

SOCJOLOGIA MORALNOŚCI: TOPOS CZY TOPIKA?¹

Grażyna Woroniecka: Szanowni Państwo, inspiracją naszego dzisiejszego spotkania jest stan teoretyczny socjologii moralności, który od 2010 roku, kiedy w American Sociological Association powstała Sekcja Socjologii Moralności, stał się przedmiotem głębszego namysłu. Zainteresowanie to odzwierciedla także polityka ważnych wydawnictw, jak choćby Sage czy Springer, w którym ukazał się obszerny podręcznik przedstawiający główne tematy subdyscypliny. Zdawać by się mogło, że socjologia moralności przewija się przez całą klasykę socjologiczną, że w teoriach jest stałym motywem, takim toposem. Nie wypracowała jednak ani własnej grand theory, ani teorii substancjalnej, które zapewniłyby jej status wyraźnie samodzielnej subdyscypliny.

Generalnie świat zachodni podziela opinię, że socjologia moralności jest niedoteoretyzowana (ang. *under theorised*). Ma bardzo znaczący potencjał, lecz nie do końca wiadomo, co z tym potencjałem da się zrobić. Z europejskich tradycji do światowego obiegu wchodzi Maria Ossowska i Zygmunt Bauman, a także osiągnięcia socjologii francuskiej, która rozwijała Durkheimowski nurt badań zjawisk moralnych pod nazwą *sociologie de la vie morale*, a po śmierci Georges’a Gurvitcha przeszła reorientację w kierunku *sociologie de l'éthique*. Natomiast socjologia anglosaska zmierza w znacznej części w tym kierunku, żeby socjologię moralności potraktować jako projekt interdyscyplinary i „podpiąć” ją pod neuronauki, ewentualnie pod kognitywistykę. To jednak nadal wariant „niedoteoretyzowany”...

W naszych katedralnych dyskusjach nie unikaliśmy pułapki szerokiego zakresu tematów; poszukiwaliśmy jednak sposobu złożenia ich w pole, które dałoby się eksplorować w sposób metodyczny, systematyczny, pozwalający na kumulatywny rozwój – czy to na poziomie teorii substancjalnej, czy na poziomie metateorii. Kierowaliśmy się pytaniem stanowiącym tytuł naszej obecnej dyskusji, pytaniem, które zadawane *implicite* krąży od trzynastu lat po ważnych

¹ Zapis dyskusji, która odbyła się podczas spotkania naukowego Katedry Socjologii Wiedzy i Moralności ISNS UW (19 października 2022).

wydawnictwach, po ważnych spotkaniach, ważnych tomach socjologicznych. Dlatego chciałam państwa poprosić o wyrażenie swojego zdania na ten temat. O rozpoczęcie naszej debaty nad szansami teoretycznymi socjologii moralności poproszę założyciela naszej Katedry, pana profesora Krzysztofa Kicińskiego.

Krzysztof Kiciński: Przed dyskusją naszkicowałem sobie kilka punktów, więc czasem będę zerkał na kartkę. Zacznę od uwagi, że nie wiedząc, jak pani profesor, autorka pytania, rozumie topos i topikę, dokonuję tu własnej interpretacji. Przede wszystkim chciałbym podkreślić, że są to terminy wieloznaczne. Jeszcze ze studiów pamiętam, że nawet w starożytności, i w różnych późniejszych okresach, przez topikę i topos rozumiano nieidentyczne rzeczy. Na przykład, mówiąc o moralności chrześcijańskiej, za topos można uznać między innymi ideę miłości bliźniego, a za topikę – całokształt idei dotyczących moralności. Przy takim ujęciu topiką byłby określony zbiór, a toposem – pojedynczy element tego zbioru.

Z kolei naukoznawca mógłby uznać socjologię moralności za topos, który stanowi element określonego zbioru dyscyplin naukowych albo całokształtu dyscyplin będących w tym przypadku topiką. Podobnie, jeżeli mówimy o różnych socjologiach moralności – bo i w ten sposób można postrzegać tę dyscyplinę – to również ich zbiór może być określany jako topika.

Warto zauważyć, że sposób postrzegania socjologii moralności to kwestia interesująca z punktu widzenia socjologii wiedzy. Jest to okazja do skomentowania aktualnej nazwy Katedry, zgodnie z którą ma się ona zajmować zarówno problematyką socjologii wiedzy, jak i socjologii moralności. Chciałbym w związku z tym przypomnieć krótką pracę Stanisława i Marii Ossowskich *Nauka o nauce*, która została opublikowana w roku 1935 i uchodzi za jedną z pionierskich prac z dziedziny socjologii wiedzy. Główne jej przesłanie to wiara, że jeśli naukę uczynimy przedmiotem badań naukowych, to wpłynie to bardzo korzystnie na jej rozwój. Omawiając ją w swoim artykule (notabene znacznie dłuższym niż praca Ossowskich), wyraziłem pogląd, iż cechujący pracę Ossowskich optymizm związany był z charakterystyczną dla epoki nowoczesnej wiarą w naukę, wiarą opartą bardziej na złudzeniach niż na faktach².

Nowy profil Katedry skłania również do ważnego, jak mi się zdaje, pytania: czy metarefleksja nad tą dyscypliną wnosi coś **pozytywnego** do niej? Czy socjolog moralności, który wchodzi w buty socjologa wiedzy i z tej perspektywy patrzy na swoją dyscyplinę, może ją dzięki temu wzbogacić, dostrzec coś interesującego,

² Krzysztof Kiciński. 2007. „«Nauka o nauce» Marii i Stanisława Ossowskich: *signum temporis* nowoczesności”. *Societas/Communitas* 1(3): 71–101.

nowego, czego wcześniej nie dostrzegał? A także: czy fakt, że moralność staje się obiektem naukowej, a zwłaszcza socjologicznej refleksji, może wpływać pozytywnie na samą moralność? Wierzył w to na przykład Svend Ranulf, sądząc, że kultura moralna wznosi się dzięki temu na wyższy poziom. Maria Ossowska, choć bardziej w tej kwestii od Ranulfa powściągliwa, to jednak w *Podstawach nauki o moralności* powoływała się na jego poglądy, wyrażając nadzieję, że naukowe badania nad moralnością wzbogacą samą moralność, choćby przez to, że skłonią do refleksji moralnej. Z jej późniejszych prac wynika, że owe nadzieje wiązała przede wszystkim z socjologią moralności.

Nawiązując do nowego profilu Katedry, zastanawiałem się, jakie zagadnienia zasługują obecnie na szczególną uwagę z punktu widzenia socjologii moralności. Sądzę, że wśród nich wyjątkowo ważne są te, które dotyczą **związku moralności z ochroną środowiska**. W kulturze uformowanej pod wpływem tradycji chrześcijańskiej nadal pozostajemy bowiem pod dominującym wpływem takiej moralności, w której niezwykle ważnym toposem jest sformułowanie: „czyńcie sobie Ziemię poddaną”. Znaczna część społeczeństwa w Polsce tak właśnie do relacji ze środowiskiem podchodzi. Znamienne na przykład, że przez wiele lat mieliśmy Ministerstwo **Ochrony Środowiska**, ale w nowej nazwie zrezygnowano ze słowa „ochrona” i obecnie mamy Ministerstwo Klimatu i Środowiska. Odnosi się też wrażenie, że lasy przestały być czymś, co podlega ochronie, a stały się głównie miejscem pozyskiwania drewna. Również na rzeki patrzy się przeważnie pod kątem ich ekonomicznego wykorzystania, a jednocześnie przepisy blokują takie możliwości w przypadku energii z wiatru itp. Jest to droga pod prąd w stosunku do tego, co się w większości krajów zachodnich dzieje.

Warto przy tym zauważyć, że we współczesnym chrześcijaństwie zachodzą w tej dziedzinie zmiany, skoro całkiem niedawno pojawiło się w religijnej doktrynie pojęcie „grzechu ekologicznego”. Sądzę, że dobrze jest temu grzechowi ekologicznemu się przyglądać, obserwować, temu, jak pojęcie to będzie ewaluowało – czy okaże się niezbyt ważnym epizodem, czy też stanowi zapowiedź jakiejś trwałej tendencji. Warto tu nawiązywać do klasycznej już pracy profesora Wojciecha Pawlika o grzechu. W tej chwili moim zdaniem – mówię to pół żartem, pół serio – jej autor powinien napisać drugi tom, koncentrując się na grzechu ekologicznym. Trzeba na koniec tego wątku podkreślić, że problemy ochrony środowiska są w o wiele większym stopniu powiązane z problematyką socjologii moralności, niż to się na pierwszy rzut oka wydaje, gdyż akceptowanie zaniedbań w tej dziedzinie oznacza niewrażliwość ludzi obecnie żyjących

na egzystencjalne dobro przyszłych pokoleń, oczywisty egoizm i niekierowanie się motywami prospołecznymi.

Wydaje mi się, że na szczególne zainteresowanie socjologów moralności zasługują obecnie również te idee moralne, które determinują stosunek ludzi do osób określanych skrótem LGBT i do zagadnień z tym skrótem związanych. Dobrze więc, że mamy w Katedrze wybitnego specjalistę od tej problematyki, prof. Kochanowskiego, który podobnie jak ja uważa, że jest ona ściśle powiązana z zagadnieniami, jakimi zajmuje się socjologia moralności. Warto na przykład zauważyć, że gdy z perspektywy socjologii moralności analizuje się przesłanki negatywnych ocen moralnych czyjegoś zachowania, to kluczowym pytaniem jest: czy osoba ta swoim postępowaniem kogoś krzywdzi, godzi w jego dobro itp. Ludzie, którzy przejawiają negatywne, czy wręcz wrogie postawy wobec osób LGBT, zdają się to pytanie całkowicie ignorować, być może dlatego, że byłoby im trudno ową krzywdę lub zagrożenie czyjegoś dobra wykazać.

Jest oczywiste, że również w przypadku tematyki LGBT ważnym źródłem standardów, utrwalonych toposów, określających stosunek ludzi do tej problematyki jest tradycja religijna. Jej wpływ na oceny tego, co stanowi przedmiot badań socjologii sztuki, jest obecnie z pewnością znacznie słabszy, ale jednak daje o sobie znać przy różnych okazjach. Na przykład wtedy, gdy ktoś uznaje, że dane dzieło sztuki obraża uczucia religijne. To jest przykład skrajny, ale wpływ religijnej tradycji można dostrzec również wówczas, gdy ktoś ocenia dzieło sztuki przede wszystkim w kategoriach moralnych, bo uważa, że sztuka powinna krzewić określone postawy, wartości itp.

Między innymi ze względu na tego rodzaju problemy szczególnym zjawiskiem z punktu widzenia socjologa moralności jest zachodzący w Polsce proces laicyzacji i jego konsekwencje w sferze świadomości moralnej społeczeństwa. Proces ten w ostatnich latach uległ przyspieszeniu – czego wyraźnym wskaźnikami są coraz częstsze rezygnacje uczniów z uczestnictwa w lekcjach religii – ale w rzeczywistości postępuje ona od wielu lat. Ja sam zwróciłem na niego uwagę już niemal trzydzieści lat temu i kilkakrotnie wspominałem w swoich publikacjach oraz wystąpieniach o jego konsekwencjach w sferze moralnej. Jednak dopiero stosunkowo niedawno stał się on przedmiotem szerszego zainteresowania nie tylko socjologów, lecz także publicystów. Ponieważ dla wielu jest oczywiste, że – jak już mówiłem – moralność naszego kręgu kulturowego (i nie tylko naszego) ściśle powiązana była z religią, można zadać sobie pytanie o jej kondycję, gdyby proces ten postępował i zwiększał swoje oddziaływanie. Jedni nie ukrywają zadowolenia, np. profesorowie Magdalena Środa czy Jan Hartman, inni wyrażają niepokój. Są wśród nich politycy, tacy jak np. Jarosław

Kaczyński, który zapewne uważa, że laicyzacja oznacza w sferze moralnej po prostu anomię. Warto też odnotować, że istnieją jeszcze inne poglądy na relacje między religią a moralnością, i badać stosunek do procesu laicyzacji tych, którzy je reprezentują. Chodzi mi o osoby zapatrujące się na relacje pomiędzy moralnością a wiarą zbliżone np. do poglądów Leszka Kołakowskiego czy Adama Michnika. Warto badać, jakie konsekwencje z ich punktu widzenia może mieć proces laicyzacji. Zapewne większość z nich za pozytywne uzna na przykład osłabienie pozycji Kościoła w jego obecnej formie, a za negatywny fakt, że moralność bez Boga traci coś ważnego. Myślę, że można zazdrościć polskim socjologom, że akurat oni będą mieli okazję wspomniany proces obserwować w jego bardziej wyrazistej formie, niż dzieje się to w innych miejscach świata, gdzie również ono zachodzi, ale nie w tak spektakularny sposób, jak u nas. Jak na razie to tyle uwag związanych z zadaniem na wstępie pytaniem.

Grażyna Woroniecka: Bardzo dziękuję. Zanotowałam te trzy kwestie, które na pewno przedyskutujemy w drugiej części naszego spotkania. Pan profesor Jacek Kochanowski, bardzo proszę o refleksję w związku ze stanem socjologii moralności i nie tylko.

Jacek Kochanowski: Bardzo się ucieszyłem, ponieważ wydaje mi się, że te moje szkice, próby dotyczące socjologii moralności, które przygotowałem, będą współbrzmiały z tym, co mówił pan profesor Kiciński. Różnicę znaczeniową pomiędzy toposem a topiką rozumiem w podobny sposób jak pan profesor. Topos kojarzy mi się z tym, co się w języku angielskim tak pięknie oddaje wyrażeniem *commonsense*. Niestety po polsku odpowiednikiem tego wyrażenia jest „myślenie zdroworozsądkowe”, co zresztą dość dobrze pokazuje, czym jest „rozsądek” rozumiany jako normatywne pojęcie społeczne. Topika to oczywiście opisywanie toposów, które pojawiają się w danej przestrzeni kulturowej, ale może szczególnie – tak rzecz ujmując z perspektywy retoryki – w argumentacji na rzecz lub przeciw jakimś elementom toposu.

Wydaje mi się, że uwaga pana profesora jest słuszna i w dodatku to jest chyba nasza wspólna intuicja katedralna, że gdzieś ta wiedza o tym, co jest „wspólnym przeświadczeniem”, krąży blisko socjologii moralności. Wydaje mi się, że w takim ujęciu socjologię moralności można traktować, jak socjologię wiedzy: z jednej strony jako subdyscyplinę pogranicza między filozofią a socjologią, a z drugiej jako jakąś nową jakość, nową narrację naukową, która wychodząc z pogranicza dyscyplin, włącza się do wielogłosu ustanawiającego to, co zwykliśmy nazywać naukami o społeczeństwie i o kulturze.

Dla socjologii – nazwijmy ją w ten sposób – klasycznej od samego początku bardzo istotnym elementem rozważań o powstawaniu tego, co społeczne, była religia. Możemy to zobaczyć oczywiście w pracach pierwszego klasyka socjologicznego, czyli Emila Durkheima. Przypomnijmy, że przecież socjologia francuska wyrosła z doświadczonego w porewolucyjnej rzeczywistości lęku przed anomią społeczną. Przed tym, że zniszczenie systemu feudalnego doprowadzi do całkowitego rozkładu normatywnych wzorów społecznych, więzi społecznych, w wyniku czego społeczeństwo zamieni się w bezładne zbiorowisko wilczych watah, które usiłują nawzajem się zwalczać. Z drugiej strony niewątpliwym marzeniem czy snem – chyba nie powiedziałbym, że pięknym – klasyków socjologicznych był sen o programowaniu, mówiąc współczesnym językiem, o programowaniu jednostek i zbiorowości w taki sposób, aby uniknąć rozpadu społeczeństwa i chaosu nieustannego konfliktu. Zygmunt Bauman ten wątek nowoczesnej nauki podsumowuje słynną figurą ogrodnika, który pielnie chwasty, który porządkuje wszystkie rośliny. Co ważne – projektuje grządki, a w każdej grządce mają być te same rośliny lub takie same warzywa.

Jeśli miałbym Zygmunta Baumana przeciwstawić owej klasycznej wizji socjologii moralności jako mniej lub bardziej współbrzmiącej z socjologią religii, to Bauman twierdzi, co zresztą wybrzmiało w pierwszym tomie jego rozmów ze Stanisławem Obirkim, że jakkolwiek filozofia moralna jest możliwa tam, gdzie kończą się nakazy religii. Może to twierdzenie radykalne, ale wydaje mi się, że do opisu człowieka, który spełnia nakazy i zakazy wpojone mu drogą socjalizacji, na czym ma się opierać ład społeczny, do takiego opisu wystarczy aparatura pojęciowa socjologii religii. Przykazanie, sumienie, rozliczanie postępowania przed agencjami kontroli społecznej. Żadna socjologia moralności nie jest do tego opisu potrzebna. Być może z tego wynika kryzys socjologii moralności jako dyscypliny ubogiej w teorię, wykraczającej poza zakres badań nad religiami. Ale jakąż zmianą nastąpi, jeśli do rozważań teoretycznomoralnych włączymy na przykład pojęcia: władzy, dominacji czy hegemonii, praktyk oporu i „moralności podporządkowanych”, moralnego aspektu punktów widzenia z marginesów dotąd nieuwzględnianych w wielkich narracjach, zbudowanych na strategii oporu praktyk moralnych kobiet, osób nie-Białych, nieheteroseksualnych, ubogich, transpłciowych, żyjących z niepełnosprawnościami itp. Moralność okaże się wówczas nie tylko kwestią przykazań, grzechu i rachunku sumienia, ale skomplikowaną, niestabilną grą, w której wciąż się dokonują przesunięcia znaczeń, akcentów, granic, normatywnych wektorów tkających sieć pola normatywnego.

To „doteoretyzowanie” socjologii moralności i wprowadzenie metodologicznego, epistemologicznego uwzględnienia ukonkretnionych w „świecie przeżywanym” doświadczeń ukazuje „niedoszacowane” dotąd zróżnicowanie toposów, które mogłyby być przedmiotem socjologicznej topiki.

Jednak przede wszystkim, wracając do Baumana, filozofia moralna zaczyna się dopiero tam, gdzie człowiek zostaje postawiony przed „nagą” rzeczywistością, która nie ma już stałego charakteru dającego się opisać systemem przykazań, ma bowiem charakter płynny, zmienia się, staje wobec nieoczekiwanych wyzwań związanych z przemianami samej przestrzeni społecznej. Późna nowoczesność albo ponowoczesność, jak kto woli, to zmiana coraz bardziej błyskawiczna, zmienność napędzana „cybernetycznie”, ale także zmienność wynikająca na przykład ze zmiany warunków fizycznych. Dziś na przykład przykazanie „nie cudzołóż” czy „nie pożądam żony” wydaje się mniej istotne niż przykazanie „nie zabijaj planety, na której mieszkasz”. Historia zweryfikowała przykazanie „nie zabijaj” na różne i wciąż różnicujące się warianty „nie zabijaj, chyba że”: w czasie wojny, w obronie własnej. Pojawiają się zupełnie nowe nurty refleksji moralnej, na przykład „nie zabijaj zwierząt”, coraz poważniej traktowane w wielu społeczeństwach. A także przykazania takie, jak „nie konsumuj nadmiernie”, „nie wykorzystuj pracownicy i pracownika”, „nie czyni drugiej osoby wyłącznie obiektem seksualnym” itp. Człowiek w toku swojego życia codziennego musi podejmować decyzje moralne sam, odpowiadając na własne doświadczenia płynnej rzeczywistości. Nie znajduje już gotowych toposów, gotowych schematów, które wskazywałyby drogę rozwiązania tych problemów.

Kontynuując myśl Baumana, można by powiedzieć, że moralność powstaje tam, gdzie człowieka zaczyna wątpić, gdzie ta religia ze swoim sztywnym systemem norm mu nie wystarczy. Tym samym – pole opisu socjologii moralności powstaje tam, gdzie zaczynają się różne sposoby argumentowania i uzasadniania własnych czynów, wpisywania ich w różne moralne trajektorie. Czyli różne toposy.

Rozwój wiedzy socjologicznej wskazuje także na ogromną rolę emocji w podejmowaniu decyzji o znaczeniu etycznym. Na przykład donoszenie na Żyda przebywającego poza gettem w czasie okupacji albo na osoby ukrywające Żydów w tym czasie tylko dlatego, że ów Żyd lub owa rodzina nie miała środków, by opłacić milczenie – taki czyn spotyka się z naszą dezaprobatą. Ale już donoszenie, że sąsiedzi ukrywają Żydów, spowodowane obawą o bezpieczeństwo własnej rodziny może być ocenione inaczej, choć jest to dyskusyjne, właśnie ze względu na emocje, jakie stały za tą decyzją. To oczywiście tylko przykład, chociaż być może kulawy. Ale nie tylko automatyzm wyuczonych przykazań, nie tylko zasoby

„racjonalności”, jakkolwiek definiowanej, ale także emocje mają znaczenie dla drgań w obrębie społecznego pola moralności.

Wreszcie: pan profesor Kiciński bardzo słusznie powiedział, że Magdalena Środa, Jacek Kochanowski czy tego typu osoby się cieszą, że ten klasycznie religijny system norm i wartości zostaje zakwestionowany. Popatrzmy sobie, jak ten system moralny, na przykład ten reprezentowany wskazaniem Starego Testamentu, wygląda z perspektywy kobiety. Kobiety, która przez większość życia jest w tradycji judaistycznej nieczysta, bo jest nieczysta, kiedy ma okres, jest nieczysta dziesięć dni po okresie, jest nieczysta oczywiście w ciąży, jest nieczysta w porożu. Nieczysta, czyli wyłączona z normalnego funkcjonowania w codzienności. Czy to dziwne, że kobiety szukają innego punktu odniesienia i opierają swoje decyzje moralne na wielowiekowych praktykach walki o wolność? Jeśli zajrzemy do Księgi Powtórzonego Prawa, to oczywiście znajdziemy przykazanie „nie zabijaj”. Jednocześnie jednak w tej samej Księdze czytamy, że jeśli kobieta została zgwałcona w obrębie murów miejskich, to zasługuje na ukamienowanie, ponieważ domniemywano, że nie krzyczała. Gdyby krzyczała, to ktoś by ją usłyszał i jej pomógł, zatem widocznie chciała tego i to była rozpustnica, prostytutka albo cudzołożnica, a zatem należy ją ukamienować. To „nie zabijaj” okazuje się już na poziomie tekstu normatywnego Starego Testamentu relatywne.

Albo osoby nieheteroseksualne: w Starym Testamencie są tylko dwa, dosłownie dwa miejsca, gdzie mowa jest o tym, że sprzeczne z wolą Boga jest współzycie z osobą tej samej płci – tam się mówi oczywiście o mężczyznach wyłącznie – ale to już wystarczyło, żeby ukształtować homofobiczny topos moralności starotestamentalnej. Podobnie jest w Nowym Testamencie. Jezus ogłosił przykazanie miłości jako fundamentalne przykazanie moralności chrześcijaństwa, ale już św. Paweł pomstował na homoseksualność jako przejaw pogańskiego barbarzyństwa, efekt odejścia od Boga. Prawdopodobnie użył (raz!) takiej argumentacji, by diabolizować odstępców od wiary. Jednak to wystarczyło, by nienawiść do osób homoseksualnych na dwa tysiące lat naznaczyła moralność chrześcijańską

Ogromnym polem badań dla socjologii moralności jest to, co się dzieje na granicy polsko-białoruskiej, gdzie ludzie są skazywani na śmierć w ramach tzw. pushbacków, które są nielegalne. Pierwsza kwestia to fakt, że autorem tych działań jest rząd uważający się za rząd chrześcijański. Czy topos moralności chrześcijańskiej dopuszcza zatem zabijanie ludzi, którzy są uchodźcami z ogarniętej wojną Syrii lub krajów ekstremalnie ubogich, jak Pakistan bądź Afganistan, albo ludzi z Afryki, na której kolonialnym wyzysku Europa zbudowała swoją ekonomiczną potęgę? A druga kwestia to całkowita obojętność społeczna. Czy topos moralności polskiego katolicyzmu oparty jest na rasizmie?

Z najbliższej mi perspektywy queerowej można powiedzieć: istnieje coś, co nazywać możemy moralnością hegemoniczną, za znanym pojęciem Althussera, czyli systemem moralnym wytwarzanym przez kategorie dominujące w systemie społecznym, których celem jest utrzymanie dominacji – po prostu władzy w różnych aspektach życia społecznego. Z drugiej strony istnieją moralności podporządkowane, które są niesłyszalne, które mają zupełnie inne źródło, bo wyrastają z doświadczenia jednostek i zbiorowości, które muszą sobie z tą dominacją, z tą hegemonią i z wyrastającą z nich przemocą radzić. Mam wrażenie, że dopiero w ich doświadczeniu można odczytać, czym właściwie jest dla nich moralność, jak jawi się moralność w ich doświadczeniu, czym są, jak powstają, jak trwają, jak się zmieniają i jak umierają normy. Jesteśmy w stanie w badaniach naukowych próbować odtworzyć, jak wygląda to, co obecnie wygląda na hegemoniczny topos moralności, jak wyglądają zróżnicowane topusy oporu i jakie relacje pomiędzy nimi wprawiają cały system moralny w ruch, który nazywamy płynnością moralności. Oto, w moim przekonaniu, wyzwanie dla topiki, jaką może stać się socjologia moralności jako nauka odnosząca się do wartości, zaangażowana i angażująca.

Wreszcie jednak, zakończę metarefleksją, modele topik były, są i będą różne. Mamy do czynienia także z formą pośrednią, którą reprezentują w moim przekonaniu prace prof. Pawlika. Analizuje on pojęcie grzechu z perspektywy doświadczenia sfery moralnej przez jednostkę. Mamy zatem wyjściową problematykę socjologii religii, ale zarazem mamy budowanie opowieści o grzechu zanurzonej w jednostkowej wiedzy podręcznej oraz w jego codziennym byciu-w-świecie. Oba wzorce topiki, jaką jest i może być socjologia moralności, mogą tym samym pozostawać w twórczym polilogu.

Grażyna Woroniecka: Dziękuję bardzo. Panów wypowiedzi zgrabnie się uzupełniają, pokrywając coraz większą część tego zagadkowego obszaru, który mamy przed sobą. Kolej na przyjrzenie się polu nauki; o tej kwestii wypowie się pani doktor Adrianna Surmiak, autorka niedawno wydanej bardzo interesującej z perspektywy socjologii moralności książki. Czy może nam pani podać pełny tytuł publikacji?

Adrianna Surmiak: *Etyka badań jakościowych w praktyce. Analiza doświadczeń badaczy z osobami podatnymi na zranienie.*

Grażyna Woroniecka: Dokładnie. W tytule od razu uderza zestawienie kategorii emocjonalnych i moralnych...

Adrianna Surmiak: Dostałam takie zadanie, które entuzjastycznie przyjął, żeby spróbować podjąć się omawianego zagadnienia przez pryzmat własnych badań, czyli tego, czym się zajmuję – etyki badań jakościowych w praktyce. Może rozpocznę od tego, że inaczej zdefiniowałam temat naszej dyskusji, inaczej go zrozumiałam. Myślałam, że chodzi o pytanie, o którym wspomniał na początku profesor Kiciński, czyli czy możemy mówić o jednej socjologii moralności, czy o wielu socjologiach moralności. Moim zdaniem bardzo trudno na to pytanie odpowiedzieć jednoznacznie. Najpierw chciałabym się krótko odnieść do moich poprzedników. Zgadza się z tym, że kryzys, który jest diagnozowany w socjologii moralności, wiąże się z dwiema wspomnianymi już kwestiami i chciałabym dołożyć jeszcze jedną. Wydaje mi się, że oprócz problemu ze zdefiniowaniem przedmiotu badań socjologii moralności i tego, jak i czym socjologia moralności różni się od socjologii religii, o czym mówili moi przedmówcy – jest jeszcze pytanie o to, co takiego właściwie wnosi perspektywa socjologiczna do nauki o moralności. To trochę będzie się wiązało z moimi badaniami i tym, po co w ogóle się je prowadzi.

Z innymi badaczami i badaczkami zajęłam się etyką badań z dwóch powodów. Po pierwsze, sama miałam problemy i dylematy etyczne, których nie potrafiłam rozwiązać, i szukałam pomocy. Po drugie, interesowało mnie to, jak myślą o etyce badań osoby prowadzące badania i czego doświadczają w terenie – wpisuje się to w zakres przedmiotowy socjologii moralności. Odnosząc się do wypowiedzi profesora Kicińskiego, zależało mi na tym, żeby poprzez te badania kształtować własną moralność, własne wybory etyczne, ale też zachęcić do refleksji etycznej innych badaczy i badaczki. Nie zatrzymałam się tylko na opisie, gdyż chodziło mi o doprowadzenie do jakiejś zmiany, czy choćby poszerzenia świadomości etycznej badaczy i badaczek. Na przykład w artykule o komisjach etycznych na podstawie wypowiedzi badaczy i badaczek zaproponowałam model działania komisji etycznych. Zgadza się to z nurtem w etyce badań, który określa się jako *evidence-based ethics*. Chodzi w nim o to, żeby budować normatywne zasady i podejmować decyzje etyczne oparte na wynikach badań. Takie podejście jest sprzeczne z klasycznym rozumieniem socjologii moralności jako polegającej głównie na opisie. Na przykład Maria Ossowska rozdzielała etykę normatywną, czyli dotyczącą tego, jak ludzie powinni i nie powinni postępować i według jakich kryteriów, od etyki opisowej, czyli dotyczącej tego, jak ludzie myślą i postępują, do której zaklasyfikowała socjologię moralności. Moim zdaniem etyka badań jest przykładem przenikania się etyki normatywnej z etyką opisową. Z jednej strony etyka badań jest często definiowana jako nauka normatywna, chociaż badacze i badaczki, którzy się tym zajmują, odnoszą się do etyki opisowej, gdyż

analizują własne doświadczenia i/lub doświadczenia innych badaczy i badaczek. Z drugiej strony, pisząc o etyce badań, na przykład o dylematach etycznych, nie sposób abstrahować od etyki normatywnej, gdyż tworzy ona pewnego rodzaju ramę interpretacyjną.

Moim zdaniem w praktyce badawczej bardzo trudno te dwa aspekty etyki badań: opisowy i normatywny od siebie oddzielić. Weźmy chociażby dylematy etyczne badaczy, które często określa się zamiennie jako dylematy moralne już na poziomie języka. W dylemacie chodzi o dwie równorzędne racje, dwie powinności, chociażby takie jak, czy złamać poufność obiecaną uczestnikowi badań, czy jej nie złamać? Badacz(-ka) zobowiązuje się do zachowania poufności, ale dowiaduje się o przestępstwie, więc czuje obywatelski obowiązek, żeby opowiedzieć o tym organom ścigania. Dodatkowo w takim dylemacie nie można pominąć kwestii emocjonalnych. Przecież to nie są wyabstrahowane racje; dylematów doświadczają konkretne osoby, które je przeżywają. W etyce badań niezmiernie istotna jest kwestia emocji – to, o czym mówił profesor Kochanowski. Ta perspektywa opisowa z normatywną na różnych poziomach będzie się tutaj przenikała. To wydaje mi się czymś szczególnym, jeśli chodzi o socjologię moralności. Profesor Mariański na przykład, chociaż rozdziela etykę normatywną od etyki opisowej, to jednak wskazuje, że mogą one czasami się łączyć. Według mnie natomiast łączą się bardzo.

Reasumując, socjologia moralności jest subdyscypliną, która ma wspólny komponent, chodzi o opisywanie tego, co ludzie myślą w kwestiach moralnych, jak się zachowują, jak postępują, jak doświadczają i jak to przeżywają emocjonalnie. Jednocześnie sądzę, że mogą istnieć różne podejścia w socjologii moralności. Wydaje mi się, że socjologia moralności, którą uprawiam, jest inną socjologią moralności chociażby od tej tradycyjnie ujmowanej.

Grażyna Woroniecka: Dziękuję. Pani doktor poprowadziła nas w kierunku często określanym przez badaczy socjologii moralności jako deficytowy. To krok w stronę teorii substancjalnej, gdzie najpierw tworzymy bazę empiryczną i dopiero na jej podstawie rozwiązujemy te konkretne dylematy, które tam powstają. Dziękuję. Pan doktor Michał Bujalski zapewne zaprowadzi nas w innym kierunku. Podejrzewam, że metateoretycznym.

Michał Bujalski: Chciałbym nawiązać do badań, które prowadziłem, i przede wszystkim podkreślić fakt, że ich wspólnym mianownikiem jest właśnie pojęcie moralności, odwołania do moralności. W swoich badaniach dotyczących głównie zagadnień związanych ze zdrowiem, z medycyną, ale również ze społeczną od-

powiedzialnością biznesu i z ryzykiem, bardzo często odnajduję aspekt etyczny, aspekt moralny. Sposób, w jaki mu się przyglądam, też wynika z perspektywy teoretycznej, którą na ogół przyjmuję, a która lokuje się gdzieś pomiędzy teorią systemów społecznych Niklasa Luhmanna, nowym materializmem i teoriami ryzyka. To podejścia, które mogą być uznane za nieprzyjazne moralności; gdzie z jednej strony odwołania do moralności, komunikacja moralności oznacza istnienie pewnego problemu, a z drugiej strony bardzo często oznacza wykorzystanie kategorii moralnych, mające charakter *stricte* instrumentalny.

W perspektywie luhmannowskiej teorii systemu społecznego komunikacja moralności pojawia się wtedy, gdy coś idzie nie tak; kiedy mamy do czynienia z nieprawidłowym działaniem systemu. To podejście Luhmanna do kwestii moralności jest trochę paradoksalne. Kto zna koncepcję Luhmanna, ten wie, że ona jest pełna paradoksów i na paradoksie stoi. Takie również jest jego ujęcie moralności. Z jednej strony nasilona komunikacja moralna wskazuje na pewien konflikt społeczny, często nasila się w sytuacji konfrontacji, lecz jest sztywna, prowadzi do utrwalenia pozycji, do nietolerancji, do konfliktu. Z drugiej strony, komunikacja moralna, kiedy już się spiętrzy, natężeje, jest w zasadzie nierozwiązywalna środkami moralnymi. Można ją rozwiązać nie poprzez odwołanie do moralności, ale poprzez odwołanie do prawa, legislacji, czasem wręcz do przemocy.

Dlaczego jednak komunikacja moralna się pojawia? Przecież w tej perspektywie mamy do czynienia z problemem zróżnicowania funkcjonalnego – mówimy oczywiście o poziomie systemów społecznych, nie systemów psychicznych czy biologicznych. Problem zróżnicowania funkcjonalnego oznacza mniej więcej tyle, że każdy z tych systemów – medycyna, nauka, prawo czy polityka rządzi się innymi prawami, wykorzystuje kompletnie niespójne, niewspółmierne kody komunikacji, które organizują jego działanie. Mało tego – te kody działają bez zarzutu, więc żaden system tak na dobrą sprawę nie musi się komunikować moralnie, aby dobrze funkcjonować. Co więcej – rozróżnienia moralne na dobro/zło kompletnie mijają się, nie odpowiadają żadnemu z podstawowych kodów systemów funkcjonalnych. Ani kod prawda-fałsz w systemie nauki, ani kod legalne-nielegalne w systemie prawa, ani kod zysk-strata w systemie ekonomii nie jest tożsamy z rozróżnieniem na to, co dobre, i na to, co złe. Moralność tutaj nie jest jedynym ani nie jest najważniejszym systemem wartościowania, ponieważ w systemach społecznych można wartościować na różne sposoby. Nie ma tu mowy w ogóle o moralności, w sensie jakichś szczególnych norm wyższego rzędu, tylko pewnych norm, które stanowią niejako – mówiąc językiem ANT – załącznik do działania.

Jakie wiążą się z tym problemy? Moralność jest pewnym rodzajem komunikacji, lecz nie jest ograniczona do żadnego systemu funkcjonalnego – wiemy, że moralność jest używana przez różne systemy, że można dokonać adaptacji do prowadzenia komunikacji moralnej, można dodawać kod moralny do komunikacji danego kodu systemowego, co widzimy doskonale choćby w polityce czy nauce. Pomimo faktu, a może właśnie dlatego, że moralność nie jest podstawowym kodem żadnego z tych systemów, może być właśnie stosowana przez każdy z nich. Mało tego – każda komunikacja systemowa może się stać moralnie obciążona. Dzieje się tak wtedy, gdy mamy do czynienia z działaniami, które mogą potencjalnie szkodzić autoreferencyjności jakiegoś systemu. Wtedy dany problem może stać się problemem moralnym, np. nieetyczne eksperymenty czy fałszowanie wyników badań w nauce. Ponadto systemy społeczne wykorzystują komunikację moralną również ze względu na nieprzejrzystość i kontyngencję środowiska: zarówno środowisko systemu społecznego, jak i same systemy pozostają dla siebie nieprzejrzyste, stanowią rzeczywistość dalece uproszczoną, zapakowaną do postaci czarnej skrzynki, dlatego komunikacja moralności stanowi rodzaj pomostu, pozwala systemom angażować się w komunikację ze swoim środowiskiem, umożliwia porozumienie w sytuacji, kiedy mamy różne kontrastujące czy sprzeczne perspektywy.

Powiedziałem, że kody są wykorzystywane przez różne systemy, ale co w takim razie ze społeczeństwem? Co ze środowiskiem systemów funkcjonalnych? Luhmann zauważa, że moralność właściwie dostosowała się już do owej polikontekstualnej, złożonej, kontyngentnej formy samoobserwacji społeczeństwa. Społeczeństwo dopuszcza pewne operacje systemowe, międzysystemowe, i to społeczeństwo *de facto* decyduje, dokonując samoobserwacji, czy kod moralny jest w konkretnej sytuacji i okolicznościach odpowiedni, adekwatny, czy też nie. Tutaj mała dygresja – miałem niedawno ciekawą sytuację, kiedy dwoje studentów zapytało mnie o etykę badań, a konkretnie o etyczność pytania o zarobki. W opinii tych studentów pytanie o zarobki, które zadawali podczas badania terenowego, było kompletnie nieetyczne: nie powinno się w badaniach pytać ludzi o dochody. Większość z państwa wie, że jest to w zasadzie stały element każdej metryczki w narzędziach badań empirycznych. Widzimy więc, że dla tych osób kwestia zarobków staje się kwestią intymną, indywidualną, czymś, o co nie powinniśmy pytać, bo zachowalibyśmy się nieetycznie.

Chciałbym teraz przejść do kwestii związanych z moimi badaniami empirycznymi. Moralność przejawia się tu w kilku różnych obszarach: w medycynie, w zdrowiu, w społecznej odpowiedzialności biznesu i w problematyce ryzyka. Zacznę od medycyny. Na ogół moralność przedstawiana jest w tym obszarze

w postaci bioetyki i pozostaje silnie powiązana z odpowiedzialnością. Moralność praktyki medycznej jest chroniona licznymi zabezpieczeniami. Mamy więc do czynienia ze zgodą pacjenta, komisjami bioetycznymi, etyką zawodową i zestawem zasad bioetycznych, z procedurami instytucjonalnymi, z legislacją oraz całą gamą środków *stricte* materialnych, które w jakiś sposób chronią działalność medyczną przed wścibskim okiem osób postronnych. Medycyna jest takim przykładem systemu funkcjonalnego, w którym te odwołania, czy eksternalizacje, używając nomenklatury luhmannowskiej, pojawiają się w odniesieniu do zjawisk, jakie mogą potencjalnie zaszkodzić autoreferencyjności systemu medycznego. Mogą neutralizować dyskursy, które mu zagrażają, na przykład pojawia się kwestia zarobków personelu medycznego, zmieniają się zasady finansowania, poruszany jest problem efektywności terapii, ryzyka zawodowego itd. Dlatego często mamy do czynienia z komunikacją moralności w związku z nowymi formami terapii, z biotechnologią, z aborcją, z eutanazją. To wszystko staje się problemem moralnym na jakimś etapie. Do tego dochodzą procesy medykalizacji. Współczesne społeczeństwo jest z jednej strony medykalizowane, z drugiej strony responsybilizowane. Mamy więc do czynienia z procesami społecznego konstruowania choroby, które mówiąc najprościej – polegają na redefinicji zjawisk społecznych w kategoriach *stricte* medycznych. To z kolei często idzie w parze z procesem responsybilizacji, czyli obarczenia winą jednostki za stan jej zdrowia. W literaturze to jest bardzo dobrze opisane zjawisko, typowe dla formacji neoliberalnej, która przeniknęła struktury współczesnego społeczeństwa, wpływając na sposób, w jaki myślimy o etyce. Obserwując to, jak medycyna obchodzi się z kwestiami etycznymi, kiedy i jak je wykorzystuje – możemy dostrzec pewną prawidłowość. Te kategorie są mobilizowane wtedy, gdy rośnie kompleksowość środowiska systemu medycyny, co z kolei pociąga za sobą wzrost złożoności wewnętrznej samego systemu medycznego. Pojawiają się problemy z realizacją świadczeń medycznych ze względu na ograniczenie zasobów, wzrost kosztów, dostosowanie struktury świadczeń, rozmaite wyzwania epidemiologiczne, zmiany w legislacji. Do tego dochodzi ogromna dynamika przyrostu wiedzy medycznej, napędzająca powyższe problemy. W tej sytuacji medycyna może odwoływać się do moralności, sięgając po te kategorie responsybilizacyjne, czyli obarczając *de facto* odpowiedzialnością jednostkę za jej stan zdrowia. Coraz rzadziej odpowiedzialność za stan zdrowia obywateli przejmuje państwo, a odwołania do kolektywnej, społecznej odpowiedzialności raczej nie wchodzą w grę. To jednostka jest obciążona ciężarem zdrowego, odpowiedzialnego, moralnego zachowania, co jednocześnie też przekłada się na wzrost oczekiwań wobec niej. Chorujesz na nowotwór, bo sam na niego zapracowałeś; nie jesteś zdrowy, bo

nie sprostaleś oczekiwaniom. W klasycznym, parsonowskim ujęciu, ten wzrost oczekiwań wobec roli chorego jest kluczowym elementem opieki medycznej. W nowoczesnym systemie organizacji medycyny fundamentalne znaczenie ma odpowiedzialność jednostkowa. Druga kwestia, o której wspomniałem, to medykalizacja, społeczne konstruowanie czy redefinicja pewnych zjawisk społecznych w kategoriach medycznych. Spójrzmy, jakie zjawiska podlegały medykalizacji: alkoholizm, szaleństwo, zaburzenia odżywiania, a więc kwestie, które miały bardzo wyraźny rys moralny. Klasyczna pozycja literatury, autorstwa Petera Conrada i Josepha Schneidera, *Deviance and medicalization*, miała podtytuł *From badness to sickness*. *Badness* jako cecha moralna i *sickness* jako choroba, ale w ujęciu społecznym, nie klinicznym. Jednocześnie medykalizacja jest procesem szalenie ekspansywnym, sięga coraz dalej. Na początku proces ten obejmował zachowania uznawane za dewiacyjne, które następnie zostawały wciągnięte na listę zaburzeń zdrowotnych. W ten sposób medycyna stawała się również coraz bardziej skutecznym narzędziem kontroli społecznej. Bardzo ciekawym przykładem jest proces medykalizacji uzależnienia od alkoholu, czyli przejście od deficytu moralności, który był bardzo często przedstawiany przez ruchy trzeźwościowe pod koniec XIX wieku, do koncepcji medycznej, koncepcji alkoholizmu, która zaczęła dominować mniej więcej od połowy wieku XX. Z drugiej strony okazuje się, że bardzo często mechanizmy medykalizacji nie zdejmują odium moralnego z tego typu zachowań. Ładunek moralny związany z zachowaniami, które często uznajemy za dewiacyjne, jest na tyle silny, że pozostają one nadal stygmatyzujące, co w praktyce objawia się na przykład tym, że największej stygmatyzacji doznają pacjenci w trakcie procesu terapeutycznego. Okazuje się więc, że to nie picie, lecz leczenie może stygmatyzować. Pewne trudności związane z medykalizacją też bardzo często można dostrzec na przykładzie nielegalnych substancji psychoaktywnych. Na przykład stosowany w niektórych krajach – między innymi w Szwajcarii – model leczenia uzależnienia od opiatów czystą heroiną. Są dowody naukowe pokazujące, że to leczenie działa. Okazuje się, że w innych krajach, w tym np. w Polsce, nie może być o tym mowa – ładunek moralny jest zbyt silny.

Chciałbym przejść krótko do kolejnego zagadnienia, mianowicie do społecznej odpowiedzialności biznesu, które w moich badaniach jest powiązane z kwestią alkoholu, a konkretnie z tym, jak przemysł komunikuje ryzyko związane z alkoholem. Okazuje się, że ryzyko zostaje tu zredukowane, uproszczone, czyli odwołując się znów do aparatu luhmannowskiego – biznes redukuje złożoność swojego środowiska poprzez odwołanie do trzech bardzo silnie nacechowanych moralnie kategorii, tj. kobiet pijących w ciąży, pijanych kierowców i picia przez osoby niepełnoletnie, czyli mamy tu trzy bardzo wyraźnie zaznaczone grupy

ryzyka. Mówiąc o ryzyku, zazwyczaj angażujemy kategorie moralne. Z jednej strony mamy kobiety, które piją w ciąży, więc cała odpowiedzialność za zdrowie dziecka spada na osobę matki. Jest to jaskrawy przykład odpowiedzialności indywidualnej o bardzo wyraźnym zabarwieniu moralnym. Z drugiej strony mechanizm przeniesienia odpowiedzialności na jednostkę maskuje fakt, że zachowania jednostek nie są wypadkową, nie są prostą konsekwencją wyborów indywidualnych. Przecież wiemy o silnych uwarunkowaniach środowiskowych, strukturalnych, które odgrywają tu ogromną rolę. Kolejny przykład – tzw. pijani kierowcy. Było takie hasło kampanii społecznej: „pijani kierowcy wiozą śmierć”. Mamy tu do czynienia z jednoznacznym podniesieniem kwestii moralnej – konkretnie braku bądź niedostatku moralności, ponieważ tylko osoba o wątpliwej kondycji moralnej stawia się w pozycji potencjalnego mordercy. Wszystkie pozostałe kwestie związane z bezpieczeństwem ruchu drogowego – stan pojazdów, stan dróg, ich oznakowanie itd. – schodzą na dalszy plan, stają się mniej ważne. Upraszczamy komunikację, redukujemy złożoność – koncentrujemy się wyłącznie na tym jednym czynniku moralnym.

Na sam koniec o kwestii ryzyka. Znowu wracamy do Luhmanna, który bardzo ciekawie wyjaśnia ryzyko, podkreślając fakt podejmowania decyzji. W tym ujęciu jest ono związane z przyszłością, dotyczy stanu, który będzie miał miejsce w przyszłości, a więc będzie konsekwencją naszych dzisiejszych wyborów. Jednocześnie musimy pamiętać, że ryzyko jest bardzo silnie uwarunkowane kulturowo, wiąże się z nadaniem priorytetu określonym wartościom, które są wyznawane przez pewnych aktorów społecznych, kosztem innych aktorów społecznych. Percepcja ryzyka jest – najprościej rzecz ujmując – pewną kwestią atrybucji czy rozumienia przyczynowości zdarzeń, ale również ich rangi i wartości. Jak podkreślała Mary Douglas – ryzyko zastąpiło to staromodne pojęcie grzechu³. Ryzyko moralizuje i upolitycznia pewne zagrożenia, które są obecne w świecie społecznym. Kategoria ryzyka jest mobilizowana, kiedy inne bodźce i zachęty do zmiany zachowania pozostają niedostępne albo są nieefektywne. Ponadto ryzyko bywa wykorzystywane do podtrzymania norm moralnych – co wiąże się choćby ze wspomnianym przeze mnie dyskursem społecznej odpowiedzialności biznesu; sposobu, w jaki działa, koncentrując się np. na wąskich grupach ryzyka.

Ostatnia kwestia, już na sam koniec, która wiąże zagadnienia moralne i ryzyka, to intersekcjonalność ryzyka i jego performatywność, ale również performatywność moralności. Innymi słowy – to wszystko dzieje się w naszych praktykach. To w praktykach dostrzegamy moralność, wtedy staje się ona naj-

³ Douglas Mary. 1990. “Risk as a forensic resource”. *Daedalus* 119(4): 1–16.

bardziej widoczna, kiedy najmocniej rezonuje. Należy przy tym podkreślić fakt, że wartości moralne w kontekście ryzyka bardzo często wiążą się z konkretnymi czynnikami socjodemograficznymi – z płcią, z klasą społeczną, z pochodzeniem etnicznym, z wiekiem. Na przykład bardzo często pewna nadmierność w zachowaniach nacechowanych moralnie – choćby we wspomnianym piciu alkoholu – jest przypisywana klasie robotniczej, a powściągliwość i samokontrola klasie średniej. Wartości, które są oceniane nisko na skali moralności, są przypisywane klasie niższej, a klasie wyższej te, które są uznawane za właściwe i pożądane. Ryzyko pozwala egzekwować pewne relacje władzy, wykonywanie funkcji moralnych wobec pewnych grup mniejszościowych. Jeśli uznamy młodzież, kobiety czy mniejszości etniczne za grupy mniejszościowe, to bardzo często widzimy, że konkretne działania polityki zmierzające do ograniczenia ryzyka są *de facto* wymierzone bezpośrednio w te grupy, np. kiedy mówimy o młodzieży, to odnosimy się do zjawiska używania substancji psychoaktywnych, podnosimy temat profilaktyki, ale ignorujemy pozostałe kwestie, istotne dla tej grupy społecznej.

Na sam koniec – podczas dyskusji pojawił się szalenie ciekawy wątek, o którym wspominali profesor Kochanowski i doktor Surmiak – wątek połączenia emocji i myślenia na skróty. To rodzaj heurystyk. Heurystyka dostępności – popularny sposób myślenia, którym posługujemy się na co dzień – jest wyraźnie powiązana z heurystyką afektu, emocji. To z kolei wiąże się nam z kwestią moralności, ponieważ to, co nam przychodzi do głowy jako pierwsze – tak działa heurystyka dostępności – to mogą być właśnie rozwiązania, które są silnie nacechowane moralnie. To chyba wszystkim.

Grażyna Woroniecka: Dziękuję. Mieliśmy tutaj przykład mocy kategorii teoretycznych, dzięki którym ogromne rozproszenie tematów empirycznych staje się jedną klasą zjawisk i można się o niej wypowiedzieć syntetycznie. Cieszę się, że przywołał pan tu Luhmanna. Tak, dla niego remoralizacja dyskursu politycznego to jest sposób na rozwiązanie problemu ze zwarem, jak się już w systemie komunikacja zakleszczy. Pojawia się więc dyskurs o wartościach, lecz te na poziomie analitycznym odsłaniają swoją instrumentalność. Czy to wystarczający punkt wyjścia, by wokół niego zorganizować prace Katedry? Czy też powinniśmy identyfikować nowe tematy w socjologii moralności i starać się za nimi podążać badawczo? Oddaję głos naszemu gościowi.

Łukasz Kutyló: Bardzo dziękuję za głos. Bardzo ciekawe prezentacje i bardzo ciekawe podejścia. Chciałem się dołączyć, w pewnych momentach nawet się rwałem, aby się odezwać. Jeżeli chodzi o samą socjologię moralności, mamy

pewnego rodzaju kłopot – w zasadzie te zagadnienia, które nas interesują, są poruszane we wszystkich możliwych subdyscyplinach socjologii. Myślę, że to jest jeden z problemów, żeby gdzieś w sposób klarowny zdefiniować granice tejsze subdyscypliny. Bardzo mi się spodobało coś, co się pojawiło w wystąpieniu profesora Kochanowskiego, ale też w wystąpieniu profesora Kicińskiego – aby zdefiniować coś, co mogłoby stanowić rdzeń socjologii moralności. Na przykład, abyśmy zajęli się tym, w jaki sposób w danym społeczeństwie, w poszczególnych grupach społecznych czy segmentach struktury społecznej, definiuje się kategorie, które dla nas – jako socjologów moralności – mogą okazać się szczególnie interesujące. Mam tutaj na myśli przede wszystkim to, jakiego rodzaju wartości cenią ludzie z tych różnych społecznych światów, a także to, jakim normom się podporządkowują. Wreszcie, jakim zmianom te wartości i normy podlegają, na przykład pod wpływem dyskusji. Zresztą profesor Kochanowski nawiązał w swoim wystąpieniu do pięcioksięgu mojżeszowego, do religijnego prawa żydowskiego, do Halachy. To jest interesujące, bo właśnie na tym przykładzie dobrze widać, jak dyskusja nad wartościami i normami przyczyniała się do ich reinterpretacji. Halacha przecież mówi, że możliwe jest wielożeństwo. To wielożeństwo przez długi czas w społeczności żydowskiej zresztą funkcjonowało. Ale też warto pamiętać, że mimo wszystko toczyła się nad tym dyskusja. Jej skutkiem w przypadku Żydów aszkenazyjskich było to, że od Majmonidesa wielożeństwo przestało być akceptowane. Wspominam o tym nieprzypadkowo, dlatego że często dochodzi do różnego rodzaju konfliktów związanych właśnie z interpretacją poszczególnych norm i wartości. Kiedy Żydzi jemeńscy, arabscy, nierzadko żyjący w poligamicznych związkach, zaczęli wracać do Izraela, to mieli kłopot z tą aszkenazyjską interpretacją norm dotyczących małżeństwa. Podobna sytuacja miała miejsce z Żydami etiopskimi, którzy znaleźli się w Izraelu w latach 80. dzięki operacji Salomon. Oni przecież nie znali ani aszkenazyjskich, zwyczajowych interpretacji norm religijnych, ani nawet Tory ustnej, czyli tego, co zostało spisane pod postacią Talmudu. Dobrze tutaj widać, że te różnice interpretacyjne mogą prowadzić do pewnych konfliktów.

Druga rzecz, która jest dla mnie interesująca, a która pojawiła się w tych wystąpieniach, to kwestia funkcjonalności moralności. Profesor Kochanowski wspominał o moralności hegemonicznej i o moralności peryferyjnej, to jest o moralności osób czy grup w jakimś stopniu podporządkowanych bądź wykluczonych. Tutaj pojawia się ciekawy wątek, bo my czasami zapominamy o tym w tych dyskusjach nad strukturalnymi uwarunkowaniami moralności. To znaczy o tym, że poszczególne wartości i normy, ich interpretacje, a nawet emocje, które im towarzyszą, mogą pełnić określoną funkcję, np. wyrażać napięcia zachodzące

w ramach struktury społecznej. Tutaj do głowy przychodzi mi artykuł amerykańskiej badaczki, psychoanalityczki – Arlene Stein, która zasugerowała, że za typowym dla religijnej prawicy gniewem moralnym kryje się w rzeczywistości gniew klasowy. Że u podstaw tego moralnego wzburzenia leży poczucie upokorzenia czy marginalizacja – nie tylko ekonomiczna, lecz także marginalizacja w obrębie dyskursu. Po części zresztą nawiązuje do tego Thomas Frank w książce *Co z tym Kansas?*, w której pokazuje, że w społecznościach robotniczych, gdzie wygrywała wcześniej Partia Demokratyczna, na znaczeniu zyskali Republikanie. Ich członkowie, nie mogąc w pełni wyrazić swoich frustracji za pomocą języka polityki, sięgnęli po język moralizatorski. To dobrze widać także w Polsce, na przykład w Łodzi. Mimo tego, że wygrywają w niej politycy liberalni, to zarazem znaczna część tej dawnej, „czerwonej” Łodzi głosuje na partie prawicowe, populistyczne.

Wreszcie, ciekawym wątkiem, podejmowanym w poszczególnych wystąpieniach, był wątek związany z badaniem przemian moralności oraz tego, jak te przemiany wpływają na funkcjonowanie całego społeczeństwa czy poszczególnych grup społecznych, jednostek. Tutaj ciekawe wydały mi się rozważania związane z sekularyzacją, dezinstytucjonalizacją religii. Zgadzałem się z profesorem Kochanowskim, że chrześcijaństwo stworzyło w Europie ład, który przez długi okres organizował życie społeczne. Dziś chrześcijaństwo osłabło. Pojawia się więc pytanie o głębszą legitymizację tego ładu. Przychodzą mi zresztą do głowy koncepcje, które go całkowicie odrzucają. Mam tutaj na myśli chociażby koncepcję Alaina de Benoista. To jest francuski teoretyk tzw. nowej prawicy, który jest przekonany, że gdybyśmy pozbyli się chrześcijaństwa i jego pozostałości, to w końcu odzyskalibyśmy „siłę”. Ale czy rzeczywiście by tak było?! Nie sądzę... Ten brak głębszej legitymizacji, „uświęcenia” porządku społecznego, budzi w nas jednak poczucie zagubienia. Odwołując się do Zygmunta Baumana, profesor Kochanowski stwierdził, że refleksja moralna pojawia się właśnie tam, gdzie są wątpliwości. To jest dla mnie ciekawe, bo od 2–3 lat prowadzę badania z ludźmi, którzy mają duże wątpliwości, czują się zagubieni w życiu, a to wszystko wpływa na decyzje, które podejmują. Mówiąc wprost, zainteresowałem się ludźmi, których nazwałem „duchowymi nomadami”. Są to osoby, które pod wpływem kryzysu sensu doszły do wniosku, że muszą uciec z tego mieszczańskiego świata. Weszły w rolę anarchy, postaci, która została przedstawiona swego czasu przez Ernsta Jüngera w jego bardziej beletrystycznej książce pt. *Eumeswil*. Innymi słowy, osoby te weszły w rolę człowieka, który szuka swego rodzaju strefy autonomicznej, takiej peryferii w obrębie świata, gdzie mógłby żyć trochę bardziej po swojemu. W przypadku „duchowych nomadów” pojawiają się wątpliwości,

poczucie zagubienia, a zarazem przekonanie, że nie do końca da się żyć w świecie, w którym nie jest się zakotwiczonym, w świecie pozbawionym głębi. By lepiej ich zrozumieć, możemy odwołać się do Niklasa Luhmanna i jego poglądu, że coraz częściej w społeczeństwie funkcjonalnie zróżnicowanym, w tym społeczeństwie pozbawionym jakiegokolwiek transcendentnego uzasadnienia, mamy do czynienia z logiką systemu gospodarczego, logiką przenikającą cały system społeczny. I rzeczywiście, kiedy robiłem z nimi wywiady, to oni dość często wspominali o chęci ucieczki od takiego schematu, zgodnie z którym mieliby się realizować tylko materialnie, robić karierę, zarabiać pieniądze. Ten schemat dobrze odzwierciedla to, co Erich Fromm nazwał modusem posiadania. Ale ta refleksja na temat życia, na temat wartości i tego, co jest ważne, pojawiła się w nich właśnie pod wpływem wątpliwości. To jest ciekawe, że te rozterki wewnątrz nas, prowokowane tym, co dzieje się w społeczeństwie, skłaniają nas ostatecznie do przemyśleń, które nazwałbym przemyśleniami moralnymi.

Grażyna Woroniecka: Nieodparcie nasuwa mi się na myśl nowa odsłona koncepcji anomii. „Duchowy nomada” czuje się pozostawiony sam sobie, życie społeczne nie daje mu przekonujących argumentów, by żyć zwyczajnie i się tym życiem cieszyć, prawda? Ani racjonalnie, ani emocjonalnie nie jest w stanie poczuć się „u siebie” w świecie. Tym sposobem w polu zainteresowań socjologii moralności temat „ja” przesuwają się bliżej centrum i wchodzi w dialog z socjologią krytyczną... Pawle, czy to nie także twój obszar tematyczny?

Paweł Moźdzynski: Chciałbym powiedzieć o inspiracjach teoretyczno-badawczych, z których korzystam, a które moim zdaniem są też bardzo ważne dla socjologii moralności. Pierwszą z nich jest właśnie socjologia krytyczna. Dorobek Szkoły Frankfurckiej, Horkheimera, Adorno, Fromma to nurt, z którego socjologia moralności od dawna czerpie i powinna czerpać nadal. Wiele wątków w pismach Ossowskich można z pewnością zaliczyć do socjologii krytycznej. Ossowskie ujęcie moralności jest zorientowane na próbę ujawniania tego, co jest ukryte w społeczeństwie, niekoniecznie związane literalnie ze społecznym funkcjonowaniem idei i systemów moralnych. Z nurtem krytycznym jest związany też konstrukttywizm. Reprezentantem obu był Bourdieu, który jest mi najbliższy. Trzecią perspektywą teoretyczno-badawczą jest socjologia zaangażowana. Socjologia zaangażowana – jak wiadomo – bardzo mocno wkracza w problem relacji pomiędzy społeczeństwem i kulturą, wiedzą, nauką i moralnością. Socjolog właściwie nie może uciec od odpowiedzialności społecznej i jest zobligowany do tego, żeby badać tę moralność, ale też ujawniać jej ukryte treści i różnorakie uwarunkowania

oraz opowiadać się moralnie po jednej ze stron niektórych ważnych konfliktów społecznych. Jest wiele badań prowadzonych w perspektywie feministycznej czy antykolonialnej, o czym mówił wcześniej Jacek. Badania te często dotyczą takich fundamentalnych kwestii, jak m.in. wolność, równe prawa, opresja polityczna, nienawiść wobec „obcych” czy obecna sytuacja na polsko-białoruskiej granicy, w których socjolog – moim zdaniem – nie powinien zachowywać milczenia. Także w Polsce socjologia zaangażowana jest bardzo potrzebna. Myślę, że Iwo Łoś jest przedstawicielem nurtu socjologii zaangażowanej i czekam na jego badania dotyczące nie tylko socjologii środowiska, z której jest najbardziej znany, ale z badań zjawiska migracji i sytuacji uchodźców. Iwo jest badaczem, który łączy dwa światy: aktywizmu z socjologią. Czwartą istotną dla mnie perspektywę wnoszą badania dyskursu. Najbardziej znana krytyczna analiza dyskursu zawdzięcza bardzo wiele socjologii krytycznej, w tym teorii Bourdieu. Prowadzę raczej badania w tym nurcie, który nazwany został socjologiczną analizą dyskursu, a ona mniejszy nacisk kładzie na badania lingwistyczne niż KAD. Co prawda nie wszyscy socjologowie, reprezentujący perspektywę socjologicznej analizy dyskursu opowiadają się za zaangażowaniem społecznym, lecz zaangażowanie to jest wyraźnie widoczne w badaniach prowadzonych przez wielu reprezentantów tego podejścia teoretyczno-badawczego. Ja sam plasuję siebie w tym nurcie. Prowadzę badania, które nazywam „Analizą dyskursu ultrakonserwatywnego w polskich sztukach wizualnych”. Ten dyskurs jest fenomenem bardzo ciekawym, pojawił się w sztuce polskiej niedawno, jest zauważalny od kilku ostatnich lat i przybiera na sile. Treści, które są w nim obecne, nie są „niewinne”. Artyści tego nurtu często prezentują postawy antyfeministyczne, homofobiczne, rasistowskie. Ich dzieła i wypowiedzi niejednokrotnie epatują nienawiścią wobec Innych. Odbywa się w polskim polu sztuki wojna o hegemonię kulturową, o której wspomniał przed chwilą Jacek. Ważnym pojęciem dla analizy tego nurtu/dyskursu jest „marsz przez instytucje”, kategoria wprowadzona przez Gramsciego i wykorzystana później przez Laclau i Mouffe’a. Od kilku lat obserwujemy bardzo mocne wsparcie ze strony władzy politycznej dla tego kierunku. Stanowiska dyrektorskie wielu instytucji kultury są obsadzone przez kuratorów, krytyków, malarzy zaliczających się do tego nurtu. Z kolei dyrektorzy reprezentujący inne spojrzenie na sztukę są odwoływani. Mamy też do czynienia z praktykami cenzorskimi, o czym była informowana opinia publiczna.

Profesor Kiciński mówił o tym, że w sztuce podejmowane są problemy moralne. Przed chwilą trochę o tym powiedziałem, odnosząc się do badanego dyskursu. Jednak zagadnienie to jest znacznie szersze. Relacje między sztuką a socjologią są rozmaite. Na przykład sztuka zaangażowana społecznie, która

rozkwitła w latach 90., reprezentowana przez Kozyrę, Żmijewskiego, Althamera, Rajkowską, Monikę Mamzetę Zielińską została nazwana przez profesora Piotra Piotrowskiego sztuką krytyczną. Sami artyści, wówczas kończący akademię, nie znali szkoły krytycznej w socjologii, natomiast Piotrowski znał. Możemy domniemywać, że przy tworzeniu nazwy dla tego nowego wówczas kierunku wpływ odegrał dorobek socjologii krytycznej i filozofii ukierunkowanej na dekonstrukcję. Co ciekawe, Foucault był bardzo miły sercu artystów i krytyków, co pewnie cieszy profesora Kochanowskiego. Co też ciekawe, sztuka krytyczna w pewnym sensie coś zawdzięcza naszemu Instytutowi Stosowanych Nauk Społecznych. Artur Żmijewski swojemu manifestowi sztuki nadał tytuł *Stosowane sztuki społeczne*. Żmijewski w tym czasie współpracował z profesorem Joanną Tokarską-Bakir przy programie „Polak w szafie”. Nazwa naszego Instytutu niewątpliwie zainspirowała artystę. Ewidentny jest wpływ socjologii na podejście artystów krytycznych do problemów społecznych. Sądzę, że można powiedzieć, iż sztuka krytyczna jest socjologią zaangażowaną i stosowaną jednocześnie. Artyści tego nurtu podejmowali w swoich dziełach problemy moralne: stosunku do różnych mniejszości społecznych, na przykład osób niepełnosprawnych. Istnienie stereotypów i uprzedzeń religijnych, seksualnych, narodowościowych, pozycja społeczna kobiet, tabu śmierci, są w tej twórczości też bardzo istotne. Sztuka właściwie cały czas podejmuje problemy moralne. Sztuka krytyczna Żmijewskiego, Kozyry, Althamera w Polsce straciła pierwotny charakter, zakademizowała się. Jednak zaangażowanie w rozwiązywanie problemów społecznych wciąż jest istotne. Być może wraz z wchodzeniem w świat sztuki coraz młodszych artystów zainteresowanie problemami społecznymi wzrasta? Bardzo silny w Polsce jest nurt sztuki kobiet, feministyczny. Tegoroczne Biennale w Wenecji było bardzo mocno zdominowane przez nurty postkolonialne czy antykolonialny i feministyczny. Do tego dochodzi bardzo poważny stosunek artystów do problemów związanych z zanieczyszczeniem klimatu. Spojrzenie transhumanistyczne jest wyraźnie widoczne także w sztuce polskiej. W polu sztuki następuje starcie: Jerzego Kaliny, który mówi o „tęczowej zarazie”, i młodych artystek, które mówią o prawach kobiet i o ochronie klimatu.

Chciałbym też odnieść się krótko do zagadnienia neuronauki podjętego przez Michała Bujalskiego. Bardzo ciekawe w tym świetle są badania nad psychodelikami prowadzone przez lekarzy, psychiatrów, psychologów i zmiana stosunku społecznego do substancji zmieniających świadomość. Ciekawym pytaniem, wartym dogłębnego badania, byłaby relacja między laicyzacją a tym „odrodzeniem psychodelicznym”. Awangardą w tym zakresie są oczywiście przedstawiciele kontrkultury, New Age i artyści. Coraz więcej się mówi o LSD,

o psylocybinie, która ma pozytywnie wpływać na leczenie depresji na przykład. Marihuana jest już zalegalizowana jako medykament i stosowana w leczeniu epilepsji, bezsenności i depresji. Nie wiem, czy państwo wiecie, ale zostało założone Polskie Towarzystwo Psychodeliczne. Dwa miesiące temu odbyła się na Uniwersytecie Warszawskim duża, trzydniowa konferencja o psychodelikach, na której występowali przedstawiciele różnych dyscyplin naukowych. Psychiatrzy, lekarze, prawnicy. Niestety nie byłem na niej, brałem udział w Zjeździe Socjologicznym. Nawiasem mówiąc, jednym ze współzałożycieli tego Towarzystwa i pomysłodawcą Konferencji jest Maciej Lorenc, absolwent naszego instytutu. Relacje pomiędzy socjologią, socjologią moralności i światem zewnętrznym są rozległe. Pół żartem mówiąc, Instytut Stosowanych Nauk Społecznych ma też duży, nieraz ukryty wpływ na rzeczywistość społeczną.

Grażyna Woroniecka: Dziękuję bardzo. To krzepiące, że oddziałujemy na otoczenie, choćby w sposób ukryty. Korzystając z obecności naszej gościni, dowiedzmy się, jakie potencjalne obszary problemowe dla socjologii moralności podsuwa antropologia kulturowa.

Dorota Rancew-Sikora: Dziękuję bardzo za zaproszenie. Chociaż czuję się gościem nie tylko w waszym instytucie, katedrze, zakładzie, lecz również w dyscyplinie. Nie uważam się za specjalistkę. Chciałabym jednak wnieść perspektywę antropologiczną do tego tematu, zastanawiając się nad tym, co leży u źródeł, u rdzenia czy za plecami, gdzieś w głębi różnicowania, z którym się spotykamy, jeśli chodzi o kwestie klasowe i różnego innego rodzaju przypadki, kiedy mówimy o różnych dylematach, sytuacjach związanych z moralnością i z etyką. Ja tę swoją perspektywę jakoś odnalazłam, pracując nad zupełnie innymi tematami. Być może niektórzy pamiętają, że zajmowałam się sensem polowań kiedyś z perspektywy krytycznej. Ostatnio bardziej z perspektywy wyjściowo-afirmatywnej kwestią gościnności. Oba te projekty, dosyć mocno angażujące, doprowadziły mnie do głębokiej kwestii moralnej, którą wiąże osobiście z zagadnieniem ofiary. Chciałabym tę kwestię podnieść jako pewien znak zapytania. Czy zgodzilibyście się z tym, czy uważacie, że jest to inspirujące, kiedy spoglądamy nie tak socjologicznie na zjawiska, jakie możemy uchwycić w badaniach, tylko bardziej antropologicznie na takie zjawiska, które wyjaśniają rzeczy, jakie jesteśmy w stanie zaobserwować, a które leżą gdzieś tak głęboko u źródeł naszej kultury, kultury chrześcijańskiej albo jeszcze dalej – są takim głębokim powszechnikiem kulturowym? Między innymi René Girard był zwolennikiem tej idei, że kwestia ofiary sięgająca właśnie zasadniczego dylematu powiązania moralności z życiem

i śmiercią, czyli poświęcenia czegoś na rzecz czegoś ważniejszego czy kogoś mniej ważnego na rzecz godności kogoś godniejszego, jest bardzo istotną kwestią, która potrafi uporządkować wiele innych naszych refleksji lub rozumienia takich zjawisk kulturowych bądź praktyk, które jesteśmy w stanie zaobserwować. Jeśli chodzi o polowania, to jest to kwestia dość jasna. Mamy sytuację zabijania wtedy, kiedy zasadniczo nie lubimy zabijać i kiedy w naszej kulturze zawarty jest zakaz zabijania bez potrzeby. Jest konieczne przy wykonywaniu tej praktyki odwołanie się do jakiegoś wyższego argumentu, który zabijanie uzasadnia lub stanowi jakiś wyjątek, szczególną okoliczność, dla której zabijanie staje się gestem kulturowo uzasadnionym, moralnie słusznym i społecznie akceptowanym. Cały dyskurs myśliwski, łowiecki jest skoncentrowany na takim znajdowaniu wyjątków w tej figurze ofiary. Czyli że zabijamy, ale jest to konieczne, jest to wyższym dobrem uzasadnione. Ku mojemu zaskoczeniu, kiedy zajęłam się tematem gościnności, też tę kwestię ofiary znalazłam jako bardzo istotną. Również dość mocno uwarunkowaną płcią czy związaną z kwestiami genderowymi. W tym przypadku także mamy do czynienia z ofiarą, która jest nazywana poświęceniem i dotyczy takiego rozdrobnionego na wiele codziennych aktów poświęcenia usytuowania kobiet w życiu prywatnym, w warunkach domowych, wtedy kiedy one muszą się oddać, poświęcić, odłożyć na później, przemilczeć, znieść różne obowiązki wynikające z takiego wzoru uświęcenia czy uczynienia godnym kogoś, kto jest ważniejszy, czyli gościa, który nawiedza dom. Tak myślę sobie, że być może moralność, o której tutaj rozmawiamy, ma nie tylko hierarchiczny, nie tylko oparty na nierównościach charakter, lecz także egzystencjalne powiązanie z ostatecznymi kwestiami życia i śmierci. W tym kontekście ten narracyjny wzór poświęcenia czegoś, składania ofiary, wydaje się leżeć u źródeł wielu zjawisk, o których mówimy. Ja bym trochę odwróciła tę tezę, którą tutaj ktoś podał, że o moralności czy o etyce mówimy wtedy, kiedy nie jesteśmy pewni. Tylko pomyślałam sobie w taki sposób, że moralność to jest taki argument ostateczny, który utwierdza świat, w jakim żyjemy, wtedy kiedy nie ma innych argumentów. To odwołanie się do moralności czy do świętości jest milczącą tezą, że właśnie trzeba ustąpić, że trzeba pozostawić rzeczy takie, jakie są, w imię jakiegoś większego dobra bądź większej wartości.

Grażyna Woroniecka: Dziękuję. Motyw ofiarniczy faktycznie zaczyna się pojawiać w socjologicznej refleksji nad moralnością, choć raczej *implicite*. Też sądzę, że warto go wydobyć, bardziej wyeksponować, gdyż stawia w nowym świetle na przykład wspomniany przypadek białoruskiej granicy, a także problematykę ekologiczną, która się przebija do socjologii i niesie potencjał normatywny.

Iwo Łoś: Chciałbym się odnieść do dwóch kwestii. Pierwszej, którą podniósł Paweł Możdżyński w kontekście sytuacji na granicy a socjologii moralności, i drugiej – socjologii środowiska.

Zacznę od wspomnienia przywołanej już tu dziś profesor Joanny Tokarskiej-Bakir, związanej niegdyś z naszym instytutem, która jest jedną ze współsygnatariuszek listu otwartego do władz, rektora Uniwersytetu w Białymstoku, dotyczącego planowanej konferencji poświęconej sytuacji na granicy, której współorganizatorami i współpanelistami miały być osoby ze straży granicznej między innymi. Grupa „Badaczki i badacze na granicy”, która uformowała się około roku temu, zainicjowała wspomniany list podpisany między innymi przez Barbarę Engelking i różne osoby ze świata nauki. Głównie oczywiście nauk społecznych. W tej chwili ta konferencja została zawieszona. To znaczy, komunikat wystosowany jest taki, że organizatorzy przemyślą formułę. Ja tylko może przywołam, że w tym liście jest między innymi mowa o tym, że całkowicie nieodpuszczalne i nieetyczne jest, aby straż graniczna, której działania na granicy polsko-białoruskiej są rozpatrywane przed Europejskim Trybunałem Praw Człowieka, była współorganizatorem konferencji naukowej poświęconej sytuacji na granicy. Autorki listu zwracają uwagę, że straż graniczna to organ państwa, jednolita i umundurowana formacja itd., a nie jednostka naukowa. Według nich zapraszanie przez publiczną uczelnię, tu Uniwersytet w Białymstoku, do organizacji konferencji naukowej partnera będącego jednostką zależną od decyzji politycznych, a wręcz instytucją państwową, powinno budzić poważne wątpliwości. Tym bardziej że mowa o instytucji odpowiedzialnej za przemoc i łamanie prawa wobec ludzi, jak straż graniczna, oraz za systematyczną degradację przyrody, jak Lasy Państwowe. Aha, bo one miały być drugim współorganizatorem tej konferencji, która – jak powiedziałem – w wyniku protestu środowiska akademickiego na razie się nie odbędzie, a przynajmniej nie w takiej formule. Wydaje mi się to też istotne w kontekście naszej dyskusji dotyczącej socjologii moralności. W skład „Badaczy i badaczek na granicy”, w skład tej inicjatywy w głównej mierze badawczej, która działa w terenie od roku, wchodzi osoby związane z Instytutem Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego, z Instytutem Kultury Polskiej UW, z różnymi instytutami naukowymi, z Polską Akademią Nauk również – między innymi Instytut Badań Literackich. Oczywiście jest to temat, który potencjalnie należałoby i można badać w nurcie bądź przynajmniej czerpiąc z metodologii i z perspektywy socjologii moralności. A to działanie skierowane do wewnątrz, to znaczy będące reakcją na pewne plany instytucjonalne instytucji akademickiej, mam wrażenie, że jest przejawem wspomnianej wcześniej socjologii zaangażowanej. Zaangażowanej również w to,

żeby zwracać uwagę na pewne kwestie lub problemy właśnie o takim ciężarze etycznym wewnątrz pola nauki. W tym sensie wydaje mi się, że to też pokazuje pewien potencjał i powinowactwo współczesnej socjologii moralności z perspektywą wspomnianego Bourdieu. To znaczy, kto jak kto, ale to on właśnie w znacznym stopniu badał pole nauki, badał mechanizmy dominacji, mechanizmy relacji władzy i reprodukcji społecznej w polu nauki. Innymi słowy – swoje instrumentarium poznawcze, badawcze kierował na własne podwórko w takim ruchu socjologii krytycznej czy refleksyjnej. Ja dostrzegam tu bliskość lub pewne powinowactwo właśnie z tradycją socjologii moralności, która także kierowała swoją lupę poznawczą i badawczą w stronę na przykład dyskursu o moralności po to, aby go przeniknąć, czy po to, aby niekiedy nawet zdemaskować to, co jest naturalizowane. To, co jest społecznie konstruowane właśnie jako takie, a nie inne, jako być może oczywiste. A następnie, aby to poddać pewnej analizie. To w jakimś sensie wydaje się bliskie krytycznej analizie dyskursu. Zgadzam się w pełni z głosem mówiącym, że to jest przestrzeń do badania. To znaczy, ja mam nadzieję, że powstaną na ten temat (i że uda mi się do tego przyczynić w jakimś stopniu) badania, teksty, prace artystyczne i filmowe na temat tej sytuacji, która trwa – tego kryzysu humanitarnego, który trwa na granicy polsko-białoruskiej.

Jeszcze parę słów o socjologii środowiska, ale już tak naprawdę kończąc, bo nie chcę przedłużać. Mamy tutaj do czynienia – szczególnie jeśli zestawimy tę dyscyplinę z socjologią moralności – z dyscypliną relatywnie młodą, która – jak wiemy – skupia się na badaniu relacji czy zależności między społeczeństwem a środowiskiem naturalnym w cudzysłowie. Na jej gruncie problem ekologiczny rozpatrywany jest jako problem społeczny, czyli jako właściwie fakt społeczny. Pozwala to uznać, że problemy ekologiczne... Właściwie pozwala to rozpoznać ich antropocentryczny charakter. To z kolei wiąże się z postulatem metodologicznym, aby ten charakter demaskować, by go analizować i badać te zależności. Ja w swoim poprzednim referacie już opowiadałem, w jaki sposób socjologia środowiska to realizuje i jak bada te problemy, i skąd się wywodzi. Chciałbym wspomnieć o Baumanie. W pewnym momencie w naszej dyskusji te dwa nurty personifikowane przez z jednej strony Baumana, z drugiej Ossowską zostały przywołane. Wydaje mi się, że szczególnie dyscyplina, jaką jest socjologia środowiska, może potencjalnie w ogóle to pogodzić i stanowić w jakimś stopniu realizację potencjalnej synergii pomiędzy tymi dwoma nurtami. To znaczy sam Bauman w swoim wstępie do *Wojen klimatycznych* Haralda Welzera nawoływał wręcz do tego, aby zająć się problemami ekologicznymi. Tymi, które są uznawane za oczywiste, na przykład katastrofami naturalnymi itd. A można to robić, właśnie korzystając z instrumentarium socjologii moralności. A także oczywiście

z perspektywy refleksyjnej socjologii czy socjologii krytycznej itd. Dla mnie ostatecznie te nurty mogą się spotkać i w twórczy sposób zrealizować; i przydać oczywiście badawczo oraz funkcjonalnie.

Zakończę tylko takim spostrzeżeniem dotyczącym kryzysu, czym też podzieliłem się w artykule. Właściwie, choć geneza socjologii moralności i socjologii środowiska jest inna, to wskazać możemy tu pewien punkt styczny między nimi. A tym punktem jest kryzys. Socjologia moralności powstawała w czasach dynamicznych przemian społeczno-politycznych. One były napędzane między innymi przez przedwojenny schyłek starego europejskiego porządku. Był to też czas rewolucji i w końcu II wojny światowej. Z kolei socjologia środowiska powstaje w kontekście kryzysu ekologicznego, klimatycznego. Także w kontekście rozwoju świadomości ekologicznej. Ale z drugiej strony postępującej degradacji i antropopresji. Można by spojrzeć na socjologię środowiska jako na pewien produkt uboczny antropocenu. A może też potencjalnie jako na odpowiedź na antropocen. Na socjologię moralności z kolei można by spojrzeć jako na produkt demokratyzacji, modernizacji i umasowienia życia społecznego w kapitalizmie, tj. jako na pochodną, na odpowiedź na przepisy społeczne we wczesnym kapitalizmie. Socjologia środowiska wówczas mogłaby być rozumiana jako pochodna czy też odpowiedź na przemiany społeczne w późnym, by nie powiedzieć, w schyłkowym kapitalizmie. W tym sensie korzenie socjologii moralności mają tutaj pewną część wspólną, jakieś podobieństwo, choć genealogię nieco inną. Ostatecznie dostrzegam w obu nurtach czy dyscyplinach bliskość ze wspólnym korzeniem metody socjologicznej jako takiej, która nakazywała badać ludzką moralność właśnie jako fakt społeczny. Z kolei socjologia środowiska również bada to, co dotychczas podlegało udomowieniu czy naturalizacji chociażby w dyskursie potocznym. Tu mam na myśli na przykład katastrofy naturalne bądź dyskursy właśnie ich dotyczące, a nastawione na to, żeby badać to jako społecznie konstruowane. Tak jak socjologia moralności bada moralność jako w jakimś sensie społecznie konstruowaną.

Grażyna Woroniecka: Dziękuję. Tak, słusznie, to ewidentne odpowiedzi na sytuacje kryzysowe. Wtedy to, co oczywiste, traci swoją oczywistość i wprawia filozofów w zadziwienie, a socjologów motywuje do pracy teoretycznej... Pan profesor Kiciński chce coś dodać?

Krzysztof Kiciński: Zdecydowałem się jeszcze coś powiedzieć, bo to miała być dyskusja, czyli również interakcje między biorącymi w niej udział. Sprowokował mnie do zabrania głosu między innymi pan profesor Kochanowski, mówiąc

o Starym Testamencie ciekawe rzeczy. Inne poruszane w dyskusji sprawy też były bardzo interesujące. Po pierwsze – z profesorem Kochanowskim zgadzam się w jego ogólnej ocenie etyki Starego Testamentu, która kompletnie nie dowartościuje kobiety, to jest jasne. Zajmując się Starym Testamentem przez wiele lat, dostrzegałem jego niespójności, na przykład w dziesięciorgu przykazań czwarte mówi nie tylko o szacunku dla ojca, ale i dla matki („Czcij ojca twego i matkę swoją, abyś długo żył na ziemi, którą Pan, Bóg twój, da tobie”). A jest to przykazanie ułożone najwyżej wśród tych, które dotyczą relacji międzyludzkich (trzy pierwsze mówią o relacji człowieka z Bogiem). Śledząc wątek stosunku do kobiet w całym Starym Testamencie, w różnych jego księgach, można dostrzec pewną prawidłowość – kobieta jest w nim doceniana zwłaszcza wtedy, kiedy występuje **w roli matki**. Nie jako kobieta w ogóle, tylko w tej właśnie roli. Ponadto pozycja kobiety jest znacznie lepsza, kiedy analizujemy Stary Testament pod kątem przedstawianych w nim **wzorów osobowych**. A – jak to podkreślała Maria Ossowska, twórczyni tego terminu – wzory osobowe są niezwykle ważnym instrumentem socjalizacji moralnej. Pod tym względem pozycja kobiety w Starym Testamencie wypada nie najgorzej, zwłaszcza na tle epoki, w której powstawał. Mówi się w nim o niektórych kobietach z wielkim szacunkiem, i to już nie tylko jako o matkach. Przykładem może być prorokini Debora, o której pisałem, że jej postać może być uznana za archetyp postaci Joanny d’Arc.

Jeszcze uwaga do wystąpienia profesora Możdżyńskiego. Chodzi o interpretację pojęcia „socjologia zaangażowana”. Chciałbym tu wyróżnić dwa znaczenia tego wieloznacznego terminu. Po pierwsze fakt, że mamy do czynienia z socjologią zaangażowaną, jest czymś oczywistym, jak to ma miejsce np. w przypadku prac Zygmunta Bauman’a analizującego społeczeństwo konsumpcyjne czy w większości prac Pierre’a Bourdieu. W drugim znaczeniu dostrzeżenie owego zaangażowania wymaga znajomości historycznego kontekstu, w którym owe prace powstawały i były publikowane, wiedzy o metodologii, jaką kierował się autor oraz okolicznościach ich powstawania. Do socjologii zaangażowanej w pierwszym znaczeniu można zaliczyć pracę Ossowskiego *Więź społeczna i dziedzictwo krwi*, stanowiącą polemikę z rasistowską interpretacją zjawisk społecznych. Do socjologii zaangażowanej w znaczeniu drugim – również jego książkę wydaną w 1957 roku pt. *Struktura klasowa w społecznej świadomości*. Tak bowiem została przyjęta na Zachodzie, gdzie dostrzeżono w niej przede wszystkim pracę obalającą doktrynę bezklasowości społeczeństw socjalistycznych/komunistycznych. Wprawdzie w Polsce chyba nikt nie brał tej doktryny na serio, to jednak zdecydowanie negatywne przyjęcie książki przez ówczesne władze pośrednio świadczy, iż stanowi ona dobry przykład socjologii zaangażowanej w omawia-

nym tu znaczeniu. Sądę, że gdy uwzględni się kontekst historyczny, to można powiedzieć, że większość socjologii Ossowskiego to socjologia zaangażowana. Podobnie jest z pracami Ossowskiej, która nie przypadkiem określone zjawiska analizuje w pewnych okresach. Z jednej strony jest to analiza opisowa, ale jest to opis akurat tego, a nie czegoś innego, i wnioski ówczesny czytelnik mógł sobie bez trudu dopowiedzieć. Jeżeli w *Normach moralnych* autorka omawia problem wpływu ustroju politycznego na moralność i przytacza poglądy autorów wskazujących na negatywny wpływ, jaki wywierają na nią ustroje despotyczne czy autorytarne, to w peerelowskiej rzeczywistości wnioski, które z tego wynikają, były oczywiste. Czytelnik sam mógł je wyciągnąć, podobnie jak słuchacz prowadzonych w tym czasie wykładów, gdy omawiając poglądy Cesare Beccarii – przytaczam z pamięci – podkreślała, że według tego wybitnego humanisty i teoretyka prawa, jeśli jakieś państwo uniemożliwia swoim obywatelom wyjazd za granicę, to jest to dostateczny powód, by je opuścić. Z jej rozważań na temat pojęcia godności również wynikało jasno, jaki ma stosunek do ustroju, który wymusza polityczny konformizm i skłania ludzi, by zachowywali się „jak chorągiewki na wietrze”. Nawet *Moralność mieszczańska* może dla kogoś reprezentować socjologię zaangażowaną, jeśli dostrzeżę on fakt, że praca ta powstawała głównie w okresie, w którym propaganda uczyniła z owej moralności symbol czegoś jednoznacznie negatywnego, a Ossowska, choć mieszczański etos osobiście był jej raczej obcy, pokazała, że jest to zjawisko złożone i zawiera również pozytywne elementy. Nasuwa się też uwaga, że dla tych, którzy idee moralne traktują jako byty w pewnym sensie obiektywne, już sama analiza moralności w kategoriach socjologicznych, szukanie czynników moralność warunkujących i wskazywanie na jej historyczną zmienność, jest czymś niewłaściwym, kojarzonym z „relatywizmem moralnym”. Ponieważ stanowisko takie wcale nie jest rzadkie, już sama socjologia moralności jako taka stanowi dla badacza, który ją uprawia z przekonaniem, socjologię zaangażowaną.

Na koniec wróć do zagadnień, o których już mówiłem, sądę bowiem, że przez socjologię zaangażowaną można również rozumieć **podejmowanie problemów o szczególnej doniosłości** w nadziei, że ich socjologiczna analiza pomaga je rozwiązywać. Takimi problemami w skali globalnej są wspomniane zagadnienia ochrony środowiska, a w Polsce – problematyka sekularyzacji, zwłaszcza sekularyzacji moralności.

Komentując wystąpienie pani doktor Adrianny Surmiak, chciałbym zauważyć, że etyki zawodowe, jakimi Autorka się zajmuje, to ten element moralności, który uchodzi za bezspornie moralny już na mocy samej definicji. Sądę, że z punktu widzenia socjologii moralności stanowi on bardzo interesujący przedmiot badań.

Przekonałem się o tym choćby wówczas, gdy jeszcze nie obowiązywał uchwalony w 2012 roku *Kodeks etyki socjologa* i zostałem poproszony wraz z Janem Strzeleckim i Sławomirem Nowotnym, o ile pamiętam przez Zarząd Główny PTS, o sporządzenie projektu takiego kodeksu. Wydaje mi się, że potrzebę taką odczuwali zwłaszcza koledzy, których zdaniem niektórzy socjologowie w okresie PRL zachowywali się nieetycznie. Ponieważ jednak poparcie dla tej inicjatywy w środowisku było wówczas słabe, nie sfinalizowaliśmy swoich prac. Z punktu widzenia problematyki socjologii moralności była to jednak okazja do interesujących obserwacji. Pamiętam na przykład rozmowę z Julią Sową, cieszącą się dużym autorytetem w naszym środowisku, że jest zdecydowanie przeciwna sformalizowanemu kodeksowi, ponieważ miałyby ogromny dylemat moralny, gdyby jakaś jego norma rozmięła się z tym, co ona uważa za słuszne.

Zupełnie inne postawy wobec sformalizowanego kodeksu dominowały w środowisku służby cywilnej (co mogłem obserwować, uczestnicząc w pracach nad tym kodeksem). Wielu jej przedstawicieli chciało dokładnie wiedzieć, jak należy postępować w rozmaitych sytuacjach, w których ogólne zasady etyczne nie stanowią wystarczającego drogowskazu. Oczekiwano również, że kodeks wzmocni pozycję neutralnego politycznie urzędnika, który w przypadku wywieranych na niego nacisków może odpowiedzieć: „nie wolno mi tego zrobić, bo kodeks na to nie pozwala”. Podkreślano często, że zasada neutralności politycznej służby cywilnej jest niezwykle ważna, ale jej przestrzeganie wymaga wysokiej kultury politycznej, takiej jak np. w Anglii, oraz że w Polsce nie dzieje się pod tym względem najlepiej (co potwierdza sytuacja lat ostatnich). Większość przedstawicieli służby cywilnej, z którymi rozmawiałem, odczuwało bardzo wyraźnie potrzebę istnienia sformalizowanego kodeksu, powołując się między innymi na argument pragmatyczny – musimy w ramach naszej grupy mieć dokładnie wyartykułowane reguły, którymi się kierujemy, żeby nie było nieporozumień, żeby było jasne, że wszyscy kierujemy się takimi samymi zasadami, również w relacji z tymi, którzy są naszymi interesantami lub zwierzchnikami. Żeby i dla nich były one jasne. Z innym godnym uwagi socjologa moralności argumentem spotykałem się często, obserwując proces mnożenia się sformalizowanych kodeksów etycznych różnych innych zawodów. Było wyraźnie widać, że w niektórych środowiskach zawodowych stworzenie kodeksu etyki zawodowej i jego obecność było postrzegane jako element dowartościowujący grupę. Niektórzy mówili wprost: „Jak będziemy mieli kodeks etyki, to zyska na tym postrzeganie naszego zawodu, polepszy się jego pozycja w hierarchii prestiżu zawodów”.

Na koniec pytanie: socjologia moralności czy socjologie moralności? Myślę, że nieuchronnie nie będzie jednej socjologii moralności, co jest głównie związane

z tym, że nie mamy jednej ogólnie uznanej definicji moralności. Jeśli różni badacze różnie definiują moralność, to tym samym tworzą różne socjologie moralności. Przy okazji taka uwaga: problematyka owego zróżnicowania była w polskiej socjologii od dawna bardzo żywo dyskutowana, na przykład w latach 60. Mam nawet czasem poczucie, że my obecnie w refleksji nad tymi problemami trochę się cofnęliśmy w stosunku do tego, co działo się w tamtym okresie. Pamiętam na przykład konferencję w Nieborowie poświęconą między innymi definicji moralności (wygłoszone na niej referaty i dyskusja opublikowane zostały w pierwszym numerze czasopisma *Etyka* z 1966 roku). Sądzę, że rzadko można teraz wskazać teksty, które by dorównywały ówczesnym rozważaniom pod względem poziomu refleksji. Mam na myśli zwłaszcza dyskusję między Marią Ossowską i Iją Lazari-Pawłowską, która jako logik i etyk analizowała różne schematy definiowania moralności, polemizując z Ossowską. Twierdziła na przykład, że można sformułować wprawdzie nie jedną, ale kilka względnie spójnych definicji moralności odwołujących się do różnych kryteriów. We własnych publikacjach⁴ odniosłem się dość krytycznie do tej koncepcji, gdyż bliższe było mi stanowisko Ossowskiej, która była sceptyczna, jeżeli chodzi o taką możliwość. Warto przypomnieć, że według niej socjolog moralności jest w trudniejszej sytuacji, niż socjologowie zajmujący się takimi zjawiskami jak np. prawo, religia czy sztuka, ponieważ w ich przypadku istnieją konkretne instytucje, które mogą stanowić punkt wyjścia do definicji badanego zjawiska. W przypadku moralności brak porównywalnych instytucji utrudnia zadanie. W związku z tym musimy się poruszać w płynnym obszarze i każdy socjolog moralności musi w gruncie rzeczy zastanowić się nad własną definicją tego, co stanowi przedmiot jego badań. Na przykład w czasie wspomnianej konferencji Ossowska podtrzymała swoje stanowisko, że wartości związane z pojęciem godności stanowią integralną część moralności (jej koncepcja dwóch pionów w moralności), natomiast Ija Lazari-Pawłowska uważała, że można je do moralności włączać, ale niekoniecznie, ponieważ jedynie wartości prospołeczne należą do moralności w sposób niepodlegający dyskusji. Jednak mimo tego, że mówienie o różnych socjologiach moralności jest uzasadnione również z innych względów – socjologie te mogą się bowiem różnić na przykład odmiennymi paradygmatami poznawczymi przyjmowanymi przez uprawiających je badaczy – to jednak nie widzę przeszkód, by w pewnych sytuacjach mówić o nich wszystkich łącznie w liczbie pojedynczej, po prostu jako o socjologii moralności.

⁴ Krzysztof Kiciński. 1979. „Metodologiczne konsekwencje nieostrości pojęcia moralności”. *Prace IPSiR* 4: 153–159.

Adrianna Surmiak: Profesor Kiciński mnie ubiegł, bo chciałam już wcześniej nawiązać do wypowiedzi doktora Michała Bujalskiego, do dygresji o pytaniach drażliwych, czyli na przykład pytania o zarobki. Według mnie jest to jak najbardziej kwestia moralna, więc zgadzam się z profesorem Kicińskim, że możemy zupełnie inaczej rozumieć, czym jest moralność, co wchodzi w jej zakres. Według mnie jest to jedna z przyczyn kryzysu subdyscypliny, chociaż z drugiej strony możemy badać, co w ogóle rozumiemy jako moralność i kwestie moralne.

Jeszcze jedna sprawa, bardzo szybko – profesor Możdżyński, mówiąc o różnych teoriach, o socjologii krytycznej, refleksyjnej, feministycznej, przekonał mnie do zakwestionowania diagnozy dotyczącej socjologii moralności, którą na początku dyskusji postawiła profesor Woroniecka, że socjologia moralności jest niedoteoretyzowana. Czy potrzebujemy teorii istotnych tylko dla tej subdyscypliny, żeby mówić o jej nasyceniu teoretycznym? Tak, wbijając kij w mrowisko na sam koniec...

Grażyna Woroniecka: Dziękuję bardzo. Przekonaliście mnie państwo, że subdyscyplina formuje elementy metateorii, a także ma zdolność generowania partykularnych teorii przedmiotowych. Czas grand theory przeminął. Dzisiejsze nauki społeczne operują innymi narracjami, w których socjologie moralności w całej swojej różnorodności znakomicie się odnajdują. Potrzebujemy tej wielości narracji, żeby mieć otwarte możliwości metodologiczne i filozoficzne, możliwości badawcze i możliwości reagowania. Intrygujące było pytanie pana profesora Kicińskiego odnoszące się do związków z socjologią wiedzy: czy jeżeli socjologia moralności zacznie analizować naszą działalność naukową, to przybędzie jej czegoś? Czy ta działalność coś na tym zyska, czy może socjologia moralności? Idąc tym tropem, co jeśli socjologia moralności zacznie analizować socjologię zaangażowaną? Albo podda analizie zjawiska opisywane przez antropologię, jak na przykład schematy ofiarnicze? Potrzebujemy tej przestrzeni, tego niedomknięcia paradygmatycznego, żeby móc operować na różnych płaszczyznach – egzystencjalnej, do której odnosi się i schemat ofiarniczy, i syndrom „duchowych nomadów”, politycznej w najszerszym rozumieniu tego terminu, epistemologicznej i każdej innej, która się wyłoni z naszych partykularnych orientacji badawczych. Dziękuję za inspirującą dyskusję.