

Anna M. Królikowska

NARÓD POD ŚWIĘTYM BALDACHIMEM --- NARRACJE



Autorka doskonale porusza się w obrębie literatury socjologicznej, filozoficznej oraz historiozoficznej dotyczącej związków narodu i religii. Niewątpliwym Jej wkładem jest diachroniczne przedstawienie tych relacji w perspektywie kulturalistycznej przez pryzmat narracji i światów przeżywanych, złożoności problematyki narodu i jej związków z szerokim spectrum wartości i symboli religijnych. Publikacja może być cenną lekturą dla socjologów narodu, religii, badaczy procesów i zmian społecznych, a także przemian tożsamości społecznych we współczesnym świecie.

dr hab. prof. SGH Elżbieta Firlić

Ze studium Anny Królikowskiej można by wydzielić materiał na dwie książki, jednak próbę połączenia refleksji nad stanowiskami ontologicznymi i epistemologicznymi z rekonstrukcją wybranych narracji uważam za szczególnie cenną. Autorka posiadała umiejętność jasnego pisania o sprawach niełatwych, a czasem niezbyt przystępnych. W oparciu o „wytrobiony” aparat analityczny udało się, pomimo ukrytego w problematyce „wybuchowego” potencjału, napisać studium erudycyjne, dające do myślenia.

dr hab. prof. UŚ Andrzej Kasperek

Kopia dla
Kopia dla

NARÓD
POD ŚWIĘTYM
BALDACHIMEM

NARRACJE

Anna M. Królikowska

NARÓD
POD ŚWIĘTYM
BALDACHIMEM

N A R R A C J E

UNIVERSITAS

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Szczeciński

© Copyright by Anna M. Królikowska and Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2026

ISBN 978-83-242-4248-1
e-ISBN 978-83-242-6933-4
TAiWPN UNIVERSITAS

Recenzenci

dr hab. Elżbieta Firlit, prof. SGH

dr hab. Andrzej Kasperek, prof. UŚ

Opracowanie redakcyjne

Jolanta Śtal

Projekt okładki i stron tytułowych

Paweł Sepielak

Na okładce

Jan Aleksander Gorczyn, Obrona Jasnej Góry w 1655 r.,

Muzeum Narodowe w Warszawie

Druk

Drukarnia Elpil

ul. Artyleryjska 11

08-110 Siedlce

www.universitas.com.pl

*Mojemu Mężowi
i moim Dzieciom*

Wprowadzenie

Nauka: wzbogacanie i zubażanie. Ta jedna metoda usuwa wszystkie inne na bok. W porównaniu z nią wszystkie inne wydają się liche, wyglądają co najwyżej na etapy wstępne. Musisz zejść do źródeł, tak, by zobaczyć je wszystkie jedną przy drugiej, te porzucone i te faworyzowane.

Ludwig Wittgenstein

Socjologia pojawiła się jako dziecko nowoczesności. Niklas Luhmann (1998, s. 131) zalicza ją do nauk „zorientowanych ewolucyjnie” – skoncentrowanych na przemianach i postępie. Oznacza to, że chętniej będzie ona podkreślać zmianę treści kultury i świadomości człowieka pod wpływem zmieniających się warunków i społecznych przekształceń, niż pokazywać utrzymywanie się pewnych struktur poznawczych i kulturowych. Helena Kozakiewicz nie ma wątpliwości co do początków dyscypliny: „Nauki społeczne jako takie, a socjologia w szczególności, wyłoniły się jako ideologiczne dopełnienie scjentyistycznej strategii rządzenia rzeczywistością” (1992, s. 160–161). Miały to czynić w imię „uniwersalnej racjonalności”. Ta książka nie aspiruje do realizacji żadnego z tych klasycznych, a równocześnie wciąż admirowanych powołań socjologii. Po pierwsze, porusza temat długiego trwania¹. Po drugie, wspiera się na przekonaniu, że scjentyistyczne podejście do treści wyrosłych na historycznej i kulturowej glebie byłoby dla nich niszczące. Po trzecie, nie uznaje się w niej, by socjologia była uprawniona do formułowania osądów, programów czy postulatów. Czy w takim razie propozycja ta jednoznacznie wpisuje się w zapoczątkowany w drugiej połowie XX wieku bunt przeciwko scjentyistycznie zorientowanej socjologii, w to, co często bywa ujęte pod nazwą hermeneutyki? Skłaniałabym się ku negatywnej odpowiedzi,

¹ Orędownik perspektywy długiego trwania, Fernand Braudel, uznawał, że „większość nauk społecznych jest nadmiernie przekonana, że świat narodził się dopiero wczoraj” (1971, s. 346).

bowiem równocześnie uważam, że warto wsłuchać się w formułowane nawet przez niektórych promotorów tej nieinwazyjnej wersji uprawiania nauk społecznych ostrzeżenie, iż socjologia, która staje się mającą jedynie oddać rzeczywistość hermeneutyką, staje się równocześnie niezdolna do tworzenia własnych kategorii teoretycznych (Kozakiewicz, 1992, s. 168–169). Melford Spiro stawia wobec hermeneutyki traktowanej jako wyłączna metoda dodatkowy zarzut: „Odkąd we wszystkich naukach społecznych granice pomiędzy teorią i ideologią, faktami i wartościami, obiektywizmem i subiektywizmem, ograniczeniami dowodowymi i osobistymi preferencjami są zatarte, metoda hermeneutyczna gwarantuje, że te granice nigdy nie będą przejrzyste” (2006, s. 46). Jak zatem postąpić ma socjolog, by poradzić sobie z tą aporetyczną sytuacją? W tej kwestii podejmuję pewną próbę „godzenia wody z ogniem”, która, mam nadzieję, nie musi oznaczać chaotycznego eklektyzmu.

Badaczka religii Nancy Ammerman twierdzi, że ponieważ „[k]ażda dziedzina zabarwia inne dziedziny”, granice między nimi są przenikalne (2007, s. 9). Elementy *sacrum* przez długi czas były wplecione w tkankę kultury. Zmniejszanie się skali oddziaływania religii w ramach kultury europejskiej, co w odniesieniu do wielu dzisiejszych społeczeństw jest stwierdzeniem wielce eufemistycznym, nie powinno przekonywać nas o zaniku sensu badania zjawisk z religią powiązanych. Tam gdzie w społeczeństwie religia nie straciła ostatecznie swego znaczenia w opisie i wyjaśnianiu człowieka, jego świata i jego życia, nie tylko indywidualnego, ale i zbiorowego, tam wciąż dają się odnajdywać jej związki z treściami kultury czy tożsamością zbiorową; tam też może wchodzić w relacje z polityką. Socjologowi nie pozostaje nic innego, jak przyjąć takie kontaminacje do wiadomości. Nie powinien się na tego rodzaju powiązania obrażać, traktować jako niewłaściwych form przeżywania religii, podobnie jak nie powinien występować w roli apologety takich stanów rzeczy. Zakładam, że nie jest rolą socjologa wypowiadanie się w kategoriach normatywnych o rzeczywistości społecznej.

Kryzys religii i religijności stwarza tym większe zapotrzebowanie na włączenie innych sposobów badań niż te, jakie wydawały się wystarczające w warunkach, o których z wysokim prawdopodobieństwem można powiedzieć, że przeszły już do historii. Sytuacja ta może zachęcać do przemyślenia, czym różni się doświadczanie świata człowieka niereligijnego i religijnego. Tautologią będzie stwierdzenie, że ludziom wciąż włączającym obszar *sacrum* do swego obrazu świata i swojego o nim opowiadania – mimo że i ich religijność może podlegać sekularyzacji – inaczej niż ludziom żyjącym w świecie o „immanentnej ramie” (Taylor, 2007, s. 549–551) ukazuje się rzeczywistość i inaczej widzą swoje w niej miejsce i cele. Część z nich wciąż jeszcze, rzecz można: uparcie, w perspektywie sakralnej – a według metafory Petera Bergera (1997): pod „świętym baldachimem” – widzi losy wspólnoty i rozpozna-

je własne w nich ulokowanie wyznaczone „nienowoczesną” opowieścią. Odpowiada temu konstatacja Luhmanna (1998), że zasadniczą funkcją religii jest tematyzowanie rzeczywistości *profanum* przez kontekst *sacrum*. Powiązania religijnego obrazowania i struktutowania rzeczywistości oraz religijnych interpretacji dziejów z ideami, strukturami i wydarzeniami ze świata *profanum* mogą być przede wszystkim poddane opisowi w swojej złożoności, ukazane w perspektywie ich historycznych kontekstów i aktualnego użycia, w złożonej, mimo wszystko, relacji pomiędzy ich trwaniem i zanikaniem.

Podając tematy uznawane za te o malejącym znaczeniu, można odwołać się do słynnej, pochodzącej od Hegla alegorii wylatującej o zmierzchu sowy bogini Minerwy. Zygmunt Bauman (1993, s. 7) przedstawia jej sens w usocjologicznionej wersji: dopiero podważenie pewności tego, co dotąd było niewzruszone, dopiero wariantowość, wybór, przejście od oczywistości niewywołującej refleksji do problematyczności, rodzi potrzebę przyjrzenia się zjawisku. Jeśli badacz uznaje jakieś zjawisko za schodzące ze sceny, być może tym bardziej warte jest ono opisu². A ponieważ owo zejście ze sceny jeszcze się nie dokonało, a w dodatku proces ten nie ma charakteru bezwzględnie jednokierunkowego, badacz bynajmniej nie powinien reagować zniecierpliwieniem na utrzymujące się, wbrew przewidywaniom, manifestacje zjawiska. Odkładanie do lamusa tematu związków między religią a ideą narodową lub też, jak można niekiedy odnieść wrażenie, włączanie pewnych form ich przejawiania się do kategorii zjawisk bliskich dewiacji, nie wydaje się dobrą i w pełni uczciwą strategią. Czynienie tego w imię uniwersalizmu lub społecznego postępu, usuwania przeszkód na drodze do osiągnięcia jakiegoś rodzaju jednorodnego społeczeństwa opisanego takimi przymiotnikami, jak: liberalne, otwarte, obywatelskie, i opartego na dominującej, pożądanej nowej tożsamości, oznaczałoby zaprzęganie nauk społecznych do walki o „lepszy świat”. Czy nie byłoby to podobnie nieinkluzywne jak w wizjach świata ganionych właśnie za nieinkluzywność?

Niejednordne, pozostające we wzajemnych sporach sposoby rozumienia i przeżywania rzeczywistości, jak i tracące zdolność do bycia powszechnie odczytywanymi kody kulturowe, domagają się również rozszerzenia repertuaru kategorii pojęciowych, jakie posłużyłyby w roli narzędzi ich opisu i analizy. Zaproponowane tu zostały kategorie narracji i świata przeżywanego.

² Podobnie Scott Lash, nawiązując do Heideggera *Bycia i czasu* i zaznaczając, iż „świat” „może istnieć tylko dzięki dostępowi do znaczenia”, stwierdza, że „[d]opiero, kiedy znaczenie się załamuje, uwaga przenosi się na znak” (2009a, s. 195). Zaś Odo Marquard uważa, że gdy nowoczesny świat radykalizuje przemijalność, hermeneutyka, a czasem też i potrzebna interpretacja są „ratowaniem zrozumiałości rzeczy i tekstów w nowych sytuacjach” (1994, s. 132). Zakłada też, że „hermeneutyka adaptacyjna” musiała powstać „w europejskim świecie” jako „sztuka przywracania swojskości” i „cieszy się tym większą koniunkturą, im szybciej następują przemiany rzeczywistości, prowadząc w ten sposób do coraz większej utraty poczucia zadowolenia, czyli do obcości” (s. 133–134).

Jeśli by szukać ich związków z istniejącymi subdyscyplinami socjologii, to pierwszą z tych kategorii można określić jako nawiązującą do socjologii języka, drugą – jako wywodzącą się z socjologii fenomenologicznej³. Obie tworzą pomosty pomiędzy socjologią a obszarami humanistyki – filozofii, literaturoznawstwa i w jakimś stopniu teorii historii. O ile podkreślanie powiązań pomiędzy narracją a tożsamością ma w humanistyce długą tradycję, to związek pomiędzy narracją a światem przeżywanym nie jest oczywisty i wymaga teoretycznego ugruntowania (Królikowska, 2022), czego próbę tu podejmuję. Ułatwieniem w tym względzie jest to, że kategoria świata przeżywanego ma już swoje osadzenie w socjologii.

Zwrot kulturowy i zwrot lingwistyczny oznaczały wzrost uznania znaczenia treści i działań symbolicznych dla kształtowania pozostałych aspektów funkcjonowania społeczeństw i ich członków. Przekierowały też uwagę na zagadnienia odnoszące się do treści świadomości. Narracja jako kategoria pojęciowa pojawiła się w humanistyce wraz z tą przemianą. Dziś często spotykamy się z tym słowem w dyskursie publicznym. Na ogół pozostaje ono niezdefiniowane, ale sposób jego użycia sugeruje, że ma się do czynienia z jakąś najczęściej nieprawdziwą lub co najmniej stronnictwą opowieścią, niekiedy ułożoną przez ludzi cynicznych, a „kupowaną” przez naiwnych. W tym opracowaniu, odwołując się z konieczności niekompletnie i wybiórczo do istniejących opracowań w łonie humanistyki, będę rozumieć narrację w sposób na tyle szeroki, że, jak mam nadzieję, pozwoli on rozpatrywać ją w planie stosunkowo trwałych, formowanych w perspektywie długiego trwania opowieści, jak również w planie, w którym można dostrzec ich funkcjonowanie w intersubiektywności społecznego dyskursu. Za wsparcie dla tego dwuwarstwowego, socjologizującego rozumienia narracji może posłużyć, jak sądzę, teoretyczna koncepcja Margaret Archer (2019), w której autorka dokonuje rozróżnienia pomiędzy systemem kulturowym jako mniej „zaludnionym” obszarem ideacyjnym i właśnie „zaludnionym” systemem społeczno-kulturowym, a związany z tym rozróżnieniem dualizm analityczny pozwala, zdaniem Archer, unikać błędu konflacji i w ten sposób lepiej wyjaśniać dynamikę relacji między wytworami kultury a życiem społecznym. Tak szeroko rozumiany obszar narracji wykracza nie tylko poza pojedynczy, jednorazowo „wyprodukowany” tekst, ale i poza tekst w ogóle. Tym sposobem badanie narracji zyskuje szansę, by wyjść poza hermeneutykę. W zaproponowanym tu rozumieniu narracja nie pokrywa się z mitem – choćby dlatego, że ten jest zasadniczo niesprawdzalny oraz domknięty. Udział czynnika społecznego sprawia, że do narracji już istniejącej mogą być dopowiadane nowe fragmen-

³ Oczywiście socjologia fenomenologiczna nie odnosi się do jakiegoś konkretnego wycinka życia społecznego, lecz polega na określonym sposobie patrzenia (Tiryakian, 1989, s. 188; Grathoff, 1989, s. 427).

ty – rozdziały czy glosy, a czynią to aktorzy różnie usytuowani w strukturze społeczeństwa. Byłaby to narracja, która nawet przez dłuższe okresy może pozostawać zawieszona, przez wielu (Archeriańscy dezertery) porzucana, tylko w niewielkim stopniu społecznie podtrzymywana, do której być może się powraca – choćby już mniej licznie – w obliczu pewnych warunków historyczno-polityczno-społecznych.

Również piszący może być postrzegany jako ktoś, kto snuje preferowaną przez siebie opowieść. Może pojawić się pytanie o motywację wyboru tej właśnie opowieści, jak również podejrzenie o nazbyt wyrozumiały sposób jej ukazania. Metodologią, która nie tyle broni badacza przed zarzutami „nie-dostatecznego krytycyzmu”, co daje po prostu okazję do ukazania treści czyjegoś świata bez natychmiastowej redukcji, jest podejście fenomenologiczne. Chociaż pytanie o to, czy także i naukowcy jako konstruktorzy piętra interpretacji czy samego „sposobu podania” na takiej, a nie innej tacy teoretycznej nie opowiadają jakiejś ideologicznie uwikłanej narracji, czy nie włączają się w spory wspólnot znaczeń zanurzeni w określone światy przeżywane, ulegając pokusie udziału w procesach wzajemnego potwierdzania i negocjowania, jest pytaniem szerszym, nie pozostaje obok poruszanego w tej książce tematu.

Dbałość o to, by nie wydać się stronniczym, a niekiedy, niestety, tylko stronniczym niewłaściwie, to jedna z istotnych trosk badaczy. Peter Berger o swojej książce poświęconej „imperatywowi heretyckiemu” napisał: „Nie jest ona ani celebracją, ani lamentem nad modernizacją; a w związku z tym nie jest ani «postępowa», ani «reakcyjna»” (1979, s. 11). Zadbanie o wyeliminowanie ewentualnych podejrzeń o nastawienie fideistyczne to motywacja, można rzec, socjologię religii współkonstytuująca. Perspektywa fenomenologiczna, z której nie tylko pochodzi pojęcie świata przeżywanego (ŚP), ale z której bardzo ogólnie sformułowanej oferty metodologicznej korzystam, przyzwala na zawieszenie, przynajmniej czasowe, stale obecnej w innym przypadku troski o „antykonfesyjną samokontrolę”, dając głos narracji, w której transcendencja ujmowana jest jako element świata. Wobec tematyki narracji łączących z wątkami religijnymi wątki narodowe można się spotkać z jeszcze jednym rodzajem postawy „antykonfesyjnej” – wynikającej z uznania kategorii narodu za nieautentyczną konstrukcję, którą – inaczej niż w przypadku treści odnoszących się do transcendencji – należy zde-maskować i zdekonstruować. Przekonanie to zyskało w dzisiejszym czasie silną pozycję w wielu obszarach życia publicznego, czy to w dyskursie politycznym, czy naukowym. Za podważaniem istnienia, a przynajmniej dalszego trwania społeczeństw narodowych, przemawiać mają racje demograficzne – komplikowanie się składu tkanki społecznej państw narodowych, a ponadto, szczególnie w aspekcie Unii Europejskiej, racje polityczne – dążenia do zmniejszania znaczenia różnic kulturowych społeczeństw państw

członkowskich i wytwarzania warstwy jednolitej tożsamości jako strategii przybliżającej ich integrację (Shore, 2000; Armstrong, 2005; Guibernau, 2005; Rigney, 2012; Cichocki, 2018; Grosse, 2018a, 2021; Wojtaszczyk, Wallas, Stawarz, 2023), mającej wspierać procesy centralizacji na szczeblu administracyjnym i w wymiarze politycznym. Przeciwnicy „wiary” w narody czy ideologii nacjonalistycznych powołują się również na względy historyczne i moralne, przekonując za Altiero Spinellim, że to właśnie nacjonalizm doprowadził do wielkich nieszczęść XX wieku. Z innej strony niektórzy konstatają, że w zglobalizowanym świecie „narodowe i etniczne zróżnicowanie stało się widoczne bardziej niż kiedykolwiek wcześniej” (Guibernau, 2005, s. 242). Idee narodowe wydają się utrzymywać nie tylko siłą inercji i sentymentu względem idealizowanej przeszłości. Są podtrzymywane przez ludzi, dla których opowieść o narodzie jest równocześnie ich opowieścią umieszczoną w bieżących, współczesnych kontekstach i sytuacjach. Formułowane są zdania, że koncepcja ofensywnego, agresywnego nacjonalizmu bazuje na odwołaniach do XX-wiecznego nacjonalizmu niemieckiego (np. Szlachta, 2023, s. 68), zaś ten nie wyczerpuje pojęcia nacjonalizmu. Przyjęcie wobec interesujących mnie zjawisk postawy badawczej podążającej za aktualnymi dekonstruującymi sposobami podejścia do problematyki narodowej, dającej się streścić w hasło: „religia tak, nacjonalizm nie”, oznaczałoby włączenie wartościowania w proces badawczy i już to udzielanie akceptacji – w odniesieniu do form przeżywania religii uznanych za właściwe, już to akceptacji tej wycofywanie – w odniesieniu do jej zastosowań uznawanych za niewłaściwe. Oznaczałoby to także upraszczające, by nie rzec: stereotypowe ujęcie kategorii nacjonalizmu, przekładające się na brak zainteresowania jego empirycznym zróżnicowaniem, a zatem i idiograficznym sportretowaniem. Fenomenologiczna *epoché* jest w stanie zawieszać także i tę, *de facto* destrukującą przedmiot badania, podejrzliwość nauk społecznych i współczesnej humanistyki.

W obszarze humanistyki posługiwanie się kategorią narracji na ogół jest łączone z postmodernistycznym porzuceniem koncepcji prawdy, a odczytanie tego pojęcia pozostaje w bezpośredniej relacji z konstrukcjonizmem. Można powiedzieć, że socjologia religii zawsze ma w polu swej uwagi, choć nie w jej centrum, narrację, w dodatku – wielką narrację. Gdy zaś chodzi o stosunek do prawdy, to, jak wiadomo, socjologia religii nie jest władna wypowiadać się na temat prawdziwości czy nieprawdziwości tego, co religia głosi na temat transcendencji i *sacrum*. Pomimo oczywistości tej zasady metodologicznej obowiązującej w subdyscyplinie, traktując narrację szerzej, jako zjawisko w sposób powszechny naznaczające ludzką i społeczną kondycję, uznaje, że warto, przynajmniej w wymiarze teoretycznym i – jak postulowaliby krytyczni realiści – metateoretycznym, przyjrzeć się aspektom ontologicznego i epistemologicznego sensu narracji (por. Królikowska, 2023). Podobnie jak

zrobili to Peter Berger i Thomas Luckmann – *toutes proportions gardées* – podkreślam też swoje zdystansowanie względem radykalniejszych wersji konstrukcjonizmu. Uznanie narracji za istotny element ludzkiego, zawsze subiektywnego, świata nie musi oznaczać rezygnacji z przekonania o istnieniu obiektywnej rzeczywistości jako gruntu dla naszej egzystencji, a uwaga poświęcona opowieściom zarysowanym w długim horyzoncie czasowym nie musi oznaczać rezygnacji z przekonania o istnieniu faktów historycznych, które pozostają nimi bez względu na to, co o ich istnieniu będzie się opowiadać. Dotyczy to przede wszystkim drugiego obszaru znaczeń – tych związanych z historią tej czy innej grupy kulturowej i tworzonej przez nią organizacji politycznej. Z tego powodu uznaję, że podejście fenomenologiczne nie wydaje się wystarczające w wymiarze (meta)teoretycznym. Dążąc do wspomnianego przekroczenia ram „hermeneutyki”, zakładam, że wykroczenie poza jeden paradygmat może przynieść korzyści przewyższające kłopoty związane z koniecznością poradzenia sobie z ujawniającymi się przy tym niekonsekwencjami.

Złożoność socjologicznego podejścia do tematyki narracji, w dodatku narracji z udziałem wątków uwzględniających obszary *sacrum*, musi przełożyć się na złożoność teoretycznego „podglebia”. Choć można przekonywać, że poszukiwanie głębszych warstw założeń mogłoby zostać pominięte, uważam, że warto poświęcić uwagę tym zagadnieniom. Czy uzasadnienie analiz przeprowadzanych na poziomach epistemologii i ontologii jest wystarczająco przekonujące oraz na ile się one powiodły – pozostawiam ocenie Czytelnika. Ryzyko niepowodzenia jest spore, ponieważ próbuję umieścić w sąsiedztwie przyswojonej dla socjologii fenomenologii zasadniczo odmienną od niej perspektywę, jaką jest realizm krytyczny. Ten ostatni wychodzi naprzeciw coraz bardziej dziś, jak się wydaje, dającej się we znaki potrzebie odzyskania wiary, że istnieje możliwość stwierdzenia, „jak jest naprawdę”, oraz poczuciu, że zbyt wiele aktów konstrukcjonistycznego stwarzania, choćby dokonywane były w ramach prestiżowych instytucji, generuje społeczne fakty⁴, nie mając uznania dla faktu bezprzymiotnikowego. Realizm krytyczny (RK) oferuje teoretyczne uzasadnienie dla starej tezy, że rzeczywistość jest taka, jaka jest, niezależnie od interpretacji uwarunkowanych położeniem interpretujących, co jest równocześnie zachętą do podejmowania prób możliwie najbardziej adekwatnego ustalenia jej cech. Według teoretyków RK może

⁴ O szeroko społecznie oddziaływającym wytwarzaniu „faktów” przez naukę oraz o związanych z tym grach sił i interesów różnie umiejscowionych aktorów traktują analizy Brunona Latoura. Jego zdaniem siła tego oddziaływania tkwi m.in. w tym, że gdy już coś zostanie za fakt uznane i przestanie być kwestionowane, przestaje być potrzebna wiedza o tym, kto, kiedy i w jakim celu dany fakt skonstruował (Latour, 1983; Amsterdamska, 1990; Latour, 1987, za: Amsterdamska, 1992, s. 151).

być on odnoszony nie tylko do sfery przyrody, ale także do rzeczywistości społecznej (Porpora, 2016).

Sprawa pozostaje jednak skomplikowana. Wynika to stąd, że przecież badacza zjawisk społecznych, w tym narracji, inaczej niż filozofa, powinien interesować świat zsubiektywizowany. O ile realizm wydaje się stanowić remedium na ekscesy postmodernistycznej kultury, która zaanektowała spore tereny w humanistyce oraz, choć mniejsze, w naukach społecznych, to badacz zjawisk społeczno-kulturowych nieufny wobec antyrealistycznego postmodernizmu nie powinien, jak sądzę, oddawać z kolei w całości pola swojego zainteresowania temu, co wynikałoby bezpośrednio z tez i postulatów krytycznego realizmu. W tej bowiem perspektywie to, czemu badacz „jakościowy” przyznaje swoistą wartość – zróżnicowane sposoby nadawania, a może tylko uchwytywania sensu, czyli wielorakie kulturowe wersje świata, byłoby *de facto* jedynie doraźnymi „wersjami epistemicznymi”. Stąd moja propozycja „zatrudnienia” perspektywy fenomenologicznej. Ponadto, pozadyskusyjnie w socjologii takim obszarem zawieszenia postawy realistycznej – konsekwentnie racjonalnej, dociekliwej, dyskutującej i rozstrzygającej, jest sfera *sacrum*.

Przekonanie o sile podziału pomiędzy zwolennikami wyjaśniania a zwolennikami interpretacji wciąż się utrzymuje. Zdaniem np. Scotta Lasha (2009b, s. 254) napięcia w teorii społecznej pomiędzy tendencją do wyjaśniania racjonalistycznego, realistycznego czy „scjentyistycznego” a perspektywą kulturalistyczną czy hermeneutyczną wyznaczają po dziś dzień bardzo istotną, jeśli nie najwyraźniejszą, linię podziału. W jego opinii zastąpiły one wcześniejsze debaty między lewicą a prawicą. Douglas Porpora (2016) jako rzecznik krytycznego realizmu naświetla sprawy inaczej, w bardziej złożony sposób kreśli geografii uskoków tektonicznych. Jego zdaniem RK jako koncepcja filozoficzna jest jedynie metateorią, nie zaś teorią socjologiczną, a w takim razie może bez napięć – do jakich dochodzić może jedynie pomiędzy kategoriami tego samego rzędu – dać metateoretyczne podłoże, a przy tym większą samoświadomość, w zasadzie każdej teorii socjologicznej⁵. W tej perspektywie i schemacie klasyfikacyjnym hermeneutyka, niepotrafiąca dyskutować o teoriach, nie spełnia kryterium bycia metateorią i lokuje się w szeroko ujętym gronie nawiązujących do podejścia rozumiejącego teorii interpretatywistycznych, dzieląc tam miejsce z fenomenologią (s. 39,

⁵ Porpora (2016, s. 27) formułuje „świętą trójką” zasad badań interdyscyplinarnych, na które mają się składać metateoretyczna jedność, teoretyczny pluralizm i specyfika metodologiczna wynikająca z pytania motywującego do podjęcia badań. Podobną zachętę, w odniesieniu do poziomu metodologii, można odnaleźć u twórcy realizmu krytycznego, Roya Bhaskara, tam gdzie pojawia się postulat „metodologicznej jedności w różnorodności” (Hartwig, 2015, s. xviii) i deklaracja dążności do przewyciężenia opozycji generujących napięcie w naukach społecznych (Bhaskar, 1998, s. xiii–xiv; Hartwig, 2015, s. xxv).

189–190). Tak więc oponentami i dyskutantami, czyli znaczącymi Innymi realizmu krytycznego, są jedynie inne metateorie: pozytywizm, uznawany przez ten pierwszy za wadliwy, gdy idzie o jego użycie w naukach społecznych, odrzucający ontologię postmodernizm oraz pragmatyzm, z którym daje się jeszcze jakoś dyskutować. Formułowana przez Porporę deklaracja otwartości na każdą teorię socjologiczną może nas jednak zwieść. Wszak RK „przygarnie” metateoretycznie każdą socjologiczną orientację pod warunkiem, że ta zaakceptuje krytycznorealistyczne założenia (s. 27). Narracja? Tak, ale mająca wartość wyjaśniającą i dająca się przełożyć na język teorii (s. 9, 11–12, 32, 59, 210).

Z wyżej zarysowanych powodów programowo sprzeniewierzam się potencjalnym oczekiwaniom lojalności, jakie kazałyby pozostawać na dobre i na złe, czy to jedynie z ontologicznym i epistemologicznym realizmem, czy jedynie ze stanowiskiem zawieszającym realizm, oddającym na wyłączność głos relatywizmowi. Raczej tam, gdzie realizm krytyczny traci swoje zainteresowanie, gdzie jest ono powierzchowne, lub gdzie socjologiczne zasady metodologiczne go nie dopuszczają, tam, jak sądzę, badacz społeczny może sięgnąć po narzędzia przypisywane podejściom określanym jako a(nty)realistyczne. Jak wierzę, nie należy tego klasyfikować jako epistemologiczny anarchizm, nieuporządkowane logicznie postępowanie według zasady *anything goes*, ale jako próbę zaradzenia niepełnemu poznaniu, jakie wiązałoby się z konsekwentnym przyjęciem oferty wyłącznie jednej perspektywy epistemologicznej (Królikowska, 2023).

Ta propozycja koegzystencji stanowisk niekonkluzywnych względem siebie, nieciągłych, lecz się uzupełniających, sama w sobie jest konkluzją dążenia do pełniejszego ujęcia zjawisk rzeczywistości społecznej⁶. Pozwala od dążenia do ustaleń, „co rzeczywiście jest w świecie”, odróżniać społecznie występujące „ontologie” – tam zaś sięgać może perspektywa zakładająca relatywizm, w języku RK uogólniająco nazywana hermeneutyczną (Albert, 1992, s. 59–60) lub interpretatywną (Porpora, 2016). W kontekście łączenia nastawienia, w jakim oczekuje się ustaleń co do prawdziwych, a więc adekwatnie opisanych cech rzeczywistości, z nastawieniem porzucającym pytania o faktyczny stan rzeczy, a skupionym na „tekstach”, można przywołać często formułowane w socjologii zalecenie łączenia „metod twardych i miękkich”. Takie postulaty formułowane są przez część socjologów o nachyleniu fenomenologicznym. Maurice Roche (1989, s. 462) postuluje krytyczne stosowanie różnych narzędzi badawczych, Zdzisław Krasnodębski (1989, s. 48) przekonuje, że fenomenologia „niczego nie wyklucza z socjologii”, a w opinii Martina Endressa (2005b, s. 67) analizę opartą na fenomenologii można

⁶ O „odwrocie od fundamentalizmu w epistemologii” oraz o tego odwrotu „możliwych doktrynalnych przejawach” pisze Stanisław Czerniak (1992, s. 45).

z powodzeniem uzupełniać analizami proponowanymi przez jej krytyków – choć nie można jej nimi zastąpić. Wierzę, że łączenie – choć nie mieszanie – np. późnego Wittgensteina i socjologicznych antyscjentystów z poszukującymi twardego gruntu pod nogami realistami wyda się ostatecznie przekonujące, choćby miało to pociągnąć za sobą modyfikację hasła Petera Bergera i Thomasa Luckmanna (1983) o społecznym tworzeniu rzeczywistości w kierunku uznania raczej społecznego nadpisywania społecznej rzeczywistości nad tą ontologiczną. Zresztą Thomas Eberle (1992) zauważa, iż intencją autorów *Społecznego tworzenia...* było podkreślenie, że aby rozumieć społeczeństwo, należy uchwycić subiektywną i obiektywną stronę rzeczywistości (s. 493) oraz że „j a k społecznych zjawisk powinno zostać przedstawione, zanim będzie można zająć się c o i d l a c z e g o” (s. 494). Uważam, że owo „jak” jest istotne z punktu widzenia poczucia sensu⁷.

Równocześnie uznaję, że nie należy hołdować całkiem dowolnemu eklektyzmowi. Mam nadzieję na uniknięcie sytuacji, o której tak pisał Martin Heidegger: „bezmyślności doszukać się można (...) tam, gdzie z ogółu światowej literatury filozoficznej do kupy cytuje się bez jakiejkolwiek selekcji wszelkie z pozoru pokrewne i pasujące do siebie ustępy” (b.d., s. 12). Za to, co pozwala łączyć różne perspektywy teoretyczne, przyjmuję ich potencjał do zestawienia momentów opisowych, analitycznych i syntetycznych w odniesieniu do danego obszaru rzeczywistości społecznej oraz brak wzajemnej sprzeczności na różnych poziomach. Chcąc uniknąć nadmiernego redukcjonizmu oraz przyjmując tezę akceptowaną tak szeroko, że podzielaną zarówno przez Mircea Eliadego, jak i krytyczny realizm, iż natura zjawiska wskazuje narzędzia jego badania, w analizie aspektów tematyki narodowej korzystam z teorii kulturalistycznych – w znaczeniu tego słowa nadanym mu przez polską tradycję socjologiczną. W tych ramach, które pozwalam sobie rozumieć szeroko, paradygmatycznie, umieszczam również etnosymbolizm, przede wszystkim w wersji jego głównego teoretyka Anthony’ego Davida Smitha. W mojej ocenie nie stoi on w sprzeczności z tradycją polskiej socjologii narodu, przede wszystkim tą reprezentowaną przez Floriana Znanieckiego i Antoninę Kłoskowską. Stanowiska te, pozwalające wypowiedzieć się wytworom kultury i jej uczestnikom, nie podważają też podstawowych zasad podejścia fenomenologicznego. Co więcej zaś, w warstwie generalizacji zawierają elementy strukturalne i realistyczne, w zasadniczym zarysie kompatybilne z realnokrytycznym stanowiskiem. Pozwala mi to zachować nadzieję, że wrażenie przypadkowości doboru inspiracji teoretycznych pozostanie w głównej mie-

⁷ Odo Marquard utrzymuje, że hermeneutyka, która „przekształca transcendentalny punkt widzenia w historyczny” (1994, s. 146), „jest niezbędnie ludziom do życia potrzebną sztuką rozumiejącego odnajdywania się w sytuacjach przygodnych” (s. 22).

rze powierzchowne i że ów eklektyzm w ostatecznym rozrachunku nie okaże się uwikłany w nieprzezwyciężalne sprzeczności.

Narracje wiążące idee narodowe z religią są tu ukazane jako wytwory długiego trwania osadzone w polskich strukturach znaczeń. Koncepcja długiego trwania kulturowych struktur wywodzi się od Fernanda Braudela (1971). Są to pewne sposoby ujmowania rzeczywistości dziedziczone w przekazie międzygeneracyjnym, niestanowiące jednak czegoś w rodzaju niedającego się racjonalizować, nieodwracalnego *fatum*. Przekaz międzygeneracyjny może zostać przerwany, i po części tak się właśnie dzieje. W realistycznym oglądzie Margaret Archer (2019), odwołującej się z kolei do koncepcji Karla Poppera (1992), idee, odkąd zostały przez ludzi stworzone, zachowują swój ontyczny status (por. Porpora, 2016, s. 172–173). Jak sądzę, narracje o narodowo-religijnym charakterze wciąż jeszcze nie powędrowały do popperowskiej martwej biblioteki trzeciego świata i nie należą jeszcze do tych tekstów, których kod ktoś kiedyś być może zechce z mozołem odszyfrować. Nie stanowiąc zastygłych, spetryfikowanych struktur, narracje dają się rozpatrywać jako ukonstytuowane w perspektywie historycznej symboliczne konstrukty, „działające” w sferze społecznej. Można też je widzieć w planie ich udziału w pewnych społecznych „ontologiach”. Spojrzenie uwzględniające ich partycypację w społecznym dyskursie dynamizuje je, pozwala obserwować, jak zostają włączone w kontekst zdarzeń z najnowszej historii, czy wręcz bieżących, pozwala także wskazać okoliczności ich czasowego wzmocnienia lub odwrotnie, zanikania.

W rozdziale pierwszym rozpatruję kwestie o charakterze nie tyle ściśle metodologicznym, co raczej właśnie epistemologicznym i ontologicznym. Polemicznie względem Douglasa Porpory (2016, s. 189–190), traktuję tu perspektywę fenomenologiczną nie jako płytką, niezakorzenioną w filozoficznej glebie teorię socjologiczną (tzw. socjologię fenomenologiczną), lecz jako przedyskutowaną u swoich filozoficznych podstaw metateorię. Starałam się już częściowo wytłumaczyć, jaka motywacja stała za poszukiwaniami, których bezpośredni związek z samym przedmiotem nie zawsze jest widoczny. Zapewne podjęte tu rozważania nie uchroniły w pełni dalszych części opracowania przed tym, co w nawiązaniu do języka krytycznych realistów nazwać można „epistemicznym skrzywieniem”. Być może będzie należało przyznać, że z postulatu Petera Bergera, by „stawiać czoła monumentalnym rzeczywistościom naszego momentu w historii, bez ideologicznych kłapek na oczach, mesjanistycznych pretensji i metodologicznej sztywności” (1992, s. 4), udało się spełnić jedynie ostatni warunek.

W rozdziale drugim wracam do fenomenologii, także – na krótko i na tyle, na ile jest ona dostępna reprezentantom innych dziedzin – tej filozoficznej, a dokładniej do tego jej nurtu, z którego wywodzi się jej socjologiczne zastosowanie. Fenomenologia ujęta w kontekście narzędzi socjologii należy

do tej samej „rodziny” co hermeneutyka. Podejmuję też kwestię światów przeżywanych jako teoretycznej propozycji fenomenologii. Jak pisze Józef Niżnik, „[n]ietrudno zauważyć, iż – niemal w każdym przypadku – pojęcie rzeczywistości zawiera swoiste obciążenie obiektywistyczne, natomiast pojęcie «świata» potencjalny subiektywizm. «Świat» jest najczęściej «czyimś światem»”⁸ (1992, s. 12). W perspektywie fenomenologii badacz jest szczególnie wyczulony na to, że ma do czynienia „nie tyle ze światem jako obiektem, co z systemem jego interpretacji i konstytuowanym w ten sposób sensem”, a on sam, gdy interpretuje, tworzy już konstrukty drugiego stopnia (Sójka, 1991a, s. 106). Świat w perspektywie religijnej ujmuje rzeczywistość poszerzoną o sferę *sacrum*. To świat wykraczający poza taylorowską „immanentną ramę”. Peter Berger, który poza tytułem nie używa w swej książce terminu „święty baldachim” (*sacred canopy*), religijny obraz rzeczywistości przedstawia jako „święty kosmos” (1990, s. 37; 1997, s. 57–60).

Rozdział trzeci poświęcony jest tematyce narracji. Koncentruje się na aspektach teoretycznych mających socjologiczne znaczenie i implikacje. Zawiera także dość ryzykowną propozycję socjologicznego zdefiniowania narracji. Próba ta bazuje na założeniu, iż narrację można widzieć zarówno jako „tekst”, jak i jako zjawisko społeczne niekoniecznie mające zastosowanie jedynie w skali mikro, wbrew twierdzeniu Jeana-François Lyotarda (1997; Kowalska, 1997) o rozpadzie metanarracji, narracji tradycyjnych i przednowoczesnych oraz zaniku ich „funktorów”: „wielkiego bohatera, wielkiego zagrożenia, wielkiego przedsięwzięcia i wielkiego celu” (Lyotard, 1997, s. 20), choć z innej strony, zgodnie z jego i w ogóle postmodernizmu uznaniem dla lokalności.

W oparciu o tę propozycję narracja łączyłaby poziom indywidualny z poziomem makrospołecznym. Umieszczenie narracji w kontekście fenomenologicznego konstruktu teoretycznego, jakim jest świat przeżywany, odsyłającego do subiektywności i intersubiektywności, pozwala powiązać narrację wąsko rozumianą jako tekst kulturowy z jej „użytkownikami” i pokazać, że narracje kształtują subiektywne obrazy rzeczywistości (Królikowska, 2022), że są treścią, która jest w ów świat rzutowana oraz zeń przyjmowana (bergerska eksternalizacja i internalizacja), i która utrzymywana jest w zgodzie

⁸ Choć w całym tekście trudno zachować żelazną konsekwencję terminologiczną, to rozróżnienie to nadaje przejrzystości, szczególnie w momentach, w których można sobie pozwolić na uwzględnienie obu warstw, a więc zachowując, zgodnie z optyką realizmu, ogólne przeświadczenie, że sam „świat” to nie wszystko, że wspiera się on na twardych, „nietranzytywnych” podstawach rzeczywistości. Niżnik kilka lat później (1999, s. 109) zauważył, że – w związku z tym „obiektywistycznym obciążeniem” – pojęcie rzeczywistości, choć wciąż jeszcze stosowane zamiennie, jest wypierane w filozofii przez pojęcie świata. Z pewnością miał na myśli inne perspektywy teoretyczne niż (krytyczny) realizm, który, uznając obiektywizm nie za obciążenie, ale za poznawczy kompas czy może nawet koło ratunkowe, postawi na rzeczywistość.

z poznawczo-moralną perspektywą, jaka w danym świecie obowiązuje. Intersubiektywność podtrzymuje, utrwala i częściowo przekształca narracje, te z kolei (współ)konstytuują światy przeżywane, zarazem znajdując w nich schronienie. Rozdział zdecydowałam się zakończyć pewnym powrotem do tematyki w szerokim rozumieniu metodologicznej, choć zogniskowanej wokół pojęcia narracji i dlatego może nieco zaskakująco zamieszczonej w tym właśnie miejscu.

W rozdziale czwartym podejmuję tematykę narodu i nacjonalizmu, co może komuś wydać się zbędnym zabiegiem w sytuacji, gdy opracowanie dotyczy „tylko” narracji, w dodatku naznaczonych nieuchwytywalną i niedyskutowalną treścią religijną. Przekonuje mnie jednak do tego obserwacja, iż sposób reagowania na kontakt z tego typu narracją w dużej mierze uzależniony jest od prywatnego stanowiska odbiorcy w kwestii „ontologii narodu” oraz oceny adekwatności narracji historycznej w stosunku do tego, co się uznaje za historyczne fakty. Od stanowiska wobec tych zagadnień może zależeć, czy odbiorca narracji, niekiedy przypadkowo lub „niewłaściwie” dobrany przez narratora, uzna opowieść za w całości pożałowania godną, szkodliwą, lub odwrotnie: pociągającą⁹. Ontologiczne założenia w tej kwestii są również istotnym, niosącym ważne konsekwencje składnikiem aparatu teoretycznego niejednorodnych paradygmatów w obszarze badań narodu i/lub nacjonalizmu.

Tematyka narracji, narodu, nacjonalizmu i religii spotyka się finalnie przy zagadnieniu narracji łączących wątki narodowe i religijne. Rozproszenie punktów wyjścia, ułożonych w różnych obszarach teoretycznych, z pewnością przynosi skutek w postaci nie tak wnikliwego i szerokiego przeglądu literatury poszczególnych obszarów, jakich domagałby się specjalista oddany każdemu z nich z osobna. Zdaję sobie sprawę z wybiórczego potraktowania szczególnie teorii narracji i kwestii związanych z narodem i nacjonalizmem, a z drugiej strony z przystanków, jakie robię na tych drogach dla przeprowadzenia rozważań, które ktoś mógłby uznać za zbędne z punktu widzenia celu, do którego te drogi mają zmierzać.

Następne rozdziały wyraźniej przybliżają się z jednej strony do ukazania uniwersalności tendencji poszukiwania transcendentnych uzasadnień istnienia i trwania własnej grupy, a z drugiej do ukazania polskiej specyfiki. Perspektywa *la longue durée* daje podstawy, by sprzeciwić się generalizacjom, które, wyrosłe na specyficznej glebie, sformułowane przez ludzi o określonych doświadczeniach, rzutowane były na społeczeństwa ukształtowane pod wpływem innych czynników i doświadczeń, wobec których mogą okazać

⁹ Możliwych reakcji na narracje odnoszące się do kategorii narodu jest zapewne cały wachlarz, ale większość z nich ma walencję i zabarwienie wartościujące. Przynajmniej część tej reakcji wynika z nastawienia mniej czy bardziej przypadkowego świadka narracji do „kwestii narodowej”.

się nieadekwatne. Rozdział piąty przedstawia zróżnicowane relacje pomiędzy nowoczesnością, nacjonalizmem i religią. Autor *Świętego baldachimu* nie podejmował tematyki narodu¹⁰. Natomiast uniwersalizujące światło na wiązanie symbolicznych interpretacji narodowych z różnie rozumianym, przede wszystkim funkcjonalnie, *sacrum* rzuca perspektywa etnosymboliczna Anthony'ego D. Smitha (2003a). Postawiona zostaje także kwestia zmian dotyczących religii i dotyczących nacjonalizmów i zbiorowości definiującej się jako naród. Sekularyzacja zostanie naświetlona przede wszystkim jako przejście od kontekstu, w którym religia mogła być wykorzystywana do mobilizacji, poczucia jedności i misji zbiorowości, do, jak utrzymuje Charles Taylor (2002, 2007), postdurkheimowskiej obecności religii w społeczeństwie, przesyconej niepewnością i poczuciem rozproszenia.

W rozdziale szóstym przedstawiam polskie związki z religią w perspektywie historycznej – znów w sposób niepełny i tylko taki, jaki dostępny jest komuś bez akademickiego wykształcenia historycznego, a równocześnie z nadzieją, że nie jest to tylko narracja wysyczonej życzeniami pamięci społecznej – oraz ze wstępną próbą ukazania tego świata, czyli w perspektywie świadomości jego uczestników. Co znaczy „polskie”, szczególnie gdy chodzi o dawną przeszłość? Odpowiedź można warunkować przyjętą teorią narodu i nacjonalizmu. Posługuję się najwięcej koncepcjami etnosymbolizmu, gdyż one w sposób najbardziej rozbudowany uchwytują relacje nacjonalizm – *sacrum*¹¹. Koncepcje te w poszukiwaniu genezy narodowych struktur symbolicznych podążają w głąb czasu historycznego i co należy podkreślić, nie upierają się co do szerokiego, ekstensywnego oddziaływania symbolicznych interpretacji rzeczywistości, które w tej przeszłości odnajdują. W świetle tego nie będzie przeczyć socjologicznym ustaleniom stwierdzenie, że świadomość polskości, czy to wiązana z państwem, czy sprawami republiki, ma długi rodowód, pomimo iż nie pokrywa się z nowoczesnym rozumieniem narodu jako zjawiska masowego. Z kolei w wymiarze współczesnym, wychylającym się ku przyszłości, ukazuje się wiele znaków zapytania co do trwania i przetrwania tej historycznie ukształtowanej formacji symbolicznej i politycznej oraz trwania i przetrwania zasilających ją narracji, przede wszystkim tych opartych na sensach religijnych.

¹⁰ Choć te zagadnienia go nie interesowały, istotne dla niego pozostawały wzajemne, dialektyczne relacje między doświadczeniem i aparatem symbolicznym, w tym językiem (por. np. Berger, 1990, s. 41).

¹¹ Za wyborem etnosymbolizmu przemawiało wiele, ale też m.in. słaba przystawalność, niewłaściwe rozumienie lub zupełna wręcz nieznamość polskich idei narodowych lub i polskiej historii w innych, dominujących perspektywach. Takiego przykładu dostarczył Ernest Gellner, sytuując Polskę w „trzeciej zonie” – społeczeństw bez tradycji języka literackiego, kultury wyższej ni tradycji państwowych (Gellner, 1994, za: Walicki, 2009, s. 185–187, 335–336, 410–411).

W części empirycznej, tj. w rozdziale siódmym, zostały ukazane wyszczególnione przeze mnie trzy typy narracji. Zależało mi na próbie zaznaczenia, że narracje, w których w różnych proporcjach mieszają się treści religijne i narodowe, dające się objaśniać tylko w wewnętrznej logice narracji, znajdując w sobie wzajemne uzasadnienia, powinny zostać odczytane z większą subtelnością niż tylko jako „zmieszanie religii z narodem”. W pierwszej części dość rozbudowanego rozdziału siódmego poświęcam uwagę narracji romantycznej. Treści narodowe dominują w niej nad religijnymi, jednak opowieść o narodzie, jego wysiłkach, postaciach, doznawanych cierpieniach i niesprawiedliwościach wpisuje scenę, owych bohaterów indywidualnych i zbiorowych, wydarzenia, porządek moralny, dzieje itd. w święty kosmos. Warunki, na jakich się to wpisanie odbywa, także pozostają poza bezpośrednim nadzorem Kościoła, wynikają z odczytania dziejów przez dawnych wieszczów i z interpretacji kolejnych wydarzeń i doświadczeń według romantycznej narodowej matrycy interpretacyjnej przez ich „spadkobierców”.

Jako drugi typ narracji łączącej wątki religijne i narodowe zostaną pokazane narracje profetyczno-mirakularne, zakotwiczone w widzeniu rzeczywistości ziemskiej jako dostępnej dla penetracji przez sferę *sacrum*. Na względną, bo religijną, katolicką, uniwersalność tego widzenia rzeczywistości nakłada się perspektywa lokalna: *sacrum* aktywnie włączać się ma w sprawy polskie. Najczęściej, ze względu na swoją „masywność” czy „apodyktyczność”, zyskują one niewielkie grono adherentów i funkcjonują na obrzeżach Kościoła, choć były też wprowadzane do samego jego centrum.

Jako trzecia przedstawiona zostanie narracja, jaka szczególnie obecna była w Kościele katolickim w Polsce w czasie, gdy ze względu na uwarunkowania historyczne podejmował on funkcje na rzecz wspólnoty narodowej. Dlatego tę klasyczną narrację katolicko-narodową pozwalam sobie skrótkowo określić jako „kościelną”. W jej obrębie podstawową rolę odgrywają treści religijne czy teologiczne, zaś wątek narodowy wplatany jest w pewnych okolicznościach, wynikających z faktu towarzyszenia przez Kościół życiu społeczeństwa pojmowanego w kategoriach narodu. Tego rodzaju narracje, choć największą moc oddziaływania, wszystko na to wskazuje, mają już za sobą, były, czy też są, obecne także w okresie po transformacji ustrojowej.

Te trzy typy narracji nie zawsze dają się wyraźnie od siebie oddzielić, mają historycznie zmienną siłę oddziaływania. Książkę zamyka krótkie podsumowanie i rekapitulacja wątków i dyskusji uznanych za ważne dla podejmowanej tu tematyki i jej tła.

Na koniec pragnę złożyć podziękowania. Chcę wyrazić wdzięczność osobom, z którymi kontakt ugruntował u mnie potrzebę uzupełnienia rozważań nad narracjami o wymiar realizmu krytycznego, na pierwszy rzut oka tak bardzo do nich niepasującego, w szczególności do tematyki narracji religijnych, a jednak frapującego w odniesieniu do narracji jako szeroko

rozumianego zjawiska społecznego. Dlatego dziękuję Douglasowi Porporze, realicie krytycznemu z krwi i kości, oraz Krzysztofowi Wieleckiemu i Waldemarowi Urbanikowi za ich szczecińskie seminaria realizmu krytycznego, z którymi zetknęłam się już w trakcie pisania książki. Dziękuję także Maciejowi Kowalewskiemu za dyskretny doping, niezwykle przyjazną atmosferę, a przede wszystkim za morze cierpliwości. Dziękuję Ewie Tierling-Śledź za odpowiedź w kwestii narratywizmu, Urszuli Kozłowskiej za pomoc w zakresie historii medycyny oraz, podążając za dobrym przykładem Antoniny Kłoskowskiej – za życzliwość zespołowi Biblioteki Humanistycznej i Nauk Społecznych Uniwersytetu Szczecińskiego. Wdzięczność winna jestem też Recenzentom, którzy wnieśli wiele cennych uwag. Szczególne podziękowania należą się najbliższej rodzinie: mojemu mężowi Marcinowi, dzieciom Alicji i Tymonowi oraz mojej Mamie za ich wyrozumiałość i wsparcie. Dziękuję także mojemu śp. Tacie, Stanisławowi Skoczowskiemu, dzięki któremu tak polubiłam dyskusję i abstrakcję.

1. Podstawy ontologiczne i założenia epistemologiczne mają znaczenie

Czy potrzebujemy filozofii nauki lub metateorii? No cóż, tak. W rzeczywistości już ją mamy. Pozostaje tylko pytanie, czy mamy właściwą.

Douglas Porpora

(...) ogólnie rzecz biorąc, „kultura” to nie coś, o czym mówimy, lecz miejsce, z którego mówimy.

Kirsten Hastrup

Metodologia czy ontologia i epistemologia?

Tytuł tego rozdziału może zostać odebrany jako zapowiedź treści stanowiących swego rodzaju nadużycie. Wszak epistemologia i ontologia to domeny filozofów, zaś w socjologii wystarczy wesprzeć się na podstawach metodologicznych (Somers, 1994, s. 615). Wydaje się dominować przekonanie, iż socjologia może po prostu i bez żadnej szkody obchodzić się bez podstaw, a dokładniej, że taką rolę w wystarczającym stopniu spełniają wyjściowe tezy ontologiczne o człowieku jako istocie społecznej, nierozdzielny związku jednostki i społeczeństwa czy roli struktury społecznej jako zmiennej niezależnej. Wiąże się to z poglądem praktycznym, że nie należy poświęcać zbyt dużo uwagi i czasu na poszukiwanie podstaw (Sójka, 1991a, s. 138) oraz z bardziej filozoficznym, że nie ma czegoś takiego, jak „całkowita początkowość” (s. 139). Józef Niżnik łączy te przekonania z potrzebą zaznaczania niezależności i także z koncentracją na celach praktycznych: „Dyscypliny nauki, gdy tylko uzyskały dostateczną autonomię wobec filozofii, zarzuciły niezwłocznie troskę o epistemologiczne fundamenty, przedkładając nad nie praktyczną skuteczność uzyskiwanych rezultatów” (1999, s. 8), które to

tendencje otrzymały wsparcie w filozofii ze strony afirmującego praktykę marksizmu oraz pragmatyzmu. Christopher Bryant (1992, s. 267) uważa, że przyczyna, dla której przedstawiciele nauk społecznych raczej nie poszukują głębszych poziomów rzeczywistości, tkwi w obserwowanej przez nich zmienności zjawisk. Często przywoływany bywa w tym kontekście Karl Popper, podważający kartezjańską ideę pewnych fundamentów wiedzy. Autor *Logiki odkrycia naukowego* pisze: „Śmiała struktura teorii naukowych jak gdyby wznosi się nad grzęzawiskiem. Przypomina gmach wzniesiony na słupach wbijanych z góry w to grzęzawisko (...). Wbijanie słupów przerywamy wcale nie dlatego, że osiągnęliśmy twardą ziemię. Przerywamy po prostu wtedy, gdy uznamy, że tkwią one wystarczająco mocno, aby przynajmniej tymczasowo udźwignąć strukturę” (1977, s. 94). Bryant (1992), który jak inni komentatorzy dostrzega niekonsekwencję Poppera, będącego jego zdaniem właśnie fundamentystą¹ (s. 252–254), zauważa również, że metafora fundamentów wiedzy należy „do epistemologii, ale, jak wiele pojęć epistemologii, przechodzi też na teren ontologii, jako że idee dotyczące tego, jak możemy poznawać, związane są z ideami mówiącymi, co jest do poznania” (s. 252). Sądzę, że nawet gdyby ktoś uznawał za właściwsze słowo „metodologia”, to poświęcenie uwagi tym bardziej podstawowym i często ukrytym pod powierzchnią zagadnieniom znajduje uzasadnienie. Wówczas jednak słowo „metodologia” należałoby rozumieć nie tyle w terminach jedynie technicznych, co w dużej mierze jako refleksję, która poprzez wątki epistemologiczne sięga do zagadnień o charakterze ontologicznym.

Wiele wskazuje na to, że powinniśmy przyznać rację Brunonowi Latourowi, iż „nauki społeczne są częścią problemu, nie rozwiązaniem” (1988, s. 161). Dostrzega to Roy Bhaskar, zwracając uwagę, że nauki społeczne mieszczą się w swym własnym polu dociekań, w którym to obszarze mogą istnieć elementy niewiedzy i nieuświadomionych motywacji, co czyni z nich potencjalny przedmiot uzasadnionej eksplanacyjnej krytyki (Hartwig, 2015, s. xxi). Podczas gdy Mary Hesse wyraża postempirycystyczną konstatację, iż dane podlegają „samokorekcje (...) w języku teorii” (Hesse, 1980, s. 173, za: Bryant, 1992, s. 254), namysł w obszarze filozofii i socjologii nauki przynosi kolejną – że na tym zależności się nie kończą i że pod powierzchnią ujęć teoretycznych ukrywają się założenia dotyczące tego, „co istnieje naprawdę”,

¹ Bryant (1992, s. 252) odnosi tu fundamentyzm do uznania idei wiedzy jako zwierciadła rzeczywistości, wiernie ją przedstawiającego. Popper, wbrew metaforze pali wbijanych w grząski grunt, wyraziście formułuje swe poglądy epistemologiczne, określane jako realizm naukowy (Sikora, 2011b, s. 113) lub krytyczny racjonalizm (Albert, 1992; Dehnel, 1992). Poppera cechowałby więc nie tylko realizm epistemologiczny, zakładający, że to, co poznajemy, jest niezależne od aktów poznania (Sikora, 2011b, s. 107) oraz że poznanie i jego wytwory są zdolne do reprezentowania obiektów względem nich zewnętrznych (s. 112–113), ale i realizm ontologiczny, zakładający, że „przedmioty istnieją niezależnie (...) od aktów świadomości podmiotu poznającego” (s. 107).

„co z pewnością nie istnieje” lub „co możliwe, że istnieje”. Jak twierdzi Douglas Porpora (2016), „Potrzebny jest filozoficzny krok wstecz od poszczególnych paradygmatów, aby zbadać ich przyjęte za oczywiste założenia” (s. 219). Przy metaforze warstw krok ten oznaczałby zejście w głąb. Moment filozoficznej refleksji zaleca też Jacques Waardenburg (1978, s. 55).

Blżej powierzchni mieszczą się – w dużym zakresie praktyki badawczej także przyjmowane implicytnie – założenia dotyczące kwestii takich jak to, czym nauka może, a czym nie może się interesować, a jeśli chodzi o nauki społeczne i humanistykę – także to, w jakim stopniu ma dążyć do ukazania świata tak, jak widzą go tzw. zwykli ludzie, a w jakim powinna uznać te zwyczajne interpretacje za pozory, zaś za swe naukowe powołanie przyjąć konieczność ich demaskacji. Decyzje co do tego wydają się mieć związek ze społecznym i indywidualnym wartościowaniem. Według Alvina Gouldnera „wszystkie teorie społeczne są *de facto* teoriami politycznymi, wszystkie są również teoriami prywatnymi” (1984b, s. 105). Sposoby obrazowania rzeczywistości i eksplikowania działających w niej mechanizmów kryją w sobie elementy postulatów i w tym sensie są polityczne. Zostają przez badacza wybrane spośród możliwych interpretacji – są zatem też prywatnymi deklaracjami. Są „naładowanymi emocjonalnie narzędziami poznawczymi” (s. 95), swego rodzaju metafizyką (s. 93). Gouldner uważa, że te z założeń, które mają charakter najbardziej ogólnych „hipotez o świecie”, pracują z ukrycia poprzez niewyartykułowane ontologie i aksjologie postulujące określony ład świata oraz przesądzają jako warstwa subteoretyczna o całej teorii. Dostarczając punktów orientujących, otwierając pewne kierunki wyjaśnień i eliminując inne, kształtują dalsze, bardziej szczegółowe założenia, decydują o sposobie oglądu danych, o użytych, ale też o niedostrzeżonych pojęciach². Oznaczać to ma, że nie da się zachować pełnej ideologicznej neutralności, opisywać, interpretować czy wyjaśniać bez działającej z ukrycia nie tylko ontologii i epistemologii, ale też aksjologii. Hilary Putnam (1981, s. 127–137; 1998, s. 397–398, 408; 1999, s. 13, 36) przekonuje o istnieniu powiązań między wartościami a tym, co zostaje uznane za fakty, jakie na ich podstawie konstruuje się teorie i jakich w ich świetle dokonuje się interpretacji. Według niego nie istnieje neutralna koncepcja racjonalności, do której wszyscy zgodnie mogliby się odnieść, ponieważ źródłem uznania za prawdę w nauce są przyjęte kryteria akceptowalnej racjonalności, a te podbudowane są ukrytymi wartościami (Putnam, 1981, s. 130, 136; por. Mizińska, 1989, s. 98–99, 224). Zdaniem Stefana Morawskiego (1992, s. 170) w socjologii trudno o aksjologiczną neutralność szczególnie tam, gdzie dotyka ona tematyki

² Odo Marquard sugeruje istnienie czegoś „w rodzaju prawa zachowania naiwności”: ze względu na ograniczone zasoby ludzkiej nieufności im większa koncentracja „na jednym z frontów myślenia, tym łatwiej naiwność zwycięża na innych” (1994, s. 15).

kulturowej. Opowiadając się w formie „wyspecjalizowanego dyskursu” za lub przeciw pewnym wartościom, badacz podejmuje „grę filozoficzną”. Według Richarda Grathoffa (1989, s. 455–456) utrata wiary w możliwość osiągnięcia przypisywanej badaniom wolności od wartości przyczyniła się do przekonania o niespełnialności podstawowych przesłanek i założeń nauk społecznych i była jedną z podstaw przewrotu humanistycznego w ich obrębie.

Alvin Gouldner (1984a), uznając, że nie jest możliwe wyeliminowanie ukrytych w pracach socjologicznych przekonań o pozanaukowym charakterze, proponuje, by zacząć wyrażać je *explicite*. Z pewnością lepszą możliwością jest nie tyle stawianie pozapoznawczych postulatów, ile pozostająca w polu nauki epistemologiczna autorefleksja. Nawet reprezentant szkoły edynburskiej David Bloor, przy całym swym socjologistycznym i relatywistycznym poglądzie na temat wiedzy, zadaje „lekcję do odrobienia” i żywi nadzieję, że przyjęcie właściwego naukowego podejścia do wiedzy i poznania jest w stanie zażegnać niebezpieczeństwo, iż „nasze jej uchwytowanie nie będzie niczym więcej niż projekcją naszych ideologicznych interesów”, oraz uniknąć zagrożenia sytuacją, w której „[e]pistemologia będzie jedynie ukrytą propagandą” (Bloor, 1991, s. 80; por. Szahaj, 1995)³.

Dla realizacji optymistycznej w tej mierze perspektywy potrzebne jest także wyraźne sformułowanie pewnych założeń ontologicznych. William Outhwaite twierdzi, że „to, co istnieje oraz w jaki sposób, jest bardziej sprawą nauk niż filozofii” (1992, s. 224). Uważa, że „wbrew antyfilozoficznym prądom w naukach (...) pytania o istnienie bytów, struktur i mechanizmów w świecie przyrodniczym i społecznym nie powinny być odrzucane, jak to się dzieje w strategiach konwencjonalistycznych” (s. 224–225). Outhwaite, powołując się na Bhaskara, potwierdza, że natura rzeczywistości społecznej może (powinna? – A.M.K.) „dostarczać obiektywnego gruntu dla wyboru pomiędzy alternatywnymi definicjami i teoriami” (s. 230).

Z propozycją, która brzmi jak obietnica uchwycenia gruntu pod nogami, zdaje się wychodzić kierunek realizmu krytycznego (RK). Sytuujący się, jak określają jego współautorzy, pomiędzy pozytywizmem a postmodernizmem lub pomiędzy pozytywizmem a hermeneutyką⁴, odwołuje się do trzech podstawowych założeń: ontologicznego realizmu, epistemicznego relatywizmu i tezy o zdolnej do uzasadniania racjonalności (Bhaskar, 1998, s. xi; Archer, Collier, Porpora, 2004, s. 1–4), co można przedstawić w ten sposób: świat

³ Nawet „papież postmodernizmu”, Jean-François Lyotard, jest przekonany, że gra językowa zawierająca „wypowiedzi, co do których oczekujemy, że będą prawdziwe, ale że będą też sprawiedliwe”, nie należy do wiedzy naukowej (1997, s. 100).

⁴ Błędna byłaby sugestia zrównania hermeneutyki z postmodernizmem. Można przywołać w zasadzie nieudaną próbę debaty Gadamera z Derridą z lat 80., by pokazać skalę rozbieżności. Ostatecznie również realności krytyczni nie dokonują takiego utożsamienia (Porpora, 2016, s. 190).

istnieje niezależnie od naszych sądów o nim, nasze poznanie, obarczone subiektywizmem, nie jest jego odwzorowaniem, lecz obrazem zawierającym zniekształcenia, jednak to istnienie świata obiektywnego rozpościerającego się poza posiadanym przez nas obrazem skłania do uwzględnienia aletycznej koncepcji prawdy (Porpora, 2016, s. 77–81) i sprawia, że warto się racjonalnie spierać o najadekwatniejsze interpretacje. Czyniąc z racjonalności jeden ze swoich niezwykłych filarów, RK uznaje ją za obiektywne i obiektywizujące narzędzie dyskusji i argumentacji, również w sprawie wartości. Podczas gdy krytyczny realista Douglas Porpora (s. 15) też jest zdania, iż mitem jest możliwość pełnego rozdzielenia pomiędzy wartością a faktem, to jednak nie wyciąga tak daleko idących wniosków jak pragmatysta Putnam. Gdy twierdzi, że „[ś]wiat (...) sam w sobie nie jest neutralny pod względem wartości” (s. 77), zaleca, by mieć na uwadze rozróżnienie pomiędzy neutralnością a obiektywnością (s. 14–15).

Inkorporowanie do socjologii pojęć o pozasocjologicznym rodowodzie oznacza między innymi przyjęcie także ontologicznej i epistemologicznej problematyki z tymi pojęciami związanej, choć już niekoniecznie – utrwalonego w dziedzinach ich pochodzenia sposobu ich ujęcia. Gdy łączy się aspekty przynależne socjologii religii z aspektami innej subdyscypliny socjologicznej lub z innym sposobem uprawiania socjologii, również potrzebne staje się uzasadnienie wyboru takiego, a nie innego paradygmatu czy pojęć z jego repertuaru. W tej sytuacji przydatne jest także uzgodnienie podejść w szerokim rozumieniu metodologicznych i metateoretycznych, by móc we w miarę spójny sposób uchwycić zjawisko o mieszanym charakterze i uzasadnić teoretyczny, a nawet metateoretyczny eklektyzm, który wciąż powinien unikać sprzeczności. Przykładem tego typu kwestii jest następujące pytanie: jeśli socjologia stwierdza, że zdania na temat transcendencji są dla niej niebadalne, zaś zdania – czy ich dłuższe ciągi, jak narracje – formułowane w łonie społeczeństwa na temat immanentnych zjawisk społecznych są rozstrzygalne, to jak ma się ona odnosić do twierdzeń oraz skonstruowanych z nich większych całości, które łączą elementy tych porządków? Wydaje się, że właściwą odpowiedzią jest potraktowanie tych wątków dwutorowo i w sposób analitycznie rozłączny, podążając za naturą każdego z tych porządków.

Wątpliwości i kontrowersje odnosić się mogą do różnych poziomów: założeń co do tego, co „rzeczywiście” jest w świecie, tego, co się „faktycznie” wydarzyło; tego, co spośród składowych tej rzeczywistości daje się badać i jest tego warte; zagadnień dotyczących tego, z jak dużym dystansem podejść do obiektu badania oraz w jakim lub też czym języku ustalenia na jego temat mają zostać wyrażone; w jakim stopniu treści poznawane odnoszą się do faktów; czy mogą w uzasadniony sposób być odnoszone do uznawanych za realne całości społecznych; w jaki sposób umieszczać zagadnienia

w istniejących teoriach czy koncepcjach teoretycznych i jak te ujęcia mają się do aktualnie dominujących paradygmatów. Część tych wątków próbuję podjąć w tym rozdziale, część zaś, w miarę pojawiających się zagadnień, będzie przywoływana w dalszych miejscach.

Poza granice socjologii (religii)

Sięgnięcie po kategorie narracji i świata przeżywanego łączy się z nieuniknionym wyjściem poza obszar dający się jednoznacznie określić jako socjologiczny. Również stawianie pytań o charakterze ontologicznym oraz szukanie odpowiedzi na pytania z zakresu raczej epistemologii niż wąsko rozumianej metodologii oznacza wychylenie poza socjologię. Sprawa łączenia socjologii z różnymi dziedzinami humanistyki jest dyskusyjna i przez niektórych socjologów nieakceptowana. Douglas Porpora sądzi, iż z powodu tego, że „metateoria ostatecznie odsyła nas poza dyscyplinę do «innych» socjologii”, socjologia unika metateorii (2016, s. 88). Pomimo patronowania oraz legitymizowania funkcji i zadań socjologii przez projekt pierwszego pozytywizmu jej założenia sprawiały wrażenie autonomicznych i wypracowanych w jej łonie. Edmund Mokrzycki, świadom, że „podstawy, na których zbudowana została socjologia «pozytywistyczna», nie są konstrukcją nośną” (1992, s. 250), twierdzi też, że problemy, jakie objawiają się w socjologii, wynikają z jej praktyki badawczej i powinny znaleźć rozwiązanie w tym samym obszarze, w jakim powstają, albowiem „stanowią (...) integralną część dyscypliny i nie mogą być ani postawione, ani tym bardziej rozwiązane niejako zastępczo, w kontekście innego, np. filozoficznego, dyskursu” (s. 251). Także Peter Berger i Thomas Luckmann wyrażali przekonanie o samowystarczalności teorii socjologicznej, choć ich dzieło *The Social Construction of Reality* (1966/1983) dostarczyło paliwa tak socjologom wiedzy, jak konstrukcjonistom i fenomenologom, a więc spotkało się z recepcją nieograniczającą się do socjologii⁵. Jerzy Szacki (2002, s. 861–871) poszukiwanie ugruntowania teorii socjologicznej w filozofii uznaje za jeden z symptomów reakcji na objawy kryzysu w socjologii. Obserwowanie zachodzących czy przeczuć nadciągających przyspieszonych zmian wiąże się z pojawieniem się „niepokoju epistemologiczno-ontologicznego”⁶. Do wyjścia poza utarte i niewystarcza-

⁵ Berger i Luckmann, choć dostrzegali, że socjolog może „ku swemu zdziwieniu” odnaleźć się jako „dziedzic pytań filozoficznych” przez filozofów już porzuconych (1983, s. 283), to odżegnywali się od „wdawania się w filozofię” (s. 49–50) i swój z nią związek chcieli widzieć tylko przez osobę Alfreda Schütza. Natomiast Martin Endress (2005a, s. 1) utrzymuje, że dla pokolenia Schütza analiza problemów naukowych z dziedziny społecznej nie była możliwa bez uwzględnienia filozoficznego podłoża.

⁶ George Marcus mówi szerzej o „kryzysie «fundamentów» intelektualnej działalności ekspertów

jące już formuły uprawiania dyscypliny niekiedy wystarcza sama teoria socjologiczna, często jednak rozszerzenie pola widzenia wymaga powrotu do punktu, w którym formułowane są najbardziej podstawowe założenia co do świata i co do możliwości i sposobów jego poznawania.

Gdy chodzi o krytykę czerpania przez socjologów z filozofii, protesty budzi zwłaszcza przyjmowanie filozoficznych interpretacji „na wiarę”, a jak zauważa Mary Douglas, w zasadzie zawsze „filozof może zostać oskarżony przez swych przeciwników o podporządkowanie teorii arbitralnie wybranej i niedającej się obronić, fundamentalnie przyjętej rzeczywistości”⁷ (2007, s. 36). Jean-Daniel Reynaud i Pierre Bourdieu (1984, s. 214) wyrokują, że aprioryczne przyjmowanie znaczeń jest równoznaczne ze zdradą socjologii. Jak wynika jednak z wcześniejszych rozważań, te znaczenia i tak są wnoszone, choć niejawnie, bez względu na to, czy socjolog będzie się od tego odżegnywał, czy też nie (por. Niżnik, 1999, s. 99–101). Niżnik sądzi, że związki socjologii z filozofią są silniejsze niż z innymi dyscyplinami i, poza powiązaniem historycznym czy genealogicznym, mają one również charakter merytoryczny, a obie dyscypliny cechuje „zdumiewające podobieństwo”, czego jednym z przejawów jest różnorodność obecnych w nich koncepcji (s. 98–99). Twierdzi, iż dyskurs filozoficzny po prostu jest w socjologii obecny i wręcz jest „[t]rudno wskazać nowe idee teoretyczne we współczesnej socjologii, których źródłem nie byłaby filozofia” (s. 101). Z pewnością taki rodowód ma socjologia fenomenologiczna (s. 101).

W socjologii religii odnaleźć można niemal autarkiczne nastawienie. Władysław Piwowarski (1994; 1996a, s. 17–19) wyznaczał jej wąską, głównie praktyczną rolę, jaka miała wynikać z jej statusu subdyscypliny socjologicznej. Można sądzić, że chodziło mu o zapewnienie socjologii religii możliwie najbardziej niezależnej pozycji, gwarantującej uniknięcie niebezpieczeństw wpadnięcia pod dyktando ideologii czy filozoficznego światopoglądu niosącego ze sobą jakąś konkretną aksjologię⁸. Wyczulenie na to po okresie PRL-u, w którym socjologia religii najczęściej była „zakamuflowaną formą ideologii” (1994, s. 4), wydaje się uzasadnione (por. Piwowarski, 1997, s. 3–5, 11;

i naukowców akademickich” jako jednym z istotnych efektów przełamania stabilnych modernistycznych paradygmatów (2006, s. 122).

⁷ Kwestię arbitralności filozofii, a także jej związków ze światopoglądem i ideologią, rozważa Józef Niżnik (1999; por. Kołakowski, 1990, s. 135–136). W jego ujęciu filozoficzne struktury sensu „wyrastają z arbitralnych aktów twórczych” (Niżnik, 1999, s. 9). Chociaż nie stawia znaku równości pomiędzy arbitralnością a dowolnością czy woluntaryzmem (1999, s. 62), uznając, że ta pierwsza poddana jest dyscyplinie myślenia (s. 63), to jego zdaniem „[o]dkrycie człowieka – nie zawsze do końca uświadamione – że za pomocą arbitralnych decyzji semantycznych może kreować swój świat, znalazło w filozofii niemal doskonałą realizację” (s. 36–37).

⁸ Według Niżnika mimo „różnej roli wiary i rozumu w różnych systemach symbolicznych” (1999, s. 89) można dostrzec podobieństwa między filozofią, religią i ideologią, a samą filozofię widzieć jako rodzaj ideologii (s. 83).

Hervieu-Léger, 2007, s. 33). W postulacie takiego puryzmu socjologicznego tkwiło przekonanie, że możliwe jest uprawianie nauk społecznych w sposób neutralny oraz że pozytywistyczne podejście jest światopoglądowo „przezroczyste” i jako takie – jedyne uprawnione. Stanowisko to nie dopuszcza spojrzenia, w którym pozytywistyczne nastawienie ukazałoby się jako obciążone swoistymi konsekwencjami. Nestor polskiej socjologii religii sądził, że dla uniknięcia zagrożenia ideologicznym lub konfesyjnym skrzywieniem powinna ona zachowywać przede wszystkim swój empiryczny charakter, a badając „fakty społeczne” (Piwowarski, 1996a, s. 17–19), zachowywać jednorodność pojęć, teorii i metod ściśle socjologicznych. W opinii Piwowarskiego włączanie innych nauk prowadzić może wręcz do wytworzenia „bełkotu pojęciowego” (1994, s. 4). Wiązało się to z przekonaniem, że dobrze jest stronić od „obcych” socjologii nurtów humanistyki, których przykładem miała być perspektywa fenomenologiczna.

Pogląd o nieprzydatności narzędzi poznawczych spoza socjologii, czyli argumentowanie za niezbędnością przestrzegania rozdziału terytorialnego, ściiera się z postawą odwrotną. Skłonność do ignorowania rozdzielności dyscyplin w obrębie humanistyki i nauk społecznych przypisywana bywa trendom postmodernistycznym. Clifford Geertz, zwolennik „gatunków zmańconych” (2005a), nie pozostaje dłużny i z kolei potrzebę zachowywania czystości dziedziny krytykuje jako modernistyczną potrzebę porządkowania. Poszukując przykładów poparcia dla przekraczania granic międzydziedzinowych, można odnaleźć też starsze opinie, jak tę Fernanda Braudela wyrażoną w pytaniu: „Jakżeż może socjologia chcieć o własnych siłach wznościć swą budowlę?” (1971, s. 147), jeśli „[w] badaniu rzeczywistości społecznej wszystko jest ze sobą związane” (s. 134), czy Theodora Adorno (1984), którego zdaniem socjologia pełni rolę nie całkiem samodzielnego zwornika „ludzkich zjawisk” zaszeregowanych przez naukę do poszczególnych dziedzin⁹. Zdaniem Adorna „[b]ez wszystkich momentów ekonomicznych, psychologicznych, historycznych, antropologicznych miotałaby się ona bezcelowo wokół każdego zjawiska społecznego. Jej *raison d'être* to (...) fakt, że (...) ujmuje konstytutywny (...) spłot wszystkich tych dziedzin w starym stylu. (...) Jej zadaniem jest ujawnianie zapośredniczeń kategorii przedmiotowych, które wskazują jedne na drugie” (s. 33).

Podczas gdy można przyjąć, że pogląd reprezentanta Pracowni Badań Społecznych miał podbudowę praktycystyczną, Geertz (2005a) diagnozuje „destabilizację gatunków” jako przejaw zwrotu interpretacyjnego i wskazuje na dobroczynne skutki tej tendencji przełamującej ostrość granic, która

⁹ Owo przekonanie o niesamodzielnosci nie musi oznaczać zgody na twierdzenie, że socjologia obejmuje zaledwie jakiś skrawek obszaru nauk społecznych. Dość popularne jest przekonanie, iż jest ona spośród nauk społecznych najogólniejsza (Niżnik, 1999, s. 98; Braudel, 1971, s. 160–161).

dotąd konserwowała ograniczenia możliwości pełnej analizy zjawisk. Jacek Sójka powód niechęci do wykraczania poza granice socjologii ku innym obszarom humanistyki upatruje w obronie interesów: „wyjście poza socjologię, poza naukę połączone z odprzedmiotawiającym traktowaniem przedmiotu badań oznacza zrzeczenie się monopolu socjologii na racjonalną wiedzę o społeczeństwie” (1991b, s. 132). Aleksander Manterys opowiada się za możliwością korzystania z inspiracji i wyjaśnień pozasocjologicznych: „czy-nię tak po to, by ukazać, iż rozwiązanie niektórych zagadnień, a także ich źródło, tkwi na zewnątrz socjologii” (1997, s. 11). Jego zdaniem rozwiązania te dadzą się następnie umieścić w dyskursie socjologicznym. Z kolei Michał Łuczewski w przedmowie do pierwszego numeru czasopisma przez długi czas ogłaszającego się jako „antydiscyplinarne” („StanRzeczy”, b.d.) uznaje podziały dyscyplinarne, obok „braku wielkich pytań” oraz imitacyjności, za prześladowujące nas demony. By je przezwyciężyć, należy „rozbijać sztuczne skorupy”, „zderzać ze sobą” różne dziedziny humanistyki i nauk społecznych, ale też pozytywizm i antypozytywizm (Łuczewski, 2011, s. 8).

Socjolodzy związani z RK: Margaret Archer (2019) i Douglas Porpora (2016) uznają za istotne opieranie socjologii na fundamentach filozoficznych. Oczywiście nie będzie w tym chodziło o arbitralne idee czy światopoglądy, lecz o filozoficzną metateorię. Krzysztof Wielecki (2019, s. 14) sądzi, iż socjologia przekroczyła już fazę młodocianego buntu przeciw swym związkom z filozofią. Pewien zwrot nauk społecznych ku filozofii zauważają też Arkadiusz Jabłoński i Jan Szymczyk (2020, s. 27).

Wypada zająć własne stanowisko wobec tego sporu. Nie będzie ono podążało za którymkolwiek ze skrajnych poglądów. „Wykraczać poza granice” oznacza, że te granice nadal dają się identyfikować. Warto przywołać też nie nazbyt radykalną zachętę Clifforda Geertza (2005a, s. 41–42) do takich sposobów uprawiania refleksji, które pozwolą na stworzenie, czy raczej dostrzeżenie, większej ilości powiązań. Można ją odczytać jako postulującą nie tylko ukazywanie immanentnych cech zjawisk i wewnętrznych relacji w obrębie jednego pola znaczeń, ale również ich związków z zewnętrznymi obszarami, a w tym prezentowanie treści (przez opis czy „opowiadanie”) oraz poszukiwanie wyjaśnień kontekstowych dla zjawisk łączących treści religijne i niereligijne. Dziś coraz bardziej staje się widoczne, że socjologia religii nie może zamykać się w roli *sensu stricto* socjologii szczegółowej, w wyraźnie delimitowanym polu swych kategorii i zadań. Wyraźnie widać też słabości podejścia pozytywistycznego, notabene wcale nieuwalniającego socjologa od założeń filozoficznych. Wykazywanie błędu pozytywistycznych założeń należy do repertuaru realizmu krytycznego (Bhaskar, 2015; Porpora, 2016). Wyjście poza nadmiernie samodyscyplinujący i samoograniczający reżim pozwala dostrzec słabości pozytywistycznej „polityki wyjaśniania” i zwiększyć szanse, by zjawiska przynależne do spektrum zainteresowania

socjologii religii, a także te pozostające na jej pograniczu, podlegały analizie nie tylko w ich szerokich kontekstach społecznych i kulturowych, ale i w bardziej zróżnicowanych kontekstach refleksji teoretycznej. Grace Davie (2010, s. 27) przywołuje Jamesa Beckforda negatywną ocenę nadmiernego odizolowania się socjologii religii od głównego nurtu dyscypliny, skutkującego brakiem jej udziału w ogólnych dyskusjach socjologicznych i ignorowaniem jej ustaleń przez pozostałych socjologów. Beckford (2006, s. 21) jest też zdania, że szczególnie w warunkach sekularyzacji, oznaczającej wielokierunkowe przemiany, do wyjaśniania religii nie wystarczają już kategorie klasycznej socjologii. Można to odczytywać jako zachętę do usocjologiczniania kategorii pochodzących spoza tej dyscypliny.

Szczególnie w następnym podrozdziale pozwalam sobie na łączenie opinii pochodzących od filozofów, socjologów oraz przedstawicieli innych dziedzin nauk społecznych czy humanistyki. Choć w swej działalności kierują się różnymi interesami poznawczymi, w odniesieniu do tej warstwy zagadnień wspólna jest im, jak sądzę, potrzeba wcześniejszej względem tych interesów onto-epistemologicznej uczciwości, a w każdym razie – czytelności.

Od realizmu do antyrealizmu i z powrotem?

Tematyka narracji na ogół jest uprawiana bez ontologicznych odniesień. Pytanie o referencyjność narracji na ogół nie jest podejmowane czy nawet stawiane. Pomimo że nie mam zamiaru, rzecz oczywista, zadawać pytań o ostateczny ontologiczny sens narracji religijnej, to szersze potraktowanie narracji jako takiej skłania do refleksji nad jej ontycznym statusem. W bardziej ogólnym ujęciu pytanie o realizm dotyczy się znaczeń, jakie w nauce przypisywane są formułowanym w jej ramach twierdzeniom. W tym teoretycznym kontekście warto przyjrzeć się – w sposób, który z pewnością wciąż pozostanie powierzchowny, jednak, jak sądzę, przynoszący pewien pożytek niefilozofowi – panoramie ontologicznych stanowisk.

Margaret R. Somers (1994) przyznaje, że od początku istnienia nauk społecznych ich nastawienie na ścisłe przestrzeganie metodologii i pilnowanie kryteriów akceptowalności wyjaśniania przekładało się na prymat epistemologii. Ontologia, kojarzona z tym, co może być jedynie „odkryte”, postrzegana była raczej jako generator niepotrzebnych problemów, jakie „należy pozostawić spekulatywnym filozofom” (s. 615). W ocenie Somers socjologię, szczególnie tę mainstreamową, charakteryzuje wręcz opór przed dotykaniem obszaru ontologii (por. Szacki, 2002, s. 896). Zauważa się jednak, że taka czy inna epistemologia w konsekwencji pociąga za sobą taką czy inną ontologię. Jak przekonuje Hilary Putnam (1981, s. 52), wraz z przyjętym

schematem konceptualnym i określonym schematem opisu określone obiekty zostają wprowadzone do analizy. Wzajemne powiązania sprawiają, że jest również odwrotnie: nawet nieświadome wybory ontologiczne mają konsekwencje epistemologiczne (Szahaj, 1995, s. 59). Bruno Latour uważa, że na ogół w praktyce założenia dotyczące obu tych kategorii po prostu nie są rozdzielane: „mieszanie tych dwóch rzekomo oddzielnych domen jest dokładnie tym, nad czym naukowcy spędzają większość czasu” (1999, s. 93). Widoczne jest jednakże niejednakowe rozkładanie akcentów pomiędzy tymi domenami, jak i zróżnicowane sposoby traktowania ich wzajemnych relacji.

Andrzej Szahaj przypuszcza, że wiara w niezależne od nas istnienie świata nie tylko stanowi podstawę osobowej poczytalności, ale prawdopodobnie jest też „metafizycznym warunkiem uprawiania nauki” (1995, s. 60). U ontologicznych podstaw wielu obszarów nauki daje się odnaleźć naiwny realizm (Outhwaite, 1992; Douglas, 2007), właściwie ten sam, jaki towarzyszy nam w codziennym życiu, zgodnie z sądem, iż „tylko filozofowie i lunatycy robią problem z istnienia rzeczywistości jako świata zewnętrznego” (Outhwaite, 1992, s. 223)¹⁰. Putnam (1998, s. 325–326) nazywa realizm pozostający w zgodności z oczekiwaniami zdrowego rozsądku „Realizmem przez duże R”. Według Mary Douglas (2007) naiwny realizm sprawia wrażenie całkowicie wystarczającego tam, gdzie (sub)dyscypliny odwołują się do niższego poziomu abstrakcji. Wówczas „fragment kosmosu poddany specjalistycznej analizie zaopatrywany jest (...) w niepodlegające dyskusji wyposażenie” (s. 37). Leszek Kołakowski zauważa też, że spora część komunikacji naukowej, na podobieństwo komunikacji codziennej, „nie wymaga żadnych epistemologicznych przesłanek, żadnych założeń o prawdzie w ogóle czy o powiązaniach między postrzeżeniami a rzeczywistością” (1990, s. 17).

Gdy zdroworozsądkowy realizm okazuje się niewystarczający dla uznania obiektów i zjawisk, gdy te nie narzucają się świadomości pozostającej w naturalnym, „naiwnym” nastawieniu, wtedy nauka posługuje się tzw. realizmem naukowym (Putnam, 1998, s. 326, 331; Fraassen, 1980, s. 6–9). Na jego mocy zakłada się, że zdania oznajmujące powstające w ramach „dojrzałej” nauki pozostają w relacji – korespondencji, adekwatności lub podobieństwa strukturalnego – do rzeczywistości. Uznawany w większości nauk przyrodniczych i technicznych, realizm naukowy jest także przyjmowany przez nauki społeczne (Bryant, 1992). Legitymizuje, autonomizuje i szczególnie dowartościowuje działalność naukową, a nawet, jak złośliwie twierdzi Putnam, polega na głoszeniu, że „naprawdę istnieje tylko to (...) czego istnienie stwierdzi «ukończona nauka»” (1998, s. 326).

¹⁰ Podobnie brzmi uwaga Latoura (1999, s. 3), że w żadnej z naturalnych sytuacji nie da się zadać „tego najdziwniejszego ze wszystkich pytań: «Czy wierzysz w rzeczywistość?»”. Także według Husserla uznanie faktyczności świata nie wymaga żadnego uświadomionego sięgania po realizm.

W ujęciu Marka Sikory (2011a) cechą realizmu w odniesieniu do nauki jest przekonanie o możliwości osiągnięcia korespondencji pomiędzy obrazem w nauce a światem realnym. „Realści uznają, że budowane w nauce pojęcia, prawa, teorie czy modele, choć mają charakter konstruktów, to reprezentują one w sensie obrazowania realny świat. (...) Stąd też przyzwolenie realistów na ocenę zgodności wytworów nauki z tymi pozajęzykowymi obiektami realnymi” (s. 25). Wypowiedź ta łączy realizm epistemologiczny z ontologicznym. Ten drugi jest szczególnie mocno akcentowany przez RK jako warunek możliwości prowadzenia sporów na temat rzeczywistości, w tym sensowności prowadzenia sporów naukowych. Krytyczni realści podkreślają, jak wiele różni ich stanowisko od stanowiska pozytywistycznego. Przypisują pozytywizmowi realizm empirycystyczny, jaki uznają wciąż za przejaw realizmu naiwnego (Bhaskar, 2015; Porpora, 2016, s. 84). Roy Bhaskar (2015, s. 159) uważa trwanie przy empirycystycznym realizmie za jeden z trzech zasadniczych czynników – obok socjologicznego indywidualizmu i błędów epistemicznych – przynoszących antynaukowy efekt.

Jednak dopiero postmodernistyczne czy inne wersje antyrealizmu likwidują sensowność sporu. William Outhwaite (1992, s. 223–224) stwierdza, że nowożytna filozofia, inaczej niż nauka (ma na myśli przede wszystkim nauki ścisłe), obierała głównie kierunek antyrealistyczny, dążąc do zastąpienia ontologii epistemologią. Nie pozostało to bez wpływu na te dziedziny nauk, w których o wiele trudniej o test adekwatności. W tych naukach – a należą do nich nauki społeczne – odbił się echem antyrealistyczny dyskurs filozofii. Jak twierdzi Outhwaite, „wyłączenie ontologii oznacza, że pytania o naturę form społecznych, czy o poszczególne formy społeczne, były traktowane jako «jedynie» definicyjne kwestie, które mogły być rozwiązane *ad hoc* w niezobowiązujący sposób” (s. 227). Przede wszystkim jednak otworzyło to drogę dla takiego sposobu uprawiania nauki, w którym warstwa teoretyczna może być jedynie tekstem. Została ona zwolniona z troski o korespondencję (sprawdzalność czy adekwatność) względem rzeczywistości. Zasadniczym sprawdzianem teorii stało się nie kryterium prawdziwościowe, lecz wewnętrzna spójność, literacka elegancja, siła przekonywania, zgodność z konwencją.

Pojawiają się też propozycje z pogranicza realizmu i antyrealizmu. Tak jest z realizmem wewnętrznym Hilary’ego Putnama (1998, s. 325–450). Jako pragmatysta i kontynuator koncepcji ontologicznego pluralizmu Williama Jamesa (1957; Putnam, 1999) proponuje on, jak twierdzi, kompromis pomiędzy stawianymi kategorycznie i wzajemnie sprzecznymi arbitralnymi wersjami realizmu metafizycznego¹¹ oraz pomiędzy realizmem a anty-

¹¹ Putnam, jak pisze, świadom „siły popędu metafizycznego” (1998, s. 233), za realizm metafizyczny uznaje formułowanie ontologii mającej aspirację do arbitralnego określania sposobu „umeblowania” wszechświata (s. 229–234).

realizmem. Putnam nazywa swą koncepcję „pluralizmem realistycznych interpretacji”. „Wewnętrzność” polega na tym, że prawda jest immanentnie związana z tekstem. Putnam przywołuje Wittgensteina (2000, s. 11–12) metaforę gier językowych. Pozostawanie realizmem (wszak „przez małe r”) ma zasadzać się na tym, że teksty te jako spójne narracje o rzeczywistości nie są dowolne; relacji z rzeczywistością, a więc swojej prawdziwości, dowodzą pragmatycznie poprzez swe konsekwencje (Putnam, 1998, s. 341, 488; 1999, s. 20–29; por. James, 1957). Koncepcja ta jest w przeważającej mierze uważana za antyrealizm (np. Albert, 1992, s. 67; Wieczorek, 2005), choć Douglas Porpora (2016, s. 190, 204) w swoim zestawieniu nie rozstrzyga jednoznacznie, by pragmatyzm nie był zainteresowany prawdą.

Odrzucenie możliwości docierania do prawdy podmywa kompetencje nauki, ale też zwalnia humanistykę z konieczności poddawania się rygorom maksymalizowania adekwatności opisu względem opisywanej rzeczywistości. David Bloor stwierdza, że kiedy nauka odcina się od świata, kontrola nad teoretyzowaniem zostaje utracona, pozostając na łasce społecznych metafor (1991, s. 80). Zaproponowane niegdyś przez Fryderyka Nietzschego odrzucenie potrzeby docierania do „świata prawdziwego”¹² przyjęte zostało przez humanistykę postmodernistyczną, głoszącą dyskwalifikację prawdy obiektywnej, zastępującą ją wielością zsubiektywizowanych prawd-interpretacji¹³. Te mogą odtąd domagać się uznania w oparciu o społeczne, pozaracjonalne kryteria.

Porzucenie ideału adekwatnego oddania świata takim, jakim jest – również w odniesieniu do świata społecznego, porzucenie realizmu jako stanowiska zarówno epistemologicznego, jak i ontologicznego w przekonaniu, że jego postulaty są nieosiągalne lub z innych jeszcze powodów, otwiera pole nie tylko dla odczytywania, rozszyfrowywania czy „demistyfikowania” konstrukcji rozpoznawanych na poziomie życia społecznego, ale i dla stosowania konstrukcji na „drugim piętrze” – piętrze praktyki naukowej. Gdy twardy grunt realizmu zostaje usunięty, ontologia unieważniona, proces konstruowania może dać się odnaleźć nie tylko w ukazywanym świecie społecznym badanych, ale też w samej aktywności badawczej i jej wytworach. W konsekwencji podejrzliwość, choć powstrzymywana przez prestiż nauki,

¹² Ten protoplasta skrajnego stanowiska antyracjonalistycznego formułował myśl w charakterystycznym dla siebie jaskrawym stylu: „Świat prawdziwy» – idea na nic już nieprzydatna, niezobowiązująca już nawet – stała się niepożyteczną, niepotrzebną, zatem obaloną ideą: precz z nią!” (Nietzsche, 2022, s. 28).

¹³ Józef Niżnik odczytuje te tendencje jako zapewnianie sensu w warunkach, które można by nazwać dekadencjami: „filozoficzny postmodernizm jest (...) współczesną formą realizacji najbardziej tradycyjnej funkcji filozofii. Jako rodzaj konfrontacji z naszym rozpadającym się światem ma wskazać sposób na intelektualne przyswojenie tej szczególnej sytuacji ludzkiego świata, na – w istocie – pogodzenie się z jego końcem” (1999, s. 44).

a nawet jej sakralizację, w zasadny sposób może zwrócić się także w stronę produkcji w jej polu. Jak stwierdza Outhwaite, odpowiedź udzielana w sytuacji redukcji ontologii do epistemologii „stanowi pewien zbiór twierdzeń o nas” (1992, s. 223).

Docieramy do często znikającej z pola widzenia sprawy historyczno-kulturowego ulokowania instytucji nauki. Podczas gdy część filozofów lub socjologów nauki stoi na stanowisku, że nauka, będąc fenomenem kulturowym i społecznym, należy do kultury, w bardziej umiarkowanej ocenie przyjmuje się jedynie, że badacz nie wypowiada się z mitycznego „nigdzie”¹⁴. Pozostaje jeszcze pytanie, która kultura, dla niego samego być może pozostając transparentną, kształtuje jego perspektywę. Być może, skoncentrowany na rozluźnianiu związku z kulturą pochodzenia, nie dostrzega, że przemawia przezeń inny środowiskowy, kulturowy kod interpretacyjny. W sytuacji gdy jednym z głównych kryteriów uznania danej teoretycznej interpretacji staje się jej zgodność z konwencją, gdy dominuje założenie, iż może ona sobie radzić bez ontologicznych odniesień, rośnie rola tegoż społeczno-kulturowego osadzenia. Chociaż w radykalnych ujęciach w ogóle nauka jest widziana jako społeczna konwencja, konwencjonalnie oddzielana od reszty (Szahaj, 1995), w świetle bardziej umiarkowanych interpretacji można uznać, że nasycenie konwencją teoretycznej analizy jest zmienne i zależne od warunków. Wówczas, szczególnie w pewnych warunkach i wobec pewnych tematów, można podejrzewać, że nad subiektywno-relatywnym światem tych, których doświadczenia mają być poznane, nadbudowywana jest druga kondygnacja percepcji i interpretacji, składająca się z moderowanych teoretyczno-epistemologicznymi, ale też środowiskowymi wytycznymi pojęć, klasyfikacji, typizacji, a niekiedy stereotypizacji i gotowych schematów interpretacyjnych. David Bloor uważa, że konieczność udziału w komunikacji jest mechanizmem konformizującym, w efekcie którego utrzymywane są „kolektywne wzory myślenia w jednostkowej psyche” (1991, s. 15). Według Brunona Latoura (1987, za: Amsterdamska, 1990, 1992) naukowcy werbują innych naukowców do swych sieci, nakłaniając ich do akceptacji swoich twierdzeń. Bogdan Szlachta przywołuje konstatację historyka Christophera Lascha, że w ostatnich dekadach XX wieku u przedstawicieli zachodniej nauki pojawiła

¹⁴ Na gruncie socjologii dominuje ten drugi pogląd na naukę. Na przykład Edmund Mokrzycki uważa, że w zasadzie od początku wyłonienia się socjologii „pytanie o naukę staje się pytaniem dwuznacznym: pozostając pytaniem o zasady racjonalnego poznania, nabiera równocześnie sensu pytania o pewną dziedzinę kultury” (1992, s. 248). Podobnie brzmi przekonanie wyrażone przez Georges’a Gurvitcha, że „uwolnienie poznania od wszelkiego związku z ramą społeczną (...) musi pozostawać dla socjologa jedynie intelektualistyczną utopią wiedzy odcieleśnionej” (1985, s. 470). Zaś o naukach humanistycznych Elżbieta Paczkowska-Łagowska pisze: „Nie tylko rozumieją życie, lecz również stanowią każdorazowo historycznie uwarunkowaną reakcję na życie współczesne, będąc jego wyrazem” (2004, s. 354).

się świadomość, iż wiedza, jako pozostająca w bliskości względem światopoglądu czy ideologii, „jest jedynie innym obliczem władzy”, i że z tego powodu należy zwracać uwagę na punkty widzenia nie tylko wśród opinii publicznej, ale i te obecne w obszarze nauki, reprezentującej różne „społeczności uczonych” (Lasch, 1997, za: Szlachta, 2023, s. 63). Scott Lash dostrzega nasilenie się „konwencjonalności” w późnej nowoczesności. Jego zdaniem „[s]ocjolog, dawniej obiektywny badacz mas, funkcjonuje razem i w tym samym świecie co masy zaludniające systemy eksperckie” (2009a, s. 219). Lash postuluje postawienie pytania: „czy my również nie podlegamy zjawisku «neoplemienności»?” (s. 221). Andrzej Szahaj przekonuje, że potwierdzenie postępowania tego zjawiska, ujętego jako proces, daje się odnaleźć u Niklasa Luhmanna (Luhmann, 1990, za: Szahaj, 1995, s. 66). Autor teorii systemu społecznego twierdzi, że wraz z domykaniem się systemu nasila się tendencja do deontologizacji rzeczywistości, polegająca na zniesieniu epistemologicznej ważności odtworzenia tej rzeczywistości, wraz z równoczesnym wzrostem roli przeprowadzania dystynkcji między tym, co należy, a co nie należy do systemu. Czy nie znajduje to potwierdzenia np. w postulatach Kennetha Gergena i Tojo Thatchenkery’ego (2004) (formułowanych tylko w odniesieniu do nauk o organizacjach?), by w duchu postmodernizmu odejść od modernistycznej roli „czyścicieli luster”, uznania dla indywidualnej racjonalności i używania języka w celu reprezentowania świata, ku racjonalności wspólnotowej, nauce jako społecznemu konstruowaniu tego, co „powinno być” i pragmatycznemu traktowaniu języka jako siły sprawczej? Wobec tak uprawianej nauki, *a fortiori* należałoby przywołać konstatacje, poczynwszy od tych Ludwika Fлека na temat kolektywów myślowych (1986, s. 67–81, 130–142; Sady, 2000, s. 48–51) po Michela Maffesoliego (2008) na temat współczesnych plemion naukowców¹⁵.

Można pozwolić sobie na komentarz, iż naukowiec-antyrealista, jaki wyłania się z tego opisu, bynajmniej nie porzuca twierdzeń ontologicznych ze szczerem. Nie podejmując dociekań w sprawie adekwatności głoszonych tez względem świata zewnętrznego, nie rezygnuje z formułowania sądów na temat jego kształtu i natury, dla testowania których potrzebuje aprobaty społecznej i potwierdzenia w normie kulturowej. W tym sensie tezy w funkcji ontologicznej nadal obowiązują, są one jednak wewnętrzne względem pewnego tekstu kulturowego i pozostają w relacjach z jego kodem wartości. Ta wewnątrztekstowa ontologia putnamowskiego realizmu „przez małe r”,

¹⁵ Także twórcy tzw. etnografii laboratorium (w tym gronie Bruno Latour) wyszli od pomysłu, by badać „plemiona naukowców” (za: Arbiszewski, 2007, s. 116). Maffesoli natomiast maluje obraz mocnymi pociągnięciami, pisząc, że świat akademicki składa się z „klanów” gotowych stosować „wyłączność, wykluczanie, pogardę lub stygmatyzację” w stosunku do każdego, „kto pachnie inaczej niż całe stado” (2008, s. 11).

niezgodnie ze swym autentycznym statusem ontycznym, stosowana jest w roli probierza dla dokonywania ocen „ontologii lokalnych”, jakimi z kolei dysponują badani. Ich ontologie będą wówczas testowane i ewaluowane w konfrontacji z konwencją przedstawicieli nauki. Zygmunt Bauman (1992) identyfikuje „socjologię ponowożytną” jako mającą, wbrew własnej konwencjonalności, takie uniwersalistyczne aspiracje. „Właśnie dlatego, że pasuje tak dokładnie do ponowożytnej kultury, ponowożytna socjologia (...) [n]ie jest w stanie ujrzeć siebie jako zdarzenia w historii” (s. 23). Bauman nie ukazuje „ponowożytnych” socjologów jako politycznie zaangażowanych¹⁶. Natomiast w oparciu o konstatacje Scotta Lasha (2009b) można wnosić o politycznym wymiarze funkcjonowania ustaleń naukowca, poprzez wpływ „systemów eksperckich” na funkcjonowanie instytucji, a w ten sposób i życie codzienne „zwykłych ludzi”.

Według Baumana również oddanie głosu w całości etnometodologii czy fenomenologii Schütza oznacza przyjęcie stanowiska antyrealistycznego, zrównywanego przezeń z perspektywą „ponowożytności” (1992, s. 22). On sam, uznawany często za postmodernistę, postuluje pozostawanie przy starych sposobach analizy i „nowożytnych” narzędziach, bowiem właściwa analiza wymaga powrotu do „ortodoksyjnej płaszczyzny badań socjologicznych”, „rozwijania strategii systemowego, racjonalnego dyskursu” (s. 29). Także Hilary Putnam (1998), cokolwiek powiemy o jego pomyśle na realizm, pozostaje krytykiem antyrealizmu. Uważa, że „ożywienie realistycznego ducha jest poważnym zadaniem filozofa obecnej doby” (s. 450), ponieważ realizm jest warunkiem racjonalności.

Podczas gdy antyrealizm ignoruje lub zapoznaje kwestie ontologiczne (w pewnych przypadkach pozując na ontologię), w tym kontekście wyróżnia się kierunek realizmu krytycznego, propagujący wyraźnie rozłączne potraktowanie ontologii (jako zawierającej elementy nietranzytywne) i epistemologii (podlegającej tranzycji; Archer, Bhaskar, Collier, Lawson, Norrie, 1998). Unikanie konflicji pomiędzy ontologią i epistemologią ma pozwolić badaczowi z obszaru nauk społecznych zachować przekonanie o istnieniu świata funkcjonującego na swych własnych – a nie na pochodzących od badacza – warunkach. Jak pisze Roy Bhaskar (1998), główny twórca RK, „[d]la krytycznych realistów podstawą abstrakcji jest rzeczywiste rozwarstwienie (i ontologiczna głębia) natury i społeczeństwa. Nie są nimi subiektywne klasyfikacje nieodróżnianej rzeczywistości empirycznej” (s. xvi). Ontologiczny realizm i racjonalna dyskutowalność (dokładniej: krytyczna racjonal-

¹⁶ W jego opisie socjolog staje się raczej „translatorem”, „semiotycznym pośrednikiem” (Bauman, 1992, s. 23). Ronald Hitzler upatruje zaś w takiej pracy translacyjnej wręcz zadania socjologii w społeczeństwach pluralistycznych, gdzie może ona stanowić „profesjonalną straż graniczną pomiędzy uparciem różnorodnymi światami” (1999, za: Mandes, 2012, s. 225).

ność: *judgemental rationality*) przeciwstawiają się ekspansji roszczeń pozapoznawczych i pozaracjonalnych czynników. „Krytyczność” tego stanowiska nie ma charakteru zaangażowania ideologicznego ani politycznego, odnosi się jedynie do wymiaru poznawczego. Posługując się nomenklaturą Bauma (1992, s. 12–13), należałoby stwierdzić, że RK obstaje przy nowożytności. Dopiero trzeci z jego filarów, epistemiczny relatywizm, uchyla drzwi dla „ponowożytnych” wątpliwości i pluralizmu interpretacyjnego, które jednak nie pozbawiają mocy realnokrytycznych roszczeń, gdyż mają zostać poddane racjonalnej dyskusji i ocenie poprzez ich odniesienie do zakładanego przez realizm ontologiczny planu obiektywnej rzeczywistości.

Czy w takim razie wybór jest albo-albo? Sprawa jest złożona, ponieważ uczciwe podejście badacza świadomego argumentów stron nie może polegać na stowarzyszeniu się na dobre i złe z jedną z nich: z tą, w której panuje przekonanie, że można podążać za ideałem ukazania świata uniwersalistycznie i bezstronnie, lub z tą, przekonaną, że można mówić jedynie zsubiektywizowanym tekstem. Problemu nie wydaje się rozwiązywać teza Bhaskara, zgodnie z którą RK przyswaja elementy obu tych tradycji, a przez odrzucenie tego, co zostaje uznane za ich słabości, przewyższa ich opozycję i niweluje istniejące między nimi napięcie¹⁷ (1998, xiii–xiv; Hartwig, 2015, s. xxv). Wprawdzie RK, ze względu na obecność przekonań i znaczeń na poziomie kulturowego zróżnicowania, zakłada konieczność posłużenia się analizą hermeneutyczną, to jednak, zdaniem Bhaskara, jest to zabieg, jaki powinien być stosowany tylko na pierwszym etapie (Hartwig, 2015, s. xxi, xxvi). Hermeneutyka jako przeciwieństwo krytycznej nauki i tak zostaje oceniona jako mniej groźna niż pozytywizm (s. xxv). Pomimo że w skład „świętej trójcy” realizmu krytycznego – poza ontologicznym realizmem i racjonalnością jako podstawą sądów – wchodzi i epistemiczny relatywizm, to jest to relatywizm niebędący bynajmniej ostateczną zasadą poznania, a akceptowany jedynie jako kulturowo i strukturalnie, biograficznie i perspektywicznie usprawiedliwione zróżnicowane punkty wyjścia. Jest to raczej akceptacja zróżnicowania hipotez w odbiorze rzeczywistości, podczas gdy celem pozostaje przybliżanie się do poznania obiektywnej rzeczywistości¹⁸. W tej generalizującej i procesualnie zarysowanej koncepcji, docelowo zdążającej do przewyższenia perspektyw partykularnych, społeczno-kulturowe wersje świata stanowią wyjściowe wersje epistemiczne, a więc coś, co wcześniej czy później należałoby poddać racjonalnej dyskusji i racjonalnemu osądowi. Można by

¹⁷ Prawdopodobnie można wiązać to z monizmem Bhaskara. Można się spierać co do jego natury: Harvey Shoolman (2017) utrzymuje, że naturalizm jako metafizyczny pogląd miał towarzyszyć filozofowi na wszystkich etapach twórczości, ale Mervyn Hartwig w przedmowie do *From East to West* pisze o „zniesieniu idealizmu i materializmu w metaRealizmie” (2016, s. 22).

¹⁸ Widoczne jest w tym odbicie genezy RK, który powstał jako teoria nauki.

wnosić, iż zatem celem badawczym względem wspólnot kulturowych będzie korygowanie ich błędów poznawczych i być może skłanianie ich uczestników do otwarcia się na falsyfikowalność własnych wariantów interpretacyjnych, prowadzenie sporu poprzez argumentację itp., co w każdym razie częściowo wydaje się nieporozumieniem. W najlepszym zaś razie kulturowe „wersje epistemiczne” miałyby status swoistych, wspólnotowo utrwalonych, trudnych do wykorzenia błędnych przekonań. W odniesieniu do kwestii szczegółowych i konkretnych, jak np. faktów historycznych, przekonywanie jakiejś zbiorowości, że jest w zbiorowo i ekskluzywistycznie podtrzymywanym błędzie, ma sens i jest jak najbardziej trafne. Pozwala zarówno na „bycie wysłuchanym”, jak i na to, by nie rezygnować z obiektywizujących ustaleń. Natomiast generalnie taka strategia „odzierania ze złudzeń”, podejmowana wobec kultur jako całości czy poszczególnych ich wątków, będzie nie tylko nie do zastosowania, ale i nie do przyjęcia.

Douglas Porpora (2016), reprezentujący RK, ale też socjologię, także wypowiada się o roli i miejscu hermeneutyki¹⁹. Nie uważa etnografii, historycznej narracji czy opisu za podejrzane czy mało wartościowe. Jednak, podobnie jak Roy Bhaskar, wiąże ich wartość ze zdolnością do wyjaśniania. „Jeśli nauki humanistyczne specyficznie wymagają hermeneutycznych metod, jest tak dlatego, że hermeneutyka jest drogą dostępu do tych odrębnych mechanizmów, w oparciu o które działają ludzcy aktorzy” (s. 64). W tym rozumieniu hermeneutyka musi zostać przełożona na język opisu działania sił sprawczych (*causal powers*). W rozumieniu Porpory (s. 220) krytyczny realizm ma służyć jako metateoria stanowiąca podstawę międzyparadygmatycznej komunikacji i dokonywania syntezy. Jednakże na pewnych warunkach. Jak należy rozumieć, synteza ta pozostaje możliwa tak długo, jak długo odmawia się szeroko rozumianej hermeneutyce głębokiej autonomicznej podbudowy filozoficznej, jej własnej refleksji metateoretycznej oraz gdy przystaje się na potraktowanie jej jako metody doraźnej, pomocniczej, środka prowadzącego do poszukiwania mechanizmów i wyjaśniania.

Chociaż więc z jednej strony należy docenić potencjał wkładu RK w socjologię w warunkach rosnącego oddziaływania stanowisk antyrealistycznych i *de facto* antyracjonalistycznych, z drugiej strony trzeba zaznaczyć, że w przypadku bardziej „delikatnego” materiału, zawierającego w sobie różnorodne humanistyczne sensy i znaczenia, poszukiwanie „sił sprawczych”, „mechanizmów” nie będzie miało większego sensu. Badacz zainteresowany rzeczywistością społeczną, światem takim, jaki się ludziom zjawia, pozo-

¹⁹ Najczęściej RK pod tym pojęciem, przyjmowanym za najbardziej ogólne, umieszcza różne rodzaje podejść rozumiejących i interpretatywnych. W takim samym znaczeniu ja się tą nazwą posługuję. A znów kiedy indziej Porpora (2016, s. 36, 189, 196) wrzuca takie kierunki, jak fenomenologia, hermeneutyka, kulturalizm (*cultural sociologists*) do worka opatrzonego nazwą „interpretatywizm”.

stający – z dużo większym upodobaniem niż filozof, ktoś zainteresowany „emancypacją”²⁰ czy tylko wykrywaniem mechanizmów sprawczych – w obszarze określanym przez Bhaskara jako „zaledwie” empiryczna domena rzeczywistości (por. Hartwig, 2015, s. viii), powinien przyjąć inne podejście, a dokładniej, być gotowym na przyjmowanie zróżnicowanego podejścia w zależności od tego, czego ono ma dotyczyć. W analizach narracji narodowych – czy to opowiadanych przez historyków, polityków, „zwykłych ludzi” tak czy inaczej zaangażowanych, narracji aspirujących do obiektywizmu czy mających jakąś domieszkę sakralizujących interpretacji – odwołanie do twardych podstaw ontologicznych może mieć niebagatelną rolę, np. dając odpór nieprawdziwym interpretacjom, niesprawiedliwym oskarżeniom itd. Jako warstwa metateoretyczna uchwytująca realność stanów rzeczy, faktów, relacji, procesów – RK może być arbitrem w pojedynku pomiędzy teoriami skoncentrowanymi na zagadnieniach narodów i nacjonalizmów, zadając pytanie, jakie jest odniesienie każdej z nich do rzeczywistości. Jednak, jak za niedługo postaram się pokazać, w analizach narracji religijnych socjolog musi zawiesić realnokrytyczne postulaty epistemologiczne i roszczenia ontologiczne. Ich zastosowanie miałoby wysoki potencjał niszczenia znaczeń, stanowiących podstawową kategorię hermeneutyki. Oznacza to, że inaczej, niż sądził Porpora, RK nie może stanowić podbudowy dla wszystkich, a być może dla większości tematów będących przedmiotem zainteresowania „metod miękkich”, czy to nazwiemy je interpretatywnymi, fenomenologicznymi czy hermeneutycznymi, gdyż stale żądałby przeprowadzenia redukcji. Następuje tu zatem kontrolowane pęknięcie. Sam autor pisze, iż skorzystanie przez daną perspektywę socjologiczną z określonej podbudowy matateoretycznej zapewniającej podstawy ontologii i epistemologii zależy od tego, „na które pytania wymaga [ona] wyraźnych odpowiedzi” (Porpora, 2016, s. 198). A ponieważ Porpora dyskwalifikuje hermeneutykę i fenomenologię jako metateorie (s. 198–190), pozostawałoby im „do wyboru” (po odsianiu z oczywistych przyczyn pozytywizmu) stowarzyszenie się w poszukiwaniu podstaw z postmodernizmem lub pragmatyzmem.

Moje spojrzenie jest nieco inne. Ponieważ nie uważam osobiście za właściwe podejście traktowania ukaziwanych w narracjach treści religijnych i światów przeżywanych jako realnokrytycznych wariantów „epistemicznych” (Archer, Collier, Porpora, 2004, s. 4), a raczej gotowa jestem zaakceptować te wersje świata jako subiektywne „ontologie”, muszę opuścić gościnny grunt RK. By mówić o wielości „ontologii” światów przeżywanych, trzeba porzucić tęsknotę za uzyskaniem „perspektywy oka Boga” (por. Putnam,

²⁰ Zgrabną krytykę emancypacji z pozycji hermeneutycznych przeprowadza Odo Marquard (1994, np. s. 34, 104).

1981) i mocniej uzbroić się w metodologiczny relatywizm. Pouczająca wydaje się uwaga Jerzego Kmity: „W takiej mierze, w jakiej możliwe jest częściowe choćby zrekonstruowanie kultury (...) danej społeczności historycznej, możliwe jest też, przy posłużeniu się elementami owej rekonstrukcji jako przesłankami, efektywne wyjaśnianie i przewidywanie wchodzących w grę działań ludzkich, wyjaśnianie nieosiągalne inną drogą. Stanowisko wyrażone przez tezę powyższą „nazwałbym właśnie relatywizmem kulturowym «przez małe r»” (1993, s. 105). Trzymając się metateoretycznych możliwości przedłożonych przez Porporę, miałabym wybór pomiędzy metateoriami postmodernizmu i pragmatyzmu. Cóż jednak robić, gdy i z ich założeniami się nie zgadzam? Być może jednak Porpora zbyt łatwo zdyskwalifikował hermeneutykę i fenomenologię jako metateorie, np. w przypadku fenomenologii stwierdzając nieciągłość między podstawami filozoficznymi a jej wersją mającą zastosowanie w socjologii? Być może należałoby je zestawzić z RK jako równorzędnych (choć tak różnych) partnerów czy też konkurentów na poziomie metateorii?

Z wyżej ukazanych względów jedna perspektywa – ta mocno stąpająca po ziemi i pytająca: „jak jest naprawdę?” – wymaga uzupełnienia drugą niezadającą pytań o prawdziwość. Dla ich współistnienia potrzebna jest jakaś forma wzajemnego tolerowania się, bez dążenia do przewycięzania „oponenta”. Wielecki (2019, s. 54–59) widzi potrzebę raczej przewycięzania sprzeczności między paradygmatem obiektywistycznym i subiektywistycznym i wskazuje przykłady sukcesów teorii osiągających dialektyczną syntezę. Zalicza do nich teorię Margaret Archer. Ceniąc syntezę, Wielecki postrzega eklektyzm jako przejaw niepowodzenia i teoretycznej bezradności (s. 60–61). Jednak o ile niestworzenie syntezy, nieosiągnięcie spójności w ramach jednej teorii będzie niepowodzeniem, to tam, gdzie badacz nie ma aspiracji teoriiotwórczych, być może powinien zostać potraktowany bardziej wyrozumiale. W mojej ocenie gdy do syntezy nie dochodzi, tzn. gdy oba podejścia nie przyswajają sobie nawzajem na głębszych poziomach swych założeń, należy zaakceptować to pęknięcie. Przykładem badacza, który proponuje takie kompromisowe rozwiązanie, jest antropolog Stanley Tambiah (2006). Rozróżniając dwie zasadnicze filozoficzne interpretacje, których zwolenników określa odpowiednio jako „unifikujących” i „relatywizujących”, ukazuje tych drugich jako przekonanych, że „należy tak długo, jak to tylko możliwe, powstrzymać się przed zbyt pochopnym stosowaniem kryteriów racjonalności, które mogą być nieodpowiednie” (s. 59). Wobec tych sytuacji można przywołać pogląd Odo Marquarda – notabene w zasadzie akceptowany też przez Wieleckiego (2019, s. 57–58) – że hermeneutyka jest „aktualną formą sceptycyzmu” (Marquard, 1994, s. 120). Jeśli sceptycyzm miałby być, jak twierdzi Marquard, „jądrem hermeneutyki”, to byłby to sceptycyzm zawieszający jednoznaczność i ostateczność sądu oraz roszczenia do sformu-

łowania ponadhistorycznej i ponadkulturowej, uniwersalnej prawdy²¹. Marquard uważa, że postawa sceptyczna nie jest bezradnością (s. 19–21); nie jest też nieroztropnym zerwaniem z tradycją, bowiem „sceptycyzm skłania się ku konserwatyzmowi” (s. 17)²². Propozycja Tambiaha (2006) to propozycja stosowania nieciągłości i „przeplatania” racjonalistycznego wyjaśniania hermeneutyką, o której znów Marquard mówi, że „jest niezbędnie ludziom do życia potrzebną sztuką odnajdywania się w sytuacjach przygodnych” (1994, s. 22). „Prawda to jedno, a to, w jaki sposób daje się z prawdą żyć – to drugie” (s. 98). Podobne stanowisko wydaje się prezentować Paul Ricoeur, gdy stwierdza, że epistemologicznie pomiędzy naukami ścisłymi i humanistycznymi „należy odnajdywać zarówno ciągłość, jak i nieciągłość” (1992, s. 16), gdyż człowiek „należy jednocześnie (...) do państwa wyjaśniania i do państwa rozumienia” (s. 23). Stanley Tambiah uzasadnia to tak: „twierdzenie o możliwości istnienia tylko «jednej nauki», (...) należącej do «jednego świata», nie usuwa logicznej możliwości istnienia w tym jednym świecie innych «rzeczywistości» czy dziedzin «znaczenia» poza zasięgiem jednej nauki, a możliwych do pojęcia w kategoriach innych «ram»” (2006, s. 76).

Gdy Porpora twierdzi, że „[j]ako podejście niefundamentalistyczne RK uzasadnia filozoficznie pluralizm metodologiczny” (2016, s. 64), dotyczy to tylko tych teorii i związanych z nimi metod, które nie są zakorzenione w stanowiskach onto-epistemologicznych sprzecznych z reprezentowanym przez nich stanowiskiem. Ponieważ antyrealizm jest zasadniczo wrogiem realizmu i odwrotnie, RK, będąc putnamowskim realizmem „przez duże R”, nie może zostać połączony ze stanowiskiem, które całkowicie go neguje, jak czyni to właśnie pragmatystyczny realizm wewnętrzny Putnama²³ i każde powołujące się na takie rozumienie rzeczywistości stanowisko nauk społecznych. Podobnie RK nie stworzy syntezy z konstrukcjonizmem wspierającym się z pełnym przekonaniem na postmodernistycznej negacji prawdy, a tym

²¹ Znamienne, że starający się ustalić obiektywną rzeczywistość *sacrum* – z jednej strony badacze reprezentujący tradycję chrześcijańską (Archer, Collier, Porpora, 2004), z drugiej Roy Bhaskar (2016) wywodzący się z tradycji hinduistycznej – dochodzą do ustaleń, które i tak pozostają różne i nie tak bardzo oddalają się od „relatywno-epistemicznych” punktów wyjścia.

²² Marquard uważa, że ze względu na *vita brevis* człowiek jest skazany na „nawiązywanie”. Dążenia do wywołania i utrwalenia niechęci do konserwatyzmu uznaje za szkodliwe. Stosuje analogię do pracy chirurgów, którzy muszą zastanowić się, czy jakiś organ trzeba koniecznie wyciąć, i którzy wiedzą, że nie można wyciąć wszystkiego. Jest zdania, że „nie należy wnosić oskarżenia przeciw wszelkiemu niezmiennianiu” (1994, s. 18), „musimy uzasadniać nie nie-wyбір, ale wybór (zmianę): obowiązek dowodu ciąży na zmieniającym” (s. 17).

²³ Putnam, na gruncie przekonania, że nie jest możliwe przyjęcie „perspektywy oka Boga” (1981, s. 49–56), zwalcza „siedemnastowieczną gadaninę o «świecie zewnętrznym»” (1998, s. 342). Uważa taki realizm, zwłaszcza w jego wersji „metafizycznej”, mającej ambicje „wszechwyjaśniania”, za pełen absurdów i antynomii (s. 342). Jego zdaniem przypomina on składającego cześć obietnice „Uwodziciela ze staromodnego melodramatu” (s. 326).

bardziej z konstrukcjonizmem oddanym sprawie dekretowania prawdy i zarządzania mających obowiązywać ontologii.

Sądzę natomiast, że taką rolę uzupełniającą może bez popadania we wzajemne sprzeczności pełnić zawieszająca dochodzenie fenomenologia, jak utrzymuje Sławomir Mandes (2012), zyskująca swą istotność dla socjologii. Bywa ona zaliczana do stanowisk antyrealistycznych (Bauman, 1992; Albert, 1992, s. 67; Szacki, 2002, s. 872). Warto zaakcentować jednakże, iż nie zaprzecza ona, a już tym bardziej w husserlowskiej wersji nawołującej do „powrotu do rzeczy”, istnieniu obiektywnej rzeczywistości, a jedynie „wie”, że ludzie patrzą na nią ze swych perspektyw. Jacek Sójka (1991b), mając na myśli ten jej wymiar, jaki znajduje zastosowanie w socjologii, uważa, że fenomenologia bywa antyscjentystyczna tylko wtedy, „gdy polemiczny ferment zmusi ją do tego”, zasadniczo zaś jest tylko „niescjentystyczna” (s. 133). W swej „doświadczeniowej” (tzn. subiektywistycznej, „przeżywaniowej”) wersji, a w tym zakresie także i w usocjologicznionej wersji Alfreda Schütza, unika wypowiadania się w kategoriach ontycznych struktur rzeczywistości (Natanson, 1982, s. xlii; Schütz, 1999, s. 252). Nie popełnia więc „grzechu głównego” tropionego przez krytyczny realizm, jakim miałyby być „ontologizacja epistemologii”. Gdy mówi o światach, nie są to zontologizowane pluralistyczne światy Williama Jamesa (Manterys, 1997, s. 13–23). Roy Bhaskar określa te koncepcje teoretyczne jako irrealistyczne (Hartwig, 2015, s. xviii). Uznanie dla fenomenologii, która chce ukazywać właściwy określonej wspólnoty interpretacyjnej sposób widzenia świata, przy założeniu, że te sposoby ujęcia rzeczywistości są ludziom potrzebne do ustanawiania sensu, nie musi się wiązać nierozzerwalnie z negacją istnienia świata obiektywnego oraz faktów, do których światy przeżywane się odnoszą w sposób zapośredniczony przez znaczenia, symbole i narracje, ale także socjalizację, wartości i przekonania. W ich perspektywie narzuca się wrażenie, że świat obiektywny jest dla ludzi niewystarczający.

Jaką więc korzyść wnosi do badania narracji i światów przeżywanych realizm? Uważam, że warto – jednoznacznie pozostawiając poza obszarem dociekań wymiar religijny – zachować możliwość sensownego, bo uzasadnionego metateoretycznym paradygmatem, stawiania pytań o status prawdziwościowy narracji (Królikowska, 2023), na przykład tej opowiadającej o przeszłości grupy. Możliwość ta znajduje uzasadnienie w realizmie ontologicznym realizmu krytycznego i uzasadniającej racjonalności. Podczas gdy punktami węzłowymi narracji są wydarzenia, w RK znajdujemy akceptację dla pojęcia faktu, także faktu historycznego. Porpora (2016, s. 115) porusza zagadnienie tego, co należy uważać za ontologicznie podstawowe. Zauważa, że w naturalnym nastawieniu skłonni bylibyśmy przyjąć, że są to obiekty. Przywołuje jednak stwierdzenie Ludwiga Wittgensteina z *Tractatus logico-philosophicus* (1997, s. 5, 8–9, 33), że rzeczywistość składa się ze wszystkie-

go, co się dzieje, a to, co jest, to stany rzeczy. Wittgenstein przypisuje więc faktom status ontyczny, utrzymując, że świat składa się z faktów, te zaś ze stanów rzeczy²⁴. W realnokrytycznej perspektywie, tak jak świat istnieje niezależnie od tego, co o nim myślimy, tak i fakty z przeszłości, poza nakładanymi na nie interpretacjami, mają swój obiektywny wymiar, niezależnie od tego, jakie interpretacje biorą górę w danym momencie historii np. pod wpływem takiej czy innej konstelacji sił uczestniczących w zmaganiach o władzę. Kolejne wzmocnienie baumanowskiej „ortodoksyjnej płaszczyzny badań socjologicznych” to wsparcie udzielane przez RK realizmowi socjologicznemu (Rybicki, 1979, s. 51–59; Szmataka, 1989, s. 23–49; Wielecki, 2003, s. 19–39). Przecistawiając się dominacji indywidualizmu metodologicznego, a więc redukcji społeczeństw do sumy jednostek, RK umacnia na nowo metateoretyczną podbudowę dla ujmowania zbiorowości w kategoriach realnych – choć nieesencjalnych – struktur społecznych (Bhaskar, 1998, s. xiii, xvi; 2015, s. 159; Hartwig, 2015, s. xxi). Porpora (2016, s. 115–116), kontynuując odwoływanie się do Wittgensteina (1997, s. 5, 9), jak też dając własne realnokrytyczne uzasadnienie, zauważa, że niezbywalną składową stanów rzeczy są relacje, co przekonuje również o ontologicznym statusie relacji. Te zaś poświadczają o znaczeniu społecznej struktury.

Nietrudno dostrzec, że RK ma skłonność do skrupulatnego oddzielania kultury od struktury (Archer, 2019; Porpora, 2016). Czyniąc odstępstwo w tej kwestii, lecz pozostając w zgodzie z klasycznymi ustaleniami realizmu socjologicznego, można przyjąć, że także zbiorowości ukształtowane w długiej perspektywie historycznej i kulturowej mogą być uznane za struktury społeczne (wsparte jednakże nie tylko na interesach, obiektywnych zależnościach i dystansach, ale też na łączących elementach z obszaru symbolicznego) – bez względu na to, co na ich temat się aktualnie sądzi²⁵. Zdaniem Jerzego Szackiego (2004, s. 35) to właśnie realizm może stanowić „trzecią drogę” pomiędzy esencjalizmem a konstrukcjonizmem w odniesieniu do tematyki narodu. Perspektywa RK obecna w pracy Archer (2019) pozwala uznać socjologiczną rolę treści symbolicznych jako czynnika oddziałującego na życie społeczne, na działania podmiotów i grup, jak też dostarcza teoretycznej ramy dla wyjaśniania zmiany społeczno-kulturowej i przekształceń dokonywanych w warstwie symbolicznej. Co więcej, teoria podmiotu i sprawczości Archer (2019, s. 167, 242, 247, 250) proponuje, by idee, raz wytworzone, zyskiwały status ontycznej egzystencji²⁶. Nad ontologicznymi podstawami

²⁴ Choć zdają sobie sprawę, że i te filozoficzne ustalenia mogą zostać uznane za arbitralne.

²⁵ W *Elementarnych pojęciach socjologii* Jana Szczepańskiego znajdujemy takie realistycznie radykalne stwierdzenie: „Nawet gdyby wszyscy Polacy umówili się pewnego dnia, że zaczną zachowywać się tak, jak gdyby naród polski nie istniał, to przez to nie przestanie on istnieć” (1967, s. 224).

²⁶ To inny pogląd niż u – z racji zapożyczenia użytego w tytule w jakimś sensie patronującego tej książce – Petera Bergera. Według niego wprowadzić byty zeksternalizowane nabierają realności,

unoszą się warstwa owej humanistycznej projekcji, z całym bogactwem „materiału” dla światów przeżywanych – dostępnych poznaniu fenomenologicznemu, i dla sposobów opowiadania – dostępnych hermeneutyce.

Obie ważne w tej książce perspektywy: realizm krytyczny i fenomenologia odmiennie odnoszą się do obszaru będącego domeną socjologii religii. Podejście fenomenologii do religii, jak należy zaznaczyć: niejednolite, zostało szeroko przedstawione i opisane (Allen, 1987; Waardenburg, 1978; De Martino, 1995; Bronk, 1996, s. 177–188; van der Leeuw, 1997; Prokopiuk, 1997; Otto, 1999). Nie jest to perspektywa socjologiczna – często znacznie bliżej było jej do teologii, co oznacza, że w tej odmianie wspierała się na założeniach ontologicznych. Nadanie fenomenologii rysów, jakie czynią ją możliwą do zastosowań socjologicznych, i w tej postaci odniesienie jej do przedmiotu zainteresowania socjologii religii zawęża pole, ustanawiając wycinek na przecięciu wyrosłej z filozofii, lecz ostatecznie ponaddziedzinowej fenomenologii i socjologii. I jeśli niektóre wersje uprawiania fenomenologii religii zakładają ontologię *sacrum*²⁷, fenomenologia tak w szerokim nurcie „doświadczeniowym”, jak i w usocjologicznionej wersji pokazuje jedynie zsubiektywizowane perspektywy, unikając twierdzeń o naturze rzeczywistości. Z kolei realisci krytyczni (Archer, Collier, Porpora, 2004) podnoszą argument, że doświadczenie przedstawione w izolacji od rzeczywistości pozostaje zawieszone w próżni i zaprezentowane jako społeczna konstrukcja²⁸. Argumentują przeciw temu: „Tak w nauce, jak i w religii nasze przekonania pozostają w dialogu ze światem. (...) wzięcie świata w nawias jest w istocie rozbięciem tego procesu dialektycznego i zbadaniem tylko jednego elementu – elementu społecznego”, natomiast „[w] każdym prawdziwym doświadczeniu obiekt wnosi coś do treści doświadczenia” (s. 13). Socjologia religii w sposób jednoznaczny pozostawia kwestię istnienia rzeczywistości ponadnaturalnej – a więc „obiekta doświadczenia” – poza swoimi rozstrzygnięciami. Owe doświadczenia, które odnoszą się do sfery transcendentnej, mogą być jedynie przedstawione właśnie fenomenologicznie, pozostawione poza roszczeniami do metafizycznych ustaleń, jakie mógłby wysuwać RK, a dzięki *epoché* nie orzeka się o nich apodyktycznie, że z pewnością w całości reprezentują społeczne i kulturowe treści. Teoretycy RK nie cofają się przed „podążaniem

lecz ta realność trwa tylko, dopóki są społecznie podtrzymywane. „Świat kulturowy nie tylko jest tworzony zbiorowo, lecz pozostaje realny z racji zbiorowego uznania” (Berger, 1997, s. 39) – koniec podtrzymywania społecznego oznacza rozpad.

²⁷ Spotyka się to z różnymi komentarzami, w dużej mierze krytycznymi (np. Bronk, 1996, s. 185–188). Jerzy Prokopiuk uważa, że „[a]pologetyka jakiejś «idealnej» religii” czy „parateologia” skutkują brakiem refleksyjności (1997, s. 15–16).

²⁸ Podobnie widział to Jan Paweł II: „Jeżeli nie wychodzimy od (...) «realistycznego» założenia, poruszamy się w próżni” (2005, s. 21). Oczywiście papież i teolog nie mógł postulować abstrahowania od rzeczywistości *sacrum*.

trudniejszą i śmiałą ścieżką poszukiwania aletycznej prawdy”²⁹ (s. 11). Nótamente, pomimo że, jak głoszą, starają się docierać do rzeczywistości *sacrum* poza poszczególnymi religijnymi tradycjami (też Bhaskar, 2016), odnajdywana przez nich rzeczywistość metafizyczna okazuje się zachowywać sporo wspólnego z przekazem religii historycznych bliskich autorom. Socjolog nie dysponuje żadnymi narzędziami, by tego rodzaju ustalenia przyjmować czy odrzucać. O ile należy przyznać rację Margaret Archer, Andrew Collierowi i Douglasowi Porporze (2004, s. 7–9), że dla teologii wittgensteinowska³⁰ perspektywa gier językowych jest „koniem trojańskim”, czymś bliskim ateizmowi w religijnym przebraniu (s. 9), o tyle wypada uznać, że w perspektywie oglądu socjologicznego odrzucenie jakichkolwiek poszukiwań ontologicznych ma nie tylko tę niebagatelną zaletę, że nie koliduje z podstawowym metodologicznym założeniem socjologii religii, ale także pozostawia miejsce na prywatne, bardzo osobiste i różne interpretacje. Perspektywa fenomenologiczna jako zasadnicza dyrektywa metodologiczna, choć zawiesza pytanie o metafizyczną prawdę, nie musi go anulować.

Warto przy tej okazji zauważyć, że podczas gdy wiele subdyscyplin socjologicznych (jak socjologia regionów, miasta, wsi, edukacji, zdrowia, gospodarki itp.) nie niepokoi się o realny status przedmiotu swoich badań i może w dużych obszarach swej działalności polegać na „realizmie naiwnym” czy putnamowskim „Realizmie przez duże R” (Putnam, 1998, s. 325–326), socjologia religii znajduje się w tym szczególnym położeniu, iż musi wciąż wykazywać zdystansowanie wobec tego, co czyni ludzi (ich przekonania, działania i wytwory) przedmiotem jej badawczego zainteresowania. Socjolog religii stara się zaznaczać, że odnosi się tylko do społecznego uznawania, podtrzymywania czy porzucania pewnych „tekstów” czy „gier językowych”, które ludzie uznają za treść swojej wiary i obiekt swych praktyk oraz do społecznych konsekwencji posługiwania się nimi. Innymi słowy, w większym stopniu niż w przypadku reprezentantów wzmiankowanych subdyscyplin odnosi się do ludzkiej świadomości i na jej podstawie zbiorowo wytwarzanych praktyk, urządzeń instytucjonalnych, tekstów i narracji; przy czym treści tej świadomości traktuje jeśli nie z podejrzliwością, to z dystansem. Dlatego socjologia religii wyjątkowo mocno podkreśla swoje podporządkowanie wymogowi, by nie popaść w tak wygodny w innych dziedzinach

²⁹ Hilary Putnam, jak wspominałam, taką próbę zaliczyłby do nieuprawnionego w nauce dążenia do „wszechwyjaśniania”. Badacze z kręgu RK zapewne odpowiedzieliby, że nie robią tego w sposób arbitralny oraz że są świadomi pozostawiania w obszarze metafizycznych hipotez.

³⁰ Podejście do Wittgensteina jest wśród teoretyków z kręgu RK ambiwalentne, o czym zaświadcza wyżej przedstawione powoływanie się na tego właśnie filozofa przez Douglasa Porporę przy ustalaniu tez ontologicznych. Niejednoznaczny jest i sam Wittgenstein, który na swej drodze filozoficznej doznawał przemian. Jego autorstwa jest też teza, że „konsekwentnie przemyślany idealizm wiedzie do realizmu” (1995, s. 71).

*Dalsza część książki dostępna w wersji
pełnej.*

