

Krzysztof Wielecki

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Paradygmaty i teorie w naukach o człowieku. Pytania realisty krytycznego

Wprowadzenie

Pragnienie wiedzy pewnej, sprawdzonej jest zapewne tak stare, jak człowiek. Wraz z rozwojem filozofii starożytnej Grecji dążenie to poczęło przybierać bardziej regularne i pogłębione formy, aby u Platona pojawić się jako nowe pojęcie teorii. Właśnie w ramach tej tradycji powstały trzy najważniejsze stanowiska, gdy chodzi o rozumienie teorii: Platona, Arystotelesa i Plotyna. Odnajdziemy je w późniejszych poglądach myślicieli średniowiecznych, renesansowych i oświeceniowych. Skoro zaś były obecne w oświeceniu, to również dzisiaj, w epoce, którą niektórzy określają jako późne oświecenie, tradycje te są żywe.

Jednak w czasach rozwoju nauk przyrodniczych i ścisłych, wymagania i rygory dotyczące teorii były coraz większe. W mniejszym stopniu dotyczyły one filozofii, zwłaszcza społecznej. Ale i tutaj obowiązywały pewne zasady, jeśli nie matematyczne, to przynajmniej logiczne. W późniejszym czasie, wraz z rozwojem metafizyki, poczęły funkcjonować inne wyobrażenia o dobrej teorii w naukach ścisłych, nieco inne w przyrodniczych, a zasadniczo inne w humanistycznych, ze społecznymi włącznie.

Wraz z pozytywizmem i Augustem Comte'em, od którego – przynajmniej nominalnie – socjologia bierze swój początek, pojawia się tęsknota, aby także teorii w tej dziedzinie nadać charakter naturalistyczny i dość nieszczęśliwie, jeśli autorowi wolno wyrazić swój pogląd, upodobnić ją do nauk przyrodniczych.

Odkąd Thomas Kuhn wprowadził termin paradygmatu, zysaliśmy narzędzie pojęciowe pozwalające porządkować i głębiej rozumieć podstawy najrozmaitszych teorii, a nawet rozwijać swoistą metateorię, czyli teorię teorii, społecznych także. Wydaje się, iż w obecnych czasach, wielkiej różnorodności paradygmatycznej, istnieje wielka potrzeba refleksji nad teorią i paradygmatami. Postmoderniści doprowadzili naukę *ad absurdum*. Nie różni się ona dla nich niczym istotnym od „takich sobie opowieści”, z tym może niekorzystnym dla nauki wyjątkiem, iż jej formy mają jakoby znacznie utrudniać spontaniczność myślenia, której to wady nie posiada rzekomo myślenie potoczne.

Potrzebny jest zatem powrót do myślenia fundamentalnego, sięgającego sensu nauki. Moje rozważania na ten temat dotyczą tzw. nauk społecznych. Kanwą dla nich będzie refleksja zwrócona w stronę realizmu krytycznego, z jego zainteresowaniami

ontologicznymi i epistemologicznymi.

Teoria i pragnienie rozumienia świata

Sądzę, iż dla zrozumienia czym jest teoria warto zwrócić uwagę na to, czym niegdyś, u zarania systematycznej myśli ludzkiej, była. Można zaryzykować przypuszczenie, iż jest ona formą, jaką od starożytnej Grecji myśliciele próbują nadać wiedzy o świecie lub jego fragmentach. Wywodzi się z odwiecznej tęsknoty za poznaniem pewnym i pełnym. Od początku też dwójaki był cel takiego pragnienia. Czasem kierowało myślicielami zadziwienie światem, ciekawość jego istoty, złożoności, niezliczonych objawów, zdumienie trwałością i zmiennością. To są tajemnice, które wzywają niespokojne i ambitne umysły. Platon w dialogu *Teajtet* włożył Sokratesowi w usta takie słowa: „To stan bardzo znamieny dla filozofa: dziwić się. Nie ma innego początku filozofii, jak to właśnie” (Platon, 2002, s. 112). Potwierdził to przypuszczenie Arystoteles. Pisał Stagiryta: „Dzięki bowiem dziwieniu się ludzie obecni, jak i pierwsi myśliciele, zaczęli filozofować” (Arystoteles, 1990, s. 620). Ale wiedza i jej niezawodność jest też dobrem instrumentalnym. Możemy sobie wyobrazić, dlaczego Grecy, zależni od kapryśków pogody, żyjący z rolnictwa i żeglarstwa, zainteresowali się przyrodą i kosmosem. Później zaś, gdy stworzyli alternatywne „środowisko naturalne”: kulturę i społeczeństwo *polis*, swoiście demokratycznej wspólnoty miast-państw, przedmiotem zainteresowań stał się człowiek, moralność, cel i sens życia, ustrój polityczny czy władza. Oczywiście, pierwszy rodzaj zainteresowań nie wyklucza drugiego, ani drugi pierwszego.

Odruchowo porządkujemy rozmaite sądy, informacje i spostrzeżenia, jakie gromadzimy nieustannie. Niezależnie od tego czy jesteśmy naukowcami czy nie. Jedni mają skłonność wnikliwiej porządkować owe zbiory informacji i przekonań, inni mniej o to dbają. Niektórzy budują z nich wielce złożone systemy, starając się bardzo o ich wewnętrzną niesprzeczność, konfrontując to z własnym lub cudzym doświadczeniem, inni czynią to w nieznacznym stopniu. Zatem wszyscy, bardziej lub mniej, jesteśmy teoretykami, gdyż wszyscy, w jakimś zakresie, budujemy teorię. Jest tak, jeśli przyjmijemy rozumienie teorii przez Jana Woleńskiego, który określił jedną z możliwych jej definicji jako „Zbiór ogólnych twierdzeń na określony temat lub w określonej dziedzinie”¹ (Woleński, 2004, s. 398). Celowo przytaczam sformułowanie z elementarnego i dość powszechnie uznanego słownika, aby uniknąć nierozstrzygalnych sporów, a również – trochę, jak socjolog filozofii² – aby odwołać się do przekonań, które przez większość filozofów uważane są za oczywiste i słabo poddające się kwestionowaniu. Tym bardziej zatem bywają uważane za

¹ Cytat z: J. Woleński, *Teoria*, [w:] S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, (red. nauk). J. Woleński, Woleński J. – tłum, Książka i Wiedza, Warszawa 2004, s. 398 (są tam hasła autorstwa J. Woleńskiego i to właśnie do nich należy – K.W.).

² Za którego do pewnego stopnia się uważam – K.W.

wykładnię przez przedstawicieli nauk stosowanych, którzy jedynie korzystają z dorobku filozofii, bez ambicji rewidowania jej twierdzeń i definicji. Jest to i tak sympatyczniejsza kategoria myślicieli niż ci, którzy w ogóle nie zadają sobie trudu zagładania do dzieł filozoficznych. Oni także opierają się na zasadniczych przekonaniach (w tym również w sprawie, czym jest teoria). Czynią to jednak – określimy to tak uprzejmie – „intuicyjnie”.

W ten sposób – odwołując się do takiej definicji – potwierdzamy, iż każdy człowiek jest teoretykiem. Jan Woleński dodaje co prawda pewne rygory dodatkowe, jakie teoria spełniać musi. Píše: „W znaczeniu logicznym teorią dedukcyjną nazywa się zbiór twierdzeń domkniętych operacją konsekwencji logicznej, tj. taki, który zawiera się w zbiorze swych konsekwencji logicznych. Jeśli dana teoria jest empiryczna, to składa się z hipotez lub praw wyjaśniających zjawiska z danej dziedziny oraz umożliwiających przewidywanie nowych zjawisk (np. teoria względności czy mechanika kwantowa)” (Woleński, 2004, s. 398–399). Zastrzeżenie to jednak dotyczy jedynie „teorii dedukcyjnej”, i to wyłącznie „w znaczeniu logicznym”.

Oczywiście, tym co różni teorie naukowe od quasi-naukowych jest poziom pewności i niesprzeczności, oraz uzasadnienia twierdzeń. W innym tekście pisał Jan Woleński: „Odkąd Grecy oddzielili filozofię od mitologii, pojęcia wiedzy i nauki na trwałe weszły do repertuaru refleksji metodologicznej i epistemologicznej. Platon i Arystoteles przeprowadzili systematyczne studia nad *episteme*, czyli wiedzą pewną, paradygmatem ówczesnej nauki, a także oddzielili ją od *doxa*, czyli jedynie opinii. Platon jednak dostrzegł, że opinia może być mniej lub bardziej uzasadniona, co stało się prototypem dociekań w sprawie, jaka opinia jest uzasadniona w sposób należyty. Arystoteles stworzył pierwszy ogólny model badania naukowego. Uważał, że nauka winna opierać się na oczywistych, a zatem bezspornych założeniach ogólnych, a cała jej reszta miała być rezultatem dedukcji wedle zasad sylogistyki, tj. logiki formalnej. Inaczej mówiąc, korpusy wiedzy teoretycznej stanowią systemy kategorično-dedukcyjne” (Woleński, 2009, s. 163), tyle że nie sposób zignorować licznych głosów, iż nauki humanistyczne (w tym społeczne) raczej pozostają – i to z konieczności, a nie niedołążności ich teoretyków – w sferze *doxa*, operując gorzej lub lepiej uzasadnionymi opiniami i przypuszczeniami.

Dochodzimy tu do *meritum*. Cóż mamy na myśli, gdy orzekamy, iż coś jest dowiedzione lub dobrze uzasadnione? Socjologia cierpi tu na grzech pierworodny, który dziedziczy po tzw. ojcu socjologii, czyli Augustie Comcie. Jak wiemy był on przekonany o pożądanej jedności nauki, która w swej pozytywnej postaci winna syntetyzować jej faktyczną różnorodność i chaos. Szczególnie potrzebne miałyby to być w czasach samego uczonego, które charakteryzować by się miały *Wielkim Kryzysem* związanym z upadkiem *militarnego* ładu społecznego, wraz z jego *teologicznym* sposobem myślenia. Krytyka dotyczyła też późniejszej w czasie i wyższej w historii rozwoju myśli naukowej – *metafizycznej*

orientacji mentalnej. Szczęśliwie – wieścił Comte – nastały czasy *pozytywne*, którym odpowiadać miałyby *pozytywny* sposób myślenia oraz takiż charakter nauk. Teraz już jedynie trzeba, by nauka istotnie spełniła wspomniane postulatory pozytywne. Francuski filozof postanowił popędzić na pomoc zwyczajcom i stworzyć taki system naukowy, który ostatecznie pozwoli ustalić społeczeństwo epoki industrialnej na zasadach industrialnego ładu społecznego (Comte, 1973). Zatem wiedza, prawda i teoria miałyby mieć sens pragmatyczny – zauważmy na stronie.

W *Cours de philosophie positive* Comte przedstawił własną koncepcję typologii nauk. Socjologia miałaby syntetyzować dorobek innych nauk. Powinna rezygnować z pojęć absolutnych, dochodzenia celu, pochodzenia i wewnętrznych przyczyn zjawisk, a raczej ustalać fakty i zjawiska oraz badać związki między nimi, a także ustanawiać swego rodzaju prawa korelacyjne (Comte, 1973). Pozytywizm Comte’a, sprzęgnięty z naturalizmem, ustanowił trwałą tradycję w socjologii. Dość powszechny empiryzm tej nauki wywodzi się też z niejkiej fascynacji teorią przyczynowości Davida Hume’a oraz z tradycji amerykańskiej socjologii opisowej, „socjologii bez teorii” – jak to określił Jerzy Szacki. Właściwej dla okresu międzywojennego, a uosobianej przez takich uczonych jak Robert Ezra Park i Ernest W. Burgess z uniwersytetu Chicago, później w jakimś sensie kontynuowanej przez pochodzącego z Austrii amerykańskiego socjologa Paula F. Lazarsfelda.

Socjologia, w swej większości, poszła jedną z możliwych dróg, jakimi od swych początków rozwijała się filozofia. Wielu socjologów (a być może także przedstawicieli innych nauk pokrewnych) nie było i nie jest świadomych, iż dokonali lub dokonują wyboru. Są przekonani, że alternatywa jest nienaukowa. Zapewne, kompleks wobec filozofii, z której socjologia się wyłoniła, ambicja własnej autonomii jako nauki, utwierdziły nauki społeczne na stanowisku, co do którego nie ma żadnych podstaw, aby sądzić, iż jest jedynym poprawnym czy prawdziwym. Jak pisał Tadeusz Czeżowski: „W dziejach myśli europejskiej walczą ze sobą dwie postawy światopoglądowe, jedna metafizyczna, skierowana ku zaświatom, i druga tamtej przeciwna, pozytywistyczna, przyrodnicza, trzymająca się ziemi. Obie objawiły się w zaraniu dziejów filozofii pod postacią dwóch przeciwieństw, biegnących odtąd nieustannie obok siebie i krzyżujących się ze sobą w różnorodnych zestawieniach: przeciwieństwie metody i przeciwieństwie przedmiotu rozważań. Punktem wyjścia dla ujawnienia się owych postaw była różnica metody. Pierwsi myśliciele helleńscy wychodzili od obserwacji faktów i na nich budowali swe uogólnienia: stosowali więc metodę badania, którą nazywamy dziś metodą empiryczną. Lecz około 500 roku przed Chr. Parmenides z Elei wystąpił z rozważaniami uzyskanymi inną metodą, metodą analityczną lub racjonalną, polegającą na wysnuwaniu twierdzeń drogą analizy pojęciowej z takich pojęć podstawowych, jak byt, istnienie, zmiana, powstawanie i przemijanie. Rozważania te doprowadziły go do przekonania, że świat taki, jaki nam

przedstawiają zmysły, nie jest rzeczywisty, że świat empiryczny jest światem złudy, a naprawdę istnieje inny świat, stanowiący przedmiot poznania rozumowego. Zaczątki tkwiące w pomysłu Parmenidesa rozwinął Platon w teorii świata idei i w ten sposób różnica metody pociągnęła za sobą różnicę przedmiotu badania. Odtąd "[...] empirycy i przyrodnicy, ograniczają się do tego, co widzialne, dotykalne, dostępne poznaniu zmysłowemu" (Czeżowski, 1969, s. 12).

Refleksja ludzka, ambicja rozumienia i poznawania świata rozwijała się na te dwa sposoby od początków historii systematycznej myśli człowieka. Ale też pojawiła się trzecia droga. Ci, którzy ją wybierają, to – pisał Czeżowski – „racjoniści i metafizycy, operujący konstrukcjami rozumowymi, sięgającymi w dziedziny pozazmysłowe. Myśl platońska rozszczepiła się na dwa tory. Jednym poszedł Arystoteles, ściągając ją z powrotem na ziemię, wiążąc rozważania rozumowe z badaniami empirycznymi. Drugim torem potoczył się rozwój neoplatonizmu, doktryny Plotyna, która została włączona przez Augustyna w chrześcijańską myśl religijną i odtąd przez całe wieki w niej znajduje swój najpotężniejszy wyraz. Plotyn dokonał zarazem przełomowego przewrotu w obrębie metafizyki. Jego gruntowna wiedza i kultura logiczna pozwoliła mu zdać sobie sprawę z granic poznania rozumowego oraz z faktu, że nie jest ono wystarczającym narzędziem dla objęcia horyzontów otwierających się przed myślą metafizyczną. Sięgnął przeto do dziedziny irracjonalnej wiedzy mistycznej, w niej dopiero widział należyłą metodę dotarcia do bytu pozaempirycznego” (Czeżowski, 1969, s. 12). Czeżowski pokazywał, jak w historii te nurty w nauce bywały ze sobą w sporze, przejmując dominację na przemian, jak całe stulecia, niekiedy przebiegały pod znakiem którejś z orientacji, aby osłabnąć i tym samym stworzyć szansę lepszej słyszalności przeciwnej opcji. Metafizyka brała górę w średniowieczu, jak twierdził Czeżowski, ale „napięcie między obu postawami rosło w miarę wzmagania się myślenia przyrodniczego i spychania myśli metafizycznej z dominującego stanowiska, jakie posiadała poprzednio. Tryumfy nauk przyrodniczych doprowadziły w końcu do mniemania, że tylko postawa przyrodnicza jest postawą naukową wobec świata, natomiast wszelkie dociekania metafizyczne nie posiadają charakteru naukowego” (Czeżowski, 1969, s. 12). Dało to pole do rozwoju takich orientacji, jak materializm i pozytywizm. Wraz z upływem XIX wieku znowu przyszła zmiana i ona także, jak mniemał Czeżowski, spowodowana była wielkimi odkryciami w naukach przyrodniczych, które musiały spowodować przemiany sposobu myślenia człowieka o sobie samym i świecie. Jak pisał: „pod koniec XIX w. zaszły doniosłe zmiany w nauce i w filozofii, które stały się początkiem nowych prądów myślowych; zmieniły one kierunek dotychczasowego rozwoju i nakazały poddać rewizji poglądy, które wydawały się niewątpliwie i ostatecznie ustalone. Pierwszym z czynników, które tu wchodzi w grę, były przemiany w obrębie samych nauk przyrodniczych, zwłaszcza fizyki. Zmieniły one bardzo poważnie obraz świata, ustalony do tego czasu. Odkryto dziedziny nie znanych dotychczas zjawisk, jak fale elektromagnetyczne,

promienie Roentgena, promieniotwórczość pierwiastków i inne. Dla wyjaśnienia nowych zjawisk trzeba było z gruntu przebudować teorię świata materialnego. Mechanistyczno-atomistyczny obraz świata materialnego, charakterystyczny dla materializmu połowy XIX w., runął wraz z szeregiem swoich podstawowych założeń. Zasady zachowania masy i energii okazały się ograniczone w swym zasięgu. Trzeba było porzucić przekonanie o niezmienności pierwiastków chemicznych. Zasada deterministycznej konieczności ustąpiła miejsca prawom statystycznym i zbudowanym na teorii prawdopodobieństwa” (Czeżowski, 1969, s. 12). Dodajmy do tego koncepcje astronomiczne, biologiczne, biochemiczne lub fizyczne, jak np. teoria kwantowa, która w pewnej mierze ma źródło empiryczne, a w jeszcze większej jest grą hipotez i założeń. Socjologia zaś do dziś zdaje się żyć w iluzji nauk przyrodniczych, których już nie ma, a być może nigdy nie było.

Spór o teorię w socjologii

Jak pisał Jan Woleński: „Greckie słowo *theoria* pierwotnie znaczyło ‘pogląd’, ‘rozważanie’, a potem ‘poznanie’ [...]. W pismach Platona teoria oznacza boskie spojrzenie – kontemplacyjny i całościowy ogląd idei. Platon przekształcił termin ‘teoria’ w techniczny termin filozofii, Arystoteles zaś wprowadził metanaukowe jego rozumienie, wyróżniając wiedzę teoretyczną, składającą się z matematyki, fizyki i metafizyki, i traktując ją jako rezultat działalności rozumu. Teorie formułują najogólniejsze zasady i poszukują przyczyn, a metafizyka jest wśród nich najogólniejsza” (Woleński, 2002, s. 177). Nauki społeczne z pewnością formułują poglądy i rozważają, ale niekoniecznie stać je na to „boskie” spojrzenie. Zapewne wielu jej przedstawicieli ma ambicję poszukiwania zasad i przyczyn, choć raczej mniejszość najbardziej ogólnych. Ten sam autor syntetycznie przedstawił bardziej wymagające rygory teorii matematycznej. Byłaby to *aksjomatyzowalność*, niesprzeczność, zupełność, rozstrzygalność, pełność (możność udowodnienia każdego zdania) (Woleński, 2002, s. 178). Są to jednak wymogi teorii formalnych, do których tylko z bardzo rzadka uczeni w naukach społecznych aspirują, choć zdarzają się przypadki usiłowań spełniania ich w mniej konsekwentnej formie. Nawet i na tym gruncie uznaje się za wadę, gdy podstawowe sady składające się na daną teorię pozostają w sprzeczności.

W naukach przyrodniczych przewagę ma empiryczny rodzaj teorii. Jej twórcy nie wystrzegają się pojęć ogólnych. Wymaga się jednak, aby odpowiadały one zjawiskom dającym się zaobserwować. Wiele orientacji w socjologii i pozostałych naukach społecznych usiłuje podobnie budować swoje teorie. Jak dotąd – zdaje się – bez większych sukcesów, choć niepowodzenie spotyka je w nierównym stopniu. Są też badacze, którzy utrzymują, iż jest to pragnienie niemożliwego. To przeświadczenie charakteryzuje zwłaszcza uczonych zorientowanych antynaturalistycznie. Dodalbym do tego zastrzeżenie wcześniej zgłaszane, ich ideałem są nauki przyrodnicze, jakimi nigdy one nie były, a na pewno nie są dzisiaj.

Wspominałem już, odwołując się do T. Czeżowskiego, o dwoistym pochodzeniu teorii i motywów ich tworzenia. Podobnie J. Woleński pisze: „Dwoma głównymi stanowiskami w kwestii stosunku teorii do ich przedmiotu są realizm i instrumentalizm [...]. Realizm (ostatnio częściej nazywany realizmem naukowym) uznaje, że teorie naukowe dotyczą świata zewnętrznego, a przede wszystkim są prawdziwe w sensie klasycznym. Instrumentalizm (obecnie coraz częściej określany jako antyrealizm) – podobnie jak konwencjonalizm – traktuje teorie jako nasze konstrukty, narzędzia, których podstawą są schematy pojęciowe tworzone przez samych teoretyków, nie mające odpowiedników w świecie rzeczywistym. W tym ujęciu teorie są prawdziwe nie na podstawie swego stosunku do świata, ale co najwyżej na mocy zasad koherencyjnej lub pragmatycznej koncepcji prawdy, tj. z uwagi na swą spójność wewnętrzną lub użyteczność” (Woleński, 2002, s. 181).

Co do socjologii (a przecież też innych nauk o człowieku), to wydaje się, że istnieją różne odmiany teorii instrumentalnych. Zapewne można by do nich zaliczyć np. koncepcję tzw. typów idealnych Maksa Webera, które to typy nie odpowiadają niczemu realnemu. Ale pozwalają określać np. dystans rzeczywistości do kategorii teoretycznych, jakie wynikają z przyjętej typologii. Przykładem może być kategoria demokracji, której jakiegokolwiek akceptowalnej definicji nie odpowiada żaden szczególny byt polityczny. Jednak analiza konkretnego społeczeństwa z perspektywy tego pojęcia pozwala określić czym ono różni się od modelu definicyjnego. Można np. orzekać, czy konkretne państwo jest bardziej czy mniej demokratyczne niż było lub gdzie na skali demokracji znajduje się w stosunku do innego państwa.

Na gruncie realizmu krytycznego teoria jest czymś niesłychanie ważnym. Margaret S. Archer, współtwórczyni tej orientacji, a zarazem jej najwybitniejsza przedstawicielka w socjologii, pisze: „social theory is something you can't get away from. It's indispensable. People in the street are social theorists. They don't know it, they wouldn't appropriate the label, but what they're doing is social theorizing”³ (Archer, 2015, s. 58). Powracamy zatem do najbardziej liberalnego definiowania teorii, jakie na samym początku przytaczałem za Janem Woleńskim. Ale takie rozumienie co najmniej wykracza poza sformalizowane i skwantyfikowane koncepcje teorii. Stawia też w nowym świetle problem indukcyjnego vs. dedukcyjnego ich porządku. Na gruncie realizmu krytycznego uznaje się, iż rzeczywistość istnieje niezależnie od naszego poznania. Krytycznie natomiast traktuje się optymizm, co do możliwości poznania pewnego i pełnego. Świat, a w nim człowiek, społeczeństwo i kultura istnieją realnie, a badacze w niedoskonały, z konieczności, sposób próbują go opisywać, wyjaśniać i przewidywać zmiany. Roy Bhaskar, brytyjski filozof i drugi ze współtwórców tej orientacji, wiele uwagi przywiązywał do określenia jej relacji do naturalizmu (zob.

³ „Teoria społeczna jest czymś, od czego nie można uciec. Jest to coś nieuniknionego. Ludzie na ulicy to teoretycy społeczni. Nie wiedząc o tym, nie uważaliby, że to trafne określenie, ale to, co robią, to społeczne teoretyzowanie” – tłum. K.W.

Bhaskar, 2008). Podnosił też kwestię znaczenia poznania zmysłowego. Przyjmuje się, iż teoria to aksjomaty, z których wyprowadza się twierdzenia, aby, gdy dadzą się sprowadzić do kategorii obserwowalnych, empirycznie je zweryfikować lub sfalsyfikować. To byłyby teorie dedukcyjne. Zwolennicy porządku indukcyjnego są natomiast zdania przeciwnego. Teoria wymaga raczej – według ich przekonania – aby obserwacje zmysłowe były uogólniane zgodnie z logicznymi zasadami poprawnego wnioskowania.

Jeśli teoria ma wyjaśniać, to z góry trzeba założyć istnienie przyczynowości i ewentualnie jej praw. Ale konsekwencje takich założeń są kłopotliwe nie tylko dla zwolenników Davida Hume'a, ale też dla wszystkich empirystów. Bhaskar twierdził, że włączyć trzeba tu także nauki przyrodnicze. Pisał: „The real basis of causal laws are provided by the generative mechanisms of nature. Such generative mechanisms are, it is argued, nothing other than the ways of acting of things. [...] The weakness of the Humean concept of laws is that it ties laws to closed systems, viz. systems where a constant conjunction of events occurs. [...]. Once we allow for open systems then laws can only be universal if they are interpreted in a non-empirical (transfactual) way, i.e. as designating the activity of generative mechanisms and structures independently of any particular sequence or pattern of events. But once we do this there is an ontological basis for a concept of natural necessity, that is necessity in nature quite independent of men or human activity”⁴ (zob. Bhaskar, 2008, s. 3).

Bhaskar zwraca uwagę na słabość jakiegokolwiek teorii opartej na poglądzie na temat przyczynowości Davida Hume'a, nie tylko w humanistyce, w tym również w socjologii, ale także w naukach przyrodniczych. Wszędzie tam, gdzie w rzeczywistości występują systemy otwarte. Pisał: „In science there is a kind of dialectic in which a regularity is identified, a plausible explanation for it is invented, and the reality of the entities and processes postulated in the explanation is then checked. below. If a classical empiricist tradition in the philosophy of science stops at the first stage, a rival neo-Kantian or transcendental idealist tradition (discernible in the history of the philosophy of science) stops at the second. If and only if the third step is taken and developed in the way indicated above can there be an adequate rationale for the use of laws to explain phenomena in open systems, where no constant conjunctions prevail. It is the unthinking presupposition of closed systems together with the failure to analyse experimental activity (which presupposes open systems) that accounts for the most glaring weakness of orthodox philosophy of

⁴ „Prawdziwymi podstawami praw przyczynowości są generatywne mechanizmy natury. Takie mechanizmy generatywne są, jak twierdę, niczym innym, jak sposobami działania rzeczy. [...] Słabością koncepcji prawa Hume'a jest to, że wiąże ona prawa z systemami zamkniętymi, tzn. systemami, w których występuje ciągłe połączenie zdarzeń. [...] Gdy tylko pozwolimy na otwarte systemy, wówczas prawa mogą być uniwersalne, gdy są interpretowane w sposób nieempiryczny (trans-faktyczny), tj. jako wyznaczone aktywności mechanizmów generatywnych i struktur, niezależne od konkretnej sekwencji lub wzoru zdarzeń. Ale kiedy tylko to zrobimy staną się ontologicznymi podstawami koncepcji naturalnej konieczności, to jest konieczności, w naturze, dość niezależnej od ludzi lub działalności człowieka” – tłum. K.W.

science: viz. the nonexistence in science of Humean causal laws, i.e. of universal empirical generalizations, and hence the inadequacy of the criteria of explanation, confirmation (or falsification), scientific rationality etc. [...]”⁵ (zob. Bhaskar, 2008, s. 3–4).

Skłonność do badań empirycznych nie jest sama w sobie zła, natomiast wyklucza teorię założenia skrajnego empiryzmu. Kłopot powoduje szczególnie – jak pisze Archer – „a huge domination by empiricism”⁶ (Archer, 2015, s. 163) w praktyce naukowej. Jak uczona wyjaśniała dalej: „There’s absolutely nothing wrong, but everything right about doing empirical work, but not empiricism where the data supposedly speaks for itself. Theorizing to an empiricist is just like a kid taking a bucket along the seashore, filling the bucket up with pebbles, bringing it back home, and tipping it up. The data will speak for itself, the pebbles will form a pattern. There’s really not much to this theorizing job. Patterns can be complicated, that’s as tough as it gets”⁷ (Archer, 2015, s. 163). Jak wyznaje Archer: „For me, theory was to stop being empiricist, stop working all on one level, stop dealing in terms of observables, stop thinking that the answer to theoretical questions was to run a regression or perform correlations or do multivariate analysis. In fact, these are what set the theorists problems; they’re not the answers to problems”⁸ (Archer, 2015, s. 164). Znana z poczucia humoru brytyjska uczona konkluduje swoje rozważania w tej sprawie: „there’s nothing wrong with ethnography at all [...]. But, if you think you can hide behind that Nebraskan farmer, or wherever we put him, and get away from theorizing, you can’t [...]. So, you use your own SAC if you don’t construct a SAC out of what’s on offer in the university shop”⁹ (Archer, 2015, s. 167).

⁵ „Istnieje w nauce pewien rodzaj dialektyki, w której identyfikuje się prawidłowość, zakłada się prawdopodobnie jej wyjaśnienie, a następnie konfrontuje rzeczywistość podmiotów i procesów postulowanych w wyjaśnieniu. Jeśli klasyczna tradycja empiryzmu w filozofii nauki zatrzyma się na pierwszym etapie, to na drugim zatrzyma się rywalizująca neokantowska lub transcendentalna tradycja idealistyczna (obecna także w historii filozofii nauki). Dopiero wtedy, i tylko wtedy, gdy zostanie podjęty trzeci krok i rozwinięty w sposób wskazany powyżej, może istnieć wystarczające uzasadnienie dla stosowania praw w celu wyjaśnienia zjawisk w systemach otwartych, w których nie ma większych koniunkcji. To bezmyślne założenie zamkniętych systemów, a także brak analizy aktywności eksperymentalnej (która zakłada otwartość systemów), odpowiada za najbardziej widoczną słabość ortodoksyjnej filozofii nauki: mianowicie brak w nauce Hume’a o prawach przyczynowych, uniwersalnych empirycznych uogólnień, co powoduje brak adekwatnych kryteriów wyjaśniania, weryfikacji (lub fasyfikacji) [...]” – tłum. K.W.

⁶ „Ogromna dominacja empiryzmu” – tłum. K.W.

⁷ „Absolutnie, nie ma nic złego w badaniach empirycznych, ale empiryzm jest jak dziecko napełniające wiadro kamykami z brzegu morza, które wierzy, że wystarczy je wysypać, a ukaże się wzór, że dane będą mówić same za siebie, kamyki utworzą wzór. Naprawdę niewiele jest w tym pracy teoretycznej”.

⁸ „Dla mnie teoria polegała na tym, by przestać być empirystą, przestać działać wyłącznie na jednym poziomie, przestać ograniczać się jedynie do tego, co obserwowalne, przestać myśleć, że odpowiedzią na pytania teoretyczne jest przeprowadzenie regresji lub wykonanie korelacji, albo też wykonanie wielowymiarowej analizy. W rzeczywistości, to one same właśnie stanowią problemy teoretyczne; nie są zaś odpowiedziami na problemy” – tłum. K.W.

⁹ „Nie ma nic złego w etnografii, ale jeśli myślisz, że ukryjesz się za rolnikiem z Nebraski lub za jakimkolwiek innym „obiektem badań” etnograficznych przed teorią, to się mylisz [...]. Jeśli unikasz teorii uniwersyteckich, to znaczy, że tworzysz swoją własną, tylko o tym nie wiesz” – tłum. K.W.

Teoria w naukach o człowieku: pomiędzy wszystkim a niczym

Jak widzimy, wymagania jakie stawia się teorii bywają rozmaite. Od przekonania, iż każdego kilka zdań na jeden temat to już teoria, do najbardziej wyśrubowanych, które spełnić mogą nieliczne tylko koncepty z zakresu logiki i matematyki. Choć socjologdy i przedstawiciele nauk pokrewnych powinni orientować się i przejmować pracami metodologów nauki na ten temat, to już zupełnie nie muszą pragnąć niemożliwości, tj. ich zadowolenia na gruncie teorii z zakresu nauk społecznych.

Sytuacja humanistów, którzy pragną rady, jak można zbudować dobrą teorię społeczną i zapytają o to uczonych metodologów nauki, logików lub epistemologów, jest żałosna. Dowiedzą się bowiem, że nie powinni pętać się pod nogami prawdziwym uczonym i warto skorzystać z okazji, aby siedzieć cicho, gdy dorośli rozmawiają. Powtarza się stary argument Augusta Comte'a o naukach mniej lub bardziej dojrzałych. Absolutnie nie mogę zgodzić się z takim stanowiskiem. Ale też stanowczo protestuję przeciwko pogładowi, iż nauki społeczne mają sobie uprawiać swój ogródek po swojemu i zupełnie nie przejmować się tym, co mówią i piszą filozofowie. Co najmniej kilka argumentów w tej sprawie wydaje mi się najwyższej wagi.

Osobiście zgadzam się z tezą, iż teoria, w najbardziej rygorystycznym znaczeniu tego pojęcia, jest na gruncie naszych nauk niemożliwa. Sam zresztą używam pojęcia konceptu, które określa coś bardziej zaawansowanego metodologicznie niż koncepcję, ale mniej niż teorię. Co prawda, gdy ktoś mnie pyta czym zajmuje się w socjologii, to odpowiadam, że jestem jej teoretykiem. Bo co mam powiedzieć, że konceptologiem? Ale to jest kwestia językowa. Ważniejsza jest istota rzeczy. A ta wymaga zrozumienia, że nauki humanistyczne ze społecznymi włącznie są potrzebne, a nawet konieczne i byłoby dobrze, aby były lepiej niż gorzej zorientowane filozoficznie i metodologicznie. Widać jednak wyraźnie, że musimy sobie z tym poradzić sami. Choć nie bez pomocy filozofii. Ta jest nam konieczna. Po drugie, w nauce spór o to, kto jest ważniejszy, bardziej naukowy, a kto powinien się wstydzić jest zabawny i przypomina kontrowersję z „Mieszczanina szlachcicem” Moliera – rodem między szermierzem i tancerzem, o wyższość ich sztuki. Nauka jest po to, aby zaspokajać pragnienie wiedzy i rozumienia świata oraz, aby ludziom żyło się na świecie lepiej i mądrzej. Wspominałem o tym na początku tego tekstu. Sposób poznania zależy od natury tego, co poznać pragniemy i celu, dla jakiego to czynimy. A zatem rozważania epistemologiczne powinny być poprzedzane przez badania ontologiczne, a nie przeciwnie. Odpowiedź na pytanie czy lepsza jest luneta, czy stetoskop zależy od tego, co chcemy zbadać i po co, a nie od ewentualnej konwencji metodologicznej.

Oczywiście, staję tu na stanowisku realizmu krytycznego – co już deklarowałem. Ponadto, odwołuję się do własnej na tym gruncie koncepcji teorii, która nawiązuje do

wspomnianych przez Czeżowskiego tradycji, sięgających Platona, Arystotelesa i Plotyna, a także do poglądu Kartezjusza, który pisał o poznającym podmiocie: „łatwo pozbedziemy się przesądów, dyktowanych przez zmysły, a będziemy się tu posługiwać samym tylko intelektem, pilnie baczącym na idee, którymi obdarzyła go natura” (Descartes, 1960, s. 53). Zdaniem tego ostatniego, świat poznajemy bowiem na trzy sposoby: zmysłowo (empirycznie), rozumowo i przez idee dane nam od Boga, jako oczywiste – co odpowiadałoby pewnie poznaniu intuicyjnemu. Empiryzm zatem zajmował bardzo specyficzne i marginalne znaczenie w epistemologii Kartezjusza, najbardziej ludzki miałby być rozumowy sposób poznawania. To jednak, co najistotniejsze, zawdzięczamy intuicji. Gdy zaś Filozof odwołuje się do Boga, staje mocno na gruncie teorii iluminacji św. Augustyna. Francuski myśliciel był zdania, iż idee te zostały wpojone umysłowi przez Boga, a zatem nie mogą się mylić i stąd są tak jasne i oczywiste.

Obawiać można się zatem, iż w naukach społecznych potrzebna jest jakaś równowaga między tymi tradycjami. Ale sąd ten głosić należy nie dlatego, iż jest on zgodny z jakąś konwencją epistemologiczną, ale ponieważ wynika z badań ontologicznych świata społecznego, jak i podmiotu poznającego, czyli osoby ludzkiej. We wstępie pisałem o tym, iż wszyscy jesteśmy badaczami i teoretykami, zwłaszcza w dziedzinie nauk o człowieku. Gdyż wszyscy dokonujemy jakiś uogólnień na te tematy, staramy się je też porządkować, w tym również logicznie. Zwykle wolimy by były niesprzeczne. Choć nie wszyscy cieszymy się darem wspomnianego za Platonem i Woleńskim „bożego spojrzenia”. Jestem przekonany, iż poznanie naukowe i potoczne są, czy powinny być jakoś adekwatne do *natury* przedmiotu i podmiotu badań.

A w tej kwestii twierdzą, iż każdy człowiek, zawodowy badacz też, ma silną skłonność poznawania i rozumienia świata (zob. też Wielecki, 2012; 2019, s. 53–62). Aby bowiem egzystować, musimy mieć elementarne bodaj przeświadczenie, że rozumiemy świat, w którym żyjemy. Jest to warunek *sine qua non* poczucia jego sensowności, bez czego nie można w dłuższej perspektywie zachować zdrowia psychicznego, nie mówiąc już o tzw. bezpieczeństwie ontycznym. Jest to podstawa kształtowania się tożsamości i osobowości ludzkiej. Człowiek podejmuje zatem działania nastawione na poznanie świata. Stosuje rozmaite praktyki rozumienia i interpretacji. Nauka, w tym socjologia, jest jedną z form spełniania tej funkcji. Wyobrażenia, jakie tworzymy sobie na temat ładu świata, jego reprezentacja (nie przesądzam prawdziwa czy nie) stanowi przestrzeń intelektualną, do której odnosimy siebie, na podstawie której orientujemy nasze życie. Przestrzeń tę określają podstawowe przekonania na temat sensowności świata i jego natury. Nazywam je horyzontem odniesienia. W obrębie horyzontu odniesienia możemy znowu wyłonić analitycznie horyzont ontyczny, moralny i epistemiczny. W procesach komunikacji konstruowane są zbiorowe horyzonty odniesienia, które, kulturowo zmienne, przenoszą

jednak wartości uniwersalne. Wyznaczają one także to, co w danej formacji cywilizacyjnej uważane jest za racjonalne, czyli sensowne. To wyobrażenie, jakie stworzymy, to jakby horyzont. Horyzont zaś oznacza fikcyjną, wyobrażoną linię, która pozwala jednak dokładnie określić pozycję indywidualną i zbiorową. Gdy chodzi o horyzonty odniesienia, to nie są one jednak całkiem fikcyjne, gdyż ujmują, subiektywnie, co prawda i tylko w pewnym przybliżeniu wiernie, ale jednak całkowicie realną rzeczywistość, subiektywnie rozumianą ontyczność świata (zob. też Wielecki, 2012; 2019, s. 53–62). Podobnie jest w nawigacji żeglarskiej: wystarczy jeden realny punkt rzeczywistości oraz wyobrażona linia horyzontu, aby odnaleźć swoją pozycję na morzu i skierować się w pożądaną stronę. W nauce chodzi o możliwie jak najmniejszą rozbieżność między owym subiektywnym wyobrażeniem i realną rzeczywistością.

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. Na gruncie stanowiska realistycznego dąży się do ich możliwie największej odpowiedniości do ontycznej natury przedmiotu zainteresowań. 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. Opierając się na tym przekonaniu, proponuję zatem wyróżnić trzy wielkie grupy paradygmatyczne w naukach o człowieku. Ich typologia pomaga – jak miemam – uporządkować teorie społeczne. Co nie jest zadaniem łatwym, ani banalnym czy zbędnym w czasach niezwyklego chaosu teoretycznego i rozwarstwienia paradygmatycznego. Twierdzę zatem, iż paradygmat lub teoria (w ramach paradygmatu) może być obiektywistyczna, subiektywistyczna lub dialektycznej syntezy w tych trzech wymiarach:

1. ontologicznym,
2. epistemologicznym,
3. etycznym (zob. też Wielecki, 2012; 2019, s. 53–62).

I w tych wymiarach można analizować i charakteryzować teorie społeczne, w tym socjologiczne. Co od wielu lat staram się czynić. Bliższą charakterystykę tych grup paradygmatycznych przedstawiałem już kilka razy. Teraz zatem prezentuję wyłącznie skrótowo sam ich model, szkicując zaledwie sens paradygmatu dialektycznej syntezy, jako najmniej intuicyjnie oczywistego.

Trzeci zatem, 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 twórców m.in. jak – przede wszystkim – Margaret S. Archer, również wymienić by tu trzeba Douglasa Porporę, ale też, w pewnym stopniu do

nich zaliczyć można: Pierre'a Bourdieu, Jürgena Habermasa, Alaina Touraine'a, Manuela Castellsa, czy Anthony'a Giddensa. Cechuje je ogromna erudycyjność, zaangażowanie aksjologiczne, a często także ideologiczne i polityczne, nowatorstwo terminologiczne, gruntowne osadzenie w dorobku filozofii, narracja posługująca się częściej stwierdzeniami propozycjonalnymi niż kategoriowymi twierdzeniami. Przemawiają one nierzadko, by użyć określenia Ch. 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 omyślności 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 wyjaśniają (zob. też Wielecki, 2012; 2019, s. 53–62).

Wnioski

Pisałem tu o różnych perspektywach paradygmatycznych teorii społecznych. Nie ukrywałem, iż sympatia moja jest po stronie paradygmatu dialektycznej syntezy, a ściślej biorąc ich szczególnego przypadku – realizmu krytycznego, rozumianego jako rama teoretyczna nauk o człowieku. Snułem tu wątek, którego wnioskiem jest teza, iż poznanie potoczne i naukowe w tych naukach nie różnią się tak bardzo, ponieważ oba odnoszą się do ontycznej *natury* zarówno przedmiotu badań w tych naukach, jak i podmiotu, a w szczególności jego (czyli obserwatora, w tym również badacza) właściwości poznawczych. Ale przecież nie wszystko, co ktoś powie na temat człowieka, społeczeństwa lub kultury musi być prawdą, a zwłaszcza nie każdy zbiór poglądów w tych sprawach nazywać warto teorią. Mym własnym zdaniem, ontyczna natura świata społecznego, jak i własności poznawcze człowieka, wykluczają sensowność teorii w rozumieniu, jakie nadaje się jej w naukach ścisłych, przyrodniczych czy technicznych. Ja sam wolę – jak wspominałem – pozostawać przy nazwie koncept, aby wyraźnie odróżnić teorie możliwe w tamtych naukach od tych, które nas tu interesują.

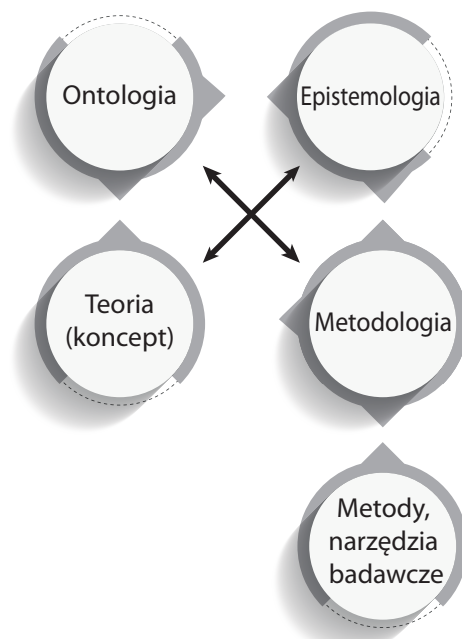
Zgodzić się chyba trzeba z przekonaniem, iż w naukach społecznych sensownie można mówić raczej o *doxa* niż *episteme*. Nie zmienia to jednak faktu, iż rzeczywistość społeczna istnieje realnie, poza opiniami badaczy. Zasadniczo nauka do niej powinna się odnosić. Zasadniczo bowiem – jak o tym wspominałem – możliwe są interesujące koncepty lub idee, które choć nie odnoszą się do rzeczywistości bezpośrednio, to jednak pomagają ją zrozumieć (była mowa o typach idealnych Webera). Z natury badanego świata i ułomności zdolności poznawczych człowieka nie wynika jednak, iżby przedmiot badań tych nauk dawał się poznawać wprost, w sposób jedynie trafny, pewny i pełny. Trzeba się z tym pogodzić. Nie mamy bezpośredniego dostępu do tzw. obiektywnych faktów, a tym bardziej do ich obiektywnego rozumienia. To czym dysponujemy – a należy to do ontycznej natury człowieka – to selektywne i z konieczności ułomne spostrzeżenia oraz ich subiektywne interpretacje. Jednak pochopny byłby wniosek, iż rzeczywistość nie istnieje lub, iż jest zupełnie niepoznawalna. Można starać się ograniczać subiektywizm selekcji spostrzeżeń i nakładać specjalne rygory swoim interpretacjom.

Nie ma tu mowy o gorszości lub lepszości nauk i możliwych na ich gruncie teorii. Chyba iż chcemy twierdzić, iż wytwór umysłu człowieka (np. pewna konwencja metodologiczna) jest czymś wyższym niż sam człowiek lub świat przyrody, z którego on się wywodzi. Nie mam ochoty brać udziału w podobnie zabawnych rozważaniach. Czym jednak koncept lub teoria (bo nie wierzę w możliwość zakorzenienia się terminu koncept na dobre w praktyce naukowej) w naukach o człowieku różni się od jakichkolwiek dywagacji? Czym poznanie potoczne różnić się winno od naukowego? Innymi słowy, jak starać się ograniczać subiektywizm selekcji spostrzeżeń i jakie ograniczenia interpretacyjne pozwalają zespołowi niesprzecznych tez uchodzić – jeśli nie za teorię, to – za koncept naukowy?

Po pierwsze, jak sądzę, trzeba wykorzystywać wszystkie trzy wspomniane źródła poznania. Jestem zatem zwolennikiem poznania wielostronnego, szanującego doświadczenia empiryczne, ale też uznającego znaczenia zdolności racjonalnych człowieka, oraz akceptującego intuicję. Dopiero na tej troistej drodze może udać się, lepiej lub gorzej, a nigdy w pełni i doskonale, *powrócić do rzeczy*.

Po drugie, wydaje mi się, iż trzeba uporczywie i ciągle od nowa, nieustannie poddając swe konstatacje i interpretacje krytyce własnej i środowiska naukowego, konfrontując je z innymi konceptami dostępnymi w literaturze, dążyć do stopniowego rozpoznawania *rzeczy*, jakimi są, w sensie ontycznym. Trzeba się też pogodzić z koniecznością większej swobody metodologicznej, gdy badania dotyczą nowego przedmiotu badań, szczególnie złożonego i słabo poznanego. Ale po to, by wejść, bodaj na początku bardzo niepewnie, na ścieżkę poznania, a nie by uznać, iż osiągnęliśmy wiedzę skończoną lub teorię (albo koncept), która ostatecznie wyjaśniła tajemnicę świata w ogóle lub bodaj jej fragmentu.

Chodzi o „bardziej subtelny” język (że odwołam się tu do powiedzenia Charlesa Taylora), bardziej warunkowy i propozycjonalny tryb wypowiedzi teoretycznej. Ale też jedną z najważniejszych kwestii wydaje mi się budowanie pełnej teorii (konceptu), wraz z jawnie wskazanymi założeniami natury ontologicznej, epistemologicznej, a często także etycznej. Każda teoria (koncept) ma swoje podstawy ontologiczne. Często w naukach społecznych są one przez badaczy nieuświadamiane. Panuje tu kult tzw. teorii średniego zasięgu lub wolności od teoretyzowania. Ale to, że ktoś nie wie jakie przyjmuje założenia podstawowe, albo nie widzi, iż pozostają one w sprzeczności z wnioskami, jakie formułuje na poziomie teorii lub zwykłej interpretacji, czyli swoisty antyintelektualizm badacza, nie czyni jego dzieła mądrzejszym. Uważam, że badacz sam dla siebie i dla odbiorców swej pracy winien ustalić owe założenia, co do ontycznej natury badanej rzeczywistości, a także poddać je sumiennej krytyce. Te założenia mogą dopiero być podstawą do rozstrzygnięć natury epistemologicznej. Epistemologia z natury rzeczy musi iść za ontologią, w tym ontologią człowieka, z jego zdolnościami poznawczymi włącznie. Nie można wymagać, aby człowiek poznawał tak, jak to jest niemożliwe ze względu na ludzkie ograniczenia. Ustalenia epistemologiczne są zaś konieczną podstawą rozstrzygnięć metodologicznych.

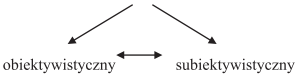


Oczywiście nie da się całkowicie odseparować tych typów refleksji. Myślenie ontologiczne jest zawsze uwikłane w jakieś przekonania epistemologiczne i odwrotnie. Teoria jest zawsze w jakimś stopniu zależna od, świadomych lub nie, założeń

metodologicznych i – przeciwnie. Jednak chodzi tu o porządek i wagę tych różnych rodzajów refleksji. Teoria musi być w zgodzie przede wszystkim z założeniami ontologicznymi, a metodologia z epistemologicznymi. Założenia epistemologiczne zaś muszą być w zgodzie z ontologicznymi.

Sprzeczności na skrzyżowaniu tych wszystkich warstw analizy naukowej, a także na każdym jej poziomie z osobna, są pewnie nie do uniknięcia, ale trzeba zdawać sobie z nich sprawę i dociekać, jakiej wiedzy nam brak, aby je wyeliminować, z jakich komplikacji natury przedmiotu badań lub właściwości poznawczych badacza one wynikają. Ostatecznie, powracając do wątku wspomnianego na początku tego tekstu, można by powiedzieć, iż jeśli zrezygnuje się z perfekcjonistycznych marzeń o wiedzy pewnej i pełnej, to zawsze jeszcze będzie można spełnić dwie podstawowe funkcje nauki i poznania w ogóle: zaspokojenie ciekawości i poprawy życia. Nauki o człowieku też taką zdolność posiadają. Podobnie jak możliwość doskonalenia swych teorii (lub konceptów). A to niemało.

Współczesne rozwarstwienie paradygmatyczne

Paradygmat obiektywistyczny	Paradygmat subiektywistyczny	
<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>Przykłady: interakcjonizm symboliczny, socjologia fenomenologiczna, postmodernizm</p> <p>Przedmiot: akty komunikacji, świadomość, opinie, akty użycia mowy, język, tworzenie symboli, dyskurs uwikłany w roszczenia 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, Withenstein, Winch, Foucault, Derrida, Lyotard, Rorty</p>	<p>Paradygmat dialektycznej syntezy</p>  <p>Przykłady: Archer, Porpora, Habermas, Bourdieu, Giddens, Castells, Touraine</p>

Bibliografia

- Archer M.S., *Social Theorizing: An Interview with Profesor Margaret Archer*; G. Cale, L.S. Roll, *A Journal of Social Theory*, vol. 24, 2015 <https://uknowledge.uky.edu/disclosure>.
- Arystoteles, *Metafizyka I*, 982b, Leśniak K. – tłum., [w:] *Dziela wszystkie*, t. 2, PWN, Warszawa 1990.
- Bhaskar R., *A Realists Theory of Science*, Routledge, Taylor&Fransis Group, London – New York 2008.
- Comte A., *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, J.K. – tłum., [w:] *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej; Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, PWN, Warszawa 1973.
- Czeżowski T., *Odczyty filozoficzne*, PWN, Toruń 1969.
- Descartes R., *Zasady filozofii*, Dąmbska I. – tłum., PWN, Warszawa 1960.
- Platon, *Teajtet 155 C*, Witwicki W. – tłum., Antyk, Kęty 2002.
- Woleński J., *Dwa pojęcia nauki: metodologiczne i socjologiczne*, Polska Akademia Umiejętności, t. IX, Prace Komisji Historii Nauki 2009.
- Wielecki K., *Kryzys i socjologia*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012.
- Wielecki K., *Wstęp do wydania polskiego – Dobra socjologia w trudnym świecie – Znaczenie teorii Margaret S. Archer w czasach kryzysu cywilizacji i socjologii* [w:] Margaret S. Archer, *Kultura i sprawczość*, Wydawnictwo Narodowego Centrum Kultury, Warszawa 2019.
- Woleński J., *Teoria*, [w:] *Encyklopedia Socjologii*, (red. nauk.) Kwaśniewicz W. i zespół, Oficyna Naukowa, t. 4, Warszawa 2002.
- Woleński J., *Teoria*, [w:] S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, (red. nauk.) J. Woleński, tłum., Książka i Wiedza, Warszawa 2004.

Paradygmaty i teorie w naukach o człowieku.

Pytania realisty krytycznego

Streszczenie

Czy w naukach o człowieku, a w szczególności interesuje mnie tutaj socjologia, można mówić w ogóle o teorii? Czy to, co tu się uprawia pod tą nazwą, zasługuje na tak wymagające określenie? Przynajmniej gdy oceniać to z perspektywy logiki, epistemologii i metodologii nauk? Analiza głównych tradycji rozumienia teorii, zwłaszcza w należących do humanistyki naukach społecznych, jest tu podstawą próby porządkowania współczesnego chaosu w tej dziedzinie. Pytanie to jest tym bardziej istotne, iż – najłagodniej rzecz ujmując – możemy dziś mówić o poważnym rozwarstwieniu paradygmatycznym. Wydawałoby się, iż stan taki wymaga powrotu humanistyki, a w szczególności nauk społecznych do korzeni filozoficznych, aby raz jeszcze przemyśleć status ontyczny i epistemiczny przedmiotu badań tych nauk. Twierdzę bowiem, iż teorie w naukach nas tu interesujących, również te najmniej ogólne, a nawet zwykła praktyka badawcza o charakterze empirycznym, zawsze wymagają refleksji fundamentalnej: ontologicznej i epistemologicznej. W czasach rozwarstwienia paradygmatycznego – w szczególności. Kłopot jednak w tym, iż zwracając się w stronę filozofii, niekoniecznie uzyska się taką pomoc, jakiej nauki o człowieku mogłyby oczekiwać.

Od filozofów najprędzej dowiedzieć się możemy, iż nauki humanistyczne, ze społecznymi włącznie, nie są wystarczająco dojrzałe, sformalizowane, ewentualnie skwantyfikowane, aby z przywileju nazywania teorią ich ogólne dywagacje mogły korzystać. Stawia to socjologię i nauki jej pokrewne w sytuacji pata. Jedyna droga teoretycznego ich umocnienia wiedzie przez filozofię. Nie można wszakże wyobrazić sobie innego mostu między nimi a królową nauk niż teorie społeczne właśnie. Ale most ten wydaje się być nieprzejezdny. A w każdym razie – przeprawa jest, podobno, nielegalna. Otóż nie wierzę w to. Myślę, iż humaniści, w tym socjolodzy, muszą – jak ongiś – być dobrze wykształceni w filozofii i w dialogu z filozofami szukać własnej osobliwości ontycznej i epistemologicznej. A stąd wyniknie – jak miemam – koncept właściwej tym naukom teorii. Uzasadniam też przypuszczenie, iż rama poznawcza realizmu krytycznego może dawać sensowną perspektywę w tej sprawie naukom społecznym.

Słowa kluczowe: realizm krytyczny, teoria, nauki społeczne, rozwarstwienie paradygmatyczne

Paradigms and theories in the human sciences. Questions of a critical realist

Abstract

Is it possible to talk about theory in the human sciences, and in particular in sociology? Does what is grown here under this name deserve such a demanding term? At least when judged from the perspective of logic, epistemology and methodology of science? The analysis of the main traditions of understanding theory, especially in the social sciences belonging to the humanities, is the basis for an attempt to organize the contemporary chaos in this field. This question is even more important because – to put it mildly – we can talk about a serious paradigmatic stratification today. It would seem that such a state requires the humanities, and in particular the social sciences, to return to their philosophical roots in order to rethink the ontic and epistemic status of the subject of research in these sciences. I claim that the theories in the sciences of interest to us here, including the least general ones, and even ordinary research practice of an empirical nature, always require fundamental reflection: ontological and epistemological. In times of paradigmatic stratification – especially. The trouble, however, is that by turning to philosophy, you will not necessarily get the kind of help that the human sciences might expect.

We can quickly learn from philosophers that the humanities, including the social sciences, are not sufficiently mature, formalized or quantified to allow their general digressions to benefit from the privilege of calling them a theory. This puts sociology and its related sciences in a stalemate. The only way to strengthen them theoretically is through philosophy. However, it is impossible to imagine any other bridge between them and the queen of sciences than social theories. But this bridge seems to be impassable. In any case, the crossing is supposedly illegal. Well, I don't believe it. I think that humanists, including sociologists, must – as in the past – be well educated in philosophy and look for their own ontic and epistemological peculiarity in dialogue with philosophers. And from here will result – as I suppose – the concept of a theory proper to these sciences. I also justify the supposition that the cognitive framework of critical realism may provide a sensible perspective on this matter for the social sciences.

Keywords: critical realism, theory, social sciences, paradigmatic stratification