwili swego świadomego życia znajduje się w jakiejś sytuacji. „jest ona w swej konkretnej treści nieskończenie zmienna – dlatego, że z jednej strony jest wyartykułowana biograficznie jako, by tak rzec, produkt wszystkich poprzednich sytuacji, z drugiej zaś, że jest względnie »otwarta«, to znaczy może być w różny sposób na podstawie danego zasobu wiedzy definiowana i opanowywana”¹⁷.

Narodziny nieautentyczności

Z punktu widzenia nieautentyczności decydujący jest sposób, w jaki aktor społeczny napęla sensem społeczny świat, którego jest centrum. Odpowiadając na pytanie: „co ten świat społeczny znaczy dla działającego człowieka?” i ukazując sposób, w jaki ten świat jawi się w toku doświadczenia, możemy ujawnić stan

umysłu, który skłonił go do przyjęcia nieautentycznych postaw i zrozumieć ich odniesienie w sferze działań. Chodzi tu o ukazanie orientacji społecznej podmiotu, a więc zgeneralizowanych tendencji do postrzegania, odczuwania, wartościowania i reagowania na rzeczywistość społeczną¹⁸. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że powstające różnice w obrazach świata nie są wynikiem deformacji w procesach poznania, ale są rezultatem odmiennych procesów społecznych, przyjmowanych i dokonywanych definicji sytuacji wyznaczających granice tego, co rzeczywiste.

Wyróżnić możemy dwie zasadnicze zgeneralizowane tendencje do postrzegania świata przyjmowane przez aktorów społecznych. Pierwszą z nich nazwijmy plastycznym obrazem świata. Tutaj wszelkie sytuacje, w które wkracza jednostka, charakteryzują się pewnym „otwarcie”, „plastycznością” wobec jej aktywności. Jednostka dostrzega różne możliwości działania. Stale „nosi w sobie” możliwość kontestacji czy też transgresji kulturowego *status quo*. Swą podmiotową aktywność podejmuje ze względu na aksjologiczne preferencje, a nie zewnętrzne przymuszenia. Źródłem konformizmu – który zarazem konieczny jest dla skuteczności działań – jest przede wszystkim wewnętrzne przekonanie, wewnętrzna kontrola. Materia znaczeń, wartości czy norm wzniesiona przez przodków i współczesnych, stanowi zasób, z którym podmiot kieruje się ku otwartemu horyzontowi przyszłości. Doświadczając wielowymiarowości i plastyczności, jednostka traktuje tenże świat

¹⁶ Leibniz pisał: „Monady nie mają okien, przez które by cokolwiek mogło się do nich dostać lub z nich wydostać.

(...) Naturalne zmiany monady pochodzą od jakiejś zasady wewnętrznej, ponieważ przyczyna zewnętrzna nie może wywierać wpływu w jej wnętrzu”. G.W. Leibniz, *Monadologia*, tłum. H. Elzenberg, UMK, Toruń 1991, s. 48.

¹⁷ A. Schütz, *Strukturen der Lebenswelt*, Taschenbuch

2003, s. 113; cyt. za: Z. Krasnodębski, *O związkach fenomenologii i socjologii. Wprowadzenie*, [w:] idem (red.), *Fenomenologia i socjologia*, op. cit., s. 37.

¹⁸ Por. M. Ziółkowski, *Orientacje indywidualne a system społeczny*, [w:] J. Reykowski, K. Skarżyńska i M. Ziółkowski (red.), *Orientacje społeczne jako element mentalności*, Nakon, Poznań 1990, s. 57.

jako pole możliwości, ekspresji (eksternalizacji) własnej subiektywności i samorealizacji (przy czym nie jest tutaj ważne, czy będzie to makiaż, czy autodeterminacja przez społecznie aprobowane wartości). Tylko w tak postrzeganym świecie człowiek może stać się „sobą” i takim pozostać.

Przeciwną orientacją jest perspektywa, którą nazwać można zreifikowanym obrazem społecznego świata. Reifikacja jako odmiana świadomości sprawia, iż wszelkie instytucje społeczne postrzegane są jako posiadające własną realność, niezmiennie i oczywiste same przez się. Ich zmiana nie jest dostrzegana nawet jako realna możliwość. Istniejący porządek społeczny jawi się jako naturalny i nieodwołalny. Zreifikowana reprezentacja społecznego świata w umyśle człowieka jest źródłem tego, co psychologowie nazywają utratą poczucia kontroli nad otoczeniem. Świat społeczny doświadczany jest w kategoriach powinności, których niespełnienie jawi się jako skok w szaleństwo, a wszelkie formy ekstazy (bycia poza, wykraczania poza) czy transgresji są traktowane jako popadnięcie w nierzeczywistość. Zachowanie człowieka przybiera formę inercyjnej asymilacji, swoistego *mimesis*, bliższego bierności niż rzeczywistej, twórczej aktywności podmiotu. Właśnie wtedy – gdy subiektywne odbicie rzeczywistości w strumieniu świadomości przybiera zreifikowaną postać – rodzi się nieautentyczny sposób bycia. Jest to warunek konieczny nieautentyczności, który w pewien sposób wiąże się z jej istotą, ale jej jeszcze nie stanowi.

Rola społeczna: zaangażowanie i dystans

Fenomenolog francuski Maurice Merleau-Ponty wskazał, iż rozpoznanie poza własnymi działaniami świata, który jest dany podmiotowi, możliwe jest dlatego, że podmiot jest dany samemu sobie¹⁹. Człowiek nie tylko istnieje, ale ma pewien stosunek do swego istnienia; może uczynić siebie przedmiotem własnej refleksji. Pytanie: „kim jestem?” jest fundamentalną kwestią naszej społecznej egzystencji. Udzielane nań odpowiedzi są z kolei sprzęgnięte z subiektywnym oglądem rzeczywistości w obustronnie koniecznej koegzystencji. Za Zbigniewem Boksańskim przyjąć więc można tezę o wzajemnych uwarunkowaniach koncepcji siebie i świata społecznego²⁰.

Mówiąc o refleksyjnym stosunku podmiotu do samego siebie, wkraczamy w szeroko podejmowaną w naukach społecznych problematykę tożsamości. Generalnie rzecz biorąc, „pojęcie tożsamości w socjologii i psychologii społecznej odnosi się najczęściej do sfery autodefinicji aktora społecznego (...). Można w związku z tym określić je jako zbiór wyobrażeń, sądów i przekonań owego aktora o samym sobie”²¹. Ujmując rzecz jeszcze lapidarniej, za Anthonym Giddensem można przyjąć, iż indywidualna tożsamość „jest to »ja« pojmowane przez jednostkę w kategoriach biograficznych”²². Ponieważ biografia jednostki praktycznie zawsze uwikłana jest w życie społeczne, tożsamość konstytuuje się w dialogu z innymi, w toku interakcji społecz-

¹⁹ Zob. M. Merleau-Ponty, *Czym jest fenomenologia?*, [w:] J. Migasiński, *Merleau-Ponty*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995, s. 103.

²⁰ Zob. Z. Boksański, *Koncepcja siebie a obraz innego*, „Kultura i Społeczeństwo” 3 1984, s. 171–172.

²¹ Z. Boksański, *Tożsamość*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. IV, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 252.

²² A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżyńska, PWN, Warszawa 2002, s. 75.

nych, przy czym tożsamość jest nie tylko „produktem” interakcji, ale także determinantem jej przebiegu.

Wart podkreślenia jest fakt, iż tożsamość konstryuuje się nie tylko w relacji poznawczej do świata, ale także emocjonalnej²³. Emocjonalne naznaczenie społecznego świata, procesy jego odczuwania i doświadczania, społeczna kategoryzacja i stygmatyzacja – wszystko to ostatecznie sumuje się w jakiejś postaci obrazu samego siebie. Tożsamość – tak jak jest ona tutaj uchwycona – ma fundamentalne znaczenie dla społecznej egzystencji człowieka. Pozwala ona jednostce urzeczywistnić się w społeczeństwie, chroni ją przed egzystencjalnie pojętym lękiem i trwogą, czy wreszcie zapewnia jej „ontologiczne bezpieczeństwo” – by posłużyć się terminem ukutym przez Ronalda D. Lainga, a upowszechnionym przez Anthony’ego Giddensa. Berger dobrze to ilustruje:

Spójrzmy na przykład na człowieka zbudzono-
nego w nocy przez jeden z tych koszmarów
sennych, w których traci się całkowicie poczucie
tożsamości i miejsca. Nawet w chwili przebu-
dzenia realność jego własnego istnienia i jego
świata wydaje mu się senną fantasmagorią,
która może zniknąć lub zmienić się za jed-
nym mrugnięciem powieki. Przebudzony, leży
w łóżku tknięty czymś w rodzaju metafizycz-
nego paraliżu, czując się oddalony co najwyżej
o krok od owego unicestwienia, które zagrażało
mu w przerwany właśnie śnie. Przez kilka
chwil tak boleśnie jasnej świadomości jest w sta-
nie nieomal zmysłowego kontaktu ze śmiercią
i – wskutek tego – z nicością, lecz wówczas po-
omacku sięga po papierosa i, jak to się mówi,

»wraca do rzeczywistości«. Przypomina sobie
swoje nazwisko, adres i zawód, swoje plany
na następny dzień. Przechadza się po domu,
pełnym potwierdzeń przeszłej i obecnej tożsa-
mości. Słucha odgłosów miasta. Może nawet
obudzi żonę i dzieci i zostanie uspokojony
przez ich zatroskane zapewnienia. Wkrótce
może śmiechem skwituje nedorzecznosc tego,
co się właśnie zdarzyło, zajrzy do lodówki, żeby
coś przekąsić lub do barku, żeby coś łyknąć
na sen i pójdzie do łóżka z postanowieniem,
że będzie śnił o awansie²⁴.

Ten długi cytat wskazuje na jeszcze jedną istotną kwestię. Otóż zachwianie tożsamości powoduje, że także inne aspekty realności świata są zagrożone. Potwierdza to tezę, iż tożsamość i obraz świata warunkują się wzajemnie.

Obraz samego siebie, w mniejszym lub więk-
szym stopniu, jest odbiciem uczestnictwa jed-
nostki w grupach społecznych i zajmowane-
go przez nią (przypisanego bądź osiągniętego)
miejsca w strukturze społecznej. Pojęcie tożsa-
mości łączy więc w sobie zagadnienie refleksyj-
nych podstaw działania jednostkowego z proble-
matyką ról społecznych.

Przyjmując perspektywę teorii ról, można
postrzegać jednostki jako aktorów w teatrze
lub jako uczestników gry. „Naturalne stosunki
społeczne – pisze Erving Goffman – powstają
w taki sam sposób, w jaki powstaje sytuacja
na scenie: przez wymianę dramaturgicznie
uwznioślonych działań, reakcji na działania
i zamykających kolejne sceny odpowiedzi. Sce-
nariusz nawet w ręku niewprawnego aktora
może ożyć dlatego, że samo życie ma konstruk-
cję dramatyczną. Oczywiście nie cały świat jest

²³ Emocjonalna, uczuciowa sfera człowieka, często bagatelizowana przez socjologów, stała się rdzeniem socjologii egzystencjalnej. Zob. przeglądowy artykuł M. Czyżewskiego, *O programie socjologii egzystencjalnej*.

Uwagi na marginesie książki Existential Sociology, „Studia Socjologiczne” 4 1980, s. 315–331.

²⁴ P.L. Berger, *op. cit.*, s. 139.

sceną, lecz niełatwo rozstrzygnąć, w jakiej mierze sceną nie jest”²⁵.

Czym jest więc rola społeczna? Zdaniem Pawła Rybickiego, „można ją określić jako społecznie wydzielony zakres działania, jako ciąg zachowań i działań spełnianych przez człowieka zajmującego określoną pozycję społeczną. (...) Jest zawsze szczególnego rodzaju schematem społecznym i jest tokiem działalności, który ten schemat wypełnia. Jest zawsze dwoista; nie ma roli społecznej bez określającego ją schematu, i nie ma roli bez człowieka, który w swych zachowaniach i działaniach ów schemat realizuje”²⁶. Rola społeczna zawiera w sobie oczekiwania określone przez współrzędne wyznaczające umiejscowienie jednostki w „przestrzeni” społecznej. Peter L. Berger stwierdza wręcz, że „rola może być zdefiniowana jako typowa odpowiedź na typowe oczekiwania”²⁷.

Oczekiwania, z jakimi spotyka się aktor odgrywający swą rolę na społecznej scenie, pochodzą ze zróżnicowanych źródeł. Są to:

- a) oczekiwania wynikające ze scenariusza – chodzi tu o aksjonormatywne podłoże aktywności, wyznaczające zobiektywizowane schematy zachowań;
- b) oczekiwania ze strony innych aktorów – są to oczekiwania ze strony partnerów interakcji;
- c) oczekiwania ze strony publiczności – źródłem oczekiwań są tutaj audytoria będące dla jednostki układem odniesienia. Warto w tym miejscu nawiązać do myśli Ralpa Lintona,

który stwierdził, iż „jesteśmy skłonni grać dla publiczności, nawet gdy publiczności nie ma”²⁸. Chodzi tu przede wszystkim o wyobrażane przez jednostkę zobowiązania wobec „przodków” i „następców”, a także – w przypadku osób wierzących – istot nadprzyrodzonych.

Stopień spełnienia tych oczekiwań pozwala odnieść zachowanie jednostki do opozycji konformizm – nonkonformizm²⁹.

Poczynione dotychczas ustalenia definicyjne dotyczące roli społecznej pozwalają wyodrębnić jej trzy komponenty. Są to:

1. wymogi i oczekiwania wobec jednostki przypisane zajmowanej przez nią pozycji społecznej;
2. subiektywna ocena sytuacji interakcyjnej;
3. uzewewnętrznione zachowania.

Czerpiąc z metaforyki teatralnej, można powiedzieć, iż odgrywanie roli wiąże się z włożeniem określonej maski. „Nie jest chyba dziełem historycznego przypadku – pisał Robert Ezra Park – że pierwszym znaczeniem słowa »osoba« (person) jest »maska«. Jest to uznanie faktu, że każdy zawsze i wszędzie, bardziej lub mniej świadomie, odgrywa jakąś rolę. (...) To właśnie w tych rolach znamy się nawzajem i znamy samych siebie”³⁰.

Maska jest funkcjonalną koniecznością życia społecznego. Jest środkiem komunikacyjnym; oszczędza czas i emocjonalną energię. Maska jest także – chciałoby się powiedzieć – koniecznością antropologiczną, bowiem: „nie wystarczy

²⁵ E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, KR, Warszawa 2000, s. 100.

²⁶ P. Rybicki, *Struktura społecznego świata. Studia z teorii społecznej*, PWN, Warszawa 1979, s. 462, 463.

²⁷ P.L. Berger, *op. cit.*, s. 93.

²⁸ R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości*, tłum. A. Jasińska-Kania, PWN, Warszawa 2000, s. 113.

²⁹ Ujmując życie społeczne jako grę, Pierre Bourdieu

ukazuje, że świat społeczny jest również zamieszkiwany przez ludzi pozbawionych tej fundamentalnej sprawności, jaką jest wycucie gry. Wydaje się więc, że wobec tych typów ludzi tradycyjna opozycja konformizm – nonkonformizm nie ma zastosowania. Zob. M. Jacyno, *Iluzje codzienności. O teorii socjologicznej Pierre’a Bourdieu*, IFiS PAN, Warszawa 1997.

³⁰ R.E. Park, *Race and Culture*, Glencoe 1950, s. 249; cyt. za: E. Goffman, *op. cit.*, s. 49.

nam fakt, że istniejemy. Musimy istnieć dla innych, istnieć przez innych”³¹.

Wobec tego w tymże artykule problematyczne nie jest samo funkcjonowanie masek w świecie społecznym. Problemem jest sytuacja, w której maska przenika do wnętrza człowieka, stając się jądrem jego tożsamości.

Gaston Bachelard wskazał, iż maska jest syntezą dwu przeciwieństw: dysymulacji i symulacji³². Dysymulacja wiąże się z ukrywaniem, zatajaniem czy po prostu nieujawnianiem pewnych aspektów siebie. „Tymczasem symulacja stawia pod znakiem zapytania różnicę między »prawdziwym« a »fałszywym«, między światem »rzeczywistości« a światem »wyobraźni«”³³. Symulacja narusza zasadę rzeczywistości. Nie jest ona prostym udawaniem. Ktoś, kto symuluje chorobę wywołuje w sobie pewne jej objawy. Analogicznie jest w przypadku roli społecznej (maski). Z jednej strony, jest ona konstruktem społecznym, pewną społeczną abstrakcją, z drugiej zaś, człowiek ją odgrywający nie tylko działa zgodnie z jej schematem, ale także w pewnych sytuacjach odpowiednio (do tego) czuje. Tak więc, „sfera zjawisk psychicznych jest nieustannie przenikana przez siły społeczne”³⁴. Kwestię tę dobrze oddaje myśl George’a Santayany: „Każdy, kto jest pewien swego umysłu, dumny ze swego urzędu czy przejęty swoim obowiązkiem, przyjmuje maskę tragiczną. Pozwala tej masce, by była nim samym, i przelewa na nią całą swą próżność. Jak długo żyje i podlega niepokojom własnego ciała, jak wszystko, cokolwiek żyje, tak długo w duszy tworzy ideę i bardziej z dumą, niż żalem ofiarowuje swe życie na ołtarzu Muz”³⁵.

Poszukując własnego miejsca na społecznej scenie, odgrywamy role i zakładamy maski. Każdą rolę można odgrywać świadomie lub bez udziału refleksji, z mniejszym lub większym zaangażowaniem. Maską jako istotne akcesorium identyfikacji (tożsamości), może być mniej lub bardziej elastyczna. W społecznej dramie występują więc dwojakiemu rodzaju aktorzy. „Na jednym krańcu – pisze Goffman – mamy do czynienia z wykonawcą, którego całkowicie wciąga akcja sceniczna i który może być szczerze przekonany, że zainscenizowana iluzja rzeczywistości jest samą rzeczywistością. Publiczność najczęściej odbiera widowisko w ten sam sposób i tylko socjolog lub malkontent mogą wątpić w »realność« tego, co jest przedstawiane. Na drugim krańcu mamy do czynienia z wykonawcą, który wobec swej gry zachowuje dystans. Taką możliwość łatwo sobie wyobrazić, nikt bowiem nie ma równie dogodnego stanowiska do obserwowania przedstawienia jak ktoś, kto sam je zainscenizował”³⁶.

Stopień zaangażowania w pełnioną rolę społeczną i zakres identyfikacji z nią wyznacza dwie odmienne jakościowo formy społecznej egzystencji: autentyczność i nieautentyczność. Tworzą one swego rodzaju continuum, którego krańce nie są rzeczywistą reprezentacją sposobu bycia człowieka w społecznym świecie, ale raczej typami idealnymi czy też eksperymentami myślowymi, do których rzeczywiste przypadki mogą się co najwyżej asymptotycznie przybliżać. Niemniej jednak, bieguny owego continuum odzwierciedlają niestabilną sytuację człowie-

³¹ G. Bachelard, *Fenomenologia maski*, [w:] M. Janion i S. Rosiek (red.), *Maski*, t. II, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1986, s. 20.

³² Zob. *ibid.*, s. 14.

³³ J. Baudrillard, *Precesja symulaków*, [w:] R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Baran i Suszczyński, Kraków 1997, s. 177–178.

³⁴ P.L. Berger, *Tożsamość jako problem socjologii wiedzy*,

tłum. A. Chmielecki, St. Czerniak, J. Niżnik, [w:]

A. Chmielecki, J. Niżnik i S. Rainko (red.), *Problemy socjologii wiedzy*, PWN, Warszawa 1985, s. 479.

³⁵ G. Santayana, *Soliloquies in England and Later Soliloquies*, Nowy Jork 1922, s. 133–134; cyt. za:

E. Goffman, *op. cit.*, s. 86.

³⁶ E. Goffman, *op. cit.*, s. 47.

ka w świecie społecznym. W żadnym z nich bowiem człowiek nie pozostaje na stałe. „Tak wiele potrzeba energii, aby ściśle przystosować się do maski, że energia ta gdzieś zawodzi. Wówczas najpodstępniej skomponowana twarz się rozpada. Dysymulacja traci swą podstawową jedność”³⁷.

Należy wreszcie zapytać o ogląd ejdetyczny, o istotę tytułowej nieautentyczności. Wspomniało wcześniej, iż warunkiem koniecznym nieautentyczności jest zreifikowana reprezentacja społecznego świata w umyśle człowieka. Wykazano następnie, iż obraz świata i obraz samego siebie warunkują się wzajemnie. Dokonując reifikacji społecznego świata, człowiek doświadcza go w kategoriach powinności. „Wymogi rzeczywistości” nie istnieją jednak same przez się, ale są powiązane ze społecznymi rolami. Zreifikowany obraz świata implikuje więc, że autodefinicje aktora społecznego formułowane są w oparciu i poprzez pełnione role społeczne. Niezmienną istotą nieautentyczności stanowi zatem utrata subiektywnego dystansu pomiędzy samym sobą a pełnioną rolą społeczną. Co prawda, zawsze istnieje świadomość innych aspektów siebie, ale są one marginalne i w znacznej mierze przesłonięte maską pełnionej roli społecznej. Maską ulega usztywnieniu, podczas gdy – jak sądzi Antoni Kępiński – powinna być jak najbardziej elastyczna, zmieniać się zależnie od sytuacji i być wypadkową prawdziwej reakcji emocjonalnej i reakcji rytualnej, to znaczy tej, której spodziewa się społeczne otoczenie³⁸. Usztywnienie maski powoduje, iż przestaje ona spełniać swe

społeczne zadanie (środka komunikacyjnego i zwierciadła społecznego), a człowiek „niezależnie od tego, co wokół niego i w nim samym się dzieje, kroczy przez życie na kształt posągu, dużych czy małych rozmiarów”³⁹.

Utrata jednostkowego autentyzmu zaciera granice pomiędzy tworem a twórcą. Rola społeczna zaczyna być traktowana jako rzeczywisty byt. Przestaje być czymś, co się robi, a staje się czymś, czym się jest.

Nietrudno wyobrazić sobie dyrektora, który nie potrafi (nie chce) „przestać być” dyrektorem po opuszczeniu przestrzeni swego gabinetu. Zmiana „dekoracji” i „publiczności” nie przerywa występu, o czym często boleśnie przekonuje się jego rodzina. Sam moment przejścia na emeryturę staje się dla niego swoistą sytuacją graniczną⁴⁰, często o katastrofalnych konsekwencjach psychologicznych. Uświadomienie sobie bowiem nietrwałości społecznych przypisań, powoduje zachwianie ontologicznego bezpieczeństwa, co w skrajnych przypadkach prowadzi do uformowania się osobowości schizoidalnej⁴¹.

Nieautentyczność określić więc można jako fundamentalizm roli społecznej. „Człowiek przyzwyczaja się do bycia w rolach i tak wychowywany w tych rolach nie ma odwagi znaleźć się w tych miejscach poza rolami. To są miejsca dość straszne i trudno jest się znaleźć poza sumą ról”⁴².

Człowiek jednak sumą ról być nie musi. Jest on raczej czymś permanentnie niedookreślonym i nieredukowalnym do czegośkolwiek. Wskazują na to pojęcia wolności i podmiotowości, a najpełniej wyraża pojęcie osoby⁴³.

³⁷ G. Bachelard, *op. cit.*, s. 21.

³⁸ A. Kępiński, *Poznanie chorego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002, s. 100.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Pojęcie „sytuacja graniczna” pochodzi od Karla Jaspersa. Zob. K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, [w:]

R. Rudziński, *Jaspers*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978, s. 186–242.

⁴¹ Zob. R.D. Laing, *Podzielone „Ja”*. Egzystencjalistyczne studium zdrowia i choroby psychicznej, tłum. M. Karpiński, Rebis, Poznań 1995.

Redukując się do pełnionej roli społecznej, człowiek rodzi się po raz wtóry jako *homo sociologicus* – jednostka doskonale uspołeczniona, której aktywność sprowadza się jedynie do pełnienia przeznaczonej jej funkcji społecznej. Można powiedzieć, że *homo sociologicus* jako nosiciel ról społecznych jest człowiekiem bez indywidualności. Jego podstawowymi cechami są bezrefleksyjny konformizm i pasywność zachowania, będąca w istocie kresem podmiotowości (która najpełniej wyraża się w twórczej aktywności). Pasywność oznacza bowiem „ograniczenie, a nawet brak wolności wyboru – a mówiąc dokładniej, brak zainteresowania dla problematyki wyboru, jaki prezentuje ze swej strony *homo sociologicus* – ze względu na narzucone jednostce zobowiązania i dyscyplinę społeczną”⁴⁴.

Jednostce nieautentycznej szczególnie bliska jest „myśl jednowymiarowa” czy „myśl osiadła”⁴⁵, nie pozwalająca jej na myślowe przekroczenie siebie jako tworu społecznego (*homo sociologicus*) i kontestację rutynowego sposobu istnienia. Ponadto nieautentyczność sprawia, iż jednostka dokonuje symbolizacji własnego doświadczenia wyłącznie przez pryzmat pełnionej roli. Odwołajmy się do przykładu. Urzędnik, który silnie zinternalizował biurokratyczny subświat, świat, który rozwarstwia się wokół jego własnej osoby „widzi” w kategoriach przepisu jako ścisły, nie podlegający dyskusji układ zależności, wymogów i przywilejów. Wszelka sytuacja, która wymaga od jej uczestników aktywnego udziału w jej zdefiniowaniu staje się dla niego nazbyt

problematiczna, wręcz nieznosna. W efekcie, opisana przez Roberta K. Mertona, „wyuczona nieudolność” jako dysfunkcja biurokracji rozciąga się także na inne sfery rzeczywistości.

W tym kontekście warto powrócić do wspomnianej już tezy o wzajemnych uwarunkowaniach koncepcji siebie i świata społecznego. Otóż implikacją tej tezy jest fakt, iż jednostki, które postrzegają siebie w kategoriach konsensualnych (ról społecznych) są także skłonne patrzeć w ten sam sposób na innych⁴⁶. Kategorie subkonsensualne (personalne, indywidualistyczne) są marginalizowane czy pomijane. Rzeczywistość społeczna jest tedy – w oczach jednostki – systemem ról społecznych, światem, w którym wszyscy ludzie są tożsami z ich społecznymi przypisaniami. Przodkowie, współcześni, następcy są odbierani w aspekcie ról społecznych, które pełnili, pełnią lub będą pełnić.

Mówienie o nieautentyczności byłoby pozbawione sensu, gdyby u jej podstaw nie leżała możliwa autentyczność. Powracając po raz kolejny do metaforyki teatralnej, można powiedzieć, iż – w pewnym sensie i pewnym zakresie – autentyczność to zachowanie „Czystej Formy” w „teatrze życia codziennego”. Intencją Stanisława Ignacego Witkiewicza, twórcy pojęcia „Czysta Forma”, było stworzenie teatru, który nie byłby tylko kopią rzeczywistości, ale swobodnie deformowałby życie. Rozpoznawałby on własną dynamikę określoną wewnętrzną konstrukcją, a nie istniejącym dotąd szablonem. Aktor w sztuce teatralnej w „Czystej Formie” miałby swą rolę

⁴² M. Paschalska, *Człowiek autentyczny i człowiek zniewolony*. (Głos w dyskusji), [w:] B. Suchodolski (red.), *Strategia życia. Rozważania i dyskusje na sympozjum w Jabłonie*, UMCS, Wrocław 1983, s. 83.

⁴³ Syntetyczną wykładnię koncepcji osoby zawiera esej Emmanuela Mouniera, *Ogólna idea osoby*, [w:] J. Pawlak (red.), *Kierunki filozofii współczesnej*, t. I, Wyd. UMK, Toruń 1995, s. 178–181. Pojęcie osoby, coraz powszechniejsze w socjologii (jako synonim pojęcia

„jednostka”), najczęściej stosowane jest przez socjologów instytucjonalnie i intelektualnie związanych z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim.

⁴⁴ P. Chmielewski, *Homo sociologicus – model a rzeczywistość*, „Studia Socjologiczne” 3 1998, s. 78.

⁴⁵ Pojęcie „myśl jednowymiarowa” pochodzi od Herberta Marcuse, a „myśl osiadła” od Gillesa Deleuze.

⁴⁶ Zob. Z. Bokszański, *Koncepcja siebie...*, *op. cit.*, s. 175–178.

nie tyle odgrywać, co stwarzać (nie przekraczając jednakże idei formalnej utworu)⁴⁷.

Autentyczny aktor społeczny jest więc dysponentem swej roli. Staje się ona narzędziem do możliwie pełnej realizacji tego, co w nim tkwi. Pozwala wówczas na „wyraz czegoś, co może być przypisane zjawisku rozleglejszemu i trwalszemu niż bieżąca rola lub sposób jej wykonywania, czemuś, w skrócie, co charakteryzuje nie rolę, lecz osobę – chodzi o trwały charakter moralny, osobowość, wyposażenie biologiczne i tak dalej”⁴⁸.

Oczywiście nie oznacza to całkowitej dowolności. „Autentyczność i oryginalność jednostki – pisze Antonina Kłoskowska – polega na swoistej kombinacji różnorodnych elementów i na ich refleksyjnej modyfikacji oraz selekcji”⁴⁹. Ilość interpretacji jest siłą rzeczy ograniczona. Nie można całkowicie oderwać się od społecznej materii znaczeń i pozostać człowiekiem. Autentyczność i nieautentyczność możliwe są tylko w ramach społeczeństwa.

Zamiast konkluzji

Ryszard Kapuściński pisał, iż „poczucie, że coś odkrywamy w humanistyce, wynika dziś tylko z naszych braków w odczytaniu”⁵⁰. Wywód zawarty w tej pracy, będący próbą socjologicznego teoretyzowania nie powołuje rzeczy nowych. Ma cel o wiele skromniejszy. Jest jedynie próbą rekonstrukcji socjologicznego oglądu zjawiska nieautentyczności.

Z całą pewnością nie jest to także wywód wyczerpujący. Poznanie zakończone, poznanie, które zwolnione już jest z obowiązku dalszych dociekań, to niewątpliwie *contradictio in terminis*⁵¹.

Jednocześnie trzeba zdać sobie sprawę z ograniczeń socjologicznego poznania. Otóż rzeczywistość społeczna będąca przedmiotem socjologicznej refleksji to nie tyle pewien byt, co raczej proces ustawicznie zmienny i płynny. Przedmiotem poznania nie jest więc to, co gotowe, lecz to, co się staje. My zaś – jak twierdzi Henri Bergson – „ograniczamy się tylko do rejestrowania migawkowych ujęć płynącej rzeczywistości”⁵². Podążając z kolei za wszystkimi jej meandrami, myśl socjologiczna zawsze natknie się na sferę transcendencji, na to, co przekracza ludzkie możliwości poznawcze. Pewne „łamiółki” – w rozumieniu Kuhnowskim – pozostaną na zawsze nierozwiązane. Stąd permanentny i – jak wolno sądzić – zasadniczo nieprzewidywalny „kryzys socjologii”.

Płynie też stąd wniosek etyczny. Alfred Schütz pisał: „Gdy tylko socjologia zaczyna rościć sobie pretensje do ostatecznego wyjaśniania tajemnicy tego świata, do wypowiedzania się na temat przeznaczenia człowieka oraz do natychmiastowego tłumaczenia pojęć teoriopoznawczych w kategoriach bytu społecznego, oznacza to, iż już uległa demonowi nihilizmu”⁵³.

Jean-François Lyotard z kolei, w swym *Raporcie o stanie wiedzy* wysunął tezę, iż w warunkach ponowoczesnych wiedza zmieniła sta-

⁴⁷ Zob. S.I. Witkiewicz, *Czysta Forma w teatrze*, J. Degler (red.), Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1977.

⁴⁸ E. Goffman, *Frame analysis. Uwagi końcowe*, „Teksty” 5–6 1977, s. 249.

⁴⁹ A. Kłoskowska, *Człowiek autentyczny i człowiek zniewolony. (Głos w dyskusji)*, [w:] B. Suchodolski (red.), *op. cit.*, s. 83.

⁵⁰ R. Kapuściński, *Lapidarium III*, Czytelnik, Warszawa 1997, s. 134.

⁵¹ Zob. J. Sójka, *Pomiędzy filozofią a socjologią. Społeczna ontologia Alfreda Schütza*, PWN, Warszawa 1991, s. 147.

⁵² H. Bergson, *Pamięć i życie*, tłum. A. Szczepańska, Pax, Warszawa 1988, s. 36.

⁵³ A. Schütz, A. Gurwitsch, *Briefwechsel 1939–1959*, R. Grathoff (red.), Monachium 1985, s. 134; cyt. za: J. Sójka, *op. cit.*, s. 147.

tus i z kształcenia ducha stała się informacją⁵⁴. Z całą pewnością wiele w tym racji, ale to od nas zależy, jaki użytek (pożytek) ze zdobytej wiedzy zdołamy zrobić. Świadomość socjologiczna, zrozumienie logiki społecznej dramy daje niebywałą szansę ograniczenia sfery oczywistości, intelektualnego wyzwolenia i urzeczywistnienia autentycznego sposobu bycia. Wszak, jak pisał

Peter L. Berger: „W odróżnieniu od lalek mamy możliwość zatrzymania się podczas ruchu, spojrzenia w górę i przyjrzenia się maszynierii, która nami porusza. W akcie tym kryje się pierwszy krok w stronę wolności. I w tymże akcie odnajdujemy ostateczne uzasadnienie socjologii jako dyscypliny humanistycznej”⁵⁵.



Inauthentic Existence

The article concerns the phenomenological reflection about the ways of becoming conscious of one's self and the surrounding world. The centre of the interest is not the objective reality, but the aware human subject, the context and the meaning of their experiences.

Author determines the necessary condition of the inauthenticity by characterizing the means of structuralization of the subjective experiencing of the world, as well as determines its essence by presenting the social role that appears in the field of human awareness.

⁵⁴ J.F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 1997. Zob. też B. Baran, *Postmodernizm i koniec wieku*, Inter Esse, Kraków 2003, s. 194.

⁵⁵ P.L. Berger, *op. cit.*, s. 163.