

Wojciech J. Cynarski

Ewolucja nauki na przykładzie socjologii : od XIX wieku ku przyszłości

Idō - Ruch dla Kultury : rocznik naukowy : [filozofia, nauka, tradycje wschodu,
kultura, zdrowie, edukacja] 2, 161-179

2001

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Nauki społeczne

Autor prezentowanego studium – dr (dr inż.) Wojciech J. Cynarski – ukończył studia politechniczne (PRz), podyplomowe studium pedagogiczne, studia doktoranckie w zakresie nauk o kulturze fizycznej (AWF Warszawa), oraz studia magisterskie z socjologii (UR). Prowadzi przedmiot 'socjologia sportu' w IWFIZ UR, utrzymując stały kontakt naukowy z prof. zw. dr. hab. Zbigniewem Krawczykiem, nauczycielem i mistrzem w tej dziedzinie. Cynarski jest też członkiem PTS.

Pracę bardzo wysoko ocenił prof. dr hab. Jerzy Kosiewicz (kierownik Katedry Nauk Społecznych na AWF w Warszawie). Stwierdził on, że „praca ma charakter przyczynkowski, ale bardzo istotny z punktu widzenia filozofii i socjologii nauki. Może stanowić konspekt przyszłej, szerszej rozprawy monograficznej.”

WOJCIECH J. CYNARSKI
IWFIZ UR

Ewolucja nauki na przykładzie socjologii (od XIX wieku ku przyszłości)

W niniejszym artykule została przedstawiona koncepcja ewolucyjnego procesu zmiany teorii socjologicznej: od pozytywizmu do paradygmatu systemowego. Autor ukazuje, według wybranych poglądów i wypowiedzi klasyków oraz współczesnych badaczy, problemy nauk społecznych na przykładzie socjologii i ekonomii, będące w istocie problemami filozofii nauki, epistemologii i sposobu postrzegania ludzkiego świata (światopoglądu). Zmiana wizji świata i sposobów uprawiania nauki nie zachodzi rewolucyjnie, lecz – w większym stopniu – ewolucyjnie. Systemowy paradygmat dotyczy całościowego pojmowania człowieka, z jego bogatym życiem duchowym, emocjami, potrzebami, dążeniami i cielesnością. Dotyczy też odpowiedniej holistycznej metodologii, dostrzegającej zarówno jednostkę, osobę, jak też zróżnicowane społeczne struktury w sieci ich wzajemnych powiązań. Podstawowego znaczenia nabiera tutaj postawa dialogu przedstawiciela nauk społecznych (w procesie badawczym) z obiektem badań, heurystyczne otwarcie na dyskurs. Nie mniej ważne jest doświadczenie i poznanie pozaintelektualne. Nowy paradygmat wyłamuje pewne stare schematy, lecz nie tyle wypiera dawne poglądy na rzeczywistość i naukę, co uzupełnia. Zalecane są zespołowe badania interdyscyplinarne i synergiczne dążenie do syntezy w teorii nauk o człowieku. Zdaniem autora, praktyczną implikacją systemowego paradygmatu nauk społecznych może być także wskazanie zastąpienia demokracji parlamentarnej przez merytokratyczną formę sprawowania władzy. Tego rodzaju system bazowałby na humanistycznej polityce, etycznej i ekologicznej ekonomii oraz na rezygnującej z techniki manipulacji bądź mistyfikacji socjologii (z uśmiechniętą ludzką twarzą).

Pozytywizm i naturalizm

„Rozwój nowoczesnej teorii społecznej w dziewiętnastym stuleciu – pisze słusznie H. Marcuse – uzyskał rozmach głównie dzięki pozytywizmowi. Z (...) pozytywizmu powstała socjologia i pod jego wpływem rozwinęła się w niezależną naukę empiryczną” [Szacki 1981, s. 225, za: Marcuse 1966, s. 308]. Szacki pisze o „rozległości wpływu pozytywizmu w myśli XIX wieku”, co dotyczyło pozytywizmu rozumianego szerzej niż w ujęciu A. Comte'a [Szacki 1981, s. 255-285].

August Comte (1798-1857) wprowadził pojęcie 'socjologia' (1830-36), jako połączenie terminów *societas* (łac. społeczeństwo) i *logos* (gr. nauka). Był on kontynuatorem programu badawczego ks. C. H. Saint-Simona (1760-1825), od którego przejął szereg koncepcji na użytek własnej syntezy – syntetycznego systemu wiedzy. Twórca 'filozofii pozytywnej' używał pewnych pojęć wchodzących współcześnie w skład języka nauki systemowej i stworzył teorię, która zainspirowała kolejne pokolenia badaczy (nierzadko jako inspiracja do sprzeciwu).

Zdaniem Comte'a, zadaniem anatomii społecznej jest badanie wzajemnych działań i oddziaływań, jakie na siebie wywierają wszystkie części systemu społecznego. Właśnie

„punktem wyjścia musi być w socjologii pojęcie systemu” [Szacki 1981, s. 268]. Każdy element społeczny ujmowany jest jako **wzajemnie odpowiedzialny** za wszystkie inne. Każda cywilizacja i każde społeczeństwo opierają swe istnienie i funkcjonowanie na zasadzie **harmonii** – pomiędzy całością a częściami systemu społecznego. Należy badać najpierw **całość**, a nie poszczególne części. Przechodzenie od całości do poszczególnych części ma być procesem wtórnym badań naukowych. Potrzeby teoretyczne wynikają z **jednoczesnej potrzeby** porządku i postępu. Cel subiektywnej nauki sprowadza się do zaspokojenia ludzkich potrzeb. Pozytywizm (jako filozofia nauki i podstawowa metodologia) miał stać się źródłem umysłowej i społecznej harmonii współczesności. Cechą wiedzy jest zmienność. Pozytywizm jest ścieżką między empiryzmem a mistycyzmem. Tak więc „systemowość” można tutaj stwierdzić zarówno w sensie budowy (ontologii) teorii naukowej, jak też w znaczeniu ogólnej metody epistemologicznej, dotyczącej przedmiotu socjologii.

Autorowi *Cours de philosophie positive* nie chodzi o gromadzenie faktów, lecz o formułowanie praw, z zastosowaniem indukcji i dedukcji. Metodami badawczymi powinny być: obserwacja, eksperyment i badania porównawcze (historyczne). Obserwacyjną ‘pewność poznania’ zapewniać miało ograniczenie się do zmysłów, z zastrzeżeniem jednakże, iż poznanie pozytywne nigdy nie jest absolutne, lecz tylko względne (zależne od organizmu i środowiska). Celem nauki miało być poznanie i przewidywanie, bez wartościowania.

Błędem Comte’a, powtórzonym przez kolejnych socjologów, jest dostrzeganie w świecie zewnętrznym spoczynku i statyki. Cechą życia i funkcjonowania systemów (a także trwania materii nieożywionej) jest ruch i zmiana, poczynając od poziomu kwantowego – od przemian korpuskularno-falowych – po skalę makro. Także nie wszystkie zjawiska i procesy (zwłaszcza psychiczne) są zmysłowo obserwowalne. Poza tym nie przewidział on, że rozwój nauki nie zakończy się na ‘pozytywnej fazie rozwoju umysłu (i kultury)’. Do trzech stadiów rozwojowych umysłu ludzkiego i ludzkości: magiczno-teologicznego (etapy fetyszyzmu, politeizmu i monoteizmu), metafizycznego i pozytywnego [Comte 1973, s. 4-22], należałoby dodać **fazę czwartą – systemową, nową syntezy**, poprzedzoną etapami przejściowymi.

Émile Durkheim (1858-1917) zalecał (w swej pozytywistycznej gorliwości) oczyszczać naukę z tego wszystkiego, co subiektywne [Durkheim 1968, s. 73-74]. Było to echo dyrektywy Comte’a oddzielenia nauki od metafizyki i stosowania aparatury badawczej nauk przyrodniczych.

Pojęcia **systemu** używał on np. do definiowania pojęcia religii. Jego zdaniem: „Religia jest systemem powiązanych ze sobą wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych, tzn. rzeczy wyodrębnionych i zakazanych, wierzeń i praktyk łączących wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę moralną zwaną Kościołem” [Durkheim 1990, s. 41]. Nie jest to słuszne chociażby w przypadku buddyzmu, który nie rozwinął instytucji typu ‘kościół’. Także teza Durkheima, że „sfery sacrum (rzeczy świętych) i profanum (rzeczy świeckich) są absolutnie rozdzielone (heteronomiczne)” nie sprawdza się na gruncie teorii dalekowschodnich sztuk walki [Cynarski 2000 a, b]. Dla Durkheima człowiek był istotą rozdwojoną pomiędzy duszą i ciałem, rozum i zmysły. Nie interesowała go jednak ludzka dusza, chyba żeby chodziło o ‘świadomość zbiorową’. O ile Comte widział Boga w nauce, Durkheim widział Boga w społeczeństwie, które jest ‘zewnętrzne i nadrzędne wobec jednostki’. Takie stanowisko realizmu socjologicznego współgrało w jego poglądach z potępianiem akcentującego wolność i centralne umiejscowienie jednostki ludzkiej liberalizmu. Durkheimowi liberalizm jawił się jako doktryna równie niesłuszna i niebezpieczna [Szacki 1981, s. 415]. Jako naturalista uważał, że fakty społeczne, jako rzeczy zewnętrzne wobec podmiotu, nie mogą być poznawane introspektywnie. Używał też języka biologii, pisząc o ‘morfologii’ i ‘fizjologii’ społecznej.

Założona przez Durkheima szkoła socjologiczna, skupiona przy roczniku „L’Année sociologique” (1896-1924), wydała wspaniałych uczonych, jak badacz kultury Stefan Czarnowski (1879-1937) i Marcel Mauss (1872-1938). Mauss był zwolennikiem ujęć systemowych kultury i społeczeństwa, starał się odtworzyć „całość w ruchu”, zrywając

z dualizmem ciała i duszy [Szacki 1981, s. 445-451]. Jego programowe badanie 'sposobów posługiwania się ciałem' jest szczególnie interesujące dla socjologii kultury fizycznej.

Herbert Spencer (1820-1903) analizując społeczeństwa militarne i industrialne nie przewidział powstania społeczeństw postindustrialnych. Jednakże jego ewolucjonizm nie został zupełnie sfalsyfikowany. Dostrzeżony przez Comte'a pierwotny podział społeczny na kapłanów (mędrców), wojowników i niewolników pozostał w pewnym sensie do dzisiaj – w micie i archetypie, ale także w osobowości ludzi współczesnych. Od militarnej władzy wodza rozpoczęła się instytucja państwa. Proces przechodzenia od stanów mało zorganizowanych i mało zróżnicowanych do stanów wysoko zorganizowanych jest procesem ukierunkowanym, ale bagaż dziejowych doświadczeń wpływa na stany przyszłe poprzez pamięć społeczną (mit, język symboliczny) i indywidualną – genetyczną [Szyszko-Bohusz 1996]. Zdaniem Spencera socjologia jest nauką o ewolucji społecznej i procesie zmiany. Ewolucjonistyczną zasadę immanentnego charakteru zmiany, czyli tezę, że potencjał zmiany tkwi w zmieniającej się rzeczy, potwierdza współczesna teoria systemów.

Problemy nauk społecznych

Jak proponuje H. Mendras „...przez socjologię będziemy rozumieli zarazem socjologię, psychologię społeczną i etnologię”, gdyż „nie ma zasadniczej różnicy pomiędzy problematyką i metodologią owych trzech 'dyscyplin'” [Mendras 1997, s. 5]. Natomiast „nauki społeczne zajmują się społecznymi i kulturowymi aspektami zachowań ludzkich. Zaliczamy do nich ekonomię, nauki polityczne, socjologię, antropologię społeczną oraz – jak chce wielu historyków – historię” [Capra 1987, s. 256].

W klasyfikacji nauk E. Durkheima jego 'socjologizm' nie przewidywał miejsca dla psychologii pomiędzy socjologią a naukami przyrodniczymi [Szacki 1981, s. 400, za: Sorokin 1964, s. 433]. Socjologizm sprowadzał się (upraszczając) do obejmowania przedmiotem socjologii ogółu nauk społecznych. Z drugiej strony psychologia nieco wcześniej zagościła w środowiskach akademickich, a ekonomia w koncepcjach rozwijała się równoległe z socjologią. Środowiska te były sobie niechętne lub wzajemnie niezainteresowane. Socjologowie najczęściej łączyli swe pasje poznawcze z filozofią. Niestety, naturalistyczna psychologia nie dawała (i nie daje) badaczom społecznym płaszczyzny porozumienia. „Psychologia współczesna (...) nie stanowi fundamentu zdatnego do zbudowania na nim nauk teoretycznych i praktycznych, dotyczących duchowego życia ludzkiego: teoria prawa i moralności, zjawisk estetycznych, pedagogiki, polityki itp. Chcąc zbudować należycie te i inne jeszcze nauki humanistyczno-duchowe, wymagające podstawy psychologicznej, należy przede wszystkim przebudować współczesną psychologię” [Szacki 1981, s. 397, za: Petrażycki 1959, s. 21].

Obecnie jeszcze niektóre kierunki tkwią w paradygmacie neopozytywistycznym, jak chociażby psychologia poznawcza. Psychologia, jako nauka o ludzkiej duszy (w terminologii C. G. Junga), nie powinna bazować na darwinizmie, instynktywizmie itp. biologicystycznych lub mechanicystycznych (behawioryzm) koncepcjach. Badacze, tłumaczący duchowość człowieka reakcjami na bodźce, nieuświadomionym wpływem instynktów lub determinacją genetyczną, powinni raczej zajmować się społecznym życiem mrówek i termitów. Duchowość oderwana od etyki jest chora. Psychologia odrzucająca rozpatrywanie wyższych ludzkich potrzeb i dążeń, zaniedbująca problematykę dobra, dająca wy tłumaczenie ludzkiego postępowania bez odnoszenia się do świadomej refleksji i odpowiedzialności człowieka za jego czyny (lub bierność) oraz myśli, jest także niebezpieczna w wymiarze społecznym. Człowiek chętnie przyjmuje „naukowe” wytłumaczenie swego lenistwa, próżności, żądz i agresji – gdy przecież „nasi praojcowie byli kanibalami”, a z genów lub z instynktu wynika, że „mężczyzna jest heteroseksualnym samcem” itp. Jedynie takie kierunki, jak psychologia humanistyczna [Fromm 1989, Cynarski 2000 e], bądź współczesny personalizm katolicki [Wojtyła 1994; Jan Paweł II 1994, s. 149-151; 1996] wskazują człowiekowi drogę szlachetnych dążeń i etycznego kształtowania swej osobowości.

Wszelkie nauki humanistyczne i społeczne, odrzucające wartościowanie i etykę, są nie tylko „chore”, ale również nieadekwatne do antropologicznej (antropogenicznej) rzeczywistości – w jej wymiarze kulturowym i duchowym, w aspektach ładu społecznego, potrzeb religijnych (ogólniej – sakralnych) i samorealizacyjnych. Ponieważ problemy etyczne (oceny systemów aksjonormatywnych, wartości uniwersalnych – humanistycznych lub personalistycznych) są konstytutywne dla funkcjonowania każdej zdrowej jednostki i każdego cywilizowanego społeczeństwa, powinny być uwzględniane także w nowoparadygmatycznej ekonomii. Wobec wyzwania cywilizacyjnych właśnie etyczna i ekologiczna, systemowa ekonomia zastąpić powinna tę XIX-wieczną, sprowadzającą się do „rachunku zysku” finansowego (ogólniej – tzw. wzrostu gospodarczego). Błędne jest pomijanie w naukach społecznych wartości, celów i wartościowania. Swe analizy aksjologicznych uwarunkowań ekonomii przedstawiło już grono uczonych [np. Boulding 1968; Fromm 1989; Ward 1979; Capra 1987, s. 256-318].

Fritjof Capra uważa, że właśnie nauki społeczne najbardziej ucierpiały z powodu modelowania pojęć i teorii naukowych zgodnie z paradygmatem kartezjańskim i metodami fizyki Newtona. Typowe dla większości nauk społecznych jest „fragmentaryczne i zarazem redukcjonistyczne ujmowanie problemów” [Capra 1987, s. 256]. W ekonomii np. dominującymi obecnie wartościami i celami, według systemu materialistycznego, są: poziom życia – mierzony wielkością rocznej konsumpcji i osiągnięcie maksymalnej konsumpcji przy optymalnym sposobie produkcji. Zupełnie innym systemem jest „gospodarka buddyjska oparta na pojęciach ‘właściwego poziomu życia’ i ‘Drogi Pośredniej’; ta gospodarka stawia sobie za cel osiągnięcie maksymalnie dobrego samopoczucia ludzi przy optymalnym sposobie konsumpcji” [Capra 1987, s. 260].

Ewolucja, zmiana i wzrost zdają się być zasadniczymi aspektami rzeczywistości. Jednakże „cała niemal współczesna myśl ekonomiczna opiera się na pojęciu wzrostu ‘niezróżnicowanego’. Nikt nie bierze pod uwagę, że wzrost może coś utrudniać albo że może być szkodliwy lub patologiczny. Stąd wniosek, że najbardziej potrzebne jest w tej chwili zróżnicowanie pojęcia wzrostu oraz jego dokładne określenie. Nadmierny wzrost produkcji i konsumpcji w sektorze prywatnym trzeba będzie zahamować i, w zamian, rozwijać sferę usług, transport, oświatę i służbę zdrowia. Zmianie tej będzie musiała towarzyszyć zmiana zainteresowania zwiększeniem materialnego stanu posiadania na zainteresowanie rozwojem wewnętrznym i osiąganiem dojrzałości” [Capra 1987, s. 292]. Zmiany w systemie gospodarczym nie są jedynie zabiegiem intelektualnym, lecz powinny pociągnąć za sobą zmiany w systemie wartości. Sama idea bogactwa, odgrywająca w ekonomii tak zasadniczą rolę, wiąże się nierozzerwalnie z ludzkimi oczekiwaniami, wartościami i stylem życia. Definicja bogactwa wymaga nadania mu szerszego sensu ‘wzbogacenia człowieczeństwa’. Nieunikniona rewizja podstawowych pojęć i teorii ekonomicznych będzie miała tak radykalny charakter, że powstaje pytanie, czy zdoła ją przetrwać sama ekonomia jako nauka społeczna. Istotnie, paru krytyków zapowiada kres ekonomii. Najlepszym wyjściem nie jest jednak – zdaniem Capry – całkowite odrzucenie ekonomii jako takiej, lecz uznanie jej za nieaktualny model naukowy. „Nowa teoria, czy raczej zbiór modeli, oprze się najpewniej na ujęciu systemowym, łączącym biologię, psychologię, filozofię polityczną i inne dziedziny wiedzy z ekonomią, tworząc w ten sposób nową, obszerną teorię ekologiczną” [Capra 1987, s. 317]. Opisu gospodarki, który wymaga ujęcia interdyscyplinarnego, nie można już pozostawiać samym tylko ekonomistom; ich opinie muszą być uzupełnione wiedzą zaczerpniętą z ekologii, socjologii, nauk politycznych, antropologii, psychologii i innych dyscyplin. „Systemy wartości i etyka, w przeciwieństwie do konwencjonalnych przekonań, nie mają dla nauki i techniki znaczenia marginalnego, lecz stanowią ich zasadniczą podstawę i siłę napędową. Dlatego przejście do zrównoważonego systemu społecznego i gospodarczego będzie wymagało przyjęcia nowych wartości – przejścia od podkreślania swego ja i rywalizacji do współpracy i sprawiedliwości społecznej; od ekspansji do odnowy; od obrastania w dobra materialne do rozwoju wewnętrznego” [Capra 1987, s. 541]. Zdaniem autora *Punktu zwrotnego* określenie

‘wzrost rakowaty’ właściwie oddaje to, co dzieje się obecnie z naszymi miastami, technologiami i instytucjami społecznymi. „Sprawność naszych technologii i instytucji społecznych będzie zależała od ich elastyczności i zdolności do zmian” [Capra 1987, s. 539-540].

Liczne problemy socjologii i innych nauk społecznych zdają się wynikać z ich pozostawania pod wpływem neopozytywistycznego scientyzmu, technologizmu i schematyzmu, co dotyczy myślenia i metod badawczych typowych dla nauki XIX-wiecznej. Pojęcie ‘nauka XIX-wieczna’ jest zastosowanym tutaj przez autora skrótem myślowym, dotyczącym pozytywistycznej postawy badawczej dominującej w nauce XIX wieku [Szacki 1981, s. 225], ale także współcześnie i nie tylko w naukach przyrodniczych. Jak pisze Peter L. Berger: „młodzi gorliwi socjologowie, rzuceni gdzieś do prowincjonalnych uczelni, wzdychający do bogatszych pastwisk lepszych uniwersytetów, zalewają nas nieprzerwanym strumieniem drobnych statystycznych studiów na temat zwyczajów randkowych swoich studentów, politycznych zapatrywań okolicznych tubylców czy układu klasowego jakiejś wioski leżącej w zasięgu komunikacji lokalnej od ich uniwersytetu. Można tu dodać, że system ten nie jest wcale tak straszny, jak to może się wydawać przybyszowi z zewnątrz, jako że jego rytualne wymogi są wszystkim zainteresowanym dobrze znane. W rezultacie świadoma reguła osoba czytuje czasopisma socjologiczne głównie dla recenzji książek i nekrologów, a udaje się na zgromadzenie socjologów tylko wtedy, gdy poszukuje pracy bądź ma jakieś inne sekretne zamiary. Ekspozowanie technik statystycznych w dzisiejszej amerykańskiej socjologii ma więc pewne funkcje rytualne...” [Berger 1995, s. 19].

Trudno wskazać cezurę czasową, oddzielającą starsze i nowsze paradygmaty, np. przełom antypozytywistyczny. Życiński podaje kilka dat. 1905-1915 to daty obalenia przez Einsteina mechaniki klasycznej [Heller, Życiński 1988, s. 234-237]. Przełom antypozytywistyczny dokonywał się od lat 30. do 60. [Życiński 1983]. Po pozytywistycznym paradygmacie nauki wyszczególnić można formy pośrednie okresu postpozytywizmu lub antypozytywizmu, gdy badacze nieśmiało wychodzili poza naturalizm lub (mniej lub bardziej świadomie i celowo) zmierzali do nowych, bardziej adekwatnych i całościowych ujęć, ale jeszcze używając języka pojęciowego i metod newtonowsko-kartezjańskiego redukcjonizmu. Tego rodzaju przejściowy etap w historii nauki nazwać można międzyokresem form pośrednich: **koncepcji ‘nie w pełni redukcjonistycznych’ oraz ‘humanistycznych, ale nie w pełni systemowych’**. Należy oczekiwać, że nowy paradygmat holistyczny i systemowy (rozwijany od połowy XX wieku) powinien w bieżącym stuleciu zdominować – jako dający możliwość wy tłumaczenia skomplikowanych układów i epistemologiczny wspólny mianownik – nauki społeczne. Być może stanie się także pomostem metodologicznym dla różnych nauk o człowieku oraz duchowej i materialnej rzeczywistości.

Istotny, **jakościowy** krok w kierunku nowego paradygmatu uczynił Florian Żnanięcki (1882-1958). Według jego teorii kultury każdy element wchodzący w skład **systemu** kulturowego jest taki, jakim jawi się w doświadczeniu ludzi, którzy czynnie zajmują się tym systemem. Nie można podchodzić do faktów kulturowych tak, jak do faktów przyrodniczych, ponieważ nie istnieją one niezależnie od świadomości i działań ludzi. Cechy te badacz może stwierdzić poprzez interpretację wypowiedzi owych ludzi i obserwując ich działania. Przedmioty naturalne nazywamy rzeczami, zaś przedmioty kulturowe – wartościami. Wartość posiada treść i znaczenie (symboliczne). Zachowania symboliczne, to zachowania typowo ludzkie. Postawą jest określona, potencjalna dążność. Czynna dążność przejawia się w działaniach. Przedmioty włączone do czynności ludzkich są wartościami, tj. przedmiotami znaczącymi o treści częściowo materialnej (zmysłowej), częściowo zaś niematerialnej (duchowej). Pojęcie ‘współczynnika humanistycznego’ ma znaczenie ontologiczne i metodologiczne, przy czym ważnym źródłem wiedzy są „dokumenty osobiste”.

Zdaniem Żnanięckiego, behawioryści nie zauważają, że między działalnością kulturową a biologiczną istnieje przepaść analogiczna, jak między biologią a chemią nieorganiczną, ponieważ lekceważą wiedzę zgromadzoną przez badaczy kultury. Wszelkie fakty kulturowe

cechuje 'współczynnik humanistyczny'. Istota ludzka nie daje się sprowadzić do faktów doświadczenia zmysłowego. Nie ma także sensu tłumaczyć świadomych lub nieświadomych zachowań ludzkich metodami instyktystycznie zorientowanej psychoanalizy, gdyż uogólnia ona na osobników zdrowych kliniczne przypadki patologiczne [Szacki 1986; Znaniecki 1992]. Także M. Weber (1864-1920) uważał, że ostatecznym celem każdej nauki o kulturze jest poznanie znaczenia kulturowego konkretnych, zmieniających się w czasie kontekstów historycznych. Temu celowi służyć miało tworzenie i posługiwanie się 'typami idealnymi' [Weber 1985, s. 66-100].

* * *

Vilfredo Pareto (1848-1923) był z wykształcenia inżynierem (podobnie jak A. Comte i T. Veblen) i może dzięki temu potrafił tworzyć udane konstrukcje teoretyczne. Szacki wskazuje, że Pareto chętnie odwoływał się do formuły **oddziaływania wzajemnego**, którą uważał za bardziej poznawczo płodną od formuły związku przyczynowo-skutkowego. Pisał, że: „Forma społeczeństwa jest zdeterminowana przez wszystkie działające na nie elementy, na które ono z kolei oddziałuje. Możemy zatem powiedzieć, iż zachodzi zdeterminowanie wzajemne” [Szacki 1981, s. 379, za: Pareto 1963]. Człowiek nie jest ani jednowymiarowym *homo oeconomicum*, ani też nie kieruje się logiką Arystotelesa. Pareto zwracał uwagę na czynniki psychiczne warunkujące ludzkie działania, przy czym wykazał wielce rozwiniętą intuicję dotyczącą problematyki podświadomości i czynników irracjonalnych (pozalagicznych) ludzkiego postępowania – ‘skłonności do mistyfikacji’. Z drugiej jednak strony nie wyszedł on poza ograniczenia paradygmatu pozytywistycznego i mechanicystyczną wizję świata.

Podobnie koncepcje Charlesa H. Cooleya (1864-1929) zawierają elementy teorii systemowej. Cooley był zwolennikiem całościowego spojrzenia na ludzką rzeczywistość. Twierdził, że „istotą wszelkiego **procesu** jest powszechna **interakcja**” [Szacki 1981, s. 594]. Także np. filozof i psycholog społeczny George Herbert Mead (1863-1931), który nawiązywał do poglądów Darwina, Hegla i Bergsona, uważał, że w nauce mamy do czynienia z **procesami**, nigdy zaś ze stanami. Co interesujące, ‘duchowy ojciec’ wymienionych – twórca pragmatyzmu William James (1842-1910) wykazywał niekonwencjonalne zainteresowania epistemologiczne. Prowadził mianowicie studia nad niezwykłymi stanami **świadomości**, zjawiskami parapsychologicznymi i przeżyciami religijnymi uważając, iż właśnie badanie tychże stanowi szansę na pełniejszy opis rzeczywistości [James 1958, s. 465-468]. Parafrazując twierdzenie Karla Mannheim’a (1893-1947) można stwierdzić, że społecznie niezależni ‘mistycy-intelektualiści’ (łącający poznanie intelektualne z pozaintelektualnym) stanowią grupę elitarną w zakresie możliwości poznawczych. Artystyczne przeżycia intuicji i doświadczenia wewnętrzne ciężko jest zinterpretować naukowo. Toteż Eliade, Castaneda lub Eco wypowiadali się równolegle na niwie literatury i ich poglądy naukowe należałoby rozpatrywać z uwzględnieniem tego typu (artystycznych) wypowiedzi.

Dążenie do ścisłości naukowej zgodnej z kartezjańskim, redukcjonistycznym paradygmatem, ciągle jednak jest obecne w naukach o człowieku i społeczeństwie. Franz Boas (1858-1942) dysponując takim właśnie językiem pojęciowym nie był w stanie stworzyć adekwatnej teorii antropologicznej, ogarniającej wyjątkową złożoność człowieka i społeczeństwa. Jego argumentem przeciw wszelkim determinizmom i teoriom jednego czynnika (monokuzualnym) było wskazywanie na **wzajemne oddziaływania**. Cały dorobek neopozytywistycznych metodologów w socjologii Jerzy Szacki kwituje następującym stwierdzeniem: „Neopozytywistyczna socjologia jest *treściowo* bardzo uboga” [Szacki 1981, s. 746]. W porównaniu z socjologią pozytywistyczną, ta neopozytywistyczna jest bardziej jeszcze w swym charakterze redukcjonistyczna (scjentystyczna).

* * *

‘Kompleks scjentyzmu’ pojawia się u wielu badaczy nauk o człowieku, kulturze i społeczeństwie. Także w socjologii tekstem wyrażającym ten kompleks towarzyszą jedynie nieśmiało

próby wychodzenia poza ograniczenia i schematy starego paradygmatu. Naukowcy wciąż poszukują 'mechanizmów', analizują ludzkie 'zachowania' i wyjaśniają ich biologiczne determinanty. XIX – wieczny typ myślenia, język i metody, które powinny już spocząć w muzeum historii nauki [Heller, Życiński. 1988], są wciąż obecne w mentalności i działalności uczonych oraz w schematach uprawiania nauki niektórych instytucji. Zdaniem Życińskiego: „Empiryzm, rozwinięty dla potrzeb fizyki, okazał się dla tej fizyki szkodliwy, więc próbuje się stosować go w socjologii. Może dlatego, że w nauce o społeczeństwie łatwiej jest bronić pseudointerpretacji niż w nauce o przyrodzie” [Życiński 1983, s. 118].

Thomas Kuhn przedstawił filozoficzny i socjologiczny kontekst uprawiania i rozwoju nauki. Socjologiczne analizy tego problemu kontynuował Robert Merton. Dla zwolenników innowacji w nauce mało pocieszający jest pogląd, przytoczony przez Życińskiego, że (według M. Plancka) najlepszą metodą uzasadniania nowych teorii jest odczekanie, aż umrą zwolennicy tradycyjnych teorii [Życiński 1983, s. 135]. Przełom antypozytywistyczny nie doprowadził do powstania zupełnie nowego, humanistycznego paradygmatu. Nadal scjentyistycznie zorientowane teorie dokonują reifikacji człowieka, a taka redukcja istoty ludzkiej grozi mistyfikacją i zniekształceniem rzeczywistości (np. poprzez ilościowe badania empiryczne połączone z obróbką statystyczną) [Pańków 1990, s. 278-279]. Z racji ważności dla perspektywy poznawczej socjologii nauki 'perspektywy epistemologicznej' [Goćkowski 1998, s. 375], dokonajmy krótkiej analizy teoretycznej (paradygmatycznej) w dziedzinie socjologii. Merton, który umieszczał socjologię pomiędzy naukami fizycznymi i przyrodniczymi a humanistyką, zalecał w pierwszej kolejności poznawać poglądy klasyków tej dziedziny nauki [Merton 1982, s. 50-51]. Pozostając na gruncie bogatej tradycji socjologii polskiej przywołajmy postać Jana Szczepańskiego, który stwierdził, że gdy mówimy o jakimś „wzroście nastrojów”, mówimy właściwie o zmianach ilościowych, „które powinny się dać zmierzyć w pewnej skali ilościowej, i ten wzrost musi mieć swój wyraz ilościowy” [Szczepański 1961, s. 429]. Socjologia miała zmierzać właśnie w tym kierunku. Z kolei S. Ossowski znajdował pozytywną stronę w scjentyzacji socjologii, pisząc: „Dzisiejszy socjolog humanista dzięki rozwojowi socjologii empirycznej jest w lepszej sytuacji od swych poprzedników, gdyż może korzystać z materiałów uzyskanych ścisłymi metodami socjologa empirysty, albo nawet sam może w pewnych okazjach te metody stosować” [Ossowski 1996, s. 24]. Pomimo dostrzeganych niezgodności i nieadekwatności aparatu pojęciowego, postpozytywistyczny model w naukach społecznych ciągle trwa, a niewielu socjologów podejmuje próby istotnej modyfikacji tego stanu rzeczy [Cynarski 2000 f].

Nieuzgodniony paradygmat

Według propozycji Piotra Sztompki „teorią nazywać będziemy każdy taki i tylko taki rezultat badawczy, który pełni funkcję eksplanacyjną” [Sztompka 1997, s. 128]. W ujęciu Sztompki „teorią socjologiczną jest wszelki zespół założeń ontologicznych, epistemologicznych i metodologicznych, abstrakcyjnych pojęć oraz ogólnych twierdzeń o rzeczywistości społecznej, mający dostarczać wyjaśnienia dostępnej wiedzy opisowej na jej temat oraz ukierunkować dalsze badania” [Sztompka 1997, s. 130]. Nie przewiduje on twierdzeń aksjologicznych, co wskazuje na ciągłą obecność tezy Maxa Webera (1864-1920), że socjologia ma być wolna od wartości [por.: Berger 1995, s. 13].

„Okres powojenny aż do lat sześćdziesiątych (a w sferze potocznej, roboczej 'ideologii' badaczy-empiryków obawiam się, że do dziś) – to czas panowania **pozytywizmu** i jako jego praktycznego wyrazu – **wąskiego empiryzmu**.” – pisze P. Sztompka – „Fetyzacja ankiet, testów, skal, 'rytuału statystycznego' – mających rzekomo stanowić odpowiednik technik badawczych właściwych naukom przyrodniczym...” [Sztompka 1997, s. 133-134] jest faktem z gruntu socjologii nauki, jak moglibyśmy dopowiedzieć. Zebrane dane empiryczne pozbawione są najczęściej ogólniejszej wartości poznawczej. Teoria socjologiczna jest jeszcze (najczęściej) rozwijaniem problemów badawczych (w terminologii I. Lakatos) XIX-wiecznych klasyków socjologii.

Sztompka za autorów przewrotu antypozytywistycznego uważa T. Kuhna i K. Poppera. Otóż dopiero rewolucyjna zmiana paradygmatu prowadzi do postępu w nauce. Coraz częściej uwzględniane są czynniki subiektywne, współtworzące 'paradygmat humanistyczny i interpretacyjny' [Sztompka 1997, s. 141]. Po stronie paradygmatu naturalistycznego umiejscowić można współcześnie orientacje: scientystyczną (naturalizm, redukcjonizm), obiektywistyczną (kognitywizm, neutralizm aksjologiczny) i mechanistyczną (pasywizm, determinizm, fatalizm). Po stronie nowszego, 'subiektywistycznego' paradygmatu sytuujemy orientację humanistyczną, teorię krytyczną (praktycyzm, zaangażowanie **wartościujące**) i orientację woluntarystyczną (aktywizm, indeterminizm, wolna wola) – co dotyczy aspektów: metodologicznego, epistemologicznego i ontologicznego [Sztompka 1997, s. 143].

Poszukiwanie nowego paradygmatu wiąże się ze stwierdzanym kryzysem socjologii. Nowe ujęcie pojawiło się np. w 'strategii wielowymiarowej' J. Alexandra i K. Mannheim: „Myślenie jednowymiarowe przekształca się w wielowymiarowe w chwili, gdy (...) dziedziny takie, jak polityka, ekonomia itp. traktowane przedtem jako odrębne zamknięte koła zaczyna się widzieć w całokształcie ich **wzajemnych związków** – jako wielowymiarową strukturę” [Mannheim 1974, s. 216-217]. Wcześniejsze chronologicznie w socjologii występowanie pojęć holizmu (społeczeństwo jako swoista całość, kolektywizm) i systemu (w znaczeniu strukturalno-funkcjonalnym, od Bronisława Malinowskiego poczynając), choć bliskie ujęciu systemowemu nowego paradygmatu, jednak nie są z nim jednoznaczne.

Sztompka jest zwolennikiem 'strategii dialektycznej syntezy' – stanowiącej 'twórczą rekonstrukcję' poprzez „kontynuację i negację zarazem” [Sztompka 1997, s. 158-159]. W jego ujęciu 'prawa pomostowe', dotyczące **relacji i zależności** pomiędzy **procesami** i na pograniczach dziedzin wiedzy społecznej, „dopełniają w wymiarze teorii empirycznej nowy, dialektyczny paradygmat teorii socjologicznej” [Sztompka 1997, s. 165]. Jednakże propozycja P. Sztompki nie jest – jak sam przyznaje – zupełnie nowym paradygmatem, lecz rozwinięciem problemu badawczego K. Marksa (jego materializmu dialektycznego).

Marksizm przez wiele lat stanowił inspirację dla przedstawicieli nauk o społeczeństwie, jednakże najwartościowsze koncepcje E. Fromma, K. Dahrendorfa, D. Harveya lub twórców teologii wyzwolenia, powstały jako antytezy bądź przeformułowania koncepcji twórcy *Kapitału*. Max Weber „prowadził milczący spór z Marksem, podkreślając, że nierówność jest zjawiskiem wielowymiarowym i jej przyczyny nie tkwią jedynie w ekonomii, że konflikt ma swe źródła w przyczynach historycznych, a nie jest wyłącznym skutkiem nierówności, oraz że zmiany mogą być wywołane nie tylko przez materialne i ekonomiczne uwarunkowania, lecz również dobrze przez same idee” [Turner 1998, s. 20]. *Zasadniczo, jak zauważa A. Giddens, „dopiero pod koniec XIX wieku, kiedy marksistowskie ruchy polityczne – i ogólniej robotnicze – zyskały na znaczeniu, idee Marksa stały się przedmiotem licznych, trwających do dzisiaj dyskusji i sporów”* [Giddens 1998, s. 35]. Także w naszym kraju pokolenia przedstawicieli nauk społecznych wykształciły się na marksowskiej „filozofii, socjologii i ekonomii”, z czego wynikać może sympatia wielu uczonych do podobnego aparatu pojęciowego. Obecnie *Encyklopedia popularna PWN* zawiera taką oto charakterystykę postaci Marksa: „Marks Karol (właśc. Karol Heinrich Marx) 1818-83, niem. myśliciel i działacz rewol., twórca tzw. socjalizmu nauk.; sformułował podstawy materialist. i rewol. poglądu na świat (marksizmu);...” [1998, s. 489]. Marks słusznie krytykował XIX-wieczny kapitalizm. Jednakże jego teoria opiera się na fałszywych założeniach, a nienaukowość marksizmu wykazał m.in. K. Popper. Obecnie koncepcje Marksa wyznaje niewielu reprezentantów nauki, a także niewielki krąg zwolenników (poza obszarem byłego ZSRR i Kubą) popiera funkcjonujące nadal partie komunistyczne. Np. Francuska Partia Komunistyczna dla pozyskania wyborców identyfikuje się obecnie nawet z nauką społeczną J. Chrystusa i Jana Pawła II [Moszyński 2000], co może też wskazywać na kryzys ideowej samoidentyfikacji marksistów.

O ile zdaniem P. L. Bergera „socjologia nie jest praktyką, lecz próbą rozumienia” [Berger 1995, s. 13], dla B. Misztala teoria socjologiczna jawi się jako ‘praktyka poznawcza’, co odpowiada zalecanemu przez Caprę postulatowi nauki epistemicznej. Praktyka poznawcza polega na przetwarzaniu doświadczenia na „pojęciowe, symboliczne i emocjonalne” odzworowania. Teoria uwzględniać musi wymiary czasu (czynnik temporalny), stawania się (czynnik procesualny) oraz, oczywiście, kontekstu kulturowego (czynnik kontekstualny) [Misztal 2000, s. 16-21]. Oprócz pojęć ‘osobowości’ i ‘kultury’ rozumianych jako systemy, Misztal wprowadza pojęcie ‘dyskursu’, czyli sposobów opisywania różnic pomiędzy światem własnym a innymi światami. „Dyskursy nie tworzą systemów zamkniętych, lecz przyjmują formę sieciowej inkorporacji treści” [Misztal 2000, s. 73]. Jego zdaniem teoria socjologiczna przechodzi ze środowiska paradygmatycznego i ‘monofilistycznego’ do środowiska dyskursywnego jej uprawiania. Socjologii przyznaje on funkcję (atrybut) misji poznawczej, normatywnej i politycznej [Ibid., s. 74-76]. Nowa teoria w socjologii ma być narracją doświadczeń jednostkowych i grupowych. Teorię tę Misztal określa jednak nie w kategoriach sieci, lecz ‘konstrukcji’ i ‘architektury’ [Ibid., s. 101]. Uwzględniając rolę postmodernistycznej krytyki ‘zaawansowanego społeczeństwa’ i postindustrialnej heurystyki, umieszcza ‘nadintelektualizm’ i postmodernizm (obok ‘atrofii inteligencji’, konsumpcjonizmu i niezdolności eksplanacyjnej) na swym schemacie „teoretycznego kryzysu współczesnej socjologii” [Ibid., s. 11]. Misztal podejmuje temat dynamicznej, stającej się tożsamości, który to fenomen związany jest z procesem identyfikacji. Identyfikacja „realizuje się przez dyskurs, a tożsamości, jakie kształtują się w ten sposób, nie miałyby miejsca, gdyby nie dyskurs” [Bauman 1998, s. 208]. Nie można redukować człowieka do nieposiadającej indywidualności jednostki, nie dostrzegając przy tym całej osoby z jej emocjami, cielesnością, potrzebami wyższego rzędu etc. Teorie racjonalnego wyboru postrzegają świat, jakby był on zaludniony przez fikcyjne, izolowane od siebie jednostki, które mimo konfliktowych oczekiwań dobrowolnie angażują się w równą, bezrefleksyjną i bezemocjonalną wymianę zmierzającą do uzyskania korzyści [Misztal 2000, s. 113, za: Hartsock 1985, s. 67]. Globalizacja – proces tworzący system światowy, którego właściwością są powiązania sieciowe i połączenia w skali światowej [Misztal 2000, s. 154-163]- wydaje się niemożliwy do naukowej identyfikacji poza ujęciem systemowym. Uwzględniany w teoriach F. Fukuyamy i S. Huntingtona czynnik temporalny wymaga dodatkowego poszerzenia poznawczego horyzontu i prób formułowania przewidywanych, wariantowych możliwości zdarzeń. Misztal, nawiązując do wielu współczesnych koncepcji – od Sztopki po Baumana – tworzy jednak diagnozę stanu dzisiejszej socjologii z dość oryginalną i trafną propozycją kierunku dalszej ewolucji.

Wydaje się jednakże, że bez zmiany: a) ontologii postrzegania świata i wartości; b) sposobu myślenia (rozumowania) i interpretacji (logika ‘faktów poza obserwacją zmysłową’); c) struktury organizacji nauki (w kierunku systemowej, interdyscyplinarnej pracy badawczej, czyli poza akademickim podziałem na osobne uczelnie, wydziały i dyscypliny naukowe); a także bez reinterpretacji; d) pojmowania nauki, wiedzy i mądrości (w powiązaniu z etyką) – nowy paradygmat nie wydaje się być możliwy do osiągnięcia. Prócz tego dochodzą tutaj uwarunkowania społeczno-kulturowe, świadomościowe i światopoglądowe, istotnie limitujące (i warunkujące) możliwość odejścia od anachronicznych schematów uprawiania nauki.

Postrzeżenie zmysłowe i analiza ‘zdroworozsądkowa’ nie wystarczają do adekwatnej interpretacji świata fizycznego, a co dopiero naukowej identyfikacji skomplikowanych systemów żywych i społeczeństwa. „Einstein zainicjował swą teorią nie tylko nowy etap rozwoju fizyki, lecz także nauki w ogóle, oto bowiem dał początek nowemu stylowi myślenia naukowego, którego cechą charakterystyczną stało się odrzucenie pojęć i wyobrażeń ‘zdrowego rozsądku’ na temat rzeczywistości i jej struktury. Jak zwykł mawiać ten wielki uczony, współczesna nauka zaczyna się tam, gdzie kończy się zdrowy rozsądek” [Chmielewska-Gorzycza, Sosińska-Kalata 1991, s. 16]. Zdaniem Alberta Einsteina „Zdrowy rozsądek to nic innego, jak zbiór uprzedzeń nagromadzonych w umyśle przed osiemnastym rokiem życia” [Simmons 1997].

Ogólne cechy systemowego ujmowania rzeczywistości

Już Jean A. N. de Condorcet (1743-1794) proponował metodologiczne ujęcia holistyczne i systemowe, pisząc: „Przez metody techniczne rozumiem tu umiejętność ujęcia wszystkich przedmiotów w ogólny system, dzięki czemu możemy jednym rzutem oka objąć panujące między nimi stosunki, momentalnie uchwycić **wzajemne powiązania** i łatwiej tworzyć nowe” [Condorcet 1998, s. 258]. E. Fromm w swych koncepcjach nowego człowieka i nowego społeczeństwa nawiązywał także do optymistycznej wizji przyszłości i humanistycznej wiary Condorceta.

Talcott Parsons (1902-1979) dokonał wartościowej **syntezy**, którą zawarł w swym systemie teorii nauk społecznych. Teoria ta bazuje na systemowej analizie społecznej struktury i społecznego funkcjonowania. Twierdził, że należy właśnie rozpoczynać od badania struktury, aby następnie przejść do badania **procesów** (zmiany społecznej, ewolucji). Nawiązując do Durkheima i Freuda, Parsons zwrócił uwagę na procesy instytucjonalizacji i internalizacji, czyli odpowiednio wykształcenia wzoru przez zbiorowość i przyswojenia wzoru przez jednostkę. Jak pisał: „Analizując wzajemne powiązania między czterema systemami działania [warunkowanymi przez organizm, osobowość, system społeczny i kulturę – przyp. W. J. C.] oraz powiązania między tymi systemami i środowiskami działania, trzeba **koniecznie mieć na uwadze problem interpenetracji**. Najlepiej znanym przypadkiem interpenetracji jest zapewne *internalizacja* przedmiotów społecznych i norm kulturowych przez osobowość jednostki” [Parsons 1971, s. 5]. Podejmuje więc *implicite* problem osobowego traktowania jednostki. Właśnie tutaj, na gruncie ujęcia systemowego sprzeczności i dychotomiczne przeciwstawienia klasycznych teorii tracą sens. Parsons podejmuje szerszy kontekst problemów wzajemnych relacji w ramach systemu, a także między systemami. Jego zdaniem ‘konstitutywne struktury systemów społecznych’ są przejawem *instytucjonalizacji* normatywnych składników systemów kulturowych. „Dzięki istnieniu sfer interpenetracji może mieć miejsce proces wymiany między systemami” [Parsons 1971, s. 6].

Jak ocenia J. Szacki: „Niezależnie od stopnia swego skomplikowania, Parsonsowska koncepcja **systemu** stanowiła niewątpliwie krok naprzód w przystosowaniu tego pojęcia – przewijającego się przez myśl socjologiczną od czasów Comte’a – do potrzeb analizy socjologicznej. Krok ten polegał w szczególności na nadaniu pojęciu systemu charakteru idealno-typologicznego, rozszerzeniu zakresu jego możliwych zastosowań poza ‘organizm społeczny’ jako całość, przeprowadzeniu szeregu pożytecznych rozróżnień (np. społeczeństwa i kultury) itd. Najważniejszy zapewne był wkład Parsonsa do generalizacji i relatywizacji pojęcia systemu, bez których nie byłby możliwy nowoczesny funkcjonalizm socjologiczny [Szacki 1981, s. 789-799].

„Systemowe badanie świata – nowy paradygmat nauki XX wieku – jest kolejną w jej dziejach próbą przewycięzania odwiecznego, jak się zdaje, dylematu ludzkiego poznania, czyli relacji całości i części, wiedzy ogólnej i szczegółowej, natury rzeczywistości i specyfiki ludzkiego umysłu, poznania określonej całości i jej opisu” [Malikowski 1998]. W historii nauki, w myśli filozoficznej i społecznej często podejmowano podobne wątki, poczynając od starej formuły Arystotelesa, że „całość to coś więcej niż suma części”. Jednakże systemowe ujęcie świata (ontologiczne) i ludzkiego poznania (epistemologiczne) wnosi nowe, szersze spojrzenie na wielowymiarową rzeczywistość oraz bardziej adekwatną propozycję jej badania i interpretacji.

Istotnym zagadnieniem jest tutaj problem skali i perspektywy poznawczej oraz relacji między metodami poznawania świata a sposobami interpretacji – opisu i wyjaśniania [Laszlo 1978]. Postrzeganie całości lub części zależy od dystansu: odległości fizycznej i perspektywy czasowej obserwowanych zjawisk, ale także od dystansu emocjonalnego, barier wiedzy, wyobraźni i języka pojęciowego. Podejście systemowe prowadzi do zlikwidowania dylematu pomiędzy pełnią poznania a fragmentarycznością i niepełnością opisu i analizy, między syntezą a szczegółową analizą. Bariery są tutaj ludzka zdolność zmysłowego postrzegania, myślenia i komunikowania – artykulacji wypowiedzi.

Renesansowa rewolucja naukowa doprowadziła do dominacji mechaniczycznej wizji świata oraz indukcyjnego i redukcjonistycznego sposobu uprawiania nauki, do czego walnie przyczynili się Kartezjusz, Galileusz, F. Bacon, I. Newton i J. S. Mill. „Ukoronowaniem tej wizji świata była filozofia neopozytywistyczna Koła Wiedeńskiego. Paradoks polegał na tym, że całościowa wizja świata wraz z jego poznaniem, dominująca do czasów Odrodzenia, była spekulatywna, natomiast naukowy sposób jego ujmowania, jaki przeważał w okresie późniejszym, był wyraźnie cząstkowy, atomistyczny i linearny. Współczesne ujęcie systemowe jest właśnie próbą powrotu do tego pierwszego nurtu, jednak już w sposób naukowy” [Malikowski 1998].

Wymieniane są różne określenia ujęcia lub paradygmatu systemowego, zawierające pewne różnice koncepcyjne i dotyczące jego zastosowań. Opisywana jest ogólna teoria systemów, szczegółowe teorie (poszczególnych typów) systemów, metodologia badań systemowych, inżynieria systemowa, systemowa wizja świata etc. [Sadowski 1978; Capra 1987]. Ogólnie można wyróżnić: sformułowanie poglądów na naturę rzeczywistości w teorii ogólnych własności systemów, systemową metodologię badań i określanie sposobów oddziaływania na rzeczywistość. Ujęcie systemowe proponuje:

- określenie całości jako nie tylko sumy części i sposobu ich powiązania;
- opis elementów obiektu z uwzględnieniem jego miejsca w większej całości;
- odniesienie ogólnych własności systemów do ‘formy’ różnorodnych zjawisk;
- uwzględnienie w badaniu systemu warunków jego funkcjonowania w określonych ramach przestrzennych i czasowych;
- stwierdzenie, że zmiana jest immanentną cechą systemu (autodynamika, samoorganizacja);
- istnieje związek cech części i całości, przy czym sposób organizacji elementów decyduje o pewnych specyficznych (nieredukowalnych do cech części) cechach owych całości;
- pewne systemy są ukierunkowane na cel (np. rozwój), a zatem potrzebne są wyjaśnienia funkcjonalne i teleologiczne.

Spory wkład w rozwinięcie koncepcji ujęć holistycznych i systemowych wniosła fenomenologia, zwłaszcza jej epistemologia z zaleceniem ‘oglądu ejdetycznego’ rzeczywistości. Jednakże jako głównego twórcę ogólnej teorii systemów uważa się L. von Bertalanffy’ego, który opracował ją dla systemów (organizmów) biologicznych [Bertalanffy 1984]. Teoria systemów pojawiła się w dziedzinie językoznawstwa (F. de Saussure), w psychologii (J. Piaget i ‘gestaltyci’), a także w antropologii i socjologii. W. Sadowski łączy rozwój tej teorii m.in. z takimi nazwiskami, jak: A. D. Hall, M. Bunge, W. R. Ashby, M. Msarowić, G. J. Klir, E. Laszlo, R. L. Acknoff [Sadowski 1978]. Wśród socjologów, którzy nawiązywali do języka pojęciowego tej teorii, można byłoby wymienić wspomnianego wcześniej V. Pareto, T. Parsonsa (pojęcia ‘systemu’ i ‘podsystemów’ działania społecznego), W. Buckley’ego, M. Levy’ego, D. Eastona oraz F. Znanieckiego i P. Sztompkę. Problematykę wielowymiarowego funkcjonowania człowieka (w jego psychofizycznym bycie) w dziedzinie kultury fizycznej najlepiej – na bazie teorii systemowej – zinterpretował Karl-Heinrich Bette [Bette 1999; Cynarski 2000 c].

Sadowski zwraca uwagę na problemy analizy systemowej, wynikające z paradoksów hierarchiczności i całościowości. Paradoks hierarchiczności polega na wzajemnym warunkowaniu się opisów danego systemu z opisem szerszego systemu, którego interesujący nas system jest elementem (podsystemem). Opis dowolnego systemu jest niemożliwy bez uprzedniego opisu tego systemu jako elementu systemu szerszego, czyli bez wiedzy o tym szerszym systemie. Natomiast paradoks hierarchiczności polega na konieczności poznawania systemu szerszego (którego pewna całość jest fragmentem), co nie jest możliwe bez analizy jego części [Sadowski 1978, s. 251-255]. Aby zaś poznać te części, musimy znać całość.

Paradoksy te wynikają z prób analizowania paradygmatu systemowego z użyciem starych, niesystemowych metod i sposobów myślenia, jak np. myślenie analityczne i linearnie (jedno-przyczynowe i jednoskutkowe), wyjaśnienia genetyczne itp. Efektywne stosowanie tego paradygmatu wymaga myślenia systemowego, nieliniowego i holistycznego, w kategoriach

nie struktur, lecz procesów i powiązań (relacji) sieciowych. Dopiero zastosowanie teorii myślenia systemowego i logiki wykraczającej poza ograniczenia możliwości zmysłowych pozwoli wypracować doskonalszą teorię lub metateorię systemową.

Zaproponowany przez Roberta F. Balesa 'System Wielopoziomowej Obserwacji Grupy' SYMLOG (*System for the Multiple Level Observation of Groups*), określane też jako 'systematyczna wielopoziomowa teoria pola' [Bales 1998] nawiązuje do różnych teorii i metod, ale buduje nową jakość nie wychodząc zdecydowanie poza postpozytywistyczny, newtonowsko-kartezjański paradygmat. Stanowi raczej próbę połączenia (powodowana sentymentem lub może brakiem systemowej wyobraźni?) starych koncepcji z nowymi, bardziej adekwatnymi potrzebami zastosowań (empirycznych). System ten tkwi w scjentyistycznym pożądanu mierzalnego wyniku, trafnej diagnozy, schematycznego algorytmu. A może właśnie tutaj, na styku (pograniczu) cybernetyki i kognitywizmu, oraz humanistyki i epistemologicznego holizmu, szukać należy najbardziej płodnych syntez?

Używanie pojęcia 'systematyczny', jako odpowiednika *ang.* 'systematic' i *niem.* 'systematisch', wychodzi jak określenie 'zasadniczy' lub 'zasadowy' dla kogoś, kto kieruje się zasadami (moralnymi). Zresztą kojarzy się z systematyzowaniem. Proponuję przymiotnik 'systemowy', jeżeli zajmujemy się systemami (ontologicznie) i systemowym ujęciem nauki (epistemologicznie i metodologicznie).

Ku przyszłości

Badania interdyscyplinarne ukazują naocznie, iż w celu pełniejszego poznania prawdy o rzeczywistości, konieczne jest badanie jej różnych aspektów w odmiennych perspektywach poznawczych przy pomocy różnych metod i zróżnicowanych zestawów pojęć. „Właśnie w propozycji interdyscyplinarnego otwarcia jawi się szansa zejścia z wieży Babel. Być może propozycja ta formułowana jest znowu przez przesadnych optymistów, w nauce jednak nie ma innej możliwości. Kontrapropozycją dla zejścia z wieży Babel nie może być zamknięcie się w wieży z kości słoniowej – uprawianie wycinkowych analiz w niefrasołbiwej objętości na wnioski dotyczące tej samej tematyki a formułowane w innych dyscyplinach”. Przy czym prace interdyscyplinarne nastęrczają trudności z zakwalifikowaniem ich do odpowiednich działów, co wynika ze schematyzmu XIX-wiecznej nauki [Życiński 1983, s. 15, 231]. W teorii systemów „stosowanie tych samych terminów do układów tak różnych jak galaktyka, roślinina i społeczeństwo nie musi bynajmniej prowadzić do poetyckich metafor i naciąganych analogii” [Życiński 1983, s. 255]. Synteza systemowa wymaga jednak refleksji z pogranicza różnych dziedzin wiedzy o człowieku i społeczeństwie.

Nowa socjologia uwzględniać powinna problematykę psychologii i teologii społecznej, etyki i humanistycznej ekonomii, metodologię doświadczenia [Wyka 1993], spotkania i dialogu [Buber 1993]. Badacze interdyscyplinarni wyłamują schematy szufladkowania akademickich dziedzin i ich specyficznych metodologii. Badacze, stosujący psychologiczne metody introspektywne (medytacje, doświadczenie mistyczne itp.), wychodzą poza 'szkiełko i oko' percepcji zmysłowej rzeczywistości. Jak wiadomo, nie humaniści, lecz fizycy dokonali znaczącego przełomu w nauce, otwierając drogę dla możliwego pełnego, holistycznego poznania człowieka i całej rzeczywistości.

Egzemplifikacją nowego podejścia są próby syntetycznych ujęć na gruncie socjologii miasta: S. N. Eisenstadt łączy różnorodne wątki teorii socjologicznych i kulturowych, dążąc do uchwycenia wielowymiarowości procesów społecznych i odstępując od wyjaśnień monokausalnych [Eisenstadt, Shachar 1987], a np. D. Harvey realizuje swe holistyczne ujęcie 'kwestii urbanizacji' na gruncie badań interdyscyplinarnych (geografia, ekonomia, politologia, socjologia i kulturologia). Analizuje on 'procesy wytwarzania' i zmiany czasoprzestrzeni (miejskiej). Harvey poważnie analizuje postulaty zwolenników ekologii, lecz wypowiada się przeciw fetysyzacji natury w ruchach ekologicznych, przy czym stwierdza, że zainteresowania ekologów powinny dotyczyć w większym stopniu ludzkiego środowiska mieszkaniowego [Harvey 1996]. Ogólnie, jak zauważa M. Malikowski, socjologia miasta

„będzie się przekształcać w socjologię przestrzeni, form osadniczych i zbiorowości terytorialnych”, integrując socjologię wsi, socjologię regionu i geografę społeczną [Malikowski 1998, s. 61]. Tego typu proces jest znamienny dla powstawania nowego systemu nauk, które ujmować będą bardziej całościowo problematykę szerszą i bardziej złożoną.

Współcześni badacze podejmują szerokie spektra problemowe (np. wielokulturowość – A. Toynbee) i określają perspektywy rozwoju współczesnych społeczeństw (społeczeństwo postindustrialne D. Bella). Rozwijają się różne nurty socjologii humanistycznej. „Socjologia jest humanistyczna, jeśli zakłada w ujęciu swego przedmiotu i metody kulturę jako specyficzną ludzką rzeczywistość” [Hałas 1999, s. 8-9] i odwołuje się do cech społeczno-kulturowych świata znaczeń i wartości. Owe znaczenia stanowią wynik osobistych doświadczeń i wpływu wzorów kulturowych. Już Pitrim A. Sorokin wskazywał, że jednostka jest nosicielem i czynnikiem pewnej wielości znaczeń [Sorokin 1941, s. 48]. Jeszcze bardziej istotnym czynnikiem, wpływającym na odbieranie znaczeń i postrzeganie wartości jest lokalna (czasoprzestrzennie) kultura. Cytowany przez D. Markowskiego przewrót islamski stanowi regres w kategoriach postępu cywilizacyjnego (wg modelu zachodniego) [Markowski 2000, s. 17], lecz może stanowić postęp według czynnika etycznego – zgodnego z modelem pojęciowym religii islamskiej. Islamiści nie życzyli sobie amerykańskiej wersji dobrobytu. Także program gospodarczy L. Balcerowicza (oparty na zasadach XIX-wiecznej ekonomii) nie doprowadził w Polsce do spodziewanego sukcesu. Celami polityki gospodarczej są: rozwój gospodarczy (wg ‘modeli wzrostu’), akumulacja kapitału; wyróżnia się cele polityczne, ekonomiczne, społeczne, ekologiczne, obronno-militarne, a także – w polityce rozwoju gospodarczego – „inwestycje w rozwój badań naukowych...” [Winiarski 1999, s. 248-253]. Może właśnie nowoparadygmatyczna nauka (nauki społeczne) stanowi szansę rozwiązania wielu problemów ekonomicznych i społecznych?

Znamienna dla przyszłościowej, etycznej polityki, ekonomii i socjologii wydaje się wypowiedź o modelu zaproponowanym na Węgrzech. Otóż: „... rząd Viktora Urbana argumentuje, że chce wykorzystać okazję do narodowej edukacji historycznej. Odpowiedzając w ubiegłym roku założone w XI w. Słynne opactwo w Pannonhalma premier powiedział: ‘w ciągu kilku najbliższych lat okaże się, czy udało się na Węgrzech odnowić chrześcijańskie i obywatelskie tradycje zachodnie, czy też pogrążymy się w postsocjalistycznym chaosie, który określaną jest mianem neutralnego światopoglądowo, ale w istocie jednoczy elementy pozabawionego wartości kapitalizmu konsumpcyjnego z najgorszymi cechami socjalizmu” [Giziński 2000].

Kartezjusz związał istnienie z samym tylko rozumem i zapoczątkował tym samym racjonalistyczne i zmysłowe podzielenie człowieka na myślącą umysłowość i cielesną resztę. A przecież **doświadczenie** człowieka, to także doświadczenie moralności i religii. Według I. Kanta „człowiek rozpoznaje siebie jako *istotę etyczną*, uzdolnioną do działania wedle kryteriów dobra i zła, a nie tylko korzyści i przyjemności (...) „*Umysłowość pozytywistyczna*, która najpotężniej rozwinęła się na przełomie XIX i XX stulecia, dziś *znajduje się poniekąd w odrocie*. Człowiek współczesny ponownie odkrywa Sacrum, choć nie zawsze umie je nazwać po imieniu” [Jan Paweł II 1994, s. 44-45]. Otóż „pozytywistyczna i neopozytywistyczna teoria sprzyjały monologowi w naukach społecznych, co negatywnie odbijało się na naszej zdolności wyjaśniania świata” [Misztal 2000, s. 144]. Tej postawie przeciwstawiana jest postawa dyskursu, otwarcia i dialogu.

W ujęciu Anny Wyki doświadczenie zyskuje walor narzędzia poznania. Nowy paradygmat zakłada **upodmiotowienie** relacji badacz-badany, dopuszcza zmianę świadomości badacza pod wpływem rzeczywistości badanej i wymaga konfrontowania interpretacji badacza z podmiotami badania [Wyka 1993, s. 38-39]. Empiria ‘jakościowa’ wymaga traktowania człowieka jako świadomego i autonomicznego podmiotu działań, w przeciwieństwie do światopoglądu scjentystycznego narzucającego relacje przedmiotowe. Nowy wzorzec badań nad człowiekiem „poszerzały i pogłębiał dozwolone źródła poznania naukowego. Obok

intelektu w roli takich źródeł poznania dopuszczałyby wiedzę intuicyjną, pozwalała na korzystanie z przetworzonych przeżyć emocjonalnych, w tym – przeżywania wartości. Dopuszczałyby wyobraźnię jako możliwe dopełnienie procesów intelektualnych i korzystała z najszerzej pojętego doświadczenia przez poznający podmiot (doświadczenie holistyczne: m.in. **wiedza poprzez ciało**, eksperymentowanie z ograniczonością poznania itp.), wyrażonych następnie opisem możliwie dyskursywnym. Wszystko to miaoby sprzyjać ściślejszemu, niż to się przyjmuje w paradygmacie ‘pozytywistycznym’, kontaktowaniu się z rzeczywistością badaną oraz – następnie – pełniejszemu oddawaniu badanego świata i minimalizowaniu tendencji redukcjonistycznych” [Wyka 1993, s. 68]. Wyka zaleca takie metody ćwiczenia procesów mentalnych, jak myślenie ‘lateralne’, myślenie ‘paradoksalne’ (medytacja *koanu* lub studiowanie poezji *haiku*) i ćwiczenia rozwijania intuicji. Socjologia ponowoczesna zmierza ku formom osobowego **dialogu** i ku otwartemu, holistycznemu postrzeganiu wielości kultur, różnorodności problemów społecznych oraz odmienności pojedynczego człowieka. Badacz i badani pozostając w wzajemnej relacji zmieniają się – wymieniają wiedzę, modyfikują poglądy. Niemożliwa jest w pełni obiektywna obserwacja. Wychodząc z tych założeń, jako interesująca jawi się tutaj opracowana przez Kazimierza Dobrowolskiego ‘metoda integralna’, która łączy sięganie do źródeł zastanych (np. historycznych) i źródeł powstałych wskutek działań badacza [Kwaśniewicz 1984].

Bardzo interesującym metodologicznie i poznawczo terenem badań jest teoretyczny dorobek socjologii i filozofii kultury fizycznej. Właśnie tutaj – na obszarze kultury fizycznej i wyczynowego sportu – dochodzi do powiązania i eksponowania jednocześnie fizycznego (biologicznego) i kulturowego wymiarów człowieka. Niektórzy badacze, jak Otmar Weiß i Jerzy Kosiewicz, postulują oparcie refleksji teoretycznej w tej dziedzinie na wiążącej różnie zorientowane antropologie **antropologii filozoficznej** [Kosiewicz 2000; Cynarski 2001]. Jednakże Weiß pozostaje przy postpozytywistycznych, ‘nie w pełni redukcjonistycznych’ koncepcjach, które w metodologii i filozofii nauki wyraża np. Karl R. Popper. Natomiast Kosiewicz kieruje się w stronę ujęć **holistycznych** i zdecydowanie odrzuca język pojęciowy mechanicyzmu, behawioryzmu itp. Instrumentarium semiotyczne i **heurystyczne** w analizach „tekstów” kultury sportowej podejmują np. Sven Guldenpfennig i Zbigniew Krawczyk [Cynarski 2000 d; Krawczyk 2000], a w ogólnych rozważaniach paradygmatycznych (na bazie koncepcji A. J. Greimasa) – Anna Grzegorzcyk [Grzegorzcyk 1995]. „Wraz z cofaniem się przeświadczeń pozytywistycznych, myśl współczesna dokonała postępu w coraz pełniejszym odkrywaniu człowieka, uznając między innymi wartość języka metaforycznego i symbolicznego. Współczesna hermeneutyka, obecna na przykład w dziełach Paula Ricoeura czy w inny sposób u Emmanuela Lévinasa, ukazuje nam z nowego punktu widzenia prawdę o świecie i człowieku. O ile od tego pełniejszego zrozumienia pozytywizm nas oddala, a w pewnym sensie całkowicie odcina, o tyle hermeneutyka drążąca znaczenie języka symbolicznego pozwala nam tę pełnię z powrotem odnaleźć, a nawet w pewien sposób ją pogłębić” [Jan Paweł II 1994, s. 45-46]. Jan Paweł II użył pojęcia ‘**integralna antropologia**’, które zawiera wymiar sakralny i transcendentny (teologiczny): „Nie można pomyśleć człowieka bez tego odniesienia do Boga, które jest dla niego konstytutywne. Św. Tomasz wyrażał to w języku *filozofii istnienia* jako *actus essendi*. Filozofia religii wyraża to w kategoriach *antropologicznego doświadczenia*. W to doświadczenie ogromnie wiele wnieśli *filozofowie dialogu*, tacy jak Martin Buber czy właśnie wspomniany Lévinas [Jan Paweł II 1994, s. 46]. Szczególnie cenna dla nowoparadygmatycznej nauki o człowieku wydaje się być filozofia spotkania, relacji i dialogu M. Bubera. Dialog następuje między: jednością a społeczeństwem, subiektywizmem a obiektywizmem, ja i Ty, łącząc socjologię z antropologią, a także psychologią i teologią... Dla owej integralnej, nowej antropologii istotny jest dialog kulturowy (np. w wersji M. Eliadego) i ekumeniczny, ale także normatywna **etyka społeczna**.

Oprócz ogólnych, „radykalnie humanistycznych” założeń Fromma lub Marcusego, szczególnie cenna wydaje się być tutaj etyka proponowana przez J. Tischnera. „Praca naukowa

także jest dialogiem człowieka z człowiekiem, takim dialogiem, którego celem jest osiągnięcie prawdy. Naukowy dialog tym się wyróżnia, że w nim dążenie do prawdy jest konsekwentne i bezkompromisowe. Losem nauki jest prawda i losem nauki jest dialog (...) Najpierw trzeba być człowiekiem prawdy, by można było stać się człowiekiem nauki (...) Wszystkie wartości, którym służy sztuka, dają się sprowadzić do trzech: piękna, prawdy, dobra (...) Dzieło sztuki jest owocem twórczego wyboru wartości” [Tischner 1989, s. 31-36]. Tischner z chrześcijańską etyką wiąże wszelką wspólnotę i wszelki dialog, a także pracę, cierpienie, gospodarowanie, działalność wychowawczą i społeczno-polityczną. Z innego gruntu kulturowego i filozofii buddyjskiej wywodzi swą propozycję uniwersalistycznej etyki Dalajlama XIV. Jego wskazania wynikają z bliskiego teorii systemowej rozumowania o wzajemnych powiązaniach, a więc że nie należy czynić źle bliźniemu, gdyż owo zło uderza w nas samych [Dalajlama XIV 2000, s. 25-31]. Teoria ‘współzależnego powstawania’ jest interesująca dla epistemologii, lecz etyka bez imperatywu miłości razi chłodem kalkulacji.

Koniec historii?

Wzajemne relacje nauk społecznych i religii interesowały i zajmują nadal wielu badaczy. Interesujące są tutaj zwłaszcza epistemologiczne problemy poznania pozazmysłowego i rozumienia pozadeskryptywnego, a także problem wpływów religii i moralności na stan harmonii społecznej (społecznego zdrowia) i procesy społecznych zmian. Już Comte analizował problem ładu społecznego (moralnego) i „dopełniania” religii nauki (‘pozytywnej’) bądź zastąpienia religii nauką. Durkheim interesował się religią bardziej jako czynnikiem socjo- i kulturotwórczym. W antropologii kulturowej M. Eliade zwrócił uwagę na podstawową ludzką „potrzebę *sacrum*”. Wielu mistyków i psychologów, którzy stosują metody rozwijania introspekcji i intuicji, wskazuje na bogactwo duchowego świata – na jego jednoczesną nieskończoność i jedność. Poglądy mistyków na temat duchowej rzeczywistości i absolutnej prawdy są – bez względu na praktykowany system religijny – prawie identyczne [Huxley 1989; Szyszko-Bohusz 1990]. Logika zaproponowana przez Arystotelesa ma tutaj niewielkie zastosowanie. Czyż jednak wychodzenie poza zmysłową świadomość nie stanowi koniecznego wyzwania? Czy człowiek nie powinien rozwiązać ograniczenia wymiarem czasu?

Dla Jana Pawła II powinnością człowieka jest łączenie poznania duchowego i rozumowego, dialog człowieka z Bogiem i soteriologiczny wymiar ludzkiej egzystencji. Dlatego też „tak ważna dla współczesnej myśli jest filozofia religii, choćby taka, jaką uprawia Mircea Eliade...” [Jan Paweł II 1994, s. 46; 1998]. Zdaniem Einsteina: „Nauka bez religii jest kulawa, religia bez nauki – ślepa” [Simmons 1997]. Życiński dodaje, że „różnicowane językowo i metodologicznie ujęcia nie są przeciwstawne, lecz komplementarne. Podobna komplementarność zachodzi także między ujęciami nauki i religii” [Życiński 1983, s. 87].

Polityka społeczna powinna (według ujęcia systemowego) uwzględniać wywodzące się z religii uniwersalne normy etyczne, jak ‘nie zabijaj’, ‘nie kradnij’. Zdaniem M. Wojciechowskiego „system socjalistyczny oparty jest na kradzieży”. Przykładem niesprawiedliwości społecznej jest fakt, że np. w naszym kraju „państwo dba o to, żeby górnikom było dobrze”, a „górnik zarabia drugie tyle więcej niż powinien”¹. Są to pozostałości pokomunistyczne. Polityka nie musi być rozumiana jako walka o przejęcie władzy (jak definiuje ją L. Kołakowski), lecz jako troska o dobro wspólne (w ujęciu Jana Pawła II). Nauka społeczna Kościoła koncentruje się na człowieku, na orientacji bardziej „być” niż „mieć” [Wolak 2000], co stanowi zdecydowaną alternatywę wobec kapitalistycznego konsumpcjonizmu (bazującego na egoizmie i hedonizmie) i determinizmu XIX-wiecznej ekonomii [por.: Fromm 1989].

Egoizm ideologii komunizmu nie musi oznaczać, że docelowym modelem jest demokracja liberalna [Fukuyama 1991], która w erze komunikacji elektronicznej narzuca jest w procesie globalizacji (czyt. amerykańskiej) reszcie świata. Czy jednak liberalizm, a więc wolny rynek i amerykański model demokracji [Giziński, Zachurski 2001] są szczytem ludzkich możliwości

¹ M. Wojciechowski, wykład nt. „Chrześcijaństwo a polityka”, Strzyżów, 13.01.2001.

w zakresie organizacji społecznej? Model ten kontestowały młodzieżowe ruchy kontrkulturowe, odrzucający jest przez zwolenników systemowo-ekologicznego paradygmatu (Huxley, Roszak, Fromm, Capra), krytykowany z pozycji 'radikalnego humanizmu' i personalizizmu, a przez niektórych filozofów określany jest jako żałosny [Oyama 1979]. Odrzucający jest – jako społecznie niekorzystny i niebezpieczny – rywalizacjonizm, na rzecz różnych form solidaryzmu i synergii [Cynarski 2000 b]. Czy jednak gładne sukcesu materialnego społeczeństwa uboższej części świata nie pożądamy przejścia przez historyczny etap nasycenia owymi dobrami? A może nie znają innych wizji możliwego ładu? Sukces po amerykańsku, to także jest ideologia. Od strony ontologii i aksjologii takie wolnorynkowe rozumienie sukcesu i szczęścia wyjaśnić można po części przez czynniki religijne [Weber 1986], po części przez stan alienacji i substytucję dążeń wyższych.

Demokracja jest promowana w 'nieuniknionym i postępowym' (zdaniem Fukuyamy) procesie globalizacji. Czy jest rzeczywiście czymś najlepszym? Starożytni mędrcy, jak Sokrates, Platon i Arystoteles, zdecydowanie nie byli jej zwolennikami. Platon hierarchię społeczną opierał na hierarchii wiedzy, toteż rządzić powinni mędrcy, którzy dochodzą do prawdy poprzez zgłębianie tajemnic wiedzy. Stoicyzm zachował kult mędrca, rozumu i cnoty, rozumianej jako doskonalenie kultury intelektualnej, przestrzeganie sprawiedliwości i praw natury. Dopiero N. Machiavelli (1469-1527) oddzielił politykę i ekonomię od etyki. Dzisiaj wiemy, że oddzielanie problemów wartości i wartościowania od nauki, zwłaszcza nauk społecznych, jest błędem epistemologicznym i rzeczowym. Wiemy też, że demokracja sprzyja obejmowaniu władzy przez ludzi o niskich często kompetencjach (i wątpliwej cnoty). W systemowym wymiarze ekonomicznym i politycznym, najwłaściwszym rozwiązaniem jawi się merytokracja – rządy ludzi najbardziej kompetentnych, którzy zasługują na władzę. Autorem tej koncepcji jest Daniel Bell [Bell 1973], ale zyskuje ona od lat 70. na popularności (D. K. Price, A. Touraine, Z. Brzeziński). Merytokrata to *homo creator*, człowiek świetnie wykształcony, aktywny i twórczy, który także powinien być szlachetny i uczciwy. Rządy ekspertów, 'arystokracji ducha' (w rozumieniu F. Znanieckiego), najmądrzejszych i najlepszych (jak rozumiał to Arystoteles), stanowią jedyną chyba szansę dla zrównoważonego postępu ludzkości, w dobre postępującej komplikacji społecznej życia. Kompetentna władza przyczyni się do wzrostu samoregulacyjnych zdolności systemu w kierunku harmonii – stanu społecznego (i moralnego) zdrowia.

Konkluzja

W ewolucji nauki (paradygmatów lub programów badawczych) istotną barierę stanowią 'przeżytki' – jak określał podłoże historyczne i kulturowe L. Krzywicki – które „obcinają skrzydła” i „krępią polot” [Pucek 1998, s. 45, za: Krzywicki 1923, s. 89]. Thomas Kuhn i Fritjof Capra wykazali także w przypadku naukowych paradygmatów ich społeczne i światopoglądowe podłoże. Toteż w socjologii i innych naukach społecznych stary, scjentystyczny paradygmat utrzymuje się dłużej niż w fizyce. Wprawdzie elementy 'teorii systemowej' obecne były już w koncepcjach klasyków socjologii, ale rozumienie pojęcia 'systemu' i innych pojęć istotnych dla współczesnej teorii systemowej było istotnie różne.

Nowy paradygmat nauk społecznych konstruowany jest na bazie holistycznego i systemowego poglądu na świat, przy czym etyka społeczna – jako kontynuacja programu badawczego E. Fromma (frommizm) lub zastosowanie nauki społecznej Kościoła (personalizm katolicki) – jawi się jako podstawa nowej ogólnej teorii socjologicznej.

BIBLIOGRAFIA

1. Bales R. F. (1998), *SYMLOG: o pewnym praktycznym podejściu do badania małych grup* [w:] Sommer H. [red.], *Małe struktury społeczne. Wybór tekstów*, WSSG, Tyczyn, s. 146-165.
2. Bauman Z. (1998), *Identity – Then, Now, what For?*, „Polish Sociological Review”, vol. 3, p. 205-216.
3. Bell D. (1973), *The Coming of Post-Industrial Society*, New York.

4. Berger P. L. (1995), *Zaproszenie do socjologii* (tłum. J. Stawiński), PWN, Warszawa.
5. Bertalanffy L. von (1984), *Ogólna teoria systemów. Podstawy, rozwój, zastosowania*, Warszawa.
6. Bette K.-H. (1999), *Systemtheorie und Sport*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
7. Boulding K. (1968), *Beyond Economics*, Ann Arbor.
8. Buber M. (1993), *Perspektywa antropologii* (tłum. M. Szulakiewicz) [w:] Filipiak M., Szulakiewicz M. [red.], *Człowiek. Drogi poszukiwań. Studia z antropologii i etyki*, Wyd. WSP, Rzeszów.
9. Capra F. (1987), *Punkt zwrotny. Nauka, społeczeństwo, nowa kultura*, PIW, Warszawa.
10. Chmielewska-Gorczyca E., Sosińska-Kalata B. (1991), *Informacja naukowa z elementami naukoznawstwa*, WSIP, Warszawa.
11. Comte A. (1973), *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, Warszawa.
12. Condorcet J. A. N. de (1998), *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje* [w:] Solecki S. [red.], *Historia myśli społecznej. Wybór tekstów źródłowych*, Wyd. WSP, Rzeszów, s. 243-261.
13. Cynarski W. J. (2000 a), *Sztuki walki budō w kulturze Zachodu*, Wyd. WSP, Rzeszów.
14. Cynarski W. J. (2000 b), *Przyczynek do epistemologii nauk o kulturze fizycznej*, „Rocznik Naukowy Idō – Ruch dla Kultury”, t. 1, s. 26-45.
15. Cynarski W. J. (2000 c), *Sport w interpretacji systemowej wg Bettego*, „Rocznik Naukowy Idō – Ruch dla Kultury”, t. 1, s. 222-223.
16. Cynarski W. J. (2000 d), *Sport w interpretacji semiologicznej wg Guldenspffenniga*, „Rocznik Naukowy Idō – Ruch dla Kultury”, t. 1, s. 219-221.
17. Cynarski W. J. (2000 e), *Filozofia społeczna Ericha Fromma*, „Rocznik Naukowy Idō – Ruch dla Kultury”, t. 1, s. 224-231.
18. Cynarski W. J. (2000 f), *Los i wybór. Dziedzictwo i perspektywy społeczeństwa polskiego – refleksje po XI Ogólnopolskim Zjeździe PTS w Rzeszowie i Tyczynie, 20-23. 09. 2000*, „Rocznik Naukowy Idō – Ruch dla Kultury”, t. 1, s. 232-238.
19. Cynarski W. J. (2001), *Otmar Weiß, Einführung in die Sportsoziologie [Introduction to the Sociology of Sport]*, „International Review for the Sociology of Sport”, vol. 36, 1, p. 102-105.
20. Dalajlama XIV (2000), *Etyka na nowe tysiąclecie*, Politeja, Warszawa.
21. Durkheim E. (1968), *Zasady metody socjologicznej*, Warszawa.
22. Durkheim E. (1990), *Elementarne formy życia religijnego*, Warszawa.
23. Eisenstadt S. N., Shachar A. (1987), *Society, Culture and Urbanisation*, Newbury Port – Beverly Hills – London – New Delhi.
24. *Encyklopedia popularna PWN*, Warszawa 1998.
25. Fromm E. (1989), *Mieć czy być. Duchowe podstawy nowego społeczeństwa*, (tłum. J. Miziński) Klub Otrycki, Warszawa.
26. Fukuyama F. (1991), *Koniec historii?* [w:] Stanosz B. [red.], *Czy koniec historii?*, Warszawa.
27. Giddens A. (1998), *Socjologia. Zwięzłe, lecz krytyczne wprowadzenie* (tłum. J. Gilewicz), Zysk i S-ka, Poznań.
28. Giziński J., *Model węgierski*, „Wprost”, 2000, nr 44, s. 114-115.
29. Giziński J., Zachurski T., *Ameryka głupcze! Czy można odnieść sukces, nie naśladować Ameryki?*, „Wprost”, 2001, nr 20, s. 84-90.
30. Goćkowski J. (1998), *Socjologia nauki* [w:] Krawczyk Z., Sowa K. Z. [red.], *Socjologia w Polsce*, Wyd. WSP, Rzeszów, s. 371-395.
31. Grzegorzczak A. (1995), *Niekartezjańskie współrzędne w dzisiejszej humanistyce*, UAM, Poznań.
32. Hałas E. (1999), *Perspektywy socjologii humanistycznej* [w:] Turowski J., *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*, TN KUL, Lublin.
33. Hartssock N. (1985), *Exchange Theory. Critique from a Feminist Standpoint* [w:] McNall S. [red.], *Current Perspective in Social Theory*, CT: JAI Press, Greenwich, vol. 6, p. 57-70.
34. Harvey D., *Kwestia urbanizacji*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1996, nr 4, s. 15-42.
35. Heller M., Zyciński J. (1988), *Wszczęświat – maszyna czy myśl? Filozofia mechanicyzmu: powstanie – rozwój – upadek*, PTT, Kraków.
36. Huxley A. (1989), *Filozofia wieczysta* (tłum. J. Prokopiuk, K. Środa), Pusty Obłok, Warszawa.
37. James W. (1958), *Doświadczenia religijne* (tłum. J. Hempel), Warszawa.
38. Jan Paweł II (1996), *Encykliki Jana Pawła II (t. 1-2)*, Wyd. M. Kraków.
39. Jan Paweł II (1994), *Przekroczyć próg nadziei*, KUL, Lublin.
40. Jan Paweł II (1998), *Fides et Ratio*, Pallottinum, Poznań.
41. Kosiewicz J. (2000), *Kultura fizyczna i sport w perspektywie filozofii*, AWF, Warszawa.
42. Krawczyk Z. (2000), *Sport w zmieniającym się społeczeństwie*, AWF, Warszawa.
43. Krzywicki L. (1923), *Studia socjologiczne*, Warszawa.
44. Kwaśniewicz W. (1984), *Metoda integralna* [w:] Malikowski M. [red.], *Metody i techniki badań społecznych*, Wyd. WSP, Rzeszów, s. 282-297.
45. Laszlo E. (1978), *Systemowy obraz świata*, Warszawa.

46. Malinkowski M. (1998), *Problemy i dylematy ujęcia systemowego* [w:] Malinkowski M., *Socjologiczne problemy miasta*, Wyd. Mana, Rzeszów, s. 92-104.
47. Mannheim K. (1974), *Człowiek i społeczeństwo w dobie przebudowy* (tłum. A. Raźniewski), Warszawa.
48. Marcuse H. (1966), *Rozum i rewolucja. Hegel a powstanie teorii społecznej*, Warszawa.
49. Markowski D. (2000), *Wielkie struktury społeczne*, WSSG, Tycyn.
50. Mendras H. (1997), *Elementy socjologii* (tłum. A. Biernacki), Siedmióróg, Wrocław.
51. Merton R. K. (1982), *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, Warszawa.
52. Misztal B. (2000), *Teoria socjologiczna a praktyka społeczna*, Universitas, Kraków.
53. Moszyński P., *Komportuniści*, „Wprost”, 2000, nr 44, s. 134.
54. Ossowski S. (1996), *Wzory nauk przyrodniczych w empirycznej socjologii* [w:] Malinkowski M., Marczuk S. [red.], *Socjologia ogólna. Wybór tekstów*, WSSG, Tycyn, t. 1, s. 7-31.
55. Oyama M. (1979), *The Kyokushin Way. Mas. Oyama's Karate Philosophy*, Japan Publications Inc., Tokyo.
56. Pańków I. (1990), *Tradycja i innowacja w nauce* [w:] Krawczyk Z. [red.], *Socjologia nauki. Zarys problematyki*, UW, Warszawa, s. 267-287.
57. Pareto V. (1963), *The Mind and Society. A Treatise on General Sociology*, New York [przekład z *Trattato di sociologia generale*].
58. Parsons T. (1971), *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs N. J.
59. Petrażycki L. (1959), *Wstęp do nauki prawa i moralności* (tłum. J. Lande), Warszawa.
60. Pucek Z. (1998), *Kultura w refleksji socjologicznej* [w:] Krawczyk Z., Sowa K. Z. [red.], *Socjologia w Polsce*, Wyd. WSP, Rzeszów, s. 33-60.
61. Sadowski W. (1978), *Podstawy ogólnej teorii systemów*, Warszawa.
62. Simmons J. (1997), *100 najwybitniejszych uczonych wszechczasów*, Warszawa.
63. Sorokin P. A. (1941), *Social and Cultural Dynamics* (vol. 4), New York.
64. Sorokin P. A. (1964), *Contemporary Sociological Theories through the First Quarter of the Twentieth Century*, New York.
65. Szacki J. (1981), *Historia myśli socjologicznej (t. 1-2)*, PWN, Warszawa.
66. Szacki J. (1986), *ZnaniECKi*, Warszawa.
67. Szczepański J. (1961), *Socjologia. Rozwój problematyki i metod*, PWN, Warszawa.
68. Sztompka P. (1997), *Teoria socjologiczna końca XX wieku. Wstęp do wydania polskiego* [w:] Malinkowski M., Niezgoda M. [red.], *Badania empiryczne w socjologii. Wybór tekstów (t. 1)*, WSSG, Tycyn, s. 127-170.
69. Szyszko-Bohusz A. (1990), *Hinduizm, buddyzm, islam*, Wyd. PAN, Kraków.
70. Szyszko-Bohusz A. (1996), *Nieśmiertelność genetyczna. Czy dziedziczymy świadomość?*, Kraków.
71. Tischnier J. (1989), *Etyka solidarności*, Pryzmat, Warszawa.
72. Turner J. H. (1998), *Socjologia. Podstawowe pojęcia i ich zastosowanie* (tłum. E. Różalska) Zysk i S-ka, Poznań.
73. Ward B. (1979), *Progress for a Small Planet*, New York.
74. Weber M. (1985), *„Obiektywność” poznania w naukach społecznych* [w:] Chmielnicki A. [red.], *Problemy socjologii wiedzy*, Warszawa.
75. Weber M. (1986), *Asceza i duch kapitalizmu* [w:] Weber M., *Szkice z socjologii religii*, Warszawa, s. 88-110.
76. Winiarski B. (1999) [red.], *Polityka gospodarcza*, PWN, Warszawa.
77. Wojtyła K. (1994), *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, TN KUL, Lublin.
78. Wolak J. (2000), *Elementy nauczania społecznego Kościoła w katechezie polskiej* (praca doktorska), PAT Kraków.
79. Wyka A. (1993), *Badacz społeczny wobec doświadczenia*, IFiS PAN, Warszawa.
80. ZnaniECKi F. (1992), *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój* (tłum. J. Szacki), PWN, Warszawa.
81. Życiński J. (1983), *Język i metoda*, Znak, Kraków.

Evolution of science on the example of sociology (since 19th century towards the future)

The article presents conception of evolutionary process of sociological theories` changes: from positivism to system-paradigm. Author shows, according to selected opinions and statements of classics and modern scholars, social sciences` problems (mostly sociology and economy), which are truly problems of science-philosophy, epistemology and outlook on life questions.

A change of world`s and science vision is not a revolutionary-kind, but rather evolutionary. A “system-typed paradigm” concerns comprehending of a human-being with his emotional, intellectual and mental life, with his evacuations, aspirations and corporeality; it is constructed on the base of holistic and system outlook on life.

The foundation of new general sociological theory grows from Fromm's researching programme or Catholic Church social teaching. New paradigm means also proper holistic methodology which can tell the person as well as different social structures in their interdependences. The basic meaning gains open-dialogue attitude of social-science representative. Not less important is non-intellectual experience and recognition. New paradigm is a kind of supplement to well-known methods of research and study. All interdisciplinary studies are recommended.

In author's opinion, practical implication of social-science system-paradigm could be also change the parliamentary democracy into the "essential" form of rules. It would be a creation of humanistic politics and ecological economy and – then we would have to resign of manipulation techniques.