

KRZYSZTOF ABRISZEWSKI
Instytut Filozofii UMK

SOCJOLOGIA WIEDZY JAKO MOŻLIWY PARADYGMAT DLA TEORII ETNICZNOŚCI

Socjologia wiedzy na ogół nie cieszy się bardzo dobrą opinią. Socjologów odstrasza i męczy jej powiązania z filozofią, filozofów natomiast drażni jej empiryczność i „demaskatorski” charakter¹. Być może to właśnie decyduje o tym, iż – jak się wydaje – nie stanowi ona narzędzia do badań nad etnicznością. Chciałbym tutaj postawić tezę, a następnie ją obronić, że socjologię wiedzy można płodnie poznawczo wykorzystać w tego typu badaniach. Po omówieniu argumentów przemawiających na korzyść takiego stanowiska spróbuję naszkicować, jak z grubsza mógłby wyglądać taki paradygmat. Aby jednak nie poprzestać na ogólnych, czy nawet ogólnikowych uwagach, chciałbym rozwinąć jeszcze trzy inne wątki. Po pierwsze, interesuje mnie to, jak się ma socjologia wiedzy do, moim zdaniem, najszerszego zbioru pytań nauk zajmujących się etnicznością – pytań o obcość i o obcego. Po drugie, rozważę pytanie, czy istnieją jakieś główne wątki lub motywy w wiedzy, którą przyszłoby nam badać? Ponadto postaram się, twierdząc, że takie wątki istnieją, wymienić kilka spośród nich. Po trzecie wreszcie, po rozważeniu tego, co zwykle nazywamy treścią, zwrócę uwagę na pewną szczególną cechę tej treści, a mianowicie na prawdę. W tej części wyjdę od socjologicznego pojmowania prawdy, tj. nie takiego, która wiąże się z pytaniem jaki sąd jest prawdziwy lub jakie przekonanie jest prawdziwe, ale – jakie czynniki sprawiają, że dane przekonanie/przekonania jest/są prawdziwe.

Główne ataki na socjologię wiedzy wyprowadzane są od strony filozofii nauki, z pozycji obiektywistycznych (realistycznych) teorii poznania. Grzechem tej pierwszej jest to, iż sugeruje, że warto zastanowić się nad nauką jako działalnością, której sukcesy nie tylko daje się przedstawić poprzez (do)celową pielgrzymkę do pałacu prawdy. Socjologia wiedzy porzuca teleologiczność efektywności naukowej na rzecz posługiwania się w wyjaśnieniach kategoriami

¹ Proponuję tutaj jako przykład rozważyć epistemologię Ludwika Flecka (1986). Nadto pragnę dodać, iż nie przypadkiem zapisałem słowo „demaskatorski” używając cudzysłowiu. Relatywizm socjologii wiedzy nie musi oznaczać wywracania prawd, a jej argumenty nie muszą mieć posmaku jawnie ideologicznego. Myślę tutaj przede wszystkim o poważnie branym warunku symetrii (por. Barnes, Bloor 1993).

nauk społecznych (por. Bloor 1993). Jej sugestie, a myślę w tej chwili przede wszystkim o silnie broniącym się froncie edynburskiej szkoły² i anglosaskiej tradycji takich badań w ogóle podążają, jaki mi się wydaje, w stronę pluralizmu poznawczego. Nie pragną a priori, z poziomu metafizyki odrzucać analiz realistycznego modelu poznania³ (na ten temat por. Collins, Yearley 1992). Zamiast tego powiadają, że także ten typ wiedzy, który oferują, nie tylko jest sensowny, ale ponadto ma nam coś interesującego i ważnego do powiedzenia. Właśnie to działa na obiektywistów jak odrobina mydła w oku. Realizm w każdej swojej postaci zakłada bowiem istnienie jakiejś wiedzy uprzywilejowanej oraz specjalnego stanowiska poznawczego (por. rozdział „Obiektywistyczny model poznania” w: Zybertowicz 1995). Nie jest więc konieczna teza, która brzmiałaby: obiektywizm nie ma sensu, aby stanowisko obiektywisty zaatakować. Poczucie się on napastowany równie mocno także wtedy, kiedy ktoś będzie uzurpował sobie prawo do tego, iż także (a nie wyłącznie) ma rację.

W socjologii rzecz ma się inaczej. Nawet jeśli socjologia wiedzy nie jest tutaj jakoś wyjątkowo hołubiona, a wręcz spycha się ją na bok, to dzieje się to z odmiennych przyczyn niż w przypadku opisanego sporu. Wysoka samoświadomość metodologiczna, a możliwe, że także inne powody, stwarza dobrą atmosferę dla pluralizmu poznawczego. Jest on zresztą widoczny tak dobrze jak samotne drzewo na horyzoncie, jeśli prześledzić losy różnych paradygmatów. Mam nadzieję, że na takim gruncie (myślę o badaniach nad etnicznością) nikt nie zechce atakować tezy, że korzystne jest przyjęcie paradygmatu myślowego i badawczego, który potrafi coś nowego do naszej wiedzy dodać. Jak widać jest to argument pragmatyczny dotyczący teorii. Podobny wydzźwięk będą miały moje dalsze uwagi dotyczące praktyki badawczej.

Socjologia wiedzy może okazać się pomocna, kiedy w społeczeństwach podobnych do naszego będziemy mieli do czynienia z grupami silnie izolującymi się. Sposób życia, często wykonywane zawody oraz istniejące w świadomości społecznej stereotypy, niejednokrotnie negatywne, powodują, iż niektóre grupy etniczne mają nie tylko silne tendencje ekskluzywistyczne, ale też mogą odznaczać się dużą niechęcią czy wrogością wobec obcych oraz silnie akcentować granice grupy. W tej sytuacji badacz stanie w obliczu piekielnie trudnego problemu: jak przeniknąć do badanej grupy? Jak do niej dotrzeć od środka? Jak zdobywać informacje? Tutaj socjologia wiedzy może okazać się nie tyle rozwiązującą sytuację metodą na wszystkie problemy, ile zastępczym sposobem badania. Dobrze osadzona etniczna grupa mniejszościowa (tzn. taka, która

² Pewne aspekty dotyczące szkoły edynburskiej, które są ważne dla tych rozważań przedstawię w części IV. Zrezygnowałem z jej omówienia ogólnego z dwóch powodów: po pierwsze, nie chciałem rozbijać toku wywodów, po drugie, szkoła edynburska doczekała się już licznych opracowań w języku polskim (Kucia 1989, 1989a; Mokrzycki 1990, s. 91–101; Olczyk 1992; Szahaj 1995; Życiński 1993), polecam także znakomity artykuł Radosława Sojaka (1996) dotyczący socjologii wiedzy w ogóle.

³ W przypadku obiektów matematycznych, w tym kontekście pojęcia „realizm” używa się zamiennie z pojęciem „platonizm”.

w danym miejscu jest już relatywnie długo oraz posiada „własne” rozwinięte instytucje społeczne nie związane bezpośrednio z grupami pierwotnymi – np. szkołę) o silnym poczuciu tożsamości grupowej ma najczęściej własną prasę, biuletyn lub choćby jakieś efemeryczne teksty. Patrząc z innej strony da się niejednokrotnie wytropić teksty „mniejszościowców” drukowane w „normalnej” prasie czy książkach (felietony, opowiadania, wiersze. itd.). Daje to możliwość prowadzenia przynajmniej niektórych analiz z poziomu socjologii wiedzy.

Na kolejny dobry powód wykorzystania socjologii wiedzy natrafiłem podczas prac poświęconych Ormianom w Polsce. Okazuje się, że nie istnieją oni jako grupa społeczna w wąskim sensie, jednak mimo całkowitej polonizacji wydają „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Ormiańskiego”. Wobec takiej mniejszości etnicznej, która właściwie jest „rozmyta” zawodzą typowe, jeśli nie wszystkie, klasyczne środki socjologii. Pozostaje skłanianie się w badaniach ku psychologii lub psychologii społecznej⁴ albo ku analizie tekstu napisanego jako tekst Ormian polskich. Jest to więc argument dotyczący praktyki badawczej numer dwa: analizowanie grup, które nie istnieją (bądź aktualnie, bądź jako socjologicznie rozumiana grupa społeczna).

To, co powyżej opisałem jest tylko szczególnym przypadkiem sytuacji, z jaką może się zetknąć historyk (czy socjolog o skłonnościach historyka) zajmujący się mniejszościami etnicznymi. Zakładając sytuację, w której po danej grupie etnicznej pozostały teksty przez nią samą pisane i grupa ta nie jest już badaczowi dostępna można uruchomić aparaturę socjologii wiedzy.

Praca socjologa wiedzy w opisanych przypadkach miałyby polegać na analizie dyskursu, co zawęży obszar teoretyczny przydatny do takiego zadania⁵. Z tego, co zostaje użyteczne mogą się okazać dwie propozycje zupełnie odmiennych proveniencji. Pierwsza z nich kontynuuje linię mannheimowskiej teorii, myślę tu przede wszystkim o szkole edynburskiej. Druga wyrasta z tradycji filozofii francuskiej, wiąże się ze strukturalizmem i poststrukturalizmem. Pierwsza wiąże się z takimi (przykładowo) postaciami, jak David Bloor, Barry Barnes, Andrew Pickering czy Steven Shapin. W drugiej natomiast pojawiają się tacy filozofowie⁶, jak Michel Foucault, Tzvetan Todorov i Jean-François Lyotard. Nie chciałbym omawiać jednej i drugiej strony, gdyż nie to jest zadaniem mojego tekstu. Krótko jednak zamierzam wskazać różnice i zbieżności z interesującego nas tu punktu widzenia.

Zaznaczam, iż nie pragnę postulowania czystości teoretycznej, bowiem jestem mocno przekonany, że lepiej sprawdza się możliwość użycia kilku różnych dróg analiz niż trzymanie się jednej zaprojektowanej tak, aby stanowiła

⁴ Dzieje się tak ze względu na rozproszenie członków, w takim przypadku „mniejszościowość” sprowadza się przede wszystkim do kwestii świadomości poszczególnych jednostek, ponieważ nie sposób zająć się ponadjednostkowymi mechanizmami wytwarzanymi w grupie społecznej.

⁵ W grę bowiem nie będzie już wchodziła na przykład amerykańska odmiana socjologii wiedzy zorientowana fenomenologicznie (por. Niżnik 1989).

⁶ Adekwatności tego określenia nie jestem do końca pewien. Faktem jest jednak, że osoby wymienione dalej trafiły do historii dwudziestowiecznej filozofii.

monolityczny, samowystarczający i w pewnym zakresie „jedynie słuszny” gmach teoretyczny (by nie rzec gmaszysko). Ta uwaga częściowo tłumaczy powyższe, na pierwszy rzut oka osobliwe zestawienie nazwisk. Obie te linie posługują się odmiennymi narzędziami, poszukują odpowiedzi na inne pytania. Edynburczycy pragną wyjaśniać przyczynowo, strukturaliści chcą natomiast szukać praw rządzących wielkimi jednostkami dyskursywnymi. Powtarzam jednak jeszcze raz, że uznaję tę wielość za korzystną.

Zasadniczym działaniem ma być analiza dyskursu, czyli czytanie tekstów. Zwróćmy jednak uwagę, iż jest to czytanie bardzo szczególne – jego celem staje się bowiem uzyskanie wiedzy o grupie, o pewnej mniejszości etnicznej piszącej ów tekst.

Chciałbym wyjaśnić ten wybór tradycji i nazwisk. Szkoła edynburska kontynuuje z pewnym uradykalnieniem zasadniczą tezę socjologii wiedzy Karla Mannheim'a (1992), co czyni ją, ową tezę, bardziej konsekwentną niż oryginał, z pewnością dlatego właśnie jest tak atrakcyjna⁷. Tak brzmiała ona pierwotnie:

Socjologia wiedzy może więc występować jako teoria lub jako historyczno-socjologiczna metoda badawcza, bytowego uwarunkowania myśli. [...] Jako teoria może więc być tylko nauką stwierdzającą fakty (stany faktyczne), *nauką o fenomenie bytowego uwarunkowania wiedzy*. [...]

Uwarunkowanie bytowe myślenia będzie można uznać za fakt udowodniony w tych dziedzinach myślenia, w których uda się pokazać: a) że proces poznawczy *de facto* wcale nie rozwija się historycznie według „immanentnych praw rozwoju”, nie dokonuje się „z samej rzeczy”, z „czysto logicznych możliwości”, nie jest napędzany przez wewnętrzną „dialektykę duchową”, lecz że w decydujących punktach powstanie i kształt konkretnego myślenia określają czynniki pozateoretyczne bardzo różnego rodzaju, które zwykło się nazywać „czynnikami bytowymi”; b) że te określające powstawanie konkretnych treści wiedzy czynniki bytowe nie mają wcale znaczenia marginalnego, nie są „istotne tylko genetycznie”, lecz pojawiają się w treści i formie, sposobie formułowania, wydajności, intensywności rozprzestrzeniania w doświadczeniu i kontekście obserwacji, krótko mówiąc określają w sposób decydujący wszystko, co będziemy nazywać aspektową strukturą poznania (podkreślenie moje – KA; Mannheim 1992, s. 217–218).

Jeżeli przyjmiemy powyższe twierdzenie w całej jego konsekwencji, tj. jeśli obejmie ono kulturę nie czyniąc żadnych wyjątków (włączając oczywiście całą naukę) to otrzymamy taką jego formę, jaką przyjmują Edynburczycy.

Istota tego twierdzenia leży w jego dualistycznej ontologii; wyróżnione są dwie rzeczywistości – bytu i wiedzy, gdzie ta pierwsza warunkuje tę drugą. Wzmacniając tezę możemy przyjąć, iż zastana wiedza w jakimś zakresie jest w stanie powiedzieć o bycie. Na taką, mocną wersję skłonny jestem przystać opierając się na analizach Michela Foucaulta, które wykazują tożsamość struktury władzy i struktury wiedzy (por. Zybertowicz 1995, s. 176–183).

W ten sposób rozumowanie doszło do takiego punktu, w którym mogę oderwać wiedzę (tekst) od bytu i analizować ją po to, aby dowiedzieć się czegoś o warunkach, w jakich powstała. Kwestia zastosowania teorii szczegółowych to już rzecz innego rodzaju.

⁷ Mam tu na myśli wkroczenie przez Edynburczyków na teren matematyki i przyrodznawstwa przed czym wzbraniał się jeszcze Mannheim.

Druga linia teoretyczna wiedzie do strukturalistów i poststrukturalistów. Do zainteresowania się nimi przekonuje mnie znana teza–hasło: „wszystko jest tekstem” lub też jej inna wersja – „nie ma nic poza tekstem”. Takie podejście, już bez żadnych dodatkowych kroków, umożliwia analizę wyłącznie tekstu. Problem natomiast polega na tym, jakiego typu informacje takie badania przyniosą. Czego będą one dotyczyły? Wierzę, iż każda taka analiza, która nie będzie odsyłała bądź do rzeczywistości lingwistycznej, bądź psychologicznej realności autora może wzbudzić zainteresowanie socjologa. Z całą pewnością da się przyjąć przy takich założeniach empiryczne prace Foucaulta i Barthesa.

W ujęciu, które proponuję ważne jest nie tylko co się wypowiada, ale też kto wypowiada, w jakich okolicznościach, z jakiego poziomu, do kogo, itd. Za paradygmatyczny przypadek uznaję tekst mniejszości skierowany jednocześnie do siebie samej i do dominującej większości. Wskaźnikiem tego do kogo się mówi najczęściej i najszybciej jest język, a nie treść tego, co się mówi⁸. Nie tyle więc chodzi o dokładne śledzenie treści tekstu, ile o wyłowienie z niego cech, które uznamy za charakterystyczne, np. czy jest to język grupy dominującej, czy mniejszości, czy zamieszczano w tekście jakieś dane liczbowe, czy nie, czy narracja bardziej przypomina opowiadanie, czy felieton, itd.

W tym miejscu chciałbym wprowadzić kategorię obcości⁹, którą uznaję za centralną dla teorii etniczności. Najbardziej interesujący z punktu widzenia moich rozważań jest ten aspekt obcości, który rysuje postać obcego w kontekście procesu uspołecznienia. Proces ów rządzi się przejrzystością ontologiczną świata, do którego odnosi poddawaną zarówno światu, jak i procesowi jednostkę. Polega ona – owa przejrzystość świata – na skonstruowaniu uniwersum według par opozycji, jak np. wewnętrzne – zewnętrzne; przyjaciele – wrogowie, itd. Obcy jest zakłóceniem takiego porządku. Posiada jednocześnie cechy dwu przeciwstawnych (wykluczających się) członów opozycji¹⁰. Jako taki staje się przedmiotem praktyk dążących do uczynienia go *decydowalnym* i zdecydowanym, dokonywanych przez obie strony – w tym przypadku przez grupę dominującą oraz grupę mniejszościową (auto-decydującą się, jeśli wolno użyć takiego niezbyt szczęśliwego słowa).

Przedstawiając ten problem przy pomocy innego słownika można powiedzieć co następuje: stan „normalny” to stan istniejącego *consensusu* nie

⁸ Przykład: jeśli mniejszość niemiecka wydaje gazetę po polsku i po niemiecku, to uważam za sensowne przyjmowanie, że mają oni także czytelnikom polskojęzycznym coś do powiedzenia. Pośród nich mogą natomiast być tacy, którzy uznają siebie za należących do mniejszości, tacy, którzy uważają się za stu procentowych Polaków oraz wreszcie tacy, którzy albo nie są do końca zdecydowani, albo umieszczają siebie jednocześnie w obu grupach. Dla nich wszystkich, jeśli tylko tekst jest po polsku (nie muszę chyba dodawać, że w tym akurat wypadku) znajdzie się coś ważnego nie w sensie jakiegoś abstrakcyjnego wzbogacenia wiedzy o świecie, ale funkcjonalnego dla interesów jakiejś grupy.

⁹ Odwołuję się przy okazji „obcego” do prac Georga Simmla (1975) oraz Zygmunta Baumana (1995).

¹⁰ Podobnie jak zjawisko niedecydowalne Jacquesa Derridy (1992).

zakłócanego niczym¹¹. Wprowadzenie obcego powoduje naruszenie owego *consensusu*. Grupa dominująca w pewnych granicach takie zakłócenia może tolerować, lecz zawsze pozostaje możliwość nagłej potrzeby przywrócenia ładu. Najskuteczniejszym, jak się wydaje, a z pewnością najbardziej pierwotnym sposobem na to jest przemoc (por. Zybertowicz 1995). Tak więc grupa mniejszościowa żyje jeśli nie w permanentnym towarzystwie przemocy, to przynajmniej w sytuacji możliwości jej użycia. Nie tylko przemocy fizycznej, ale (co bardziej powszechne) przemocy symbolicznej.

Podsumujmy powyższe uwagi. Sytuacja mniejszości etnicznej to sytuacja obcego. Obcość z kolei poczyna się znosić. Analizującego dyskurs mniejszości najbardziej będzie interesowało wszystko to, co dąży w nim do *samo-znoszenia obcości*. Jak się wydaje można tutaj wysunąć zarzut, iż niekiedy mniejszości etniczne wcale nie chcą pozbyć się swojej obcości. Zgoda, ale dotyczy to tylko treści ich wiedzy, a nie formalnej sytuacji mniejszości. Nawet grupy silnie izolujące się będą wytwarzały mechanizmy adaptacyjne. Innymi słowy: taka grupa etniczna pragnie pozostać inna, ale nie obca. Czy się ten proces faktycznie odbywa? Jaki szeroki ma zakres? Jak ważny się wydaje? Jak się to odbywa? Są to pytania, które badacz winien sobie zadać. Jak widzimy więc w pierwszym rzędzie nasze zainteresowania nie wychodzą od tego, co jest mówione, ale od faktu kto mówi, w jakim języku i w jakich okolicznościach.

Sytuację poznawczą socjologa wiedzy wyznacza określenie sytuacji poznawczej grupy mniejszościowej i jej interesów. Wychodząc od teorii obcego zacznie on poszukiwać głównych motywów, tematów, czy tropów w których sytuacja tego obcego się odbija. Interesujące staną się retoryczne funkcje pewnych tematów oraz to, w których z nich pojawiają się naczelne interesy grupy mniejszościowej, to jest zniesienie swojej obcości. Pojęcie „zniesienie obcości” nie jest przy tym równoznaczne z „wymazaniem tożsamości”. Obcość bowiem można znieść budując taką niszę kulturową, w której zostanie ona społecznie zdefiniowana jako oswojona.

Po pierwsze więc należy pytać o to, jak ustala się granice grupy. Czy są one konstruowane ostro, czy też delikatnie rozmywane? Czy pojawiają się jakieś specjalne teksty tylko w języku mniejszości? Czego one dotyczą? Czy są istotne politycznie? Czy wyrażają silne emocje? Czy wiążą się z *sacrum* danej grupy etnicznej? Do kogo w szczególności są skierowane? Kto w nich przemawia? Jaki jest ich stosunek do grupy dominującej? Jak są opisywane stosunki z grupą dominującą? Te same pytania można odnieść do tekstów drukowanych po polsku.

Po drugie, interesuje nas tożsamość obcych. Jak jest opisywana tak w odniesieniu do indywidualium, jak i do grupy? Opisać rolę historii, opowieści mitycznych, narracji o wielkich czynach i bohaterach. Kim oni są? W jakim kontekście się pojawiają? Czy są jakieś analogie w narracjach grupy dominu-

¹¹ Oczywiście opisuję tu pewną sytuację modelową, która jedynie, używając języka Maxa Webera, stanowi typ idealny.

jącej? Czy istnieje szczególny sposób zestawiania bohaterów? Czy np. okazuje się, że obie grupy – dominująca i mniejszościowa – miały tych samych wrogów w historii? Czy jest następnie analogia w sposobach mówienia o tożsamości i historii u obu grup? Czy przykładowo odnajdziemy wyraźne i jednocześnie upodobanie do martyrologii? Czy ich estetyki pokrywają się jakoś, czy tylko częściowo nachodzą na siebie? Do kogo mówią jedni i drudzy?

Oto, co czeka badacza: Zwrócić uwagę czy pojawiają się figury współdziałania obu grup. Opisać jak ono się rozkłada, czy jest symetryczne, czy zdecydowanie asymetryczne. Odnaleźć wreszcie fragmenty, które pozwolę sobie nazwać retoryką jedzenia, trochę przez analogię do przysłowia „przez żołądek do serca”. Czy grupa mniejszościowa zaprasza grupę dominującą do wspólnego stołu. Jak to się odbywa? Czy sprawę rozwiązują jedynie techniczne teksty przyrządzania potraw, czy też barwne opisy całych rytuałów i zabaw związanych z „niemal każdym ziarnkiem ryżu”.

Podsumujmy, oto główne motywy, które zainteresują socjologa wiedzy: granice grupy, tożsamość, historia, współdziałanie, jedzenie (lista z całą pewnością nie jest zamknięta – mogą pojawić się inne). Należy też pilnie baczyć, jak są one przedstawiane, dlaczego właśnie tak się o nich mówi, czy są jakieś analogie w dyskursie dominującym, jeśli tak, to jak głębokie.

Socjolog wiedzy zapyta wreszcie, jaka jest prawda, którą wygłasza obcy. Skąd ten właśnie język czerpie swoją wiarygodność? Prawda bowiem dla socjologa nie jest kwestią relacji sądu czy myśli z jakąś rzeczywistością, ale pewną grą kulturową. W sensie socjologicznym zamiast „prawda” lepiej jest mówić o społecznie definiowanej wiarygodności¹².

Istnieje jednak specjalny warunek związany z rozpatrywaniem prawdy z punktu widzenia socjologii. Myśliciele związani ze szkołą edynburską nazywają go warunkiem symetryczności. Powiada on, iż zarówno przekonania uznawane przez badacza za prawdziwe, jak i te uznane za fałszywe winny być analizowane w taki sam sposób (por. Barnes, Bloor 1993), tj. należy je w tak samo radykalny sposób relatywizować do jakichś społecznych praktyk. David Bloor (1993) przeciwstawia temu stanowisku pozycję obiektywisty, który przychodzi jedynie na coś, co wolno nam nazwać socjologią błędu. W jego mniemaniu prawda sama „naturalnie przyciąga” umysł ludzki, toteż wiedzę prawdziwą da się jedynie wyjaśniać poprzez wbudowany w ludzką istotę pęd do prawdy. Okoliczności zewnętrzne – kontekst społeczny, tj. interesy indywidualne, grupowe, itp. stają się ciekawe do analizowania tylko wtedy, kiedy prawda nie została osiągnięta. Wtedy dopiero socjolog wkracza na scenę tylko po to, by wytłumaczyć jak to się stało, że to co społeczne zakłóciło to, co naturalne.

Ja jednak opowiadam się po stronie antyrealizmu w takiej jego wersji, która wiąże się z przekonaniem, że każdą prawdę związaną z jakąś praktyką

¹² Jest ona inna w przypadku rysunku architekta i wtedy, gdy w grę wchodzi mało wyraźne zdjęcie (np. UFO) w brukowej gazecie, inna kiedy chodzi o kulturalnie wyglądającego człowieka w okularach i białym kitlu, a inna wtedy, gdy idzie o księdza w sutannie.

dyskursywną, grą językową można wytłumaczyć w kategoriach socjologicznych. Różne rodzaje prawd wiążą się z różnymi instytucjami i różnymi gramami kulturowymi. Chciałbym teraz wskazać na kilka takich rodzajów, jakie odnalazłem badając dyskurs Ormian w Polsce:

1. Prawda nagle odkrytej martyrologii – nagła eksplozja historii dotąd zakazanej, historii męczeństwa w łagrach, która impet swój czerpała ze świeżej możliwości wypowiedzenia się. Ten typ prawdy (Prawdy) pojawia się we wspomnieniach lub dokumentach mówiących o rzeziach, mordach czy rabunkach najczęściej w kontekście historii II wojny światowej.

Prawda ta ma jednak jeszcze jedno, równoległe oblicze – prawdy (Prawdy) naukowej, obiektywnej, koniecznej, a więc zmuszającej nas do przyjęcia jej, która była na równi z dokumentami zakazana, ale która żyła podskórnie; prawda (Prawda) jest jedna, historia (Historia) jest jedna. Dokumenty można zniszczyć, wspomnień zakazać, ale temu typowi prawdy (Prawdy), gdzie nauka lustrzanie odbija *kosmos* można jedynie nie pozwolić się zwerbalizować. Jakże więc jaśniej, kiedy już wolno jej dość do głosu. Będzie wymagała nieco innych figur stylistycznych, potrzeba jej wypowiedzi analogicznych do wypowiedzi historyka – długich, poprzedzonych namysłem, wspieranych liczbami – datami, ilościami (pomordowanych, grobów, zaginionych, zniszczonych wsi, itd.), procentami.

2. Druga prawda, to prawda urzeczywistnienia się na „moich” oczach. Właśnie do niej odwoływał się siedemnastowieczny eksperymentalista, fizyk Robert Boyle (por. Shapin 1993). Mamy z nią do czynienia wszędzie tam, gdzie miały miejsce praktyki kulinarne, które dla etnografa posiadają nie tylko kulinarny charakter. Tak więc na „naszych” oczach nagle nie tylko zaczynają działać przepisy kuchenne o egzotycznym rodowodzie, ale osobliwe rytuały, dowcipy, itd. Prawda naoczna ma rzeczywiście w sobie coś nie do odparcia.

3. Wreszcie trzeci typ, mutacja tego, który opisywałem w punkcie 1. Prawda nauki. Potrafi ona żyć własnym życiem, obywa się bez obcego i przez samo swoje sąsiedztwo uświęca opowieści o obcym. Przykłady stanowią choćby opis czysto akademickiego problemu użycia właściwej nazwy (Erywań, Erewań, Jerewań, a może jeszcze inaczej?) (por. Pisowicz 1994, także Amirowicz 1994), czy opis rekonstrukcji kościoła.

Mogę teraz już podsumować główne tropy, jakimi podążała moja myśl i moja argumentacja. Po pierwsze, proponuję socjologię wiedzy jako możliwy paradygmat dla badań nad etnicznością. Po drugie, proponuję pluralizm teoretyczny obejmujący zarówno nie-klasyczną socjologię wiedzy, jak i semiologię, czy szerzej strukturalizm i poststrukturalizm. Mój sposób patrzenia na problem rozpoczyna się jednak od problemu obcości i kwestii pozbywania się jej. Ten aksjomat teoretyczny wywodzę z prac Georga Simmla i Zygmunta Baumana¹³.

¹³ Zdaję sobie sprawę, iż najprawdopodobniej zupełnie niesłusznie pomijam inne prace np. Ewy Nowickiej. Zaznaczam jednak, że nie chodziło mi o nadmierne rozwijanie subtelności teoretycznych, a o przyjęcie, jak zaznaczam, aksjomatu – punktu wyjścia przyjętego arbitralnie. Wydaje mi się, że arbitralność oparta na na Simmlu i Baumanie jest sensowna.

Automatycznie wszystkie pytania, jakie możemy zadać empirii określone zostają przez ten pierwotny punkt odniesienia. Tak więc w jego kontekście pytam o główne motywy, czy opowieści, jakie obcy snują o sobie i o świecie. Ich dobór z kolei próbuję uzasadnić ze względu, po pierwsze, na znoszenie obcości, po drugie – ze względu na konstruowanie własnej tożsamości i grę o granice własnej grupy. W innym planie będę usiłował odnaleźć analogiczne motywy w dyskursach grupy dominującej. Oznaczając to wszystko staram się także odpowiedzieć na pytanie, jaki typ prawdziwości towarzyszy wszystkim tym opowieściom, czyje ucho ma zostać na nie skierowane i czyje umysły mają zostać przekonane.

LITERATURA

- Amirowicz A.
1994 *Czy tylko Erywań*, [w:] „Biuletyn Ormiańskiego Towarzystwa Kulturalnego”, nr 3, s. 40–41.
- Barnes B., Bloor D.
1993 *Relatywizm, racjonalizm a socjologia wiedzy*, tłum. J. Niżnik, [w:] *Mocny program socjologii wiedzy*, wybór B. Barnes i D. Bloor, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, s. 1–37.
- Bauman Z.
1995 *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, tłum. J. Bauman, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bloor D.
1993 *Wittgenstein i Mannheim o socjologii matematyki*, tłum. W. Szydłowska i Z. Jankiewicz, [w:] *Mocny program socjologii wiedzy*, wybór B. Barnes i D. Bloor, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, s. 38–64.
- Collins H. M., Yearley S.
1992 *Journey into Space*, [w:] *Science as Practice and Culture*, red. A. Pickering, Chicago and London: The University of Chicago Press, s. 369–389.
- Derrida J.
1992 *Farmakon*, tłum. K. Matuszewski, [w:] tenże, *Pismo filozofii*, Kraków: inter esse.
- Fleck L.
1986 *Powstanie i rozwój faktu naukowego*, tłum. M. Tuskiewicz, Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.
- Kucia M.
1989 „Szkoła edynburska” wobec racjonalizmu w filozofii nauki, „Studia Socjologiczne”, nr 1, s. 189–201.
1989a *Dyskusja wokół społecznej filozofii nauki szkoły edynburskiej*, „Studia Filozoficzne”, nr 4, s. 87–101.
- Mannheim K.
1992 *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Lublin: test.
- Niżnik J.
1989 *Socjologia wiedzy*, Warszawa: PIW.
- Olczyk S.
1992 *Epistemologiczny sens socjologii wiedzy*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 2, s. 45–59.
- Pisowicz A.
1994 *Erewan, Jerewan? A może lepiej: Erywań?*, w: „Biuletyn Ormiańskiego Towarzystwa Kulturalnego”, nr 2, s. 19–21.

Shapin S.

1993 *Pompa i okoliczności: literacka technika Roberta Boyle'a*, tłum. M. Tempczyk, [w:] *Mocny program socjologii wiedzy*, wybór B. Barnes i D. Bloor, Warszawa: IFiS PAN, s. 321–372.

Simmel G.

1975 *Socjologia*, tłum. M. Łukasiewicz, wstępem opatrzył S. Nowak, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Sojak R.

1996 *Socjologia wiedzy chce pozostać nieświadoma. Uwagi o statusie poznawczym socjologii wiedzy*, „Studia Socjologiczne”, nr 4, s. 25–49.

Szahaj A.

1995 *O tak zwanym mocnym programie socjologii wiedzy szkoły edynburskiej*, „Kultura Współczesna”, nr 1–2, s. 53–67.

Zybertowicz A.

1995 *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Toruń: UMK.

Życiński J.

1993 *Redukcjonizm socjologiczny szkoły edynburskiej*, [w:] tenże, *Granice racjonalności. Eseje z filozofii nauki*, Warszawa: PWN, s. 269–300.

KRZYSZTOF ABRISZEWSKI

SOCIOLOGY OF KNOWLEDGE – A POSSIBLE PARADIGM FOR THE THEORY OF ETHNICITY

Summary

Sociology of knowledge does not enjoy, as a matter of fact, any good opinion. Sociologists are discouraged and annoyed by its associations with philosophy, whereas philosophers blame it for “empiricism” and “discarding” character. That is why it may seem not to be a suitable theoretical instrument for the study of the ethnicity. My thesis, which I try to plead here is, that sociology of knowledge may be quite useful in those studies. I am going support it by the following arguments:

1. Theoretical pluralism requires a broad and differential knowledge;
2. Sociology of knowledge seems to be useful when there are difficulties in penetrating a group from inside;
3. Sociology of knowledge is a suitable method for historical research on groups for which only documents (in a broad sense) are left.

The paradigm presented here and the type of analysis connected with it would be limited to the study of discourse. That is why I am suggesting to refer to two traditions: the continuation of the theory of Karl Mannheim and to structuralism (and post-structuralism). The concept central to the paradigm which is at the same time the central concept for the theory of ethnicity is the notion of the Alien. Axiomatic are then the theories of the Alien created by Georg Simmel and Zygmunt Bauman, which include the statements concerning self-confirmation and self-abrogation of the strangeness.

The main motifs distinguished in the discussed discourse (without any claims for the list to be full) are: defining and protecting of the group's social boundaries, its relations with the dominating group, identity both referring to the individual and the group, history, mythical narratives, the role of cultural heroes, rhetorics of food. Other things that should be taken into consideration are: similarity of the studied text to other texts constructed beyond the group, convergence of their concepts and aesthetics as well as the “types of truth, i.e. reliability of the text”.

Translated by Anna Kuczyńska-Skrzypek