

Maria Gołębiewska

KOMUNIKACJA MEDIALNA JAKO KONTEKST MY LOKALNEGO – PROPOZYCJE ANALITYCZNE

Społeczne komunikowanie wraz ze swoją, specyficzną dla współczesności, odmianą – komunikacją medialną (globalną) – uznawane jest za miejsce reprodukcji wzorców, znaczeń i wartości, związanych m.in. z tożsamością zbiorową i jednostkową. Tak pojęta komunikacja jest zatem uwikłana ściśle w procesy konstytucji tożsamości, w tym w konstytuowanie tożsamości lokalnej – lokalnego My na obszarze globalnej wymiany informacyjnej. Celem tekstu jest wskazanie różnych sposobów ujęcia wzajemnych uwarunkowań komunikacji społecznej o charakterze medialnym i konstytucji tożsamości lokalnej, dokonującej się w obrębie tejże komunikacji. Z owymi sposobami ujęcia wiążą się ściśle:

(1) definicje My lokalnego jako pewnego przypadku tożsamości grupowej (na przykład tożsamości peryferyjnej, regionalnej, rozproszonej) oraz

(2) wskazywane przez współczesnych badaczy sposoby opisu i analizy relacji: komunikacja – tożsamość lokalna, ujmowanej zgodnie z tradycją fenomenologiczną.

Tekst zestawia trzy sposoby ujęcia komunikacji jako miejsca konstytucji My lokalnego, z których analiza ideologiczna najpełniej rozwija kwestię spójności My lokalnego („ideologie”) przy akcentowanym różnicowaniu znaczeń w konkretnych praktykach jednostkowych i społecznych. Analiza ta jest pewnym rozwinięciem koncepcji poststrukturalistów, te zaś są kontynuacją fenomenologicznych ustaleń dotyczących konstytucji My.

Trzeba wyraźnie wskazać dwa sposoby rozumienia pojęcia lokalności w kontekście relacji komunikacyjnych ze szczególnym uwzględnieniem komunikacji medialnej.

1. Jest to *My lokalne* o charakterze historycznym, trwale zakorzenione na danym obszarze społecznym wraz z tradycją i sensami trwałymi, związanymi z reprodukowanymi praktykami, z łatwo dającym się wskazać miejscem w geografii społecznej i kulturowej (*My regionalne*, plemienne, ale też narodowe w kontekście globalnym); takie *My* jest źródłem tożsamości rozpatrywanej przede wszystkim diachronicznie.

2. Jest to *My lokalne* rozumiane jako zbiór sensów i znaczeń na obszarze danej kultury, które można przejmować, reprodukować lub zmieniać, które dane są potencjalnie wszystkim i nie mają określonego trwałego miejsca w geografii społecznej czy kulturowej (występują na przykład na obszarze kultury medialnej, będącej zarazem punktem odniesienia dla przedstawicieli skupisk wielkomiejskich i wielokulturowych); *My* jako źródło identyfikacji dokonywanej w danym momencie na przykład z rolą społeczną czy też ze społecznym wizerunkiem, znaczeniem i sensami danej roli; takie *My* jest źródłem tożsamości rozpatrywanej przede wszystkim synchronicznie.

Trzeba również zaznaczyć, że fenomenologiczne analizy odnoszą się do sfery komunikacji i ustalają jej warunki możliwości jako takiej ze szczególnym uwzględnieniem komunikacji językowej, werbalnej. Analizy poststrukturalistyczne, inspirowane ustaleniami fenomenologicznymi (m.in.: relacja praktyk cielesnych i praktyk językowych, językowe praktyki wspólnotowe a indywidualizacja języka) skupiają się na lokalnej specyfikacji treści oraz kierują swoją uwagę na komunikację medialną. Natomiast analiza ideologiczna skupia się na zagadnieniach mediów i wskazuje powiązania lokalnych treści komunikacyjnych z praktykami i ideami orientującymi te praktyki na obszarze danych wspólnot lokalnych. Dotyczy ona specyfikacji znaczeń jako specyfikacji praktyk wspólnotowych i jednostkowych wraz ze sferą idei legitymizujących te praktyki, nadających im sens, oraz określonych języków wraz ze specyficznym dla danej grupy rozumieniem znaczeń i sensu.

My lokalne w kontekście fenomenologicznym

Fenomenologia pytała o konstytucję *My*, tj. – tożsamości grupowej o trwałym miejscu w geografii społecznej i kulturowej (intersubiektywność Husserla oraz *Lebenswelt* jako wspólnota świata przeżywa-

nego, My Schütza oraz Waldenfelsa jako pewne ponadjednostkowe struktury poznawcze, znaczeniowe, służące zarazem jednostkowemu samorozpoznaniu i identyfikacji). Koncepcje te zakładały trwałość – powtarzalność i reproduktywność – kontekstu społecznego i kulturowego, w tym społecznych struktur komunikowania.

Jak pisze Grathoff, dla Habermasa oraz Luhmanna (ale także częściowo dla Waldenfelsa) „komunikacja, przybrana w hermeneutyczne szaty komunikacyjnego działania lub ujmowana jako interakcja systemowa, staje się podstawą wszelkich analiz. Jeśli weźmiemy pod uwagę, że także dla Husserla komunikacja była konstytutywna dla struktur świata przeżywanego, może się ona wydawać na mocy tego podobieństwa niemal oczywistą przesłanką. W konsekwencji podstawą racjonalnego dyskursu oraz procesu tworzenia naukowego i potocznego konsensu okazuje się codzienna «oczywistość» komunikacji, lecz tylko dopóty, dopóki nie pojawia się problem normalności komunikowania”¹. Wiąże się z tym również odstępstwa od normy, w tym zróżnicowanie lokalne czy regionalne, oraz indywidualizacja sensu. Grathoff porównuje stanowiska fenomenologów względem roli komunikacji. Nie odwołuje się przy tym do ustaleń językoznawczych dotyczących komunikacji jako procesu wymiany oraz konstytucji znaczeń wspólnych, ale do pojęcia komunikacji ujętej właśnie jako porozumienie dokonujące się na obszarze praktyk codziennych, „realności działania”². Omawiając stanowisko Schütza oraz Gurvitcha podkreśla, że w ich koncepcjach „komunikacja nie stanowi podstawy świata przeżywanego”³, co zakładał Husserl, a co przejęli Luhmann i Habermas. Komunikacja nie jest tu zakładana jako warunek intersubiektywności i wspólnotowości, ale czy jest zadaniem realizowanym przez daną wspólnotę? Grathoff podkreśla, że według Schütza „świat przeżywany staje się przesłanką komunikacji” i dodaje dalej „przesłanką komunikacji w świecie przeżywanym (a także potocznego oddziaływania i pracy polegającej na komunikowaniu) jest pojawienie się intersubiektywności, to znaczy elementarnych, wykształcanych w toku socjalizacji form cielesnego zaufania, wzajemnego partnerstwa i trwałej przyjaźni”⁴. Komunikacja jest tu zatem rozumiana jako pewne zadanie, dzięki któremu wspólnota osiągnie lepsze porozumienie będące dopiero następstwem pierwotnych form kontaktu budujących wspólnotę świata przeżywanego. Zarazem, co podkre-

¹ R. Grathoff, *Środowisko i społeczeństwo*, przeł. D. Lachowska, w: Z. Krasnodębski, K. Nellen (red.), *Świat przeżywany*, PIW, Warszawa 1993, s. 253–254.

² Por. tamże, s. 256.

³ Tamże.

⁴ Tamże.

śla wiele razy Grathoff, świat przeżywany nie może być zredukowany do struktur społecznych⁵.

Można zadać pytanie, na ile uprawomocnione jest dokonywanie analiz koncepcji fenomenologicznych (Husserla czy Schütza) w kontekście językoznawczym. Schütz ujmuje problematykę nadawania sensu w kontekście przeżyć i codziennych praktyk. Zarazem jednak przyjmuje on założenia dotyczące prymarnej roli języka i komunikacji warunkowanej językowo na obszarze *Lebenswelt*.

Rola języka w interpretacjach jest uprawomocniona przez tezy Husserla. W swym znanym, późnym tekście *O pochodzeniu geometrii* pisał on, że język w ogóle należy do „horyzontu ludzkości”. „Ludzkość uświadamiamy sobie od razu jako daną bezpośrednią i pośrednią wspólnotę językową. Naturalnie horyzont ludzkości może stać się nieskończenie otwarty tylko dzięki językowi oraz dzięki jego rozlicznym utwaleńiom w dokumentach jako możliwym komunikatom. (...) Warunkiem obiektywnego istnienia świata są ludzie jako posiadający język w ogóle. Natomiast z punktu widzenia człowieka język stanowi funkcję i wyuczoną umiejętność korelatywnie odniesioną do świata, do uniwersum obiektów, których byt i cechy można wyrazić językowo”⁶. Zatem wspólnota ludzi, świat, o którym można mówić, i język są „nierozzerwalnie splecione ze sobą”⁷. Husserl wskazuje wzajemne powiązania języka, wspólnoty i jednostkowej świadomości, dla której punktem odniesienia jest intersubiektywność definiowana przez niego jako rodzaj subiektywności transcendentnej⁸. Jak podkreśla Merleau-Ponty, byt idealny z pierwszego okresu filozofii Husserla, dzięki któremu język miał być w ogóle możliwy, stał się później swoistą możliwością samego języka⁹. Husserl zarysowuje wzajemne relacje między określoną wspólnotą i jej językiem skupiając się na warunkach możliwości takiej relacji w ogóle, nie analizując przyczyn różnicowania społeczności czy np. grup mniejszościowych. Wychodząc od Ja, definiującego swoje miejsce pośród Innych, skupia się na poczuciu oczywistości świata społecznego danego nam w kontaktach codziennych. „Przed wszelkim zwróceniem uwagi uświadamiamy sobie otwarty horyzont naszych bliźnich, łącznie z jego wyodrębnionym rdze-

⁵ Por. tamże, s. 250.

⁶ E. Husserl, *O pochodzeniu geometrii*, przeł. Z. Krasnodębski, w: St. Czerniak, J. Rolewski (red.), *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, Wyd. IFIS PAN, Warszawa 1991, s. 15–16.

⁷ Tamże, s. 16.

⁸ M. Merleau-Ponty: *Filozof i socjologia*, przeł. A. Zinserling, w: Z. Krasnodębski (red.), *Fenomenologia i socjologia*, PWN, Warszawa 1989, s. 142.

⁹ Patrz: tamże, s. 140–141.

niem najbliższych nam osób, naszych znajomych. Współuświadamiamy sobie również ludzi naszego zewnętrznego horyzontu jako «innych». Zawsze uświadamiam ich sobie jako «moich» innych, z którymi mogę wstąpić (...) we wzajemne rozumienie”¹⁰ warunkowane językową komunikacją.

W analizie poglądów fenomenologów należałoby więc odwołać się do badań i ustaleń językoznawczych. Jakobson zaznaczał, że „musimy pamiętać o zasadniczej różnicy między komunikacją, która zakłada nadawcę rzeczywistego bądź rzekomego, a informacją, której źródła interpretator nie może postrzegać jako nadawcy otrzymanej wskazówki”¹¹. Informacja jest także rozpatrywana jako treść komunikatu, a wtedy za jej źródło uważa się albo proces komunikacji, albo dany akt komunikowania.

Jakobson i inni językoznawcy zwracają uwagę, że język naturalny, czyli również język potoczny, którym mówimy na co dzień i który jest źródłem znaczeń i sensów myślenia potocznego (znaczeń w świecie naturalnego nastawienia zarówno według Husserla, jak i według Schütza), jest pewnym kodem, który zawsze występuje w poszczególnych realizacjach. Poszczególni użytkownicy tego języka, jak również innych systemów znakowych o charakterze języków niesformalizowanych, dokonują definicji pojęć, słów, znaków na własne potrzeby, używając danego pojęcia, tj. rozumiejąc je i interpretując na potrzeby własnej praktyki. Jakobson zakłada, że użytkownicy w swych praktykach powołują w obrębie danego języka naturalnego (np. narodowego, „ojczystego”), będącego pewnym kodem – subkody poszczególnych praktyk językowych. Zatem kod języka rozpatrywanego w kontekście komunikacji i jej aktów (czyli nie jako „langue”, ale jako „parole” zgodnie z terminologią de Saussure’a) stanowiłyby podstawę tworzenia subkodów – języków poszczególnych grup czy jednostek, wraz ze specyficznym zakresem słownictwa, traktowaniem reguł słowotwórczych, rozumieniem znaczeń i ich interpretowaniem na potrzeby konkretnej sytuacji. Można zatem powiedzieć, że *de facto* język potoczny występuje w wielu odmianach – subkodach. Jego kod podstawowy, czyli zespół znaczeń identyfikowanych przez Schütza jako podstawa potocznego myślenia we wspólnym świecie przeżywanym, zakreślonym m.in. przez granice danego języka, okazuje się pewną poznawczą idealizacją, czy też – jak ująłby to sam Schütz – typizacją o dużym stopniu ogólności.

Trzeba podkreślić, że owa wielość subkodów-języków, będąca podstawą wielości światów przeżywanym, może być zarazem rozpa-

¹⁰ E. Husserl, *O pochodzeniu geometrii*, wyd. cyt., s. 15.

¹¹ R. Jakobson, *Język a inne systemy komunikacji*, przeł. A. Tanalska, w: M.R. Mayenowa (red.), *W poszukiwaniu istoty języka*, t. 1, PIW, Warszawa 1989, s. 67.

trywana jako podstawa wielości zróżnicowanych czy zindywidualizowanych typizacji. Jeśli odchodzi się od jedności języka potocznego na rzecz wielości jego subkodów – a taka interpretacja jest bardzo bliska koncepcjom różnicowania znaczenia i braku struktur inwariantnych u poststrukturalistów – wówczas świat przeżywany wraz z wielością subkodów tłumaczy nie tylko podstawową i wyjściową jedność znaczeń (w strukturach „langue” danego języka naturalnego), ale i wielość języków, jakimi mówimy na tym samym obszarze społecznym przy całym jego zróżnicowaniu. Schütz objaśniał lokalność wspólnot zgodnie z przyjętą perspektywą „egologiczną” za pomocą pojęcia negocjacji znaczenia i typizacji we wspólnym świecie przeżywanym, oraz dzięki interpretacji zawsze indywidualnej i zamkniętej w wymiarze subiektywności. Objasnienie to można zastąpić tłumaczeniem z odwołaniem się do samych struktur komunikacyjnych, bowiem przyjmujemy język potoczny jako przekaz informacji, które nie mają konkretnego autora wraz ze wszystkimi znaczeniami i sensami, jako przekaz obiektywny, a więc oczywisty w świecie naturalnego nastawienia. Nie jest to dla nas przekaz treści subiektywnych a zobiektywizowanych, czyli takich, które można podać w wątpliwość. Sama struktura komunikacyjna obiektywizuje i zawłaszcza treści poszczególnych użytkowników języka czyniąc z ich indywidualnych komunikatów informację, których źródłem jest wspólnota językowa i komunikacyjna.

Regionalizacja czy też lokalny charakter treści obecnych w języku potocznym, z założenia wspólnym, dostępnym i zrozumiałym wszystkim, nie daje się łatwo wytłumaczyć ani w kontekście perspektywy egologicznej Schütza z jego generalną tezą alter ego, którego postrzegam na podobieństwo siebie dzięki typizacjom, ani w kontekście koncepcji porozumienia Waldenfelsa, z jego prymatem porozumienia i generalną tezą My.

Waldenfels podkreśla, że u Schütza „sens i rozumienie są ze sobą związane, ponieważ każde rozumienie skierowane jest na to, co ma jakiś sens, i tylko to, co rozumiałe, ma sens”¹². Musimy tutaj zauważyć, że Schütz w ten sposób wyklucza z pola sensownych te działania, które pozostają dla nas niezrozumiałe, np. Obcego. Taka tautologiczna formuła relacji między sensem i rozumieniem *de facto* nie pokazuje, w jaki sposób nasze rozumienie wzbogaca się o sensory nowe, i w jaki sposób to, co inne, jest wprowadzane w obszar naszego własnego świata społecznego i kulturowego, w którym wznosimy. Tym bardziej że proces interpretacji dokonuje się wedle Schütza w indywidualnej subiektywności zgodnie ze

¹² B. Waldenfels, *Rozumienie i porozumienie. Filozofia społeczna Alfreda Schütza*, przeł. Z. Krasnodębski, w: Z. Krasnodębski (red.), *Fenomenologia i socjologia*, PWN, Warszawa 1989, s. 237.

zindywidualizowanym rozumieniem, dla którego punktem wyjścia są praktyki wspólnotowe (w tym językowe), zakładane jako sensowne i zrozumiałe. Typizacja wedle Schütza pozwala dokonywać poznawczych uogólnień (rozpatrywania poszczególnych przypadków jako reprezentantów pewnego typu), a więc ujmować to, co niezrozumiałe, bez względu na różnicowanie, jako „Obce”. Zarazem wyklucza się u Schütza Obcego z obszaru komunikacji, porozumienia, bowiem jest ono wtórne wobec rozumienia. Założenie takie dotyczące porozumienia jest również przedmiotem krytyki Waldenfelsa.

Waldenfels polemizując z tezami Schütza charakteryzuje rolę języka w rozumieniu i porozumieniu: „Język nie jest jednak tylko «środkiem wzajemnego porozumienia i wzajemnego rozumienia», lecz sam polega już na porozumieniu; nie da się więc wyprowadzić z jednostronnego rozumienia, choćby dlatego, że to on kształtuje nasze rozumienie i samorozumienie. Rozumienie języka oznacza zawsze porozumienie w języku, a użycie języka jest rozumieniem *implicite*”¹³. Waldenfels opisuje rolę My u Schütza w kontekście jego generalnej tezy *alter ego*, która „wysuwa ego” i znaczy tylko tyle, „że Inni egzystują i że ich strumień przeżyć ujawnia tę samą podstawową strukturę co mój (...). Ogólnie rozumiana koegzystencja, samo «życie wespół z Innym», nie oznacza jeszcze konkretnego doświadczenia obcego. Jednakowość nie wytwarza jeszcze konkretnej więzi”¹⁴, poczucia My w miejsce relacji Ja-Ty. Dyskutując z generalną tezą *alter ego* Waldenfels wprowadza swoją „generalną tezę My”. Generalna teza *alter ego* Schütza „zakłada egzystencję i podobieństwo do innych podmiotów”¹⁵, natomiast teza prymatu My Waldenfelsa zakłada „konkretną zgodę lub możliwą niezgodę”¹⁶. „Centralnym problemem byłoby więc nie rozumienie Innych, lecz zgadzanie się z nimi, począwszy od początkowego stadium emocjonalnego obdarzania zaufaniem aż do wyższych form *consensusu*”¹⁷, zaś konflikty pełniłyby ważną rolę w konstrukcji wspólnego świata, zakładającego różnice rozumienia i przekonania.

Trzeba podkreślić, że poststrukturaliści również zakładają My jako językową wspólnotę znaczeń i sensów, jako sferę porozumienia prymarne wobec jednostkowego rozumienia wraz z jego różnicowaniem, oraz rozpatrują oni rozumienie jako pewien przypadek użycia języka, które różnicuje znaczenie.

¹³ Tamże, s. 248.

¹⁴ Tamże, s. 242–243.

¹⁵ Tamże, s. 248.

¹⁶ Tamże

¹⁷ Tamże.

My lokalne w kontekście poststrukturalizmu

Poststrukturalistyczne koncepcje znaczenia odwołują się do fenomenologii i konstytucji sensu. Badacze poststrukturalizmu czynią jednak przedmiotem badań współczesny świat zmiennych, nietrwałych znaczeń, w którym wciąż na nowo i jednostki, i zbiorowości próbują ukonstytuować swą tożsamość – świat znaczeń reprodukowanych, ale i różnicowanych. Zajmują się oni wspólnym światem przeżywanym, którego sensy są konstytuowane, reprodukowane i różnicowane w medialnej, globalnej komunikacji, będącej kontekstem znaczeniowym dla wielu jednostek i zbiorowości. W tym przypadku można mówić o pierwszym ujęciu *My lokalnego* jako grupy dającej się łatwo wskazać i wyodrębnić ze względu na zajmowanie określonego miejsca w geografii społecznej oraz produktywny charakter konstytuowanych sensów, w tym cech własnej tożsamości (np. tradycyjne wspólnoty regionalne). Celem badań i analiz poststrukturalistów jest ujęcie tego świata w jego zmienności, w tym struktur komunikacyjnych o zmiennym charakterze (np. zmienne struktury tekstu: pisma u Derridy, dyskursów u Foucaulta). Fenomenologia pytając o konstytucję sensu odwoływała się do konstytucji znaczeń w jednostkowej świadomości, do reprezentacji mentalnych i do konstytucji tożsamości Ja. Natomiast poststrukturalizm bada sferę języka (reprezentacji o charakterze kulturowym – werbalnym, ale też ikonicznym) jako wspólne, intersubiektywne miejsce konstytucji znaczenia, które następnie zostaje potwierdzone przez jednostkowego uczestnika komunikacji w jego aktach mentalnych. Poststrukturaliści zadają więc prymarnie pytanie o konstytucję *My* jako koherentny zbiór znaczeń i sensów, stanowiący punkt odniesienia dla określonej grupy uczestników komunikacji. Badacze ci zatem rozumieją konstytucję *My* jako konstytuowanie więzi – kontekstu znaczeń i sensów dla identyfikacji i samoidentyfikacji (wzajemnego rozpoznania) członków danej zbiorowości, która nie musi zajmować konkretnego i trwałego miejsca w geografii społecznej i kulturowej. Byłoby to zatem *My lokalne* w drugim znaczeniu: *My* jako punkt odniesienia nie tyle dla tożsamości o charakterze dość trwałym i historycznie motywowanym, co dla identyfikacji tu i teraz. Byłoby to *My* o charakterze rozproszonym, gdzie uczestnicy komunikacji, identyfikujący się z określonym zbiorem komunikowanych sensów, wskazanym jako *My*, nie są przypisani do ściśle określonego miejsca w geografii społecznej. W tym przypadku ważniejsze od reprodukowania znaczeń jest ich różnicowanie, by wyraźnie zaznaczyć dystynkcje między uczestnikami danej grupy komunikacyjnej a Innymi (np. uczestnicy internetowych gier fabularnych).

Schütza ujęcie symbolicznej sfery kultury i rozpatrywanie intersubiektywności w kontekście semiotycznym jest bliskie poststrukturalistom. Rozwinęli oni założenie dotyczące semiotycznej, znakowej natury całej ludzkiej rzeczywistości, świata przeżywanego wraz ze sferą cielesności i naturą (skrajny kulturalizm). Foucaulta koncepcja „dyskursywizacji ciała” mogła być inspirowana koncepcjami Schütza czy Merleau-Ponty’ego. Umożliwiły one ujęcie zachowania człowieka jako łączącego intencje i cielesne działania, sens i faktyczność. Natomiast funkcję konstytutywną, jaką w fenomenologii pełni świadomość, w koncepcjach poststrukturalizmu spełnia język. Język jest miejscem konstytucji sensu i struktury poznania, samopoznania i tożsamości, dzięki swoim pewnym figuram porządkującym i organizującym sferę znaczeń – figuram logicznym (zdanie) i paralogicznym (metafora, metonimia, katachreza jako źródło pojęć). Język i jego figury mają znaczenie nie tylko w opisie doświadczeń, ale – zgodnie z założeniami hermeneutyki – same wpływają na doświadczenie (analogia z sensami „oczywistymi” Schütza w świecie naturalnego nastawienia). Według poststrukturalistów, My to zbiór kulturowych treści – znaczeń i wartości, zaś Ja to indywidualnie dobrany zbiór treści, znaczeń do identyfikacji i aktualizacji w działaniu, a zatem tożsamość jest zakładana jako przedmiot jednostkowego, wolnego wyboru.

Liotard zakłada, że język stanowi całość z innymi, niejęzykowymi działaniami człowieka, którym nadajemy sens. Według Lyotarda kwestia tożsamości zbiorowej, przede wszystkim lokalnej, to kwestia My – wielości rozproszonych w języku miejsc, wymiany sposobów orzekania o świecie i punktów widzenia, w imieniu których Ja zabiera głos zajmując jedno z wielu miejsc w języku (opisuje, ustala normy, wydaje zakazy). Lyotard w swoich pracach poświęconych językowi¹⁸, ujmuje nazwę własną (np. imię bohatera, nazwę miejsca szczególnego dla danej wspólnoty) jako punkt odniesienia dla innych znaczeń danej kultury. Ona sama powinna być ujmowana jako zawsze kultura lokalna, umiejscowiona pośród znaczeń i wartości innych kultur, ale zarazem z tendencjami do uniwersalizacji własnego miejsca (miejsce wybrane, miejsca święte) i do waloryzacji etnocentrycznych (centrum świata, „miejscowe” przeciwstawione „obcemu”). Z kolei według Foucaulta członkowie danej wspólnoty identyfikują się jako zbiorowość, My, dzięki konkretnemu zbiorowi sensów, na obszarze którego można dokonać dystynkcji My–Ja (identyfikacji) oraz My–On/Oni (wykluczenia).

Foucault, a przede wszystkim Lyotard ujmują wspólnotę sensów nie tylko w kontekście ich uzgodnień, ale przede wszystkim w kon-

¹⁸ Patrz: J.F. Lyotard, *Le différend*, Minuit, Paris 1983.

tekście ich różnicowania, gdzie warunkiem negocjacji znaczenia wspólnego jest konfrontacja (analogia z Waldenfelsa koncepcją porozumienia jako sytuacji wyjściowej komunikacji, np. zakładającej możliwy konflikt czy konfrontację). Jednak najbardziej radykalną tezę proponuje Derrida uznając, że *My* jako trwały konstrukt nie istnieje na obszarze kultury współczesnej (medialna wielokulturowość). Mamy do czynienia jedynie z ciągłym procesem konstytucji intersubiektywności, czyli kontekstów naszego rozumienia siebie. W koncepcjach hermeneutycznych tekst kulturowy był odnoszony zawsze do pewnego kontekstu. W znanych polemikach z hermeneutyką Derrida uznaje kontekst nie za trwały punkt odniesienia, ale za wciąż konstytuujące się w sferze symbolicznej (Derridańskie „pismo”) ponadjednostkowe znaczenia i sensy, rozumiane i akceptowane jako źródła identyfikacji (wzorcy).

Trzeba zaznaczyć, że komunikacja medialna jest również przedmiotem studiów fenomenologicznych, m.in. Niklasa Luhmanna. W swojej książce poświęconej samopoznaniu i samozwrotności struktur społecznych w relacjach poznawczych, twórczych i etycznych, rozwija on pojęcie *autopoiesis* – autokreatywności, która ma cechować działania człowieka i struktury przezeń powoływane. Luhmann rozwija tam swoją koncepcję komunikacji w ramach własnej teorii systemu o charakterze totalizującym. Dlatego też przyjmuje on założenie dotyczące komunikacji, całkowicie odmienne od założeń poststrukturalistów pisząc, że choć „żyjemy w jednym społeczeństwie, w jednym świecie społecznej komunikacji, ale musimy borykać się z wieloma przemianami strukturalnymi naraz”¹⁹. To czyni trudnymi m.in. wszelkie próby prognostyczne. Natomiast Lucien Sfez, podobnie jak poststrukturaliści, odnosi się w swych studiach nad komunikacją do wielości i różnorodności jej struktur. Uznaje to za powód różnicowania komunikatów, treści i znaczeń jako źródeł społecznej i jednostkowej identyfikacji, którymi to źródłami powinny zajmować się szeroko pojęte badania nad komunikacją. Sfez odwołuje się do koncepcji Foucault, łączących – poniekąd za Schützem – praktyki językowe i praktyki cielesne rozumiane jako nacechowane symbolicznie (pozadykursywnie), i podaje swoją, bardzo szeroką definicję komunikacji. Pisze on, że „komunikację można umieścić w pewnym *continuum*, które prowadzi od rdzenia epistemicznego do formy symbolicznej. Są to dwa skrajne bieguny: z jednej strony rdzeń epistemiczny dający się opisać i odczytać z definicji, z drugiej – forma symboliczna – która zawiera w sobie nasze myśli i nasze czyny, to, czego w teorii nie możemy opisać. Zatem

¹⁹ N. Luhmann, *Essays on Self-Reference*, Columbia Univ. Press, New York 1990, s. 101.

zdolni bylibyśmy jedynie zarysować ich kontury czy rzucany przez nie cień. W komunikacji jesteśmy zainteresowani rdzeniem epistemicznym, który łączy wokół wspólnych tematów bardzo zróżnicowaną wiedzę”, dotyczącą „biologii, psychoanalizy, badań medialnych, instytucji, prawa, nauki o zarządzaniu, sztucznej inteligencji, filozofii analitycznej, itd.”²⁰

Takie wskazanie wielu punktów odniesień w badaniach medialnych prowadzi nas do analizy ideologicznej. Wychodzi ona konsekwentnie od założeń poststrukturalistycznych dotyczących różnicowania sensu, a zajmuje się m.in. aktualizowaniem i interpretacją tych sensów w praktykach społecznych i indywidualnych na obszarze kultury medialnej, której cechami są zróżnicowanie treści (znaczeń i wartości) i wielokulturowość.

My lokalne w kontekście analizy ideologicznej

Specyficzną kontynuacją badań poststrukturalistów jest analiza ideologiczna znaczeń w komunikacji medialnej, zaproponowana przez Arthura A. Bergera. Analiza ta bazuje na fenomenologicznym założeniu dotyczącym konstytucji znaczenia, ale ujmuje znaczenie (reprezentację mentalną i kulturową) za poststrukturalistami jako zawsze zindywidualizowane jednostkowo, społecznie, kulturowo. Analiza ta bada warunki owego zróżnicowania przekazów o charakterze medialnym, globalnym, i wskazuje uwarunkowania historyczne, polityczne i związane z historią jednostkową (psychoanaliza). Zarazem poszukuje ona społecznych i kulturowych źródeł określonych, zawsze lokalnych znaczeń. Wskazuje grupy odbiorców tych znaczeń, znajdujących potwierdzenie w ich praktykach zbiorowych i jednostkowych. Analiza ideologiczna rozwija motyw „ideologii” jako pewnego zindywidualizowanego czy lokalnego światopoglądu, któremu można przypisać cechę spójności. Ideologia jest ujmowana jako pewien lokalny zespół znaczeń, obecnych w globalnym przekazie medialnym, podlegających przemianom (w relacji z innymi znaczeniami, np. wartościami czy celami), aktualizowanych w praktykach określonej grupy, związanych ściśle z poczuciem tożsamości jej członków (z identyfikacją i samoidentyfikacją).

Arthur Asa Berger jest autorem prac poświęconych m.in. kwestiom komunikacji wizualnej, analizom przekazów audiowizualnych, roli

²⁰ L. Sfez, *Introduction. La communication: d'une épistémè à la forme symbolique*, w: tenże, G. Coutlée, *Technologies et symboliques de la communication*, PUG, Grenoble 1990, s. 13–14.

narracji w konstruowaniu tożsamości uczestnika-odbiorcy komunikacji medialnej. Jedną z jego podstawowych tez głosi, za Rolandem Barthesem, że teoria komunikacji jest *de facto* teorią kultury we współczesnym jej stanie zdominowanym przez przekazy medialne i rolę komunikacji w konstruowaniu tak tożsamości zbiorowych, jak i tożsamości indywidualnych. Trzeba podkreślić, że w pracach tego uznanego autorytetu w dziedzinie przekazów audiowizualnych i kultury współczesnej nie pojawia się termin ani kultury masowej, ani mass mediów. Berger zakłada, m.in. za Tofflerem, że komunikacja medialna, poddawana od końca lat 70. odmasowieniu i specjalizacji, ma charakter zróżnicowany i daje się analizować w swych pewnych zróżnicowanych przejawach – określonych wytworach, natomiast nie sposób jej samej ogarnąć w jakimś totalizującym ujęciu. Jako powszechne możemy ujmować same struktury komunikacyjne (liczne odwołania do Jakobsona), mechanizmy oddziaływania i perswazji przekazów werbalnych i wizualnych. Natomiast same te przekazy można scharakteryzować, odwołując się do ustaleń strukturalistów, jako lokalne teksty na obszarze komunikacji medialnej jako kontekstu. Berger mógłby powtórzyć tezę badawczą Sfeza, który przyjmuje, że badacz przekazów komunikacyjnych sam jest uczestnikiem komunikacji, tkwi niejako w niej wewnątrz, oraz że jako zaangażowany i samoświadomy uczestnik komunikacji sam ją kształtuje, a więc wpływa na przedmiot swoich badań²¹.

W swoich analizach Berger wiele uwagi poświęca specyfice przekazu wizualnego i komunikacji wizualnej (czyli niewerbalnej, poza-pojęciowej, nazywanej też w uproszczeniu „symboliczną”)²². Rolę języka werbalnego ujmuje on m.in. w kontekście struktur narracyjnych (fabularnych) oraz roli nazw własnych w orientowaniu opowieści (wraz ze znaczeniami i wartościami danej kultury), które są punktem wyjścia dla konstrukcji indywidualnych opowieści uczestników danej kultury²³. Berger, podobnie jak poststrukturaliści (Lyotard, do którego często się odwołuje), charakteryzuje zróżnicowaną kulturę współcześnie – kulturę komunikacji medialnej – jako obszar spotkania tego, co lokalne w sensie wielości wspólnot kulturowych wraz z ich ideologiami. Komunikacja medialna zarazem daje szansę na otwarcie różnych kultur lokalnych wzajem na siebie, co wymusza sama specyfika komunikacji medialnej ze

²¹ Por. tamże, s. 14.

²² Patrz: A. Asa Berger, *Seeing is Believing. An Introduction to Visual Communication*, London, Mayfield Publ. Company, Toronto 1989, rozdział *Elements of Visual Communication*.

²³ Patrz: A. Asa Berger, *Narratives in Popular Culture, Media, and Everyday Life*, Sage, London 1997.

względem na powszechną dostępność treści i mało selektywny charakter rynku mediów nastawiony na różnicowanie oferty programowej. Bardzo ważna w kontekście charakterystyki treści lokalnych, ich koherencji i wzajemnych oddziaływań okazuje się kwestia ideologii jako spójnego zbioru znaczeń i wartości orientujących działania danej zbiorowości i treści danej kultury. Chodzi tu m.in. o decyzje poszczególnych jednostek, które – na podstawie zróżnicowanych treści dostępnych w mediach – dokonują wyboru treści na podstawie własnego światopoglądu, potwierdzając go i umacniając.

Berger w swojej pracy dotyczącej różnych metod badania przekazów medialnych, jeden z rozdziałów poświęca krytyce ideologicznej i jej różnym odmianom (m.in. politycznych uwikłań kultury popularnej). Berger wychodzi od znanej definicji ideologii Karla Mannheim'a, który zestawił ideologię z myślą utopijną i opisał ją w kontekście nieświadomości zbiorowej. Jednak sam proponuje jako odniesienie dla prezentowanych analiz pojęcie ideologii Claude'a Muellera, zaproponowane w jego książce *The Politics of Communication. A Study in the Political Sociology of Language*²⁴. Mueller nazywa ideologiami „spójne systemy przekonań, które dostarczają wyjaśnień dotyczących rzeczywistości politycznej i ustalają zbiorowe cele klas lub grup”²⁵. Na potrzeby własnych analiz Berger rozszerza tę definicję pisząc: „Ideologia odwołuje się do logicznie spójnego, zintegrowanego wyjaśnienia społecznych, ekonomicznych i politycznych kwestii, które to wyjaśnienie pomaga ustalić cele i kierunek działań pewnej grupy lub politycznej zbiorowości”²⁶. Ludzie działają na podstawie pewnej ideologii, którą posiadają, nawet jeśli jej nie wypowiadają lub nie myślą o niej.

Takie rozumienie ideologii jest jednak znacznie szersze w tekście programowym dotyczącym zaproponowanej przez Bergera interdyscyplinarnej metody analizy przekazów i treści medialnych²⁷. Łączy on tam bowiem pojęcie ideologii z zagadnieniami ściśle semiotycznymi, co pozwala ujmować ideologię w kontekście znaczeń, a przekonania indywidualne i zbiorowe rozpatrywać odwołując się do znaczeń i sensów nadawanych działaniom przez jednostki i zbiorowości. Łatwo jest dostrzec, że

²⁴ C. Mueller, *The Politics of Communication. A Study in the Political Sociology of Language. Socialization and Legitimation*, Oxford University Press, New York 1973.

²⁵ A. Asa Berger, *Media and Communication Research Methods*, Sage, London 2000, s. 72.

²⁶ Tamże, s. 274.

²⁷ Patrz: A. Asa Berger, *Agitpop. Political Culture and Communication Theory*, Transaction Publ., London, New Brunswick 1990.

za takim pojmowaniem przekonań i działań kryją się fenomenologiczne założenia dotyczące wspólnoty świata przeżywanego, konstytucji sensu i indywidualnej interpretacji, nieprzywoływane jednak wprost. Założenia dotyczące świata naturalnego nastawienia, będące punktem wyjścia przymysłów Schütza, łatwo jest odnaleźć w pracach Bergera, który w swojej analizie ideologicznej kieruje uwagę na kulturę popularną wraz z jej znaczeniami i sensami obecnymi zarówno w mediach, jak i w codziennej komunikacji społecznej. W analizie tekstów kultury popularnej łączy on różne metody, ale funduje swoją metodologię na badawczej tradycji semiotyki i psychoanalizy²⁸. Zatem odwołuje się do²⁹:

1) psychoanalizy Freudowskiej,

2) badań semiotycznych i strukturalnych, m.in. Proppa i Barthes'a,

3) do ustaleń socjologii kultury i antropologii społecznej (Berger podkreśla, że nie interesuje go socjologia empiryczna; można powiedzieć, że charakter jego prac zbliża go do socjologii rozumiejącej) oraz

4) do analiz ideologicznych, związanych z powyżej omówioną definicją ideologii dotyczącą uwikłania światopoglądowego i politycznego uczestników kultury i poszczególnych tekstów tej kultury, a związanych z relacjami władzy.

Berger dyskutuje zarzuty dotyczące metodologii jego badań, które są eklektyczne i są *de facto* interpretacją, ale mającą prowadzić do szerszego rozumienia zjawisk uznawanych za trywialne czy jednoznaczne³⁰. Jak podkreśla Berger, „wszystkie te metody są nieempiryczne”, definiują siebie w kontekście nauk humanistycznych czy społecznych. Wszystkie posługują się pojęciami tekstu, przedmiotu (kulturowego), fenomenu. „Moje prace – pisze Berger – pełne są wniosków, analogii, uogólnień”³¹. Chciałby on bowiem z kondycji pojedynczego przedmiotu kulturowego wywieść wnioski dotyczące całego kulturowego kontekstu, który jest obecny w jednostkowym tekście, a nie można tego osiągnąć z pomocą żadnej z pojedynczych metod czy technik badawczych. Swoją interdyscyplinarną metodę Berger proponuje umieścić na obszarze antropologii kultury, choć wychodzi ona od analizy tekstu i badań literaturoznawczych. Jedną z jego prac w pełni stosującą proponowaną metodę jest analiza struktur mitycznych amerykańskiej kultury popularnej, która zarazem – co wiele razy podkreśla krytycznie Berger – jest utożsamiana z kulturą

²⁸ Por. tamże, s. 182.

²⁹ Por. tamże, s. 183–184.

³⁰ Por. tamże, s. 193.

³¹ Tamże, s. 184.

narodową w ogóle (stąd m.in. konieczność stosowania pojęcia ideologii, by pokazać uwikłanie kultury popularnej w symboliczne relacje władzy).

Analiza ideologiczna wydaje się bardzo pomocna przy charakteryzowaniu kultur lokalnych wraz z ustrukturuowaniem ich sensu, całą sferą znaczeń i wartości. Wyprowadzenie charakterystyki danej kultury z analizy (interdyscyplinarnej i dosyć wszechstronnej) pewnego jej przedmiotu jest prawomocne na gruncie socjologii rozumiejącej, ale utrudnia generalizacje. Można zestawić projekt Bergera ze znaną metodą dokumentacyjną Karla Mannheima, którą być może był inspirowany (traktowanie przejawu jako dokumentu reprezentującego domniemany wzór, kontekst kulturowy czy społeczny, leżący u podstaw jego zróżnicowanych przejawów, wariantów; wzór ten można wywieść z przejawu-dokumentu).

Z kolei analiza danego tekstu, przedmiotu kulturowego w kontekście relacji władzy – ideowych, światopoglądowych waloryzacji towarzyszących konstytuowaniu sensu i jego interpretacjom – bardzo dobrze daje się stosować do wspólnot lokalnych uwikłanych w relacje polityczne, w samookreślenie na mapie społecznej, ale i narodowej. Wątpliwości wobec analizy ideologicznej może budzić to, że jest ona stosowana przede wszystkim do wytworów kultury popularnej utożsamianej z „kulturą amerykańską” w kontekście jej historii i symbolizacji dla niej typowych. Zarazem analizy te dotyczą przekazów medialnych (i przedmiotów kulturowych) bardzo różnych, o charakterze odmasowionym, specjalistycznym, lokalnym, które występują w kontekście wielokulturowym. I właśnie odniesienie do tego zróżnicowanego kontekstu czyni tę analizę bardzo przydatną.