

Krzysztof WIELECKI*

*Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Prawda socjologiczna i realizm krytyczny

Streszczenie

W artykule przedstawiono relacje między prawdą i paradygmatem w odniesieniu do socjologii na tle nowego kryzysu cywilizacyjnego. Na tym tle proponuje się typologię stanowisk paradygmatycznych w naukach społecznych w perspektywie ontologicznej, epistemologicznej oraz etycznej.

Słowa kluczowe: prawda – paradygmat – socjologia – ontologia – epistemologia – etyka

Prawda i paradygmat

Jak powszechnie wiadomo, celem nauki jest najczęściej prawda. Może niekiedy jest to cel instrumentalny. W naukach technicznych, medycznych lub pedagogicznych może bowiem bardziej chodzić o pewien efekt praktyczny. Ale nawet przy pragmatycznym nastawieniu prawda jest wartością nie do przecenienia. Ignorowanie prawdy zemści się realnym i odnoszącym się do rzeczywistości niepowodzeniem. W historii nauki zdarzały się różne patologie, ale przecież trzeba

je traktować jak dewiacje, czyli swoiste *skoki w bok* od normy. Często jednak problem nie polega na tym, iż unika się prawdy lub też świadomie się ją fałszuje. Kwestią fundamentalną są szkoły i paradygmaty, które są jak okulary. Czasem poprawiają zdolność widzenia, ale mogą też rozmazywać obraz lub tak go zniekształcać, iż dociera do nas w całkiem fałszywej formie.

Każdy z uczonych kieruje się jakimś paradygmatem. Składają się nań założenia dotyczące przedmiotu badań uprawianej dyscypliny naukowej, metod pracy badawczej oraz pewien zbiór przekonań podstawowych, co do których zdaniem jakiejś grupy badaczy lub nawet pojedynczego uczonego (można chyba mówić o indywidualnym paradygmacie) nie ma wątpliwości. Bo wbrew temu, co często się głosi na gruncie nauki, nie jest ona do końca otwarta i bezzałozeniowa. W moim przekonaniu, na paradygmat składają się też pewne założenia o charakterze ontologicznym, epistemologicznym i aksjologicznym. Mniej lub bardziej uświadamiane, koherentne i rozbudowane. Takie przekonania ma każdy człowiek. Nazywam je horyzontami odniesienia. Ludzie tworzą je powodowani potrzebami sensu i znaczenia. Od nich w sposób podstawowy zależy bezpieczeństwo psychiczne człowieka. W procesach komunikacji ludzie niekiedy *przepracowują* własne i wytwarzają zbiorowe horyzonty odniesienia¹. Głębsze rozważenie pojęcia i różnych koncepcji paradygmatu wymagałoby co najmniej osobnego artykułu. Interesująco pisał o tym Marek Rembierz².

W przypadku naukowców ich horyzonty odniesienia są podstawą podzielnego przez nich paradygmatu. Rzecz jednak w tym, iż przy niskim poziomie analizy owych horyzontów (a nie wszyscy są filozofami), ogólnikowości i pewnej abnegacji intelektualnej zadowalamy się niekiedy niewieloma, nie do końca przemyślanymi i słabo koherentnymi sądami. Wtedy może się zdarzyć, a nawet zdarza się dość często, iż na nasz naukowy paradygmat składają się przekona-

¹ Por. Wielecki, *Podmiotowość w dobie kryzysu postindustrializmu*.

² O źródłach kategorii paradygmatu w analizach i koncepcjach naukoznawczych Ludwika Flecka pisze Marek Rembierz, *Określanie granic nauki*.

nia, które są w mniejszej lub większej sprzeczności z przekonaniem prywatnym. Zwłaszcza jest tak np., gdy ktoś uprawia empirię i zaledwie z konieczności pisze powierzchowne *rozdziały teoretyczne*. Często spotykamy się z takimi utworami, które są czymś w rodzaju kwiatka do kożucha, ozdobnikiem lub nudnym dodatkiem do prawdziwej nauki. Ale *część teoretyczna* być musi, gdyż taka jest konwencja, której znaczenia i celu czasem się nie rozumie. Powstają wtedy teksty, które nazywam inkrustacjami: zbiory ogólnie podzielanych w środowisku lub zgodnych z powierzchownymi predylekcjami osobistymi *złoty* *myśli* kilku sławnych uczonych, spiętych wymuszonym słowem od autorskim. Ale też same badania, ich metodologia i sposób interpretacji wyników kryją u podstaw założenia, które są nie do końca uświadomiane, a tym bardziej... przemyślane. Czasem stoją one w jawnej sprzeczności z tym, w co tak naprawdę wierzymy i do czego jesteśmy głęboko przekonani. Podobna przyгода może zdarzyć się również twórcom tzw. teorii średniego zasięgu, jeśli nie mają skłonności rozważać głębszych fundamentów swego dzieła.

Nawet jednak najbardziej wnikliwy namysł i rzetelne studia filozoficzne nie wykluczają błędu, rozminięcia się z prawdą. Można przecież myśleć głęboko i błędnie. Wiele czynników może się na to składać: słabość intelektualna, zniekształcający ostrość widzenia subiektywizm, *hipnotyczna* zdolność pewnych środowiskowych *guru* w nauce lub też modnych teorii i idei. Moim zdaniem, takie podstawowe założenia paradygmatyczne powinny być stałym przedmiotem dyskursu naukowego. I to nie tylko uprawianego przez filozofów nauki czy teoretyków najbardziej zaawansowanych w danej dziedzinie, ale każdego badacza i uczonego. Rzecz w tym, by mógł on konfrontować swoje przekonania z innymi, uczestniczyć w procesie krystalizowania się własnych i środowiskowych założeń. Ogromne znaczenie ma też krytyka naukowa, która powinna sięgać korzeni, a nie tylko powierzchni. Przede wszystkim jednak w kształceniu na poziomie doktoranckim obecna musi być solidna edukacja filozoficzna. I to niezależnie od specjalności naukowej. Oczywiście, że bez szkody dla ogółu, a z wielkim pożytkiem dla nauki byłoby wprowadzenie rze-

telnej nauki filozofii w szkołach i na uniwersytetach. Ale to już inny wątek.

Paradygmatyczny „grzech pierworodny” socjologii

Zajmę się teraz socjologią, aby powrócić potem do tych ogólnych rozważań, ale już w konkretnym, socjologicznym kontekście. Socjologia jako nauka powstała w ramach orientacji paradygmatycznej tego, którego (słusznie czy nie) nazywamy ojcem socjologii, czyli Augusta Comte’a. Ten francuski myśliciel nie stworzył oczywiście refleksji o człowieku, społeczeństwie i kulturze, bo ta swe początki czerpie z samych źródeł refleksji ludzkiej, a zatem jest już obecna także u pierwszych filozofów. Szczególny jej rozwój zaczyna się zaś od zmięzchu greckiej filozofii przyrody i rozkwitu jej humanistycznej odslony, tj. od Sokratesa, Platona i Arystotelesa. Stąd dziwaczne musi wydawać się przekonanie wielu socjologów, jakoby nauka ta zaczęła się od Comte’a. Jeśli jednak, co przecież zdarza się nierzadko, socjolog przejmie się tym błędnym przekonaniem nadto, a przez to być może nie zauważy jej historycznej dynamiki, wtedy konsekwentnie nieraz uznaje studiowanie historii myśli filozoficznej za niepotrzebne hobby. Niekiedy zaś uważa, iż feblik do filozofii jest wręcz szkodliwy, rozwija bowiem nienaukową skłonność do mieszania mętnej metafizyki i psucia porządnej roboty naukowej przez nieuprawnione teoretyzowanie, odfruwające niekiedy w puste filozofowanie.

Grzech pierworodny socjologii, naturalizm, był bowiem wątpliwym darem Comte’a, który narzucił jej orientację pozytywistyczną i naturalistyczną. Jak wiadomo, był on przekonany, że między naukami istnieje ścisły związek, co wiąże się z oczywistym założeniem wspólnej metody. Stąd socjologia powinna wzorować się pod tym względem na bardziej zaawansowanych naukach przyrodniczych. W rzeczywistości lokowało to socjologię w kręgu epistemologii Davida Hume’a. Stąd poznanie naukowe musi być – jak mniemał Comte – zmysłowe. To jednak możliwe jest dopiero po pokonaniu dwóch wcześniejszych stopni na drabinie rozwoju myślenia – „teologiczne-

go” oraz „metafizycznego” i po osiągnięciu upragnionego stopnia „pozytywnego”. W ten sposób francuski socjolog umocował socjologię na mocnych i niestety – jak się okazało – trwałych fundamentach. Po pierwsze, na oświeceniowej ufności w siły rozumu, poznawalności świata i zdolnościach kreatywnych człowieka oraz na sceptycyzmie co do teologii i metafizyki. Następnie oparł socjologię na cokole empiryzmu, a potem, dla większej pewności, podparł ją kołkiem ewolucjonizmu. W ten sposób Comte przesądził wiele założeń, co do natury i poznawalności świata, człowieka i społeczeństwa. Skąd mu się to wzięło, trudno powiedzieć, skoro zabronił sobie myślenia teologicznego i metafizycznego, a empirycznie też nie mógł tego raczej doświadczyć. Mamy tu do czynienia z istotną redukcją świata w ogóle, a człowieka, kultury i społeczeństwa w szczególności. Wywarła ona wielki wpływ na całą historię socjologii i jest w niej żywa do dzisiaj.

Nie warto zapominać, iż Comte był filozofem i ufundował socjologię na twardym gruncie swoich filozoficznych przekonań. Trzeba powiedzieć, dosyć osobliwych. Trzymanie się kurczowo przez około dwa stulecia założeń, które w prostej linii są konsekwencją raczej ekscentrycznego pomysłu tego uczonego, niczego dobrego przynieść nie mogło i nie może. Oczywiście, nie brakowało i wśród socjologów umysłów dobrze wykształconych filozoficznie, a często wręcz równolegle, obok socjologii uprawiających filozofię. Zwłaszcza zdarzało się to dawniej, kiedy filozofia należała do elementarnego wykształcenia każdego inteligenta, a zwłaszcza naukowca. Było to oczywiste także w czasach, w których socjologia nie była jeszcze wyraźnie wyodrębniona w korpusie kierunków akademickich. Stąd pozytywizm, z jego różnymi, w tym późniejszymi odmianami nie jest jedyną orientacją w socjologii, zwłaszcza wśród jej współczesnych odmian. Niemniej pozytywistyczne wpływy są w niej bardzo mocne.

Warto też mieć na uwadze fakt, iż do powstania i rozwoju socjologii w niemałym stopniu przyczynił się kryzys cywilizacyjny, który grzebał – jak wtedy mawiano – *ład militarny*, a w dość silnych konwulsjach rodził *industrialny*. Comte, który – jak wspominałem – wspierał swój pozytywizm założeniami ewolucjonistycznymi, uwa-

zał, że należy do istoty ewolucji świata dokonująca się w czasie wędrówka od jednego stanu porządku społecznego do innego. Podjął tym samym pomysł Saint-Simona, którego w swoim czasie był sekretarzem, dotyczący porządku *militarnego* i *industrialnego*, czyli właśnie co, w jego czasach, wywołanego rewolucją przemysłową³. Socjologowie tego okresu pisali wiele o różnych wymiarach kryzysu społecznego. Jerzy Szacki stwierdził: „Socjologiczny pozytywizm XIX wieku podejmował bezpośrednio problematykę kryzysu społecznego, szukając takiej wiedzy, która pomogłaby w jego przezwyciężeniu”⁴. Comte, dla przykładu, cieszył się ową przemianą ku industrializmowi, ale martwił się stanem moralnym społeczeństwa. Sądził, iż idea Boga, jako źródła moralności i system wartości wywodzących się z religii, nie tylko okazała się fikcją w jego czasach, ale też stała się zupełnie niepotrzebna, a nawet szkodliwa. Trzeba zatem nowych wartości, korespondujących z industrializmem. Te zaś trzeba powołać jak najszybciej, gdyż – jak diagnozował – pustka w tej mierze jest bardzo niebezpieczna. Zgodnie z duchem oświeceniowym natchnienia Comte poszukiwał o oświeconym rozumie. W tym wypadku – swoim własnym. I ofiarował światu w postaci zapisków w czterotomowym dziele, *Système de politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la religion de l’Humanité*⁵ oraz *Catéchisme positiviste*⁶ lub też *Synthèse subjective ou système universel*⁷.

Jak pisze Szacki:

Comte sądził, że społeczeństwo jest w stanie głębokiego kryzysu. Rozwiązania tego kryzysu oczekiwał od nauki. [...] Rozmiar stawianych nauce zadań – wykraczający daleko poza to, czego dzisiaj oczekują od nauki jej najbardziej gorliwi wyznaw-

³ Por. *Rozprawa o całokształcie pozytywizmu* w: Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, ss. 138–152.

⁴ Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, s. 258.

⁵ Comte, *Système de politique positive*. Por. t. 1 (1851): [www: http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k61194301](http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k61194301); t. 2 (1852): [www: http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k61194887](http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k61194887); t. 3 (1853): [www: http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6117217v](http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6117217v); t. 4 (1854): [www: http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k61184596](http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k61184596).

⁶ Comte, *Catéchisme positiviste*.

⁷ Comte, *Synthèse subjective ou système universel*.

cy – był zdeterminowany przez oświeceniową w istocie wiarę Comte’a [...], iż podstawowym czynnikiem przemian społecznych jest stan świadomości jednostek. [...] Diagnoza Wielkiego Kryzysu, jaką daje Comte [...], jest nade wszystko diagnozą stanu świadomości. Rzecz bowiem w tym, że w rezultacie trwającej pięć wieków działalności krytycznej prowadzonej przez różnego rodzaju „metafizyków” [...] rozkładowi uległ zarówno dawny system wierzeń – średniowieczny katolicyzm (i teologii w ogólności), jak i jego polityczny odpowiednik – ustroj feudalny (lub inaczej mówiąc – militarny)⁸.

Zatem socjologia powstała na początku XIX wieku jako swego rodzaju „oddział interwencyjny” lub też „brygada szybkiego reagowania” filozofii, której fundamentalne kategorie nie wystarczały do opisu i zrozumienia dramatycznych przemian społecznych industrializmu i kapitalizmu. Innymi słowy, burzliwe zmiany rozpędzającej się wówczas cywilizacji industrialnej spowodowały takie wyzwania, na które filozofia, nawykła do najbardziej zasadniczego namysłu, nie umiała odpowiedzieć. Działo się zbyt wiele i zbyt szybko. I to jest druga przyczyna upodobania, jakie wielu socjologów miewało i miewa niekiedy do pozytywistycznych założeń, a w każdym razie do empiryzmu. Po drugiej stronie tej sympatii stoi antypatia do *filozofowania*, jak też *metafizyki*, „różnego rodzaju metafizyków” lub *teoretyzowania*. Za cenę uproszczenia i spłaszczenia perspektywy nauka ta próbuje nadać za zmienną i niezwykle dynamiczną rzeczywistością.

Z pewnością znaczenie Comte’a było dla socjologii ogromne, ale nie on jeden był rzecznikiem pozytywizmu. Wiele też w sympatii do Comte’a i pozytywizmu, ogólniejszej natury tęsknoty, może trochę naiwnej i romantycznej, ale odwiecznej, aby poznawać ściśle, całkowicie i na pewno. Jak czytamy w *Oksfordzkim słowniku filozoficznym*, w ostatniej dekadzie swego życia „Comte przeżył załamanie nerwowe, niemniej zdołał jeszcze napisać czterotomowy *Système de politique positive*. Ostatnie lata życia poświęcił stworzeniu religii ludzkości z całym poczetem świętych, wśród których byli m.in. Adam Smith

⁸ Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, s. 264.

i Fryderyk Wielki; sam Comte był w nim papieżem”⁹. Dzieło owego „ojca socjologii” nie jest ani pierwsze, ani ostatnie, gdy chodzi o idee pozytywistyczne. Sam uczony, gdy chodzi o epistemologię, w ogromnej mierze inspirował się *Traktatem o naturze ludzkiej* Davida Hume’a¹⁰. Znaczenie tego brytyjskiego filozofa dla filozofii w ogóle, a dla pozytywizmu w szczególności jest bezsprzeczne. Jego krytyka teorii przyczynowości, choć nie wytrzymuje próby krytyki¹¹, wpływa na pokolenia uczonych, w tym socjologów, do dzisiaj.

Zresztą, zostawmy Comte’a. Pozytywizm nie zaczynał się ani nie kończył na tym francuskim filozofie i socjologu. A jak zauważył Herbert Marcuse, „Rzecz o nowoczesnej teorii społecznej w dziewiętnastym stuleciu uzyskał rozmach głównie dzięki pozytywizmowi”¹². Dodał także, iż to właśnie za sprawą pozytywizmu „powstała socjologia i pod jego wpływem rozwinęła się w niezależną naukę empiryczną”¹³. Sugestię tę potwierdził Jerzy Szacki¹⁴. Zapewne zaakceptowałby on także tezę o znaczeniu pozytywizmu dla socjologii. Napisał bowiem:

O socjologii XIX wieku można powiedzieć niemal bez zastrzeżeń, że była socjologią *pozytywistyczną* — w każdym razie tam, gdzie uprawiano ją pod nazwą socjologii. Z tego powodu późniejsi krytycy pozytywizmu, poczynając od Wilhelma Diltheya, będą nierzadko występować zarazem jako antysocjologowie, nie umiając sobie wyobrazić socjologii innej niż pozytywistyczna. Niektórzy autorzy (Benedetto Croce, Antonio Gramsci, Stanisław Brzozowski i wielu innych) socjologię neopozytywistyczną byli skłonni uważać za *contradictio in adiecto*. Dopiero w warunkach zinstytucjonalizowania socjologii krytyka pozytywizmu przestała być tożsama z krytyką socjologii jako takiej i zaczęła być uprawiana także wewnątrz niej¹⁵.

⁹ Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, s. 66.

¹⁰ Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*.

¹¹ Szewczyk, *Krytyka teorii przyczynowości Dawida Hume’a*.

¹² Marcuse, *Rozum i rewolucja*, s. 308.

¹³ *tamże*, s. 308.

¹⁴ Por. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, s. 244.

¹⁵ Por. *tamże*, s. 244.

Nikt nie wymierzy, ile we współczesnej socjologii z Comte'a. Ale niewątpliwie wpływ jego był ogromny, a myśli pozytywistycznej jako takiej, w szczególności. Przejawia się to nie tylko na poziomie teorii, ale także empirii. Samo zaufanie do badań ufającym zmysłom i kwantyfikacji, często brak zaufania do jakiegokolwiek innej socjologii, a osobliwie do teorii rozumianej inaczej niż wynik ścisłego, logicznego i indukcyjnego wnioskowania, wspartego z drugiej strony na technikach statystycznych jest w ogromnej mierze pozytywistyczne. Bardzo wielu dzisiejszych profesorów socjologii, o ile nie są neopozytywistami, o tyle są przynajmniej uczniami neopozytywistów.

Takie były początki socjologii. Za punkt węzłowy w jej dalszej historii uważam prace Maxa Webera i niemieckich socjologów humanistycznych, z Georgiem Simmlem i Ferdynandem Tönniesem. Dokonali oni bowiem, w sposób niemal niezauważalny, fundamentalnego przesunięcia paradygmatycznego. Jeśli dla psychologów, stojących na stanowisku nominalizmu socjologicznego, społeczeństwo było sumą jednostek, a dla socjologów czymś w rodzaju pieczęci, która odciska się na miękkim wosku ludzkich osobowości w sposób jednoznaczny i ostateczny, to Weber uczynił z socjologii naukę o działaniach ludzkich. Ochocho podchwycili tę myśl pragmatyści amerykańscy, którzy zradykalizowali stanowisko, twierdząc, iż główną domeną działania człowieka jest komunikacja, przede wszystkim językowa¹⁶. Twierdzili także, że człowiek i społeczeństwo to dwa aspekty tego samego (Charles H. Cooley).

Idee te posłużyły, choć znacznie później, do tzw. zwrotu lingwistycznego w socjologii. Niektórzy socjolodzy uznali wtedy, że przedmiotem socjologii jest język albo mowa czy też akty użycia mowy. Przedmiot jednak rychło stanie się także podmiotem, który niczym czarna dziura wessie i unieważni człowieka, społeczeństwo i kulturę. W ten sposób socjologia, która uważa się za humanistyczną, niezauważalnie dla siebie samej stała się antyhumanistyczna.

¹⁶ Por. Wielecki, Cudowny „odczarowany” świat.

W połowie lat siedemdziesiątych dwudziestego wieku nowa fala odkryć i wynalazków naukowych oraz technologicznych zdołała tak wyraźnie zmienić świat, iż całe gremia uczonych (np. zgromadzonych w tzw. Klubie Rzymskim) wyteęwały wzrok, aby przeniknąć zasłonę przyszłości. Jasne było, iż świat wchodzi w epokę zasadniczych przemian, po których nie będzie już taki jak wcześniej. Czas owych przemian, jakie wówczas się rozpoczęły, a które – w moim przekonaniu – trwają do dzisiaj, określam jako wielki kryzys cywilizacyjny. Widzimy, że znowu, po ok. dwustu latach, znaleźliśmy się w bardzo dramatycznych procesach transformacji podstaw kultury, społeczeństwa, gospodarki i człowieka. Wydawałoby się, iż z „pierwszą pomocą” intelektualną powinna znowu pospieszyć ludzkości socjologia. Wszak jeśli nie to jest jej powołaniem, to co? Ale też można zapytać: jeśli nie socjologia, to kto? Czy musi wykluczyć się jakaś nowa nauka dla tego nowego kryzysu cywilizacyjnego?

Propozycja typologii stanowisk paradygmatycznych we współczesnych naukach społecznych

Co do socjologii, to raczej nie podjęła wyzwania. Stało się zgoła inaczej. Dzisiaj mamy do czynienia z ogromnym rozwarstwieniem paradygmatycznym tzw. nauk społecznych (nb. już w zabiegu wydzielenia nauk społecznych z humanistycznych widać pozytywistyczne „ukąszenie”¹⁷). Już wcześniej pojawiały się rozmaite nurty i idee w socjologii. Ale nie należały do mainstreamu. Od lat siedemdziesiątych następuje wyraźne rozwarstwienie paradygmatyczne socjologii. Nie wchodząc w szczegóły, inspirując się typologią orientacji Burrella i Morgana¹⁸, wyodrębniam w dzisiejszej socjologii trzy główne – i zdaje się równoprawne – paradygmaty: subiektywistyczny, obiektywistyczny i dialektycznej syntezy (przy czym nie chodzi o dialektykę w rozumieniu Hegla lub Marksa!)¹⁹ – por. Tabela 1.

¹⁷ Problematykę relacji między naukami humanistycznymi a wyłanianiem się nauk społecznych podejmuje Marek Rembierz, *Humanizm nauk pedagogicznych*.

¹⁸ Por. Burrell & Moragan, *Sociological paradigms*.

¹⁹ Więcej na ten temat por. Wielecki, *Kryzys i socjologia*.

Tabela 1. Współczesne rozwarstwienie paradygmatyczne

<p>Paradygmat obiektywistyczny</p> <p>Przykłady: Wallerstein, socjologia krytyczna</p> <p>Przedmiot: społeczeństwo, kultura, system społeczny, struktury, instytucje</p> <p>Cechy paradygmatu: monoparadygmatyczność, obiektywizm, naturalizm, poznawalność świata, postęp, emancypacja</p> <p>Wizje świata: świat jednolity, poznawalny, deterministyczny, racjonalny, funkcjonalny, systemowy, procesualny, wielkich procesów historyczno-gospodarczych, procesy determinują struktury, struktury determinują ludzi</p> <p>Metody i postawy poznawcze: naturalizm, obiektywizm, obserwacja, eksperyment, ankieta, analiza statystyczna, niekonsekwentny pozytywizm</p> <p>Wpływy filozoficzne: Arystoteles, Kartezjusz, Kant, Hegel, Marks</p>	<p>Paradygmat subiektywistyczny</p> <p>Przykłady: interakcjonizm symboliczny, socjologia fenomenologiczna, postmodernizm</p> <p>Przedmiot: akty komunikacji, świadomość, opinie, akty użycia mowy, język, tworzenie symboli, dyskurs uwikłany w rozszczenia do ważności i panowania, praktyki konstruowania świata symbolicznego, tekst</p> <p>Cechy paradygmatu: wieloparadygmatyczność</p> <p>Wizje świata: rzeczywistość nieuporządkowana, chaos, świat indeterministyczny, niepoznawalny, świat zagrożeń, ryzyka, niepewności, świat dla kogoś, czasem zredukowany do języka lub tekstu, istniejący w wyobraźni, ustanawiany w świadomości, negocjowany</p> <p>Metody i postawy poznawcze: subiektywizm, interpretacja, rozumienie, metody heurystyczne, dekonstrukcja</p> <p>Wpływy filozoficzne: Heidegger, Wittgenstein, Winch, Foucault, Derrida, Lyotard, Rorty</p>	<p>Paradygmat dialektycznej syntezy</p> <p>obiektywistyczny ↔ subiektywistyczny</p> <p>Przykłady: Archer, Porpora, Habermas, Bourdieu, Giddens, Castells, Touraine</p>
--	--	--

Paradygmat obiektywistyczny łączy się w rozlicznych sprzecznościach teoretycznych i metodologicznych, jak struś chowając głowę przed trafną w większości krytyką subiektywistów. Sięga on początków socjologii i jej pozytywistycznych korzeni. Zawdzięcza też wiele takim twórcom, jak August Comte właśnie, John Stuart Mill czy Émile Durkheim. Socjologia miała być dla nich nauką monoparadygmatyczną. Zakładano, iż jej przedmiotem jest społeczeństwo, jego kultura, struktury i instytucje. Za takim rozumieniem socjologii stała pewna wizja świata, który wydawał się jednolity, poznawalny, funkcjonalny, systemowy. Ma on też, wierząco, charakter procesualny, a wielkie procesy historyczne determinują struktury społeczne, które z kolei warunkują ludzi. Socjolodzy tej orientacji odwołują się najczęściej do takich filozofów, jak: Arystoteles, Platon, Kartezjusz, Kant, Hegel czy Marks, a w metodologii główną inspiracją jest Dawid Hume²⁰.

Obiektywizm teorii socjologicznej przejawia się w przekonaniu filozoficznym – jawnie głoszonym lub nie – iż byt, świat, istnieje w rzeczywistości, poza świadomością człowieka i jako taki jest poznawalny. Obiektywizm socjologa oznacza bezstronne, otwarte, pozbawione subiektywizmu nastawienie na poznawanie tego obiektywnego świata społecznego. Obiektywistyczne teorie socjologiczne są z reguły naturalistyczne. Oznacza to, iż ich zdaniem świat społeczny jest częścią świata przyrodniczego, a socjologia powinna się wzorować na naukach przyrodniczych i usilnie dążyć do ich dokładności, precyzji, pewności oraz wolności od subiektywizmu właśnie. W praktyce badawczej tym paradygmatycznym założeniom służyć mają takie metody, jak eksperyment, obserwacja, ankieta, analiza statystyczna. Fenomenem, który próbowałem jakoś wyjaśnić uprzednio, jest fakt, iż bardzo często socjolodzy nie zadają sobie tego typu pytań i nie udzielają odpowiedzi. Zabrania im tego przywiązanie do pozytywizmu właśnie oraz żywa ciągle i wspierająca się na fundamencie naturalizmu i empiryzmu tradycja socjologii aintelektualnej. Zatem socjolodzy tacy kierują się tymi często nieuświadomianymi sobie założeniami.

²⁰ Por. Wielecki, *Kryzys i socjologia*.

Paradygmat subiektywistyczny rozszerza w cenny sposób zainteresowania socjologii o całą sferę interakcji, symboli kulturowych, negocjacji znaczeń itd., itp. Jednak w swej najbardziej radykalnej odmianie – postmodernizmu, kończy on historię socjologii i humanistyki w ogóle, ogłaszając, iż nauka operuje „takimi sobie opowieściami”, jak wszystkie inne. Co wolno jej, o ile nie praktykuje „wielkich narracji”, bo ostatnia, jakiej postmoderniści dozwolili, to ich własna, z wielkonarracyjnym zakazem wielkich narracji włącznie. Orientacja ta pochyla dynamicznie rozkwitać od lat trzydziestych dwudziestego wieku, początkowo traktowana jako rodzaj ciekawostki, potem aberracji, a na koniec jako przejaw schizmy w socjologii. Od zaawansowanych lat sześćdziesiątych jest jednym z równoległych jej nurtów. Do paradygmatu tego zaliczyć trzeba przede wszystkim interakcjonizm symboliczny, socjologię fenomenologiczną i etnometodologię. W latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia powstaje i rozwija się radykalna wersja tego paradygmatu – wspomniany postmodernizm.

Orientacja ta to z pewnością bardzo twórczy i obiecujący wyraz niezwykle wyraźnego nurtu buntu przeciwko porządkom ówczesnego świata, który nierzadko przybiera formę rewolty metodologicznej. Tak jakby jej autorzy wierzyli, iż znajdą inny sposób i język, aby rozmawiać o społeczeństwie, który pozwoli przeciwstawić się tragicznej historii pierwszej połowy XX wieku. Zapewne też niektórzy socjolodzy uciekają od problemów swej bardzo trudnej współczesności w opłatki problematyki socjologicznej, w marginalia społeczeństwa. Socjologia wówczas pograża się w badaniu natury człowieka uwikłanego w życie społeczne, zawężając zainteresowania do wąskiego kręgu interakcji. W ten sposób doszła ona do progu schizmy. Około połowy lat siedemdziesiątych dwudziestego wieku wieloparadygmatyczność w socjologii jest faktem. Z pewnością paradygmat ten jest też wynikiem protestu przeciwko fikcji neopozytywistycznych tradycji.

Źródła filozoficzne paradygmatu subiektywistycznego to fenomenologia Edmunda Husserla, a bardziej może Maxa Schelera oraz poglądy takich myślicieli, jak Peter Winch, Ludwig Wittgenstein,

Martin Heidegger, Michel Foucault, Jacques Derrida, Richard Rorty, Jean-François Lyotard. Wizja świata, jaka zdaje się wyznaczać orientację subiektywistyczną, to rzeczywistość wątpliwa, nieuporządkowana, chaos. Jest to świat nieoczywisty, indeterministyczny, niepoznawalny. Jest on też sfragmentaryzowany, pełen zagrożeń, ryzyka. Jest on zawsze światem dla kogoś (subiektywizm), często zredukowany do języka lub tekstu, ustanawiany w świadomości (indywidualnej lub zbiorowej), czasem istniejący w wyobraźni. Socjologia subiektywistyczna jest też z założenia wieloparadygmatyczna. Stąd też nie ma jednego przedmiotu badań. Czasem są to akty komunikacji lub użycia języka albo sam język czy też tworzenie i interpretacje symboli, dyskurs uwikłany w roszczenie panowania, praktyki konstruowania świata symbolicznego. Do najwybitniejszych przedstawicieli tej orientacji zaliczyć by trzeba m.in.: Alfreda Schütza, Ervinga Goffmana, Herberta Blumera, Jeana Baudrillarda, Zygmunta Bauman. Metody, jakie są właściwe paradygmatowi subiektywistycznemu, to interpretacja, metoda fenomenologiczna, dekonstrukcja i metody heurystyczne²¹.

Najbardziej radykalny nurt w ramach paradygmatu subiektywistycznego, postmodernizm, jest sceptyczny co do istnienia obiektywnego świata, prawdy, wartości, „istoty rzeczy”. Wierzy w realne istnienie rozmaitych narracji, wśród których nauka jest jedną z wielu, „taką sobie opowieścią”, odnoszącą się prędy do pewnych interesów, przekonań i obyczajów środowiska naukowego niż do rzeczywistości społecznej. A wszelkie roszczenia do prawdy i obiektywizmu są uwikłane w walkę o władzę symboliczną i (co wiąże się z tym ściśle) polityczną.

Trzeci z wielkich paradygmatów określiłem jako „socjologię dialektycznej syntezy”. Czerpie on z obu paradygmatów i wykracza poza nie, omijając z większym lub mniejszym szczęściem pułapki eklektyzmu. Przykłady tak uprawianej socjologii odnajdujemy w dziełach takich m.in. twórców, jak — przede wszystkim — Margaret S. Archer; również wymienić by tu trzeba Douglasa Porporę, ale też, w pew-

²¹ Por. Wielecki, *Kryzys i socjologia*.

nym stopniu do nich zaliczyć można: Pierre'a Bourdieu, Jürgena Habermasa, Alaina Touraine'a, Manuela Castellsa czy Anthony'ego Giddensa. Ich dzieła cechuje ogromna erudycyjność, zaangażowanie aksjologiczne, a często także ideologiczne i polityczne, nowatorstwo terminologiczne, gruntowne osadzenie w dorobku filozofii, narracja posługująca się częściej stwierdzeniami propozycjonalnymi niż kategorycznymi twierdzeniami. Przemawiają one nierzadko, by użyć określenia Charlesa Taylora, „bardziej subtelnym językiem”.

Twórcy tego paradygmatu mają pełną świadomość słabości orientacji obiektywistycznej. Zdają sobie sprawę z niemożności poznania w duchu oświeceniowym; z faktu, iż socjolog nie jest w stanie inaczej poznawać człowieka, społeczeństwa i kultury niż subiektywnie. Są oni też świadomi omyłności zmysłów i rozumu, uwikłania procesów poznawczych w wartości, uprzedzenia, interesy, ich zależność od wyobrażeń społecznych. Teoretycy dialektycznej syntezy podzielają bardzo wiele zastrzeżeń, zwłaszcza postmodernistycznych. Chcą jednak wyjść poza ich skrupuły, poza poczucie niemożności, jakie z postmodernistycznej krytyki wynika. Korzystają z rozmaitych źródeł wiedzy, zbieranych tradycyjnymi (tzw. twardymi) metodami i „miękkimi”, właściwymi socjologii subiektywistycznej.

Wszyscy ci twórcy mają bardzo solidne przygotowanie filozoficzne. Wydaje się, że orientacja ta nie może istnieć bez warsztatu i wiedzy filozoficznej. Łączą też wiele innych kompetencji. Swobodnie operują wiedzą ekonomiczną, antropologiczną, psychologiczną. Reinterpretują dokonania tych nauk w języku socjologicznym, czyniąc z nich użyteczny instrument interpretacji i rozumienia. Ich teorie są trudne, bo niełatwy jest świat, jaki opisują i wyjaśniają²².

Teorie te próbują stawić czoła współczesnemu kryzysowi post-industrialnemu, w którym nowe technologie informatyczne i biochemiczne zmieniają cały świat człowieka na dobre i złe. Technologie te pociągają za sobą takie procesy, jak: globalizacja, katastrofa demograficzna, globalny, niekontrolowany „wolny rynek”, nowotworowy roz-

²² Por. *tamże*.

rost kultury masowej, płynność form życia społecznego. Te zaś zjawiska powodują kryzys tożsamości indywidualnej i zbiorowej, radykalne przeobrażenia systemów wartości, obyczajowości, modelu rodziny itd., itp.

Ontologiczny, epistemologiczny i etyczny wymiar paradygmatów we współczesnych naukach społecznych

Po omówieniu głównych grup paradygmatycznych egzystujących we współczesnej socjologii oraz naszkicowaniu jedną kreską kontekstu historycznego tej dziedziny nauki mogę wrócić do kwestii prawdy. Widzimy bowiem, iż będzie ona znaczyła co innego na gruncie różnych paradygmatów. Teorie subiektywistyczne albo będą przeczyły jej istnieniu, albo też wyrażały swoje *désintéressement* dla niej. Teorie obiektywistyczne, przeciwnie, dążą do poznawania prawdy, ale rzadko zadają sobie pytanie, czym by ona miała być. Prawdą jest dla nich zdaje się to, co wynika z prawidłowo przeprowadzonych badań lub w miarę logicznego rozumowania. O wiele bardziej skomplikowana jest sytuacja, gdy chodzi o teorie dialektycznej syntezy. Przypomnę, iż wśród horyzontów odniesienia wyróżniam analitycznie: ontyczny, poznawczy i moralny. Nauka jest szczególną formą poznawania i rozumienia świata. Tworzy ona, reprodukuje i przetwarza, a w jakimś sensie także przechowuje, jako pewien społeczny zasób, zbiorowe horyzonty odniesienia. Można zatem odpowiednio, rozważając paradygmaty naukowe, czyli najbardziej fundamentalne kategorie, poprzez które nauka odnosi się do świata, wyodrębnić w teoriach wymiar ontologiczny, epistemologiczny i etyczny. Zatem paradygmat lub teoria (w ramach paradygmatu) może być obiektywistyczna, subiektywistyczna lub dialektycznej syntezy w tych trzech wymiarach:

1. ontologicznym,
2. epistemologicznym,
3. etycznym.

I w tych wymiarach można analizować i charakteryzować teorie społeczne, w tym socjologiczne, co od wielu lat staram się czynić²³.

Obiektywizm ontologiczny oznacza przekonanie o obiektywnym charakterze świata, człowieka, tych bytów społecznych lub kulturowych, które socjologia bada. Zazwyczaj w nurcie obiektywistycznym założenia takie — jak wspominałem — są przyjmowane niejawnie lub nieświadomie, gdyż twórcy najczęściej są przekonani, że tego typu refleksja nie należy do socjologii, a czasem nawet do nauki, albo też, że jest niepotrzebna lub nawet... szkodliwa (sic!). Wszelako ich fundamentalny charakter dla danej teorii lub praktyki empirycznej daje się łatwo wykazać. Pesymizm w tej mierze jest oczywisty w orientacji subiektywistycznej. W teoriach, które można przypisać do paradygmatu dialektycznej syntezy, w różnym stopniu przyjmowane jest stanowisko obiektywistyczne. Zapewne są one m.in. próbą syntezy sceptycyzmu metodologicznego, czyli epistemologicznego i obiektywizmu ontologicznego. Tę grupę paradygmatyczną charakteryzuje próba wyjścia poza niemoc, któregoś z pozostałych paradygmatów. Być może znaczenie ma paradygmat, w którym uczony wyrósł lub który wyznawał na wstępie swej naukowej pracy. Można by zatem dodatkowo wśród nich wyróżnić takie, które są jakoś bardziej po stronie obiektywistycznej lub subiektywistycznej.

Dla przykładu prace Anthony'ego Giddensa lub Pierre'a Bourdieuu mają charakter socjologii interpretatywnej i refleksyjnej. Istotę tego pierwszego określenia oddaje z pewnością zdanie Clifforda Geertza, który stwierdził: „za Maksem Weberem, [że] człowiek jest zwierzęciem zawieszonym w sieciach znaczenia, które sam utkał”²⁴. Jak rozumiem z tego, przedmiotem badania są zatem owe *utkane sieci*, a koncepcja człowieka ujmuje go jako takiego właśnie *pająka* zawieszzonego we wspólnie utkanej sieci. Nazwa socjologii *refleksyjnej* może nie sugeruje jednak nierefleksyjności wszystkich pozostałych

²³ Por. Wielecki, *Kryzys i socjologia*.

²⁴ Geertz, *Interpretacja kultur*, s. 19.

orientacji²⁵. Ta druga orientacja próbuje łączyć jakoś, z mniejszym lub większym szczęściem omijając pułapki eklektyzmu, pewne elementy paradygmatu subiektywistycznego, z jego hermeneutycznym idiomem. Jest też często zakorzeniona w interakcjonizmie symbolicznym, a w jakimś sensie też w etnometodologii, nie bez pewnych wpływów fenomenologicznych. Widać też wyraźne tropy socjologii krytycznej, co odsyła nas do zupełnie innej grupy paradygmatycznej (obiektywizm).

Ponownie dochodzimy tu do kwestii ontologii: człowieka, społeczeństwa i kultury. Prawda bywa bowiem rozumiana na gruncie socjologii jako wynik prawidłowo przeprowadzonych badań empirycznych (zgodnie z zaleceniami podręczników do metodologii) lub jako zgodność z rzeczywistością albo jako konwencja społecznie wytworzona w świecie symbolicznej *pajęczyny*, albo jako subiektywne wyobrażenie. Która z tych konwencji jest słuszna? Rozstrzygnięcie tej wątpliwości wymaga transcendowania poza tak określony kontekst do realnego kontekstu rzeczywistości. Ideę tę spróbuję wyjaśnić poprzez odwołanie się do interpretacji mitu Jaskini Platońskiej. Przywołam tu opowieść Roberta Spaemanna:

Aby wyjaśnić sytuację człowieka w świecie, Platon wymyślił alegorię, tzw. Jaskinię Platońską. Mówiąc najprościej, to wygląda tak: istoty ludzkie siedzą w jaskini bez okien. Siedzą w łańcuchach, twarzą do ściany. Spektakl cieni jest rzucany na ścianie; jest to teatr w jaskini. Za plecami tych, którzy są przykuci, jest sztuczne źródło światła, przed którym postacie poruszają się tam i z powrotem i ich cienie są rzucające na ścianę. Ludzie [...] nie są w stanie widzieć się nawzajem lub nawet samych siebie, ale jedynie grę cieni. Zatem dla nich ta sztuka stanowi jedyną istniejącą rzeczywistość. Spierają się oni o tę rzeczywistość, rozważają, co stanie się w dalszej części dramatu, rozmyślają nad teoriami i dokonują przewidywań. Oczy-

²⁵ Więcej na ten temat znaleźć można w Hałas, Refleksyjność jako zasada i problem oraz Czyżewski, Socjologia interpretatywna.

wiecie krąży pogłoska, że istnieje coś takiego jak prawdziwy świat poza jaskinią²⁶.

Na pytanie, co jest *poza jaskinią*, jaki *prawdziwy świat*, czyli pytanie ontologiczne, pierwsza odpowiedź brzmi: coś jest. To z pewnością. Ale nie tylko to. Zewnętrzne światło ukazuje nam nie tylko *cienie*, ale też realnych ludzi. Cienie to *inny świat*. Trochę jak ów III, popperowski, do którego odnosiła się Margaret Archer w swojej teorii kultury²⁷. Świat tego, co wyobrażane, choć jakoś rzeczywiste, to przecież mniej niż my sami, rzutowani w tej postaci na ścianę jaskini, to byłby świat drugi. Ale jest ten pierwszy, bez którego ani cień, ani jego rzutowanie byłoby niemożliwe. To absolutnie realna rzeczywistość zewnętrznego światła. Cień bowiem wymaga światła, oporu rzeczywistego bytu i realnych przestrzeni, które i na którą cienie mogą być projektowane. Można by powiedzieć językiem filozofii dialogu, że cień coś do nas *mówi*, że *wzywa* nas do dostrzeżenia tego, co stoi za nim. Jest on zawsze dowodem na to, co transcendentne. Gdy doświadczamy naszego cienia, doświadczamy zewnętrznego światła i oporu naszej materii, projektowanej na ścianę jaskini. A w tym kontekście problem prawdy wygląda inaczej: dotyczy zgodności ludzkich sądów z ontyczną naturą świata, w tym z naturą samego człowieka i tego, co wobec tego świata transcendentne. To właśnie, co transcendentne, *przemawia* do nas poprzez nasze cienie.

Spaemann pisze dalej o realności wspomnianego światła, pojmowanego jako słońce, które jest odniesieniem do Dobra, najwyższego

²⁶ Spaemann, *Rationality and faith in God*, s. 618 (tłum. KW). „To explain man’s situation in the world, Plato came up with an allegory, the so-called allegory of the cave. In its simplest terms, it looks like this: human beings are sitting in a windowless cave. They sit in chains, facing a wall. A play of shadows is projected onto the wall; it is a cave-theater. Behind the backs of those who are chained is an artificial light source, in front of which figures are moved back and forth, and their shadows are cast on the wall. The people [...] are unable to see one another, or even themselves, but only the play of shadows. For them, therefore, this play represents the only reality there is. They argue over this reality, they speculate about what will happen next in the drama, they come up with theories and make prognoses. Of course, there is a rumor floating around that there is such a thing as a true world outside of the cave”.

²⁷ Por. M. S. Archer, *Culture and agency*.

Dobra, identyfikowanego jako Bóg. Pisze także: „W moim rozumieniu alegorii my sami nie jesteśmy tylko widzami w teatrze jaskiniowym, ale także współautorami w filmie”²⁸. Poza tym, iż interpretacja ta wskazuje na ontyczny fakt istnienia transcendencji, autor zwraca tu uwagę na podmiotowy charakter człowieka. Niniejszy artykuł nie jest dobrą okazją, aby podejmować te dwa wątki. Staram się tylko pokazać, że nie można zrozumieć, czym jest prawda socjologiczna, bez zrozumienia, czym prawda jest w ogóle. Pragnę też wykazać konieczność krytycznej i pozytywnej refleksji socjologicznej nad ontologią człowieka, społeczeństwa i kultury, co bez współpracy z filozofią jest nierealne.

Refleksja ta prowadzi nas do orientacji filozoficznej o szczególnym znaczeniu dla socjologii: realizmu krytycznego, którego główną przedstawicielką w socjologii jest niewątpliwie Margaret S. Archer. Simon Blackburn wyjaśnia, iż realizm, w przeciwieństwie do antyrealizmu to

Standardowe rozróżnienie między tymi, którzy uznają, a tymi, którzy odrzucają realne istnienie pewnego rodzaju przedmiotów, faktów lub stanów rzeczy. [...] Realista w dyscyplinie *S* może utrzymywać, że:

1. Istnieją przedmioty, które opisuje *S*.
2. Ich istnienie nie zależy od nas, czyli nie jest artefaktem naszych umysłów, naszego języka lub schematu pojęciowego.
3. Zdania należące do *S* nie są redukowalne do innych rodzajów zdań (w przeciwnym razie można by twierdzić, że w rzeczywistości dotyczą czegoś innego).
4. Zdania należące do *S* posiadają warunki prawdziwości, są bezpośrednimi opisami aspektów świata i to fakty czynią je prawdziwymi lub fałszywymi.

²⁸ Spaemann, *Rationality and faith in God*, s. 619 (tłum. KW). „In my modification of the allegory, we ourselves are not only spectators in the cave-theater, but also co-actors in the film”.

5. Potrafimy docierać do prawdy w S i! całkowicie zasadne jest akceptowanie twierdzeń, które formułujemy w S^{29} .

Obiektywizm z kolei oznacza stanowisko, zgodnie z którym rzeczywistość istnieje niezależnie od naszej świadomości³⁰. Jak czytamy w *Encyklopedii PWN*, jest to: „w ontologii: pogląd, zgodnie z którym przedmiot poznania istnieje poza podmiotem poznającym i niezależnie od niego; w aksjologii: stanowisko, które przypisuje wartościom istnienie niezależne od świadomości”³¹. Czasem wspomina się w literaturze o takim aspekcie obiektywizmu, jak dążność do przedstawienia rzeczy czy zjawiska takim, jakim ono jest. Z kolei, z *Oksfordzkiego słownika filozoficznego* Blackburna dowiadujemy się, że realizm krytyczny, to

każda doktryna godząca wiarę w rzeczywistą, niezależną, obiektywną naturę świata (realizm) z przeświadczeniem o zasadniczo umysłowym charakterze przeżyć zmysłowych, dzięki którym poznajemy świat (dlatego krytyczny). Realizm krytyczny, w przeciwieństwie do realizmu naiwnego, utrzymuje, że umysł poznaje świat jedynie za pośrednictwem treści czy przekazów percepcji i myślenia³².

Istnieje wiele odmian krytycznego realizmu. Ma on też bogatą przeszłość. Roy Bhaskar podkreślał krytyczny i emancypacyjny charakter tej orientacji. Emancypacyjny, tzn. prowadzący do wolności³³.

Po dziele Bhaskara *A Realist theory of science* ukazuje się następna książka pt. *Critical realism*; jest to dzieło zbiorowe, wracające do poprzednio przedstawionej i bardzo już rozwiniętej koncepcji Bhaskara, ale też przedstawiające efekt pracy nad nią wspomnianych uczonych³⁴. Jak wyjaśnia autor, jego rozumienie realizmu krytycz-

²⁹ Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, ss. 338–339.

³⁰ Por. Chandler & Munday, *Dictionary of media and communication*.

³¹ www: <http://encyklopedia.pwn.pl/szukaj/obiektywizm.html> (dostęp: 08.06.2017).

³² Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, ss. 339–340.

³³ Por. Bhaskar, *A realist theory of science*.

³⁴ Por. M. Archer, Bhaskar i in., *Critical realism*.

nego powstało z elizji „realizmu transcendentального” i „naturalizmu krytycznego”. Nawiązuje on do idei neokantyzmu, ale też poprzez „realizm” odnosi się doń krytycznie³⁵. Pojęcie krytycyzmu jest tu wieloznaczne, zawiera w sobie też pewien pierwiastek nawiązujący do *teorii krytycznej szkoły frankfurckiej*.

Termin „realizm krytyczny” powstał przez elizję frazy „realizm transcendentálny” oraz „naturalizm krytyczny”, lecz Bhaskar i inni w tymże ruchu przyjęli, iż „krytyczny”, podobnie jak „transcendentálny”, sugeruje pokrewieństwo z filozofią Kanta, podczas gdy „realizm” wskazuje na różnice z nim. Tym, co wspólne, przy pewnych różnicach, dla wielu uczonych tej orientacji jest sprzeciw wobec pozytywizmu i jego hume’owskiej inspiracji. Także brak zgody na postmodernistyczną i interpretatywną wersję humanistyki. Sami uczeni, którzy czują się związani z tym *ruchem intelektualnym* — jak go nazywają, twierdzą, iż brak mu jednorodności. Jest on raczej szeroko zakreśloną *metateorią* lub ogólną ramą teoretyczną, *filozofią teorii*³⁶. Istotnymi wymiarami owej ramy jest postawa realizmu ontologicznego, relatywizmu epistemologicznego, racjonalnego sądzenia (wartościowania) i ostrożny naturalizm etyczny.

To właśnie realizm ontologiczny skłania do przekonania, iż rzeczywistość w ogromnej mierze istnieje poza naszą świadomością. Nie zawsze można do niej dotrzeć za pomocą badań empirycznych lub hermeneutyki. Dlatego koncentracja nauki na epistemologii nie może dać efektów, jakich zwolennicy takiej orientacji by się po tym spodziewali. Nic dziwnego zatem, że socjologzy kierują się pewnymi przekonaniami, co do natury procesów i zjawisk, jakie badają, choć nie mogą ich udowodnić na podstawie pomiaru empirycznego. Pozostaje wówczas wnioskowanie retroduktywne lub abdukcja, które choć ryzykowne logicznie, to jednak są dopuszczone obok dedukcji i indukcji przez Charlesa Peirce’a³⁷. Krytyczni realiści są zainteresowani mapowaniem ontologicznego charakteru rzeczywistości społecznej:

³⁵ Por. M. Archer, Bhaskar i in., *Critical realism*, s. IX.

³⁶ Por. M. Archer, Decoteau i in., *What is critical realism*,

³⁷ Por. Peirce, *Collected papers of Charles Sanders Peirce*, t. 6.

tych realiów produkujących fakty i zdarzenia, których doświadczamy i które empirycznie sprawdzamy³⁸.

Stanowisko relatywizmu epistemicznego oznacza sceptycyzm co do możliwości poznania doskonałego. Krytyczni realiści nie podzielają naiwnego optymizmu w tej sprawie, są świadomi omyłności nauki, ale są przeświadczeni, że w nauce chodzi o prawdę. Jednocześnie wiemy, że jej nie osiągamy w pełni. Powoduje to aprobatę dla pluralizmu metodologicznego i teoretycznego. Z kolei racjonalność sądzienia (wartościowania) oznacza przekonanie przeciwne do stanowiska relatywistycznego, iż wartościowanie może być oparte na lepszych lub gorszych kryteriach. Chodzi o to, by były one lepsze i wynikały z możliwie dobrego rozumienia świata badanego.

Ostrożny naturalizm etyczny jest postawą niektórych realistów krytycznych. Zauważają oni, że fakty i wartości nie istnieją osobno. Do pewnego stopnia wartości można też badać jak fakty. Czytamy:

w takim zakresie, w jakim wartości są związane z badaniami empirycznymi i ontologicznymi, nauki społeczne mogą być zdolne do powiedzenia nam czegoś o „dobrym” życiu lub „dobrym” społeczeństwie oraz o warunkach, po spełnieniu których istota ludzka może „się rozwijać”. To oczywiście łatwiej powiedzieć, niż zrobić. Jest to przedmiotem sporu między realistami krytycznymi³⁹.

Oczywiście, zgodzić się trzeba z faktem, iż świat społeczny ma charakter historyczny i jest uwikłany w procesy władzy i walkę o nią. Paradoksalnie taki ostrożny i krytyczny naturalizm etyczny, wraz z założeniem relatywizmu epistemicznego oraz racjonalnego sądze-

³⁸ „Critical realists are concerned with mapping the ontological character of social reality: those realities which produce the facts and events that we experience and empirically examine” (M. Archer, Decoteau i in., *What is critical realism*, s. 5).

³⁹ *Tamże*, s. 7 (tłum. KW). „insofar as values are concerned with a degree of both empirical and ontological investigation, the social sciences may be able to tell us something about the «good» life or the «good» society and the conditions under which human beings can «flourish». This, of course, is far more difficult than it sounds, and is a point of contention amongst critical realists”.

nia, stwarza pewne możliwości badania empirycznego i ontologicznego wartości. Być może, jak przypuszczają niektórzy realisci krytyczni, to właśnie stanowi o wyjątkowości socjologii, iż znajduje się ona w centrum problemu związków wartości, polityki i etyki⁴⁰.

Summary

This article explores the relation between truth and paradigms, as this relates to sociology and set against the background of the new crisis of civilization. In this context, a typology of paradigms is proposed for the social sciences, based on ontological, epistemological and ethical perspectives.

Key words: truth – paradigm – sociology – ontology – epistemology – ethics

Literatura

- Archer, M. S., *Culture and agency. The place of culture in social theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Archer, M., R. Bhaskar, A. Collier, T. Lawson & A. Norrie, [red.] *Critical realism. Essential readings*, New York: Routledge, 1998.
- Archer, M., C. Decoteau, P. Gorski, D. Porpora, T. Rutzou, C. Smith, G. Steinmetz & F. Vandenberghe, *What is critical realism. Perspectives* 38/2 (2016), ss. 4–9, URL: http://www.asatheory.org/uploads/4/3/3/7/43371669/perspectives_38_2_fall_2016_final.pdf ([dost.] 23. 12. 2016).
- Bhaskar, R., *A realist theory of science*, London: Verso, 1975.
- Blackburn, S., *Oksfordzki słownik filozoficzny*, [red.] J. Woleński, [przeł.] C. Cieśliński, P. Dziliński & inni, Kraków: Książka i Wiedza, 2004.
- Burell, G. & G. Moragan, *Sociological paradigms and organisational analysis: elements of the sociology of corporate life*, London: Heinemann, 1979.

⁴⁰ Por. M. Archer, Decoteau i in., *What is critical realism*,

- Chandler, D. & R. Munday, *Dictionary of media and communication*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2011.
- Comte, A., *Catéchisme positiviste; ou, Sommaire exposition de la religion universelle. Avec une introduction et des notes explicatives par P.-F. Pécaut*, Paris: Garnier, 1852.
- Comte, A., *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej. Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, [przeł.] B. Skarga & W. Wojciechowska, Warszawa: PWN, 1973.
- Comte, A., *Synthèse subjective ou système universel: ou système universel des conceptions propres à l'état normal de l'humanité*, Paris: Fayard, 2000.
- Comte, A., *Système de politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'Humanité*, Paris: Carilian-Goëury et V. Dalmont, 1997.
- Czyżewski, M., *Socjologia interpretatywna i metoda biograficzna: przemiana funkcji, antyesencjalistyczne wątpliwości oraz sprawa krytyki*. Przegląd Socjologii Jakościowej 9/4 (2013), ss. 14–27.
- Geertz, C., *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, [przeł.] M. M. Piechaczek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2005.
- Hałas, E., *Refleksyjność jako zasada i problem teorii społecznej*. Zagadnienia Naukoznawstwa 47/2(188) (2011), ss. 191–202.
- Hume, D., *Traktat o naturze ludzkiej*, [przeł.] C. Znamierowski, Warszawa: Fundacja Aletheia, 2007.
- Marcuse, H., *Rozum i rewolucja: Hegel a powstanie teorii społecznej*, [przeł.] D. Petsch, Warszawa: Książka i Wiedza, 1966.
- Peirce, C. S., *Collected papers of Charles Sanders Peirce. Scientific metaphysics*, [red.] C. Hartshorne & P. Weiss, t. 6, Bristol: Thoemmes Press, 1998.
- Rembierz, M., *Humanizm nauk pedagogicznych a niektóre założenia nauk społecznych*. Społeczeństwo i Rodzina 34(1) (2013), ss. 8–32.
- Rembierz, M., *Określanie granic nauki: kolektywy i style myślowe. W kręgu refleksji metanaukowej Ludwika Flecka*. Rocznik

Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum w Krakowie 18 (2012), ss. 239–267.

Spaemann, R., *Rationality and faith in God*. Communio: International Catholic Review 32/4 (2005), ss. 618–636.

Szacki, J., *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002.

Szewczyk, J., *Krytyka teorii przyczynowości Dawida Hume'a: na podstawie I tomu „Traktatu o naturze ludzkiej”*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1980.

Wielecki, K., Cudowny „odczarowany” świat, czyli o powrocie w nieznane, [w:] *Co po postindustrializmie?*, [red.] K. Wielecki & S. Sowiński, Warszawa: Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego, 2013, ss. 13–35.

Wielecki, K., *Kryzys i socjologia*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2012.

Wielecki, K., *Podmiotowość w dobie kryzysu postindustrializmu: między indywidualizmem a kolektywizmem*, Warszawa: Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego, 2003.