

Przegląd Religioznawczy 2(284)/2022

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

ŁUKASZ REMISIEWICZ

Uniwersytet Gdański

Instytut Socjologii

e-mail: lukasz.remisiewicz@ug.edu.pl

ORCID: 0000-0001-7710-6880

DOI: 10.34813/ptr2.2022.8

Spółeczny wymiar epistemologii w kontekście relacji wewnątrz grup religijnych – tropy teoretyczne

The social dimension of epistemology in the context of relationships
within religious groups: theoretical considerations

Abstract. This paper addresses the role of epistemology in relation to the bond formation and cohesion of religious groups. Using the theoretical framework outlined by Stephan Fuchs, the author shows that epistemology can be interpreted in a twofold manner. First, it may be an outcome of social relations (cohesive groups produce more realism internally, less cohesive groups generate more constructivism and relativism). Second, conscious use of epistemology can also be an element that stabilizes or destabilizes groups and thus becomes a tool to influence group cohesion. A reflective approach to the social role of epistemology may prove to be an interesting path for sociology of religion in its inquiry into various religious phenomena, such as the rise of religious radicalism or secularization.

Keywords: epistemological pragmatics, realism, constructivism, relativism

Epistemologie są ideologiami intelektualistów w różnych naukach, układach i czasach. Umożliwia to wyjaśnienie zróżnicowanego rozkładu stanowisk realizmu i relatywizmu w polu akademickim i intelektualnym.

Stephan Fuchs (1996, s. 62)

Wstęp

Współcześnie w socjologii religii istnieje wiele palących kwestii, które dotyczą społecznego odbioru i interpretacji treści religijnych. Z jednej strony mówi się o sekularyzacji, którą można rozumieć jako kryzys zaufania do instytucji religijnych, ale także jako kryzys narracji religijnych w roli zalegitymizowanych sposobów wyjaśniania istnienia norm i świata. Z drugiej strony w niektórych rejonach świata istnieje swoiste wzmoczenie religijne, a radykalizm niektórych grup uważany jest wręcz za problem społeczny. Obie te kwestie wiążą się ze stosunkiem do pewnych aspektów treści religijnych, interpretowanych w kontekście ich wiarygodności, przystawalności, realności, słowem – interpretowanych epistemologicznie. W niniejszym artykule, korzystając z ramy teoretycznej zarysowanej przez Stephana Fuchsa, wskazuję, że epistemologię można interpretować na dwa sposoby: po pierwsze, jako efekt relacji społecznych (grupy spójne wytwarzają wewnątrz więcej realizmu, grupy mniej spójne – więcej konstruktywizmu i relatywizmu), po drugie, jako element stabilizujący lub destabilizujący grupy, przez co może stać się narzędziem wpływu na spójność grup. Urefleksyjnienie społecznej roli epistemologii może okazać się interesującym tropem dla socjologii religii w kontekście badania różnych zjawisk religijnych, jak choćby wzrost radykalizmu religijnego czy sekularyzacji.

Epistemologia jako efekt relacji społecznych – Fuchs

Epistemologia jest dziedziną dociekań akademickich na temat natury wiedzy, prawdy i uzasadnienia. W każdym społeczeństwie istnieją jednak przekonania dotyczące tych kwestii, ponieważ jednostki muszą w swoim życiu rozwiązywać wiele problemów, które wymagają rozstrzygnięcia kwestii prawdziwości danych twierdzeń, zaufania określone mu świadectwu czy wnioskowania o wiedzy innych. Niektórzy socjologowie szczególnie interesowali się także kwestiami dotyczącymi tego, jak ludzie nabierają przekonania o realności świata (Berger i Luckmann, 1983; Bourdieu i Passeron, 2011). Stephan Fuchs w książce *Against essentialism* (2001) poszedł jednak dalej i zarysował koncepcję, według której epistemologia jest efektem relacji społecznych. Koncentrował się głównie na badaniu dystrybucji realizmu i konstruktywizmu w różnych konfiguracjach sieci, grup społecznych i kultur. Epistemologia realistyczna pojawia się w społecznościach o dużym stopniu pewności; tam, gdzie wiedza postrzegana jest

jako stabilna i pewna, gdzie społeczności skoncentrowane są wokół jasnych i podzielanych przez nie wartości, którym ufają. Są to grupy o wysokiej spójności wewnętrznej, silne i podmiotowe. Konstruktivism pojawia się z kolei w kulturach o niskiej pewności, w grupach rozproszonych, o niestałej pozycji i niskiej podmiotowości. Gdy w danej społeczności pojawia się niepewność co do celów, gdy rodzą się kontrowersje w najbardziej podstawowych kwestiach, wskazuje się ponadto na brak społecznej solidarności (Fuchs, 1996, s. 62–63).

Według Fuchsa realizm wytwarza się jako reprodukcja symboli grupowych oraz instytucjonalnego porządku. Pokolenie, które dorasta w świecie o pewnej konstrukcji, przyjmuje tę konstrukcję za stan wyjściowy lub naturalny; jako pewien ustalony fakt (Fuchs, 2001, s. 303). Wraz z upływem czasu tradycje bowiem „osiadają”, praktyki stają się powtarzalne do tego stopnia, że nikt już nie pyta, kto i kiedy je wymyślił, stają się więc dla danej grupy „odwieczne” (Fuchs, 2001, s. 303). Podobny pogląd podzielają także Peter Berger i Thomas Luckmann. Według nich jednostki, dorastając w pewnej rzeczywistości instytucjonalnej, wiedzą i czują, że wykracza ona poza jej własne wspomnienia biograficzne, i będzie istniała także po jej śmierci. Instytucje zdają się więc „uporczywe w swej rzeczywistości”, jednostki nie mają zaś wpływu na ich funkcjonowanie i kształt (Berger i Luckmann, 1983).

Fuchs zwraca uwagę, że realizm wspierany jest za sprawą mechanizmów powtarzania, powielania i kopiowania. Jako przykład podaje średniowieczne szkoły katedralne. W kulturach zorientowanych realistycznie często występuje korpus uświęconych tekstów, istnieją też specjalne grupy pracowników, którzy powielają je, uczą zapamiętywać odpowiednie fragmenty, a także rozwijają metody i sposoby dowodzenia w oparciu o nie. Nauka polega na wyjaśnianiu przez nauczyciela „właściwego”, „prawdziwego” znaczenia określonych tekstów, podczas gdy uczniowie mają obowiązek je zapamiętać. W tych kulturach nauczyciele mają bardzo ograniczoną rolę – nie są odkrywcami wiedzy. Wiedza nie jest „odkrywana”, ale „posiadana” przez depozytariuszy tej kultury. Jest własnością i duchową właściwością określonej szkoły. Innym ważnym instrumentem jest egzaminowanie, które wymusza na zdającym odtworzenie materiału, i tym samym jest według Fuchsa instrumentem realizmu za sprawą dyscyplinowania, powtarzania, ale także wprowadzenia elementu przewidywalności do wiedzy – zdający nie może nikogo zaskoczyć, ponieważ wszelkie poprawne odpowiedzi są „przewidziane” (Fuchs, 2001, s. 313–314). Poszerzając: zdający jest „opanowany”, cokolwiek by zrobił, może to być rozpatrzone tylko według stworzonych wcześniej kryteriów i ram analitycznych, w których egzaminatorzy przypisują mu oceny.

Dla osiągnięcia postaw realistycznych ważny może okazać się także korpus uświęconych tekstów, które stanowią część „kanonu”, prezentują standaryzo-

waną wersję wiedzy wytworzonej w ramach grupy. Standaryzowane materiały są też bardzo istotne przy socjalizacji innych, ponieważ dają im poczucie realności i naturalności przyswajanych treści – instruują i demonstrowają, pozwalają na stworzenie rytuałów ich potwierdzania (Fuchs, 2001, s. 307). Mechanizm ten nie tylko wprawia w ruch, ale także legitymizuje to odtwarzanie porządku symbolicznego i instytucjonalnego.

Konstruktywizm sprzężony jest z konkurencyjnością. W kulturach o wysokiej konkurencyjności obserwatorzy traktują się często konstruktywistycznie, a z drugiej strony konstruktywizm wzmaga kreatywność – konflikty, w jakie wchodzi strony, muszą być rozwiązywane za sprawą argumentacji, prób, błędów, ciągłego odnoszenia się do siebie stron. „Prawda” jest więc cały czas wypracowywana, sprawdzana, nigdy nie ma ostatecznej odpowiedzi na pytanie, czy wypracowane rozwiązanie jest prawdziwe, ponieważ zawsze może pojawić się strona, która ma odmienne roszczenia. W kulturach realistycznych, gdzie prawda jest „posiadana”, taka sytuacja nie ma racji bytu (Fuchs, 2001, s. 315). Konkurencja sprawia też, że kulturowe konstrukty są częściej widziane jako konstrukty właśnie, jako coś, co może być inne niż jest obecnie (Fuchs, 2001, s. 300). Częściej także ma miejsce obserwacja podejrzliwa, analizuje się bowiem nie tylko eksplicytną treść wypowiedzi, ale i jej podstawy, ukryte interesy.

Randall Collins (2011) zwraca uwagę, że pewne społeczności naukowców mogą różnić się w zakresie tego, czy orientują się na przeszłość, czy na przyszłość. Jeżeli orientują się na przeszłość, a uważają, że prawda została już odkryta i właściwie teraz można ją wyłącznie celebrować, odczytując wciąż na nowo klasyczne i uświęcone księgi; można nauczać tych, którzy jeszcze tej prawdy nie pojęli i bronić jej przed zewnętrznymi atakami, to trudno w tym przypadku o prawdziwą kreatywność. Ta bowiem pojawia się wówczas, gdy społeczność naukowa nastawiona jest na odkrycia.

Religia a społeczne aspekty epistemologii

Zdaniem Fuchsa religia ma specyficzny profil epistemologiczny. Przed wszystkim grupy religijne uważają się za depozytariuszy prawdy. Prawdy się nie poszukuje, ponieważ jest ona już odkryta wraz z ukonstytuowaniem się doktryny. Religie posiadają doktrynę, która stanowi ich inherentną i nieodłączną część. Żadna religia nie jest więc w stanie przetrwać bez rozpowszechnienia realizmu przynajmniej w głównych grupach wyznawców. W związku z tym grupy zobowiązują się do ochrony Prawdy przed zmianą. Niektóre z nich nawet w procesie edukowania kolejnych pokoleń szczególnie dbają o to, aby przesłanie religii było przekazywane w formie niezmienionej, stąd duży nacisk kładziony jest

na pamięciowe opanowanie świętych tekstów. Inną aktywnością dyskursywną, poza kopiowaniem treści religijnych, może być w pewnych warunkach tworzenie syntez i streszczeń. Buduje to wiedzę, której gmach powinien pozostać niewzruszony – odstępstwo od niej jest traktowane jako świętokradztwo lub herezja. W związku z tym – jak pisze Fuchs – religie mają tendencję do zwracania się ku przeszłości, chętnie korzystają z tekstów klasycznych, stanowiących niezmienny korpus wiecznej mądrości. Przyszłość widziana jest jednak jako moment urzeczywistnienia przepowiedni religijnych albo projekt, który należy podporządkować religijnej doktrynie, zgodnej z autorytatywnymi wypowiedziami. Stąd tak ważne są praktyki religijne, które sakralizują rdzeń religijnej doktryny i sankcjonują trwałe normy (Fuchs, 2009, s. 363). Na podobne kwestie zwraca uwagę choćby Joachim Wach (1961, s. 64–69).

Silne społeczności religijne postrzegają resztę świata w poetyce konstruktywizmu. Świat staje się miejscem, które należy urządzić według wskazówek religijnych. W tym przypadku to właśnie świat opisywany przez doktryny religijne widziany jest jako realny, jego normy jako obowiązujące i posiadające legitymację „z zewnątrz”. Świat stabilny i stały to świat opisywany przez religię, natomiast świat „doczesny” to miejsce konstruowania porządku. W tym sensie świat religijny ma epistemologiczne pierwszeństwo, jest punktem odniesienia i źródłem ideałów, które z różnym skutkiem są wklane w praktyki¹.

Współcześnie istnieje jednak wiele społeczności i kultur, które postrzegają religie w perspektywie konstruktywistycznej, zaś same siebie – w perspektywie realistycznej. Konkurencja stanowisk zawsze prowadzi do wzajemnego dekonstruowania się kultur, co Fuchs pokazuje na przykładzie stanowisk socjologicznych (Fuchs, 1994)².

Współczesna kultura wyposażona jest jednak w specjalne narzędzie, które pomaga w przyjęciu takiej perspektywy. Fuchs nazywa je trybem obserwacji ideologicznej lub podejrzliwej. Taki sposób obserwacji przypisuje on np. teoriiom Marksa, Freuda, Nietzschego czy Darwina. Obserwujący podejrzliwie

¹ Por. np. uwagę Wachy o tym, że „Reguły postępowania i moralności [...] stanowią wyraz potrzeby „realizacji” boskiego porządku, przystosowywania do niego rzeczywistości i zapewnienia przez to funkcjonowania porządku, od którego zależy egzystencja i dobrobyt ludzkości lub poszczególnej grupy ludzkiej” (Wach, 1961, s. 75).

² Interesująco brzmią w tym kontekście słowa Petera Sloterdijka, który analizując koncepcję Boga Jahwe, twierdzi: „Wielce komentowany zakaz obrazów wyłączający kultowe przedstawienia żydowskiego Boga nie tyle świadczy o teologicznej głębi nowej koncepcji Boga, ile daje wyraz pomysłowej koncepcji, że odpowiedni sposób uwolnienia się od rodzącej zamęt konkurencji kultów polega na konsekwentnym nieprzedstawianiu własnego Boga. Dzięki brakowi jego przejawów przywódca narodu żydowskiego zapewniają swojemu Bogu frapujący wyróżnik osobności. Gwarantuje on mu nieporównywalność dzięki nieuwiadaczności” (Sloterdijk, 2014, s. 34–35).

już w punkcie wyjścia zakłada, że obserwowany ma coś do ukrycia albo że motywy działania obserwowanego są ukryte nawet dla niego samego, a już na pewno, że jego zachowanie czy działanie nie jest tym, czym wydaje się być na pierwszy rzut oka. Stąd wypowiedzi obserwowanego nie są rozpatrywane w kategoriach prawdy i fałszu, ale w ramach analizy wyższego rzędu (np. jako przejawy, syndromy, interesy, perspektywy). Przyjmuje się, że te ideologiczne interesy mają roszczenie do uniwersalności, podczas gdy ich krytyka z punktu widzenia obserwatora drugiego rzędu relatywizuje je, ujmując jako trwające w czasie, zmienne i lokalne praktyki (Fuchs, 2013, s. 30–31).

Tego rodzaju obserwacja zjawiska religii zaistniała już choćby pod postacią deskryptywnego podejścia socjologii czy psychologii, które próbowały ujmować religie w perspektywie porównawczej lub funkcjonalistycznej, przyjmując *de facto* konstruktywistyczny sposób rozumowania. W perspektywie porównawczej religie z samej swej istoty tracą unikalność, celem studiów tego typu jest bowiem poszukiwanie tego, co wszystkim religiom jest wspólne. Religie stają się wyodrębnionymi analitycznie przedmiotami badania, mieszczącymi się wśród całego bogactwa innych przedmiotów określonej kultury. W perspektywie funkcjonalistycznej religie są rozumiane jako elementy systemu społecznego, który przyczynia się np. do integracji grup wyznawców poprzez angażowanie społeczności we wspólnotowe praktyki (np. Durkheim). Krańcowa forma tego typu myślenia prowadzi do wniosku, że religia powstała jedynie w celu zaspokajania pewnej funkcji społecznej, a nie że zaspokajanie jej jest tylko skutkiem ubocznym.

Jeszcze dalej w perspektywie podejrzliwej obserwacji idzie nurt krytyczny, który widzi religię jako mechanizm funkcjonowania ukrytych interesów władzy. Wówczas religia przestaje być „tym, czym wydaje się być na pierwszy rzut oka”, a perspektywa analityczna prowadzi niejako do transsubstancjacji przedmiotu badania. Religia staje się w oczach krytycznie nastawionych badaczy elementem ucisku, instrumentem władzy bądź wsparciem mechanizmów sankcjonujących normy.

Co ważne, źródła te mogą dyfundować do samych wspólnot religijnych, które szczególnie współcześnie nie mają przecież trwałych granic, wręcz przeciwnie – wyznawcy religii odgrywają jednocześnie wiele ról społecznych, posługują się biegle różnymi dyskursami, przełączając się pomiędzy nimi w zależności od kontekstu. Przy tak dużej cyrkulacji rozmaitych symboli kulturowych znacznie łatwiej niż dawniej o ich przenikanie się. Jedynym sposobem ochrony korpusu symboli religijnych na względnie stałym poziomie byłoby ich cykliczne rytualne odtwarzanie w licznych interakcjach, które nadawałyby im emocjonalne i intelektualne znaczenie jako symbolom dystynktywnym, za pomocą których grupy religijne mogłyby wyznaczyć jaśniejsze granice

przynależności (Collins, 2011). Ponieważ tak się nie dzieje, trudno się dziwić, by źródła naukowe i analityczne mogły mieć wpływ na kształtowanie świadomości, a nade wszystko samoświadomości grup wyznawców. Wówczas to, co było uznawane za prawdziwe, staje się po prostu jednym ze „światopoglądów”.

Epistemologia jako narzędzie pragmatyczne

W koncepcji Fuchsa epistemologia stanowi więc efekt relacji społecznych – jest do pewnego stopnia przejawem stanu spójności, więzi, trwałości grupy. Dzieje się tak, ponieważ członkowie każdej grupy wymieniają między sobą symbole przynależności, a tylko zachowanie powagi wobec nich i gotowość do ich obrony w razie konieczności może sprawić, że przetrwają one kolejne pokolenia. Im więcej pojawia się w danej społeczności aspektów porównywania siebie z innymi kulturami, nastawienia ironicznego lub autodekonstruktywistycznego, tym grupa jest słabsza, gdyż z mniejszym prawdopodobieństwem może odtwarzać symbole grupowe.

Wydaje się jednak, że wprowadzenie języka konstruktywizmu do debaty jest aktem, który może mieć na celu zdestabilizowanie jej lub przynajmniej wywołanie wrażenia niestabilności, niepewności w stosunku do przedmiotów, wartości lub norm uchodzących za oczywiste lub naturalne. Podczas gdy Fuchs opisuje „naturalne zachowania”, a sposoby posługiwania się stanowiskami epistemologicznymi stanowią raczej dyskursywny efekt konfiguracji sieci społecznych, jeśli idzie o współczesne debaty, możemy mówić o zarządzaniu epistemologią, w ramach którego aktorzy mający wpływ na kształtowanie debaty publicznej instrumentalizują epistemologię dla swoich doraźnych celów. O ile w pierwszym przypadku obranie pozycji epistemologicznej było efektem funkcjonowania sieci, o tyle zinstrumentalizowana epistemologia ma te efekty wywoływać.

Dość jasne w tym kontekście wydaje się to, że wprowadzenie elementu konstruktywistycznego do samej doktryny religijnej może osłabić spójność grupy, ponieważ opiera się ona na fundamencie jej realistycznej interpretacji. Dodatkowym elementem osłabiającym może być przejmowanie przez grupy religijne języka, za pomocą którego są one opisywane z zewnątrz. Może wówczas dochodzić do aktów autodemaskacji lub autodekonstrukcji. W problemy tego typu wikłają religie choćby ich relacje z porządkiem politycznym danego państwa. Już samo myślenie o „miejscu religii w życiu społecznym” narzuca konstruktywistyczną ramę socjotechnicznego zarządzania elementem kulturowym. Grupy religijne postrzegają siebie wówczas jako grupę interesu, która negocjuje swoje miejsce w ramach politycznego lub prawnego porządku,

a w procesach dyskursywnych mogą także uciekać się do posługiwania się kategoriami z innego, choćby socjologicznego zaplecza teoretycznego. Taki efekt można uzyskać również w sposób nieintencjonalny, bowiem nawet politycy deklarujący pozytywne nastawienie do religii, uzasadniają je pozytywnym wpływem religii na życie społeczne, jej mocą integrującą lub sankcjonującą pożądane normy społeczne. Tego rodzaju legitymizacja przenosi ciężar uwagi z aspektu doktrynalnego na czysto funkcjonalny. Postawa poparcia wyłącznie ze względu na funkcję społeczną łatwo przeradza się w cynizm, a ten z kolei – gdy zbyt silnie wpisze się w logikę działania danej grupy – może doprowadzić do autozdemaskowania.

Podsumowanie

Jeśli hipotezy, które można wydedukować z teorii Fuchsa są prawdziwe, to dystrybucja stanowisk epistemologicznych w odniesieniu do religii może być dobrym probierzem stanu więzi społecznych skoncentrowanych wokół religii. Jak pisze Fuchs: „Relatywizm wskazuje na brak społecznej solidarności i spójności, co jest filozofią wyboru w wielokulturowych i paradygmatacznych dziedzinach, w których istnieje niewielkie wewnętrzne zamknięcie i duża zewnętrzna ingerencja ruchów społecznych i polityki grup interesów. Krótko mówiąc, słabe organizacje produkują relatywizm; silne organizacje produkują realizm w swoich instytucjonalnych rdzeniach, a pragmatyzm na swoich granicach” (Fuchs, 1996, s. 62–63). Socjologowie religii, chcąc badać stan więzi w różnych grupach religijnych, mogliby więc skorzystać z tego tropu teoretycznego, który w niniejszym artykule z konieczności jedynie zarysowałem.

Z drugiej strony nie mniej interesujące i istotne byłoby skupienie się na intencjonalnych próbach przeforsowania różnych typów dyskursów epistemologicznych, które – z racji wcześniej nakreślonych zależności – mogą oddziaływać na więzi i spójność grup. Wówczas epistemologia nie byłaby jednak przejawem czy efektem relacji społecznych, ale stawałaby się całkiem znaczącym narzędziem wpływu. Sądzę, że poszerzenie zainteresowania o ten aspekt relacji między religiami a ich zewnętrznym otoczeniem mogłoby przynieść socjologii religii korzyść.

Literatura

- Berger P.L., Luckmann T. (1983). *Społeczne tworzenie rzeczywiŹtoŹci*. Warszawa: PIW.
Bourdieu P., Passeron J.-C. (2011). *Reprodukcja*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Collins R. (2011). *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych*. Kraków: Nomos.
- Fuchs S. (1994). The Sociology and Paradoxes of Deconstruction: A Reply to Agger. *American Sociological Review*, 59(4), 506–510. DOI: 10.2307/2095928.
- Fuchs S. (1996). The Poverty of Postmodernism. *Science & Technology Studies*, 9(1), 58–66. DOI: 10.23987/sts.55094.
- Fuchs S. (2001). *Against essentialism: A theory of culture and society*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Fuchs S. (2009). The Behavior of Cultural Networks. *Soziale Systeme*, 15(2), 345–366. DOI: 10.1515/sosys-2009-0207.
- Fuchs S. (2013). Ontological and Constructivist Observing. W: R. John, J. Rückert-John (red.). *Innovation und Gesellschaft. Ontologien der Moderne* (s. 15–33). Dordrecht: Springer Fachmedien Wiesbaden. DOI: 10.1007/978-3-531-94128-8_2.
- Sloterdijk P. (2014). *W cieniu góry Synaj*. Warszawa: Aletheia.
- Wach J. (1961). *Socjologia religii*. Warszawa: Książka i Wiedza.