

ANDRZEJ PAWEŁ WEJLAND
Uniwersytet Łódzki

JAK ŻEGNAĆ LOKALNE PARADYGMATY O METODOLOGII WYWIADU I NAUKOWYCH WSPÓLNOTACH DYSKURSU*

*W piętnaście lat po śmierci Jana Lutyńskiego,
zawsze z pamięcią i wdzięcznością*

1

Używam tu słowa „paradygmat” przyjmując propozycje Thomasa S. Kuhna z różnych lat jego twórczości. W swojej *Strukturze rewolucji naukowych* zawarł on sugestię, że paradygmat to powszechne przekonania teoretyczne — przyjęte powszechniej nawet niż w obrębie poszczególnych dyscyplin badawczych — a także metodologiczne wzory postępowania badawczego. Warto odróżniać w związku z tym paradygmaty różnych „poziomów”. Sam Kuhn skłonny był po krytyce i własnych klaryfikacjach zajmować się raczej paradygmatami niższego rzędu — dyscyplinarnymi albo jeszcze „niżej” ulokowanymi¹.

Gdy mówię o paradygmatach lokalnych, idę tym właśnie tropem: nie chodzi mi o „wielkie”, „globalne” paradygmaty, a nawet nie o paradygmaty dyscyplinarne lub podobnego rozmiaru, nie chodzi mi zatem o jakiś rozległy *consensus omnium*. Paradygmaty lokalne są raczej pewnymi mikroparadygmatami. Para-

Adres do korespondencji: Katedra Etnologii UŁ, ul. Jaracza 78, 90-243 Łódź, e-mail: apw@autograf.pl

* Tekst referatu wygłoszonego w grudniu 1999 r. na zorganizowanej przez Instytut Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego konferencji „Nowe idee w metodologii socjologicznej II”. Na pytanie, dlaczego tekst ten — po stosownych uzupełnieniach i korektach — oddaję do druku dopiero teraz, jest tylko jedna szczerza odpowiedź: o rozstaniach łatwiej jest jednak mówić, niż je potwierdzać na piśmie.

¹ T. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, PWN, Warszawa 1968; Thomas S. Kuhn, *Dwa bieguny*, PIW, Warszawa 1985.

dygmaty lokalne — jak wszelkie jednak paradygmaty — składają się z macierzy, czyli wzorców ogólnych, kształtowanych przez język i „milczącą wiedzę”, określone założenia ontologiczne i epistemologiczne, wcielają też pewne wartości i normy postępowania badawczego. Paradygmaty lokalne — jak wszelkie paradygmaty — obejmują też „okazy”, wzorce konkretne, czyli przypadki paradygmatyczne, a więc przedsięwzięcia badawcze „ucieleśniające” ogólne wzorce. Paradygmat lokalny może być — i zwykle jest — „podporządkowany” paradygmatowi wyższego rzędu, na przykład pewnej wspólnej dla różnych paradygmatów lokalnych orientacji metodologicznej albo pewnemu wspólnemu ideałowi nauki².

Lokalność paradygmatu, w sensie, który mnie tutaj interesuje, wiąże się również z tym, iż paradygmat taki osadza się właśnie w pewnej lokalnej społeczności badaczy i jest podstawą szkoły naukowej, z mistrzem i uczniami, oraz naukowej tradycji (która pozwala paradygmatowi trwać przez długie lata, także na zasadzie autorytetu mistrza). W tym sensie mówić można — jak o szkołach — o lokalnych paradygmatach: warszawskim, poznańskim, łódzkim itd. Szkoła jest społeczną i kulturową przestrzenią paradygmatu lokalnego, a właściwe jej mechanizmy konserwują jego naukową moc i podwajają jego siłę uwodzącej.

Myśl Kuhna, że uczeni akceptujący odmienne paradygmaty „żyją w innych światach”, jest niezwykle inspirująca. Wyobraźnia podpowiada od razu, iż paradygmaty lokalne takimi odrębnymi światami są jakby ze swej natury. Co by to jednak naprawdę miało znaczyć? Ku czemu kieruje nas ta ciekawa metafora?

Metafora odrębnych światów może być nieco ukonkretniona, gdy pomyślimy o nich, że są systemami orientującymi (poprzez odsłanianie i ustanawianie sensu) w złożonych — wielowarstwowych i wieloznacznych — przestrzeniach idei i działań naukowych. Metafora odrębnych światów może również pobudzać wyobraźnię tak, że zacznie ona szukać do nich dróg i przejść, nawet tajemnych i ukrytych, wrót do idei, będących dla nich teoretycznymi wzorcami, i kluczy, które by te wrota umiały otworzyć. Myśl o paradygmatach jako odrębnych światach zachęca i do tego, by znaleźć ich punkty oparcia, to znaczy widzieć w nich światy określane dzięki odwołaniu się do pewnych fundamentalnych założeń, twierdzeń czy rozwiązań badawczych. Usunięcie każdej takiej podpory musiałoby oznaczać upadek i pewnie ruinę części, a może nawet całości świata.

² O ich wzajemnych stosunkach pisał u nas między innymi Stefan Amsterdamski w pracy *Miedzy historià a metodà*, PIW, Warszawa 1983; por. S. Amsterdamski, *Tradycja i nowatorstwo — postowie do ksiàżki T. S. Kuhna Dwa bieguny* (to samo w: S. Amsterdamski, *Tertium non datur? Szkice i polemiki*, PWN, Warszawa 1994).

2

Jak żyją badacze w świecie paradygmatu lokalnego? Jak w każdym innym własnym świecie. Rozbudzona wyobraźnia znów podsuwa wiele skojarzeń, sprowadzę je tu wszakże do paru prostych konstatacji.

Życie w świecie własnego paradygmatu lokalnego to, po pierwsze, widzenie czasem wszystkiego tylko po swojemu i niezdolność do rozumienia innych światów (dotykamy w ten sposób Kuhnowskiego problemu niewspółmierności paradygmatów), po drugie, zamykanie oczu na inne światy i zgoda na wygodną jednooczność. Na czym polega ta jednooczność? Nie jest to z pewnością jednooczność cyklopa — jednookiego olbrzymia, choćby — jak u Hezjoda w *Teogonii* — równego bogom, wspaniałego budowniczego fortyfikacji. Nie jest to również (najczęściej) jednooczność pirata — barwnego rozbójnika morskiego, który stracił oko i przysłania twarz opaską. Jednooczność, o jakiej tu mówię, jest raczej dobrowolnym bielmem, albo — jak kto woli — kłapką na oku, w gruncie rzeczy całkiem zdrowym i zdolnym (po jej zdjęciu) do widzenia.

Można to spostrzeżenie rozwinąć stwierdzając, że z powodu tej jednooczności dochodzi do przeoczenia przez paradygmat pewnych zjawisk, tematów czy problemów: badacz żyjący w świecie paradygmatu zapytany o nie powie, że są nieistotne, to znaczy nie należą do „natury rzeczy” lub jej nie ujmują. Następuje też pomijanie przez paradygmat pewnych zjawisk, tematów i problemów: badacz należący do świata paradygmatu uzna, że są one nieważne, to znaczy nie odpowiadają przyjętemu w nim podejściu, jego ideałom poznawczym, czasem też wzorcom ideologicznym.

Życie w świecie własnego paradygmatu lokalnego izoluje wprawdzie, lecz jednocześnie pozwala wyraźnie odróżniać się od innych i zachować tożsamość. Nastawienie to objawia się i umacnia w dyskursie wspólnotowym: to jest nieistotne, a to właśnie istotne, to jest nieważne, a to właśnie ważne. Strategii tej, konsolidującej paradygmat od środka, towarzyszą rozmaite strategie skierowane na zewnątrz: i obronne, i zaczepne, konfrontujące „nasz świat” z różnymi „światami obcymi”.

Przypatrzmy się jednemu z takich „lokalnych światów” — łódzkiej szkole metodologicznej.

3

Sądzę, iż fenomen łódzkiej szkoły metodologicznej nie dotyczył nigdy „łódzkości” samej metodologii i miejsca, w którym akurat znalazła się szkoła. Dotyczył raczej sposobu, w jaki metodologię empirycznych badań społecznych tu rozwijano i wartościowano, a także jak ją tu uprawiano i jak jej nauczano. Czy wiązała się z tym ambicja i marzenie, by stworzyć metodologię — desygnat tożsamości środowiskowej, lokalnej, łódzkiej? Czy tożsamość naukowa objawiała się także lokalnym patriotyzmem? Odkładałam te pytania na bok, tak jak odkła-

dam wiele innych ciekawych pytań, by zająć się bliżej łódzkim paradygmatem lokalnym jako „odrębnym światem”.

Dlaczego wybieram do analizy akurat ten paradygmat, a nie jakiś inny? To proste. Łódzką szkołę metodologiczną znam lepiej niż inne szkoły, znam ją od środka i jakby trochę skądinąd — nie jako domownik, ale jako przyjaciel domu: wytrwały egzegeta i życzliwy, choć niezłomny, a chwilami pewnie nieznośny oponent. Wyjaśniam też od razu, że łódzki paradygmat lokalny to dla mnie przede wszystkim Jan Lutyński i jego twórczość oraz działalność naukowa i badawcza. Z całym szacunkiem dla innych — domowników i przyjaciół (także tych wpadających od czasu do czasu w gościnę): gdy o paradygmatyczność chodzi i o szkołę naukową (a słowa te brzmią poważnie), brać można pod uwagę tylko to, co stworzył mistrz Lutyński i co wraz z nim lub krocząc za nim tworzyli jego uczniowie. Łódzka szkoła metodologiczna to szkoła Jana Lutyńskiego. Nie zmienia tego fakt, że pola „metodologii empirycznej”, czyli opartej na „próbach doskonalenia warsztatu badawczego na specjalnie prowadzonych badaniach o charakterze metodologicznym” nie wskazał wcale Jan Lutyński. Propozycja taka, co sam podkreślał, wyszła od Zygmunta Gostkowskiego i sformułowana została w jego programowym artykule z 1966 roku³.

W świecie paradygmatu, jaki ukształtowała łódzka szkoła metodologiczna, przez całe lata żyło się pracowicie, ale spokojnie. Paradygmat lokalny żył raczej swoim własnym życiem. Nawet wtedy, gdy pokazywał się innym lub gdy inne paradygmaty oglądał i analizował, rzadko kiedy wykazywał ochotę do tego, by wchodzić z nimi w zwadę. Oczywiście, kolizję światów „teoretycznie” dopuszczano, w praktyce jednak poważniejszych zderzeń było niewiele i — co istotniejsze — nie miały one zasadniczego wpływu na „życie w paradygmacie”. Okazało się zresztą, że łódzki metodologiczny paradygmat lokalny zyskał spore uznanie — jeśli nie dla całości, to z pewnością dla znacznej części swoich osiągnięć — w ramach pewnego ogólniejszego ideału metodologii socjologicznej.

Sam Jan Lutyński w pracy *Studia metodologiczne prowadzone w łódzkim ośrodku socjologicznym...* (ukazała się ona pośmiertnie w 1990 r.) przyznawał się głównie do pokrewieństw z orientacją naturalistyczną, ale tylko z tym jej odłamem, który uwzględnia osobliwości procesu badawczego w socjologii, a więc nawiązuje w jakiś sposób do poglądów i wzorów badawczych aprobowanych przez orientację humanistyczną. Ta zaś — jak pisał — odwołuje się do Floriana Znanieckiego, Stanisława Ossowskiego czy też „różnych nurtów w socjologii za-

³ Z. Gostkowski, *O założeniach i potrzebie empirycznych badań nad technikami i procedurami badawczymi w socjologii*, w: Z. Gostkowski (red.), *Analizy i próby technik badawczych w socjologii*, t. 1, Ossolineum, Wrocław 1966. Zob. też: J. Lutyński, *Studia metodologiczne prowadzone w łódzkim ośrodku socjologicznym. Ich ogólna charakterystyka i ocena*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Sociologica” 1990, z. 20, s. 12. Łódzkiej szkole metodologicznej osobne studium poświęcił całkiem niedawno Willibald Reschka: *Die «Lodzer Methodologische Schule». Einige Anmerkungen zur Institutionalisierung methodologischer Reflexion in der polnischen Soziologie der Nachkriegszeit*, „Jahrbuch für Soziologiegeschichte” 1997/1998, Leske+Budrich, Opladen 2001.

chodniej, takich jak symboliczny interakcjonizm, etnometodologia i współczesne kierunki socjolingwistyki”⁴. Nie mógł tu Jan Lutyński nie dodać: „Przedstawiciele tej orientacji często poddają krytyce techniki badań surveyowych, zwłaszcza standaryzowane wywiady i techniki ankietowe”⁵. Nie mógł tego nie dodać i — rozglądając się po polskiej socjologii — nie mógł nie wskazać jako jej protagonistów Zbigniewa Bokszańskiego i Andrzeja Piotrowskiego.

Zaczął się bodaj od artykułu *Socjolingwistyczne aspekty stosowania wywiadu kwestionariuszowego*, jaki w 1977 r. opublikowali oni w „Studiach Socjologicznych”⁶. W nieco ogólniejszym kontekście polemicznym na ich tezy odpowiedział Jan Lutyński „dygresją” w artykule *Koncepcje pytania jako narzędzia...*, który w rok później ukazał się w XXX tomie „Przeglądu Socjologicznego”⁷. W tym samym tomie Bokszański i Piotrowski mogli udzielić *Odpowiedzi na dygresję...*, na ich *Odpowiedź...* zaś z przygotowanym *Komentarzem...* pospieszył znów Jan Lutyński⁸. Nie przesadzę chyba twierdząc, że była to najpoważniejsza kolizja paradygmatu uprawianego w łódzkiej szkole metodologicznej z innym paradygmatem — rozwijanym akurat po sąsiedzku.

To prawda, Bokszański i Piotrowski żyją (i wtedy już żyli) w innym świecie. Polemika ujawniła, jak bardzo oba światy się nie rozumieją i jak bardzo wygodna jest dla nich izolująca jednooczność. Wystarczy przyrzeć się najgorętszej fazie zderzenia, a więc prześledzić polemikę umieszczoną w XXX tomie „Przeglądu Socjologicznego”, by stwierdzić, że tam, gdzie Bokszański i Piotrowski mówią o „zasadniczych problemach”, tam Lutyński zamyka na nie oczy, w zamian występując z pretensją, że Bokszański i Piotrowski w swojej *Odpowiedzi...* nie odnieśli się do pewnych konkretnych pytań, jakie im wcześniej postawił. Życzliwi, lecz — co tu ukrywać — przeświadczeni, iż zwiastują to, co nowe i lepsze, pisali tam przecież: „Panujące dotychczas kierunki refleksji nad metodami [w socjologii i dyscyplinach pokrewnych] wydają się nam niewystarczające”⁹. Czy można się dziwić, że Jan Lutyński od razu się za nimi ujął?

Niektórzy pewnie tę polemikę jeszcze pamiętają. Bokszański i Piotrowski próbowali w niej przekonać do pewnych zmian fundamentalnych. Uznając, iż „występowanie przeciwko technikom kwestionariuszowym jako takim pozbawione jest podstaw”, w krytycznym tonie wypowiadali się właśnie o dotychczasowej metodologicznej refleksji nad nimi, ponieważ wiedzie ona „ku modelowi socjologii posługującej się zunifikowanym zestawem technik uniwersalnych,

⁴ J. Lutyński, *Studia metodologiczne...*, cyt. wyd., s. 8.

⁵ Tamże.

⁶ Z. Bokszański, A. Piotrowski, *Socjolingwistyczne aspekty stosowania wywiadu kwestionariuszowego*, „Studia Socjologiczne” 1977, nr 1.

⁷ J. Lutyński, *Koncepcje pytania jako narzędzia w wywiadzie kwestionariuszowym*, „Przegląd Socjologiczny” 1978, t. 30.

⁸ Z. Bokszański, A. Piotrowski, *Odpowiedź na dygresję w sprawie dyskusji wokół techniki wywiadów kwestionariuszowych*; J. Lutyński, *Komentarz do «Odpowiedzi» Zbigniewa Bokszańskiego i Andrzeja Piotrowskiego*, oba teksty tamże.

⁹ Z. Bokszański, A. Piotrowski, *Odpowiedź na dygresję...*, s. 362.

swoistych papierków lakmusowych niezależnych od przedmiotu i celu badań, które wystarczy zanurzyć w próbkę z próbą reprezentatywną, by otrzymać wiarygodne i poznawczo cenne dane empiryczne”¹⁰. Refleksję nad technikami kwestionariuszowymi Bokszański i Piotrowski chcieli włączyć w poważniejszą debatę nad prawomocnością metodologii „wywodzącej się z tradycji pozytywistycznej”¹¹, a to przez uwzględnienie perspektywy semiotycznej — od której wyjść miały, ich zdaniem, rozmaite wersje interakcjonizmu symbolicznego, etnometodologia, szkoła dramaturgiczna czy hermeneutyka czerpiąca z dorobku szkoły frankfurckiej. „Można z tymi ujęciami dyskutować z powodzeniem — pisali — nie sposób im jednak odmówić zasadniczej wartości teoretycznej i metodologicznej w tym względzie, w jakim stawiają one w rzędzie problemów centralnych socjologii kwestie procesu komunikowania...”¹².

To, co na tym tle stwierdzali o potrzebie uwzględnienia przez metodologię wywiadu zróżnicowanych „wzorów mówienia”, było jedynie prostą konsekwencją ogólniejszego, paradygmatycznego stanowiska. Broniąc się Jan Lutyński zdecydowanie wagę ich wniosku — uznanego mimo wszystko za trafny — pomniejszył: „Marginesowo zgłoszona przez autorów propozycja — pisał — aby obok rozumienia terminów przy wypróbowywaniu pytań uwzględnić szerzej wzory mówienia respondentów, jest na pewno słuszna. Może ona być jednak zastosowana wówczas, gdy w rezultacie badań socjolingwistycznych i podobnych w Polsce propozycje te zostaną bardziej skonkretyzowane i dostosowane do potrzeb analizy technik opartych na komunikowaniu, co mam nadzieję zostanie zrealizowane w najbliższej przyszłości”¹³.

Obie strony, oprócz mocnych argumentów — twardych warunków i stanowczych oczekiwań — używały także zasłon i uników, mówiąc o (być może) „czysto werbalnym” charakterze sporu (to Bokszański i Piotrowski) lub o „nieporozumieniach i niejasnościach” występujących zapewne w dyskusji (to Lutyński). Nie przypominam sobie, by spełniła się kiedyś zapowiedź o „kontynuowaniu dyskusji w innej postaci” (tu jednak mogę się mylić, jeśli dyskusja przeniosła się do naukowych kuluarów), a zwłaszcza o tym, że „o wyniku tej kontynuacji, mając na myśli wagę problemu” zostaną powiadomieni inni¹⁴. W późniejszych latach w pracach Jana Lutyńskiego i jego uczniów pojawiały się jedynie krótkie wzmianki o tej polemice, niezmiennie však zaznaczające odmiennosć punktów widzenia. Sądję, iż zdawano sobie jednak sprawę z tego, że wzięła się ona z różnic paradygmatycznych, że polemikę toczyli badacze należący do odrębnych socjologicznych światów.

¹⁰ Tamże, s. 361, 362.

¹¹ Tamże, s. 363.

¹² Tamże, s. 364.

¹³ J. Lutyński, *Komentarz...*, s. 368.

¹⁴ Tamże, s. 369.

W świecie łódzkiej szkoły metodologicznej szukam dźwigających go podpór. Szukam ich przeto w pracach Jana Lutyńskiego.

Nie mogę wykluczyć, że jest ich tam wiele — bardziej lub mniej istotnych dla konstrukcji świata jako całości. Znajduję jedną — rzuca mi się w oczy, sam już nie wiem, czy dlatego, że jej właśnie dotyczyła historyczna polemika Bokszańskiego i Piotrowskiego z Lutyńskim, czy też po prostu dlatego, że jest ona ulokowana dość głęboko, że dźwiga jeśli nie całość (bo tak z pewnością nie jest), to w każdym razie sporą część tego świata. Tak czy owak należałoby stwierdzić po latach, że Bokszański i Piotrowski dotknęli niezwykle czułego miejsca paradygmatycznej konstrukcji. Wypadałoby też dodać, że — jako przyjacielowi domu — trzeba mi było zapewne więcej czasu i własnego „odkrycia”, by dojść w końcu — jak kiedyś oni — pod te same, zamknięte drzwi.

Jaka droga pod te drzwi prowadzi? Oto jej szkic na prowizorycznej mapie:

A. Badanie socjologiczne jest zadawaniem pytań rzeczywistości społecznej.

B. Gdy pytań nie można jej zadać samemu (jak na przykład w obserwacji), pytania o rzeczywistość społeczną zadaje się innym i z ich odpowiedzi czerpie informacje o niej, odpowiadając tym samym na własne pytania badawcze.

C. Interrogacja, czyli wypytywanie, jest techniką, która temu służy, w jej ramach zaś pytanie jest narzędziem badania socjologicznego: narzędziem zdobywania informacji.

D. Pytanie jako narzędzie — w tak zwanej rozszerzonej koncepcji informacyjnej — przewiduje co najmniej dwie płaszczyzny interrogacji: pytanie w kwestionariuszu (zadawane respondentowi w wywiadzie) i stojące za nim pytanie badacza (a więc pytanie, które zadaje badacz sam sobie). To drugie, oczywiście, jest ważniejsze, bo określa perspektywę i horyzont poznawczy badania.

Ujęcie pytania jako narzędzia pojawiło się u Jana Lutyńskiego — w zwartym przedstawieniu — stosunkowo późno: w publikacjach z lat 1978–1979¹⁵. Nie w nich szukać więc należało punktów oparcia lokalnego paradygmatu. Decyzje o charakterze paradygmatycznym zapadały bowiem — co dziwić nie powinno — dużo wcześniej. Bardziej fundamentalne stwierdzenia pojawiły się już w pracy z 1972 r. *Analiza procesu otrzymywania informacji...*¹⁶. Umieścił tam Jan Lutyński, pośród wielu innych tez i bogatych rozróżnień pojęciowych, rozważania poświęcone właśnie pytaniom badacza. Oprócz samego, ważnego, odróżnienia ich od pytań w kwestionariuszu (i innych pytań uwikłanych w proces otrzymywania informacji) przedstawił tam tezę, że pytania badacza — oceniane w perspektywie poznawczej — mają różną wagę. Przekonamy się za chwilę, że przyznając

¹⁵ J. Lutyński, *Koncepcje...*, cyt. wyd.; J. Lutyński, *Pytanie jako narzędzie w surveyowych badaniach socjologicznych*, „Studia Socjologiczne” 1979, nr 2.

¹⁶ J. Lutyński, *Analiza procesu otrzymywania informacji w badaniach z zastosowaniem wywiadu kwestionariuszowego*, w: J. Lutyński, Z. Gostkowski (red.), *Analizy i próby technik badawczych w socjologii*, t. 4, Ossolineum, Wrocław 1972.

wagę jednym, a odmawiając jej innym, Lutyński ustalił fundament dla całego lokalnego paradygmatu (a przynajmniej dla jego istotnej części). Jak to wygląda u samego mistrza?

W badaniach kwestionariuszowych pytanie badacza jest prostym pytaniem rozstrzygnięcia, a więc pytaniem typu „czy” o jednej alternatywie. „Okoliczność powyższa — pisze Jan Lutyński — posiada duże znaczenie dla rodzaju problemu badawczego, związanego z danym pytaniem w kwestionariuszu. Gdy respondentom w danej sprawie zadano tylko jedno pytanie otwarte, zwłaszcza żądające narracji, podwójnego wyboru lub wyboru nieokreślonej ilości alternatyw i zbiorów, wówczas bardzo często pytanie badacza jako pytanie o jednej alternatywie dotyczyć może tylko tego, do jakiej klasy należy sama odpowiedź respondenta, a nie np. zjawisko, o którym ona coś głosi [...]. Podejmowanie takich tylko zagadnień świadczy niewątpliwie o minimalizmie poznawczym”¹⁷. O minimalizmie poznawczym — musimy to koniecznie podkreślić — świadczy, wedle Lutyńskiego, podejmowanie tylko pytań o to, jak odpowiedzieli respondenci w wywiadzie, a więc pomijanie pytań „nieminimalistycznych”. Ogólnie bowiem wypowiedzi respondentów mogą być interesujące dla badacza dlatego, że są w stosunku do badanych zjawisk czymś zewnętrznym, ale także przez to, iż „same wchodzą w skład tych zjawisk”¹⁸.

„Gdy odpowiedzi respondentów — czytamy zaraz potem — same należą do zjawisk, których dotyczą poszukiwane informacje i wnioski badacza, mogą stanowić fragment lub całość tych zjawisk. W tym ostatnim wypadku wnioski badacza, uzasadnione w jakimś zakresie w tym badaniu, ograniczają się tylko do stwierdzeń, że respondenci w wywiadach wypowiadali się w ten właśnie sposób. Jeśli badaczowi nie chodziło o nic innego, postawę jego cechuje wspomniany już minimalizm poznawczy”¹⁹.

Użycie wyrażenia „minimalizm poznawczy” jest wiele mówiące. Jak je tu odczytuję? Nieminimalistyczna, a więc pełniejsza i nie tak skromna postawa poznawcza socjologów prowadzących badania empiryczne, wydawała się Lutyńskiemu postawą właściwszą zapewne z punktu widzenia ideału socjologii jako nauki nie poprzestającej na badaniu języka, lecz poprzez język, czyli wypowiedzi, docierającej do tak zwanych zewnętrznych faktów. „To jest małe i nieurodzajne poletko dla socjologicznego badania” — zdawał się twierdzić. Okazało się jednak wkrótce, że interpretacja tej tezy w obrębie paradygmatu lokalnego (i szkoły z nim związanej) wyostrzyła perspektywę: badanie tego poletka stało się chyba równoznaczne z uprawianiem ugoru, „prawdziwe” pole socjologicznych upraw, jak wskazywano (lub — co częstsze — milcząco przyjmowano), znajduje się poza nim. Nie wypada (i nie warto) zajmować się samymi wypowiedziami respondentów w wywiadzie — wypowiedziami dla nich

¹⁷ J. Lutyński, *Metody badań społecznych. Wybrane zagadnienia*, ŁTN, Łódź 1994, s. 197–198.

¹⁸ Tamże, s. 200.

¹⁹ Tamże, s. 200–201.

samych. Przypuszczam, że — nie stwierdzając tego wprost — Jan Lutyński podtrzymywał tę interpretację. Sam się zresztą do niej przykładał, kreśląc (już w artykule z 1972 r.) wizję weryfikacji odpowiedzi uzyskiwanych od respondentów. Specjalne badania weryfikacyjne, jako przypadki paradygmatyczne, pojawiły się wprawdzie później, ale wcześniejsze idee do nich przygotowywały, układały się tak, że ku nim wiodła droga i ku nim otwierały się drzwi z napisem „Łódzka Szkoła Metodologiczna”²⁰.

Minimalizm poznawczy dawało się jakoś usprawiedliwić. „Często bywa on — zauważa Lutyński — rezultatem skrupulatności badacza. Ograniczając się do stwierdzeń dotyczących wypowiedzi respondentów badacz formułuje bowiem zawsze wnioski uzasadnione — oczywiście jeśli zadawanie pytań, zapis odpowiedzi i klasyfikacje zapisów były prawidłowe”²¹. Minimalizm poznawczy — chce nam powiedzieć Jan Lutyński — jest przesadnie ostrożną postawą. Zarazem jednak tylko ona nie naraża na błąd (lub też na błąd najmniej jest wystawiona), to znaczy na uzyskanie nieprawdziwej odpowiedzi na pytanie badacza. Dla metodologa jest przez to najmniej ciekawa. Jaka jest zatem wizja pól uprawnych, które od takich ugorów należy odciąć? „Koncepcja pytań badacza [...] — tłumaczy Lutyński — pozwala wprowadzić istotne dla analizy metodologicznej pojęcia: jednostkowego błędu, sukcesu i niepowodzenia w badaniach prowadzonych za pomocą wywiadu kwestionariuszowego oraz pojęcie adekwatnej odpowiedzi respondenta [czyli odpowiedzi przynoszącej badaczowi prawdziwą poszukiwaną informację]”²². Jak widać, jest to typowa „metodologia błędu”, by użyć dobrze znanego, starego określenia.

5

Dlaczego samo mówienie — odpowiedzi na pytania w wywiadzie — miałyby być, jak chcieli oponenci, tak istotne, tak ważne dla badacza? Analizę wzorów mówienia Bokszański i Piotrowski proponowali łódzkiej szkole metodologicznej i jej paradygmatowi, tkwiąc w innej szkole i innym lokalnym paradygmacie. Paradygmaty okazały się „niewspółmierne”, przez co ich rozmowa — choć podejmowano w niej próby rozumienia „innych światów” — była raczej przedstawianiem własnych wizji i zapraszaniem do nich niż jakimkolwiek ich negocjowaniem i uzgadnianiem.

Co i jak mógł przyjąć do swej koncepcji Jan Lutyński? Godząc się na całość propozycji Bokszańskiego i Piotrowskiego, musiałby opuścić swój własny paradygmat. Co to oznacza, łatwo pojąć. W swoim świecie każdy czuje się pewnie — rozgląda się po nim i widzi znajome miejsca, widzi ścieżki, którymi co

²⁰ J. Lutyński, *Analiza procesu...*, cyt. wyd.; J. Lutyński, *Analizy weryfikacyjne w badaniach z zastosowaniem wywiadu kwestionariuszowego, ich rodzaje i możliwości*, w: J. Lutyński, Z. Gostkowski (red.), *Analizy i próby technik badawczych w socjologii*, t. 5, Ossolineum, Wrocław 1975.

²¹ J. Lutyński, *Metody...*, cyt. wyd., s. 201.

²² Tamże, s. 202.

dnia przechodzi i — na horyzoncie — tereny dokładniej jeszcze nie poznane, do których szykuje kolejną wyprawę. Tu jest swojsko, bo wszystko ma swój znany sens i ujawnia zrozumiały porządek. Jan Lutyński, o czym miałem już okazję mówić i pisać, w inne światy — w teoretyczne i badawcze przestrzenie innych dyscyplin, a także innych paradygmatów w obrębie empirycznej socjologii — wyprawiał się chętnie i wcale nierzadko. Przyjęta strategia (i miłość do własnego świata) kazała mu zawsze wracać — wracać z prezentami dla „swoich”, które dodawały coś do starego świata, nie burząc go i nie zmieniając jego konstrukcji od podstaw²³.

Mówienie w wywiadzie nie było dla łódzkiej szkoły metodologicznej ciekawe, bo było właśnie mówieniem w wywiadzie. Oparła ona swoje myślenie na idei „dwóch rzeczywistości”: rzeczywistości (czyli zjawisk) poza wywiadem i rzeczywistości (czyli zjawisk) w wywiadzie. Socjologię zorientowaną empirycznie miała interesować zasadniczo ta pierwsza, drugą zaś miała się zajmować pomocniczo, o tyle tylko, o ile penetrowanie jej daje sposobność — adekwatnego lub obciążonego znanym błędem — poznania tego, co należy do rzeczywistości poza wywiadem.

Wyobraźmy sobie, że socjolog chce badać religijność. Pojęcie to zwykła intuicja semantyczna każe mu przy tym traktować jako dotyczące większego lub mniejszego natężenia, czyli stopnia religijnej postawy (podobne intuicje wykorzystują także etnografowie czy psychologowie religii). W studium *Analizy weryfikacyjne...* z 1975 r. Jan Lutyński pisze, iż „przy ustalaniu stopnia religijności jakiejś osoby wykorzystuje się informacje dotyczące wykonywania przez nią poszczególnych praktyk religijnych, jej różnych przekonań odnoszących się do spraw wiary i moralności, stopnia zaangażowania w sprawy religii itp.”²⁴. Łatwo spostrzec, że pomija się w tym stwierdzeniu — nosi ono zresztą tylko znamię ilustracji — wypowiedzi, czyli mówienie o własnej religijności, jako coś, co mogłoby interesować badacza postaw religijnych (lub co mogłoby go interesować przede wszystkim, bo — być może — mówienia o religijności zupełnie się tu nie ignoruje, zawierając je domyślnie w pojemnym wyrażeniu „itp.”).

Wcześniej, w pracy *Analiza procesu otrzymywania informacji...* (z 1972 r.) Lutyński objaśniał różnicę między dwoma kontekstami badawczymi, w których wykorzystuje się wypowiedzi respondentów. Wspominał więc najpierw o „sytuacji, gdy badacz interesuje się nie tylko wypowiedziami, lecz większymi kompleksami zjawisk obejmujących te wypowiedzi i związane z nimi, aktualnie przeżywane zjawiska psychiczne. Takie kompleksy stanowią na przykład aktualnie przeżywane postawy, których dotyczą wnioski badacza, a więc i poszukiwane informacje. Warunkiem koniecznym i wystarczającym adekwatności odpowiedzi pożądaney będzie wówczas występowanie empirycznego związku

²³ A. P. Wejland, *Transdyscyplinarne wątki w pracach metodologicznych Jana Lutyńskiego*, „Przegląd Socjologiczny” 1996, t. 45.

²⁴ J. Lutyński, *Metody...*, cyt. wyd., s. 214.

między odpowiedziami danego rodzaju i określonymi zjawiskami psychicznymi respondentów, związku tak bliskiego, że odpowiedź, a więc część postawy, wskazuje trafnie na występowanie całego kompleksu”. Zaraz potem określił, jak tworzone są inne konteksty badawcze. „Termin «postawa» — pisał — rzadko jest jednak używanym wówczas, gdy kompleks zjawisk, który mu odpowiada, występuje tylko jednorazowo w wywiadzie. Wnioski o postawach badacz formułuje najczęściej w ten sposób, że odnoszą się one i do innych sytuacji niż wywiady. [...] Adekwatność odpowiedzi respondentów w takich wypadkach zależy od tego, czy to rozszerzenie jest uprawnione, a więc czy odpowiedzi są trafnymi wskaźnikami zachowań i przeżyć psychicznych w innych sytuacjach niż wywiad. Ważne jest oczywiście również to, jakie to są sytuacje i jaka jest podstawa owego rozszerzenia”²⁵.

Zgódźmy się ominąć tu rozmaite trudności, w tym zwłaszcza te, które są związane z samym pojęciem postawy, w szczególności postawy religijnej. Dla uchwycenia paradygmatyczności stwierdzeń Jana Lutyńskiego, to znaczy ich osadzenia w „nieminimalistycznej” perspektywie poznawczej, właściwej — jego zdaniem — metodologii wywiadu socjologicznego, ważniejsze jest nieustanne akcentowanie, że wypowiedzi z wywiadu jako takie — a więc i wypowiedzi typu „jestem katolikiem”, „uważam się za katolika”, „należę do Kościoła katolickiego” czy inne podobne (i różne zarazem) — same, w swojej „wewnętrznej prawdzie”, nie wydają mu się warte większej uwagi. Mogę sobie bez trudu wyobrazić, że w „normalnym” badaniu wszystkie byłyby wciśnięte do jednej przegródki, czyli stanowiłyby jedną kategorię odpowiedzi. Jakże odległe od tego sposobu myślenia o wypowiedziach jest oczekiwanie płynące spoza paradygmatu, by mówienie o własnej religijności uczynić szczególnym przedmiotem oglądu, traktować je jako charakterystyczny akt mowy, realizujący się w kontekście rozmaitych *genre’ów* komunikacyjnych, w tym również w kontekście — ujmowanego „*genrowo*” — wywiadu socjologicznego! Nazbyt ekstrawagancki musi się też wydawać pomysł, by odpowiedzią „jestem katolikiem” zajmować się na przykład jako wyznaniem wiary, które pojawia się w wywiadzie i które w wywiadzie swój sens konstruuje i dopełnia. Co wreszcie począć z włączeniem do wywiadu aktów konfesyjnych objawiających się choćby tym, że po pytaniu „Jak często się P. modli?” (z kafeiterią-skאלą od „nigdy” do „kilka razy dziennie”) zamiast spodziewanej, względnie prostej odpowiedzi występuje rozbudowany dyskurs zaczynający się od słów: „Modłę się każdym swoim tchnieniem...”? W języku, jakim posługują się badacze spoza paradygmatu łódzkiej szkoły metodologicznej, istotę takich aktów można by ująć stwierdzając, że respondent nie tyle mówi tu o sobie, a nawet nie tyle mówi sobą, ile raczej mówi tu siebie. Nasz świat zamyka się na takie interpretacje. A że akceptują je i entuzjastycznie rozwijają w innych światach? No, cóż...

²⁵ Tamże, s. 201–202.

Od dość dawna tymczasem różne teoretyczne i badawcze konceptualizacje zachęcają do analizy wzorów mówienia o własnej religijności. Samo mówienie o religijności jest przez nie ujmowane zwykle jako istotny składnik religijności w ogóle — jeden z jej podwymiarów. Można uznać na przykład, iż na gruncie konceptualizacji zaproponowanej przez Charlesa Y. Glocka i Rodneya Starka religijność obejmuje również skonwencjonalizowane wzory wyznawania wiary wobec innych, znane jako deklaracje wiary czy świadectwa, w tym — świadectwa nawrócenia²⁶. Konwencjonalizację tych wzorów zapewniają zazwyczaj grupy religijne, będące dla swoich członków wspólnotami dyskursu. Bywa nawet, iż ustalają one rytualne formy realizacji tych wzorów, jeszcze częściej — przewidują na czas kontaktu z „obcymi” (niezależnie od tego, wywiad to czy inna okazja) rozmaite strategie dyskursowe, na przykład strategię misyjnej autoprezentacji²⁷.

Udało mi się, na szczęście, znaleźć u Jana Lutyńskiego uwagę, pochodzącą z 1972 r., która wskazuje na to, że przecież zupełnie tego aspektu religijności nie lekceważył. Patrząc nań jednak po swojemu — uwaga, umieszczona w przypisie, w oczywisty sposób pomniejszała jego znaczenie: „W szczególnych, zresztą bardzo rzadkich wypadkach, odpowiedź będąca prawdziwym zdaniem opisującym dane zjawisko może także stanowić jego fragment. Jest tak na przykład z odpowiedzią: «Jestem katolikiem», w badaniu postaw religijnych. Charakteryzuje ona tę postawę i jednocześnie stanowi jej konstytutywny przejaw”²⁸. Chęć tu dodać, że do sformułowania tej uwagi skłoniły Lutyńskiego przemyślenia Adama Stanowskiego na temat pytań autoidentyfikacyjnych jako wskaźników postaw wobec religii. Chęć ponadto wyjaśnić, iż — w moim przekonaniu — przypadki, na które należy spojrzeć w ten sposób, wcale nie należą do rzadkości. Bez trudu można wykazać choćby to, że dotyczą one nie tylko wypowiedzi o własnej religijności, lecz każdej wypowiedzi, w której mówić znaczy odsłaniać i jednocześnie konstruować własną tożsamość, w szczególności zaś ujawniać i tym samym utwierdzać związek mówiącego „ja” z pewną wspólnotą dyskursu jako kulturowym „my”.

To prawda, analizą takich wspólnot ani „zwykle” badanie socjologiczne z kwestionariuszem, ani jego „zwykła” metodologia nie są raczej zainteresowane.

²⁶ R. Stark, C. Y. Glock, *Wymiary zaangażowania religijnego*, w: W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Nomos, Kraków 1998. O operacjonalizacji pojęcia religijności zob. też W. Piwowarski, *Socjologia religii*, RW KUL, Lublin 1996.

²⁷ O wspólnotach dyskursu ogólnie pisała u nas Anna Duszak w pracy *Tekst, dyskurs, komunikacja międzykulturowa*, PWN, Warszawa 1998. Por. też konkretna analiza pewnej religijnej wspólnoty dyskursu: A. Doutreloux, C. Degive, *Współczesny ruch religijny w perspektywie antropologicznej*, w: W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii*, cyt. wyd.

²⁸ J. Lutyński, *Metody...*, cyt. wyd., s. 200, przypis 44, z poprawką wedle oryginału: J. Lutyński, *Analiza procesu...*, cyt. wyd., s. 77, przypis 46.

Jak żegnać lokalne paradygmaty? Z elegancją, to pewne, może wręcz z czułością — co dotyczy zwłaszcza tych, którzy paradygmatowi oddali wprawdzie jakąś część życia, lecz przecież zawdzięczają mu swoją obecność w nauce. Powodów do rozstania niektórzy szukają raczej wewnątrz paradygmatu — mówią o jego jałowości, wyczerpaniu, o tym, że stracił swój powab, zestarzał się lub popadł w marazm. Inni, śledzący pilnie, co dzieje się w światowej nauce, gotowi są przypisać mu staroświeckość, nienadążanie za nowymi ideami, a także partykularyzm, zaściankowość, przesadną „lokalność” właśnie.

Z jednych paradygmatów lokalnych przenieść się można wtedy do innych, tworząc je lub przychodząc na gotowe. Zgadzam się z poglądem (wypowiadany u nas na przykład przez Stefana Amsterdamskiego), że przejścia takie nie zawsze — jak chciał tego Kuhn — łączą się z „doświadczeniem nawrócenia”²⁹. Gdy badacz przenosi się do paradygmatu, który — ujmę rzecz obrazowo — razem z opuszczanym światem znajduje się w jednej „galaktyce”, to znaczy jest — jak i on — związany z tą samą ogólniejszą wizją uprawiania socjologii czy innej nauki, z tą samą orientacją metodologiczną czy z tym samym ideałem nauki, nie odczuwa zmiany jako nagłej, zasadniczej i głębokiej. Konwertytą może poczuć się dopiero wówczas, gdy odejdzie od wszystkiego, z czym się dotychczas utożsamiał, gdy usunie się całkiem z jednego świata i — precyzyjnie — przez barierę niewspółmierności — wejdzie do świata innego, dokonując, jak określał to Kuhn, „skoku wiary”. Doświadczenie konwersji jest przecież nie tylko przeżyciem intelektualnym: zwykle opuszcza się jedną wspólnotę dla innej. Wspólnota, którą badacz opuścił, gotowa go uznać za odszczepieńca i zdrajcę, wspólnota, do której udało mu się przyłączyć — nawet za bohatera i męczennika.

Czy żegnać więc lokalne paradygmaty? To z pewnością kwestia bardziej ogólnych nastawień — nie tylko metodologicznej racjonalności, ale i przywiązania, sentymentów. Lokalnego paradygmatu można zresztą wciąż bronić, jeśli już nie dla tego, co w nim z paradygmatu, to dla tego właśnie, co w nim z lokalności. Własna lokalność jest dla wielu — w tym i dla mnie — ideą ciepłą i miłą. Mogą przeto trwać przy niej, wykazując światowość i uniwersalizm zakątką, w którym żyją. Czy na swój sposób nie będą mieli racji?

U Stanisława Vincenza, w *Wysokiej poloninie*, przewagi nad Europą świata huculskich społeczności pasterskich dowodzi pan Tytus. Wrócił właśnie w bukowiańskie strony z wielkiej wędrówki, wielce jednak rozczarowany. Najpierw do Europy: „A tam świat był stary, gotowy. Jak gdyby nawet mniejszy czy ciśniejszy od małej, zacofanej Bukowiny z kresów Europy, czołowego bastionu Karpat, u bramy Bałkanu i stepów czarnomorskich. W zakątku bukowiańskim wydawało się, że «świat» czeka, że przyszłość otwarta dla jakiejś niepoprawnej nadziei. A oni tam wszędzie zapomnieli o tym. Może już dawno odrobili

²⁹ Por. rozważania Stefana Amsterdamskiego w przywoływanych tu pracach.

wszystko...”³⁰ Bardziej jeszcze, po obiecującym początku, rozczarował się pan Tytus do Ameryki: „Bo gdy ciągle wyskakiwał ze skóry jak każdy zresztą, nie był ani dnia w swojej skórze. [...] Wszystko było tak przemijające, tak bez pamięci, jakby nie było żadnego ja, ani nawet jego własnego. Ziszczanie licznych zamiarów tym mniej syciło nadzieję. Przeciwnie, każde spełnienie powoli wypalało nadzieję, utrzymywało choćby nieświadomie beznadziejność. Bo były to spełnienia w kraju Liliputów [...] Nie pozostawiały za sobą pamięci, tonęły”³¹. Wrócił więc pan Tytus — jak z antropologiczną przenikliwością zauważył Eugeniusz Czaplejewicz — „podobnie jak górski owczarz, do «krajiny wiedzy»: «świat ziścił się w jego kraiku». W tym kraiku znalazł pan Tytus bowiem centrum świata”³².

HOW TO SAY FAREWELL TO LOCAL PARADIGMS THE METHODOLOGY OF CONDUCTING INTERVIEWS AND SCHOLARLY DISCURSIVE COMMUNITIES

Summary

Local paradigms are social paradigms existing in narrow research fields, with aspirations to expand beyond its original scope. Most often they are dominated by the great supralocal paradigms, which overshadow entire disciplines. However, the local paradigms most often give rise to the emergence and existence of research schools such as the Lodz school of methodology. This school, which focused primarily on the sociological survey research, will be the subject of the article. The Author will also examine the paradigmatic nature of certain concepts of surveys, developed principally by Jan Lutyński as well as the conflict of the paradigm originated in the Lodz school with another local paradigm. Finally, the Author relates to the idea of local paradigms understood as separate worlds and reports on the ways their departures — thus such title.

Key words/słowa kluczowe

Local paradigms / lokalne paradygmaty; discourse communities in sociology / wspólnoty dyskursu w socjologii; methodology of questionnaire interview / metodologia wywiadu kwestionariuszowego

³⁰ S. Vincenz, *Na wysokiej połoninie. Pasma III: Barwinkowy wianek. Epilog*, cyt. za: E. Czaplejewicz, *Królestwo różnorodności, w: Literatura i różnorodność. Kresy i pogranicza*, DiG, Warszawa 1996, s. 8.

³¹ Tamże.

³² Tamże.