

Krzysztof Wielecki

Socjologia na rozstaju dróg : znaczenie teorii Margaret S. Archer

Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne nr 10, 47-59

2015

Artykuł został 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.

Krzysztof Wielecki
Instytut Socjologii
UKSW

SOCJOLOGIA NA ROZSTAJU DRÓG. ZNACZENIE TEORII MARGARET S. ARCHER

Sociology at a crossroads: The significance of Margaret S. Archer's Theory

ABSTRAKT

Autor przedstawia własną koncepcję typologii paradygmatów we współczesnej socjologii oraz interpretację zmian paradygmatycznych w jej historii. Pokazuje też znaczenie socjologii w czasach jej powstania i dzisiaj. Artykuł rozwija tezę o cywilizacyjnym kryzysie naszych czasów i zagubieniu się socjologii w tych okolicznościach. W tym kontekście teoria Margaret S. Archer może być zrozumiana jako próba stworzenia socjologii, która miałaby unikać problemów współczesności, odnosi się do nich i im towarzyszy. Podobnie oceniane są inne teorie zaliczane przez autora do paradygmatu dialektycznej syntezy. Jednak brytyjskiej socjolog udaje się przełamać wiele z barier, sprzeczności, antynomii i aporii, na jakie natrafiają inne teorie. Efekt ten autor rozumie jako wynik oparcia teorii Margaret Archer na głębokiej podstawie filozoficznej i meta metodologicznej, a zwłaszcza na gruncie realizmu krytycznego, którego Archer jest zresztą współtwórcą.

Słowa kluczowe: rozwarstwienie paradygmatyczne, paradygmat dialektycznej syntezy, kryzys cywilizacyjny, Margaret Archer

ABSTRACT

The author presents his own concept of typology of paradigms in contemporary sociology and interpretation of paradigmatic changes in its history. He shows the importance of sociology in the early days of its history and today. Article develops the thesis of civilizational crisis of our times and losing sociology in these circumstances. In this context, Margaret S. Archer's theory can be understood as an attempt to create a sociology that does not avoid the problems of the present. It refers to them and accompanies them. Similarly as other theories of this paradigm which are classified by the author to the paradigm of dialectical synthesis. However, the British sociologist manages to overcome many of the barriers, contradictions, antinomies and aporias encountered by other theories. This effect author understands as a result of the backrest theory Margaret Archer on the basis of deep philosophical and meta methodological reflection, and especially on the grounds of critical realism, which is, moreover, co-founded by Archer.

Keywords: paradigmatic dissection, paradigma of dialectic synthesis. civilisational crisis. Margaret Archer

Socjologia powstała na początku XIX w. jako swego rodzaju oddział interwencyjny lub też „brygada szybkiego reagowania filozofii”, której fundamentalne kategorie nie wystarczały do opisu i zrozumienia dramatycznych przemian społecznych industrializmu i kapitalizmu. Innymi słowy, burzliwe zmiany rozpędzającej się wówczas cywilizacji industrialnej spowodowały takie wyzwania, na które filozofia, nawykła do najbardziej zasadniczego namysłu, nie umiała odpowiedzieć. Działo się zbyt wiele i zbyt szybko.

W wieku XVII krzepną nowe potęgi ekonomiczne, wzbogacone na tzw. handlu trójkątnym. Kolejny wiek, XVIII, jeszcze bardziej je wzmacnia. Wartość wymiany handlowej między Anglią i Francją wzrosła wówczas trzykrotnie. Zaczęło się w rolnictwie, w którym już na progu stulecia stosowano technikę okopywania i siania z użyciem pociągu konnego. U jego schyłku produkowano lemiesz okuty stalą. Te i inne wynalazki podniosły niesłychanie wydajność pracy. W 1711 r. Thomas Newcomb zastosował do pracy w kopalni silnik parowy, a w 1767 r. powstała osiemnastorzecionowa przędzarka, do której rychło zastosowano napęd wodny. W połowie stulecia ludzkość liczyła ok. miliarda osób [Serwański, 2008: 271]. W ciągu wieku liczba mieszkańców Londynu podwoiła się (z 500 tys. do miliona) [Cameron, 1997]. Jest to również epoka wielkiego ożywienia umysłowego. Immanuel Kant, Encyklopedyści francuscy, Isaac Newton, Adam Smith, ale także artyści: Moliere, Jonathan Swift, Jan Sebastian Bach, Amadeusz Mozart, to przykłady wielkiej plejady gwiazd wiedzy i talentu tamtego czasu. Wspomnieć można także burzliwe wydarzenia ówczesnej polityki, których epilogiem była Wielka Rewolucja Francuska.

W ten sposób ludzkość weszła w XIX stulecie, w którym – jak w filmie Alfreda Hitchcocka – napięcie nieustannie rosło. W rolnictwie pojawiły się konne kosiarki, parowe młockarnie i traktory. W połowie tego wieku w Wielkiej Brytanii energia pochodząca z maszyn parowych to ponad milion koni mechanicznych, tj. więcej niż połowa całej energii wyprodukowanej w Europie. Przetapiano dwa i pół miliona ton rudy żelaza. W ciągu jednego dwudziestolecia wydobywanie węgla zwiększyło się z 2 do 6 mln t (Delouche, 1995: 301). W XIX w. pociągi mknęły z prędkością 120 km na godzinę. W ścisłym związku z tym postępem był niezwykle rozwój nauki. Wymieńmy jedynie niewielu z najwybitniejszych: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Artur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, Henri Bergson, Karol Marks, Herbert Spencer, Søren Kierkegaard, Wilhelm Dilthey – to filozofowie. W dziedzinie nauk ścisłych i przyrodniczych: Michael Faraday, James Joule, James Clerk Maxwell, Ludwik Pasteur, Karol Darwin, Thomas Alva Edison, Maria Skłodowska-Curie i Pierre Curie. Tworzą wówczas tacy artyści, jak: William Turner, Ludwig van Beethoven, Franz Schubert, Robert Schumann, Fryderyk Chopin, E. T. A. Hoffmann, Heinrich Heine. Wiek XIX przyniósł nowe ideologie, jak: socjalizm, liberalizm, konserwatyzm, rasizm, komunizm. To epoka „przebudzenia” narodowego, wojen, powstań i rewolucji, wielkich zmian politycznych i obyczajowych. Produkt narodowy Europy wzrósł wówczas o 100%. W latach 1870–1913 w Wielkiej Brytanii produkcja przemysłowa zwiększyła się o 250% [Davies, 1998: 823]. Między rokiem 1800 a 1900 ludność Europy podwoiła się: ze 187 do 401 mln [Cameron, 1997: 207; 350]. To właśnie jest kontekst powstania socjologii.

Narodziny i dziecięce lata tej nauki to czas trzech wielkich procesów „długiego trwania” [Braudel, 1999]. Pierwszy to zmiany w sferze kultury: rozwój nauki, sztuki, obyczajowości, sekularyzacja i liczne odkrycia naukowe oraz wynalazki techniczne. Drugi, to przemiany gospodarcze, a zwłaszcza ekspansja przemysłu oraz rozwój instrumentarium kapitalistycznego, a szczególnie jego finansowej strony. Trzeci z tych wielkich procesów to przemiany ustrojowe

związane ze zmianami struktury społecznej i ładu instytucjonalnego. W tym wymienić można upadek monarchii, rozwój państwa narodowego i demokracji [Wielecki, 2012].

W istocie można mówić o wielkiej zmianie cywilizacyjnej owego czasu – industrializmie. Stał się on wielkim przełomem, decydującą zmianą wszystkich właściwie wymiarów życia człowieka, punktem zwrotnym historii. Stan taki, zgodnie ze źródłosłowem starogreckim, można określić jako kryzys. W tym wypadku kryzys cywilizacyjny. Pierwsze teorie socjologiczne, od Augusta Comte’a poczynając, są próbami, czasami dramatycznymi, zrozumienia owego kryzysu. Grzech pierworodny socjologii był wątpliwym darem od Comte’a, który narzucił jej orientację pozytywistyczną i naturalistyczną.

Comte był przekonany, że między naukami istnieje ścisły związek, co wiąże się z oczywistym założeniem wspólnej metody. Stąd socjologia powinna wzorować się pod tym względem na bardziej zaawansowanych naukach przyrodniczych, i to inspirowanych teorią przyczynowości Davida Hume’a. Stąd poznanie naukowe musi być – jak mniemał Comte – zmysłowe. To jednak możliwe jest dopiero po pokonaniu dwóch poprzednich stopni na drabinie rozwoju myślenia – teologicznego i metafizycznego i osiągnięciu upragnionego stopnia pozytywnego. W ten sposób francuski socjolog umocował socjologię na mocnych i niestety – jak się okazało – trwałych fundamentach. Po pierwsze, na oświeceniowej ufności w siły rozumu, poznawalności świata i zdolnościach kreacyjnych człowieka oraz na sceptycyzmie co do teologii i metafizyki. Następnie oparł socjologię na cokole empiryzmu, a potem, dla większej pewności, podparł ją kolkiem ewolucjonizmu. W ten sposób Comte przesądził wiele założeń, co do natury i poznawalności świata, człowieka i społeczeństwa. Skąd mu się to wzięło, trudno powiedzieć, skoro zabronił sobie myślenia teologicznego i metafizycznego, a empirycznie też nie mógł tego raczej doświadczyć. Mamy tu do czynienia z istotną redukcją świata w ogóle, a człowieka, kultury i społeczeństwa w szczególności. Wywarła ona wielki wpływ na całą historię socjologii i jest w niej żywa do dzisiaj.

Musimy koniecznie wspomnieć o innym jeszcze rodzaju redukcji, jaka trapi socjologię od samego jej początku. Dotyczy ona fundamentalnej dla tej nauki kwestii relacji między człowiekiem i społeczeństwem. Różnice poglądów w tej sprawie przybierają rozmaitą postać i skrywają się za różnymi figurami teoretycznymi. Już to objawiają się w postaci sporu między nominalistami i realistami socjologicznymi, już to w zażartej dyskusji między indywidualistami i kolektywistami, albo jako wojna między psychologami i socjologami, albo zwolennikami paradygmatu humanistycznego i tradycyjnego [Wielecki, 2003].

Ten rodzaj redukcji możemy za Margaret S. Archer, nazwać konflacją, co po angielsku znaczy – połączenie. Jak wyjaśnia Słownik Oxfordzki, konflacja to przedstawianie dwóch lub więcej rzeczy razem, tak by uczynić z nich rzecz nową¹. Ale możliwe są różne formy konflacji. W koncepcji Archer chodzi konkretnie o redukcję jednostek, ich cech i działań do całości społecznych – wtedy mowa jest o konflacji odgórnej.

Przykładem konflacji odgórnej mogą być poglądy samego Comte’a. To właśnie m.in. o nim pisze brytyjska uczona: *Thus early protagonists of the 'Science of Society' began from an uncompromising ontological position which stated that there was indeed a Social Whole whose sui generis properties constituted the object of study. Thus, for Comte, 'Society is no more decomposable into individuals than a geometrical surface is into lines, or a line into points'* [Archer, 1995: 3; Comte, 1951: 181]².

¹The act of putting two or more things together to make one new thing [Oxford Dictionaries, 2015].

²Tak zatem wcześnie protagoniści „nauk społecznych” wyszli z bezkompromisowego stanowiska, iż w istocie istnieją

Najbardziej oczywistym przykładem konflicji odgórnej jest socjologizm. W odniesieniu do samego Émila Durkheima byłbym może łagodniejszy w ocenach, ale nie można zaprzeczyć, że *Similarly for Durkheim: 'Whenever certain elements combine, and thereby produce, by the fact of their combination, new phenomena, it is plain that these new phenomena reside not in the original elements but in the totality formed by their union'* [Archer, 1995: 3; Durkheim, 1962: XVII]³.

Na przeciwnym biegunie znajduje się konflicja oddolna. Wśród najwcześniejszych orientacji socjologicznych wymienić tu trzeba psychologizm. Wśród teorii obecnych w dzisiejszych podręcznikach współczesnej myśli socjologicznej konflicją grzeszy socjologia fenomenologiczna, interakcjonizm symboliczny, etnometodologia czy orientacja postmodernistyczna w socjologii. Rzeczywistość społeczna jest tu zredukowana do jednostek i relacji między nimi. Społeczeństwo, kultura, całość społeczna to miałyby być pojęcia puste lub – w łagodniejszej wersji – niepoddające się poznaniu [Archer, 1995: 3 i 4].

Możliwa jest jednak także konflicja centralna, która choć unika błędów dwóch poprzednich, stosuje inną redukcję, równie złą w skutkach i ontologicznie nieprawdziwą. Pojawia się ona w wielu koncepcjach teoretycznych. Może szczególnie wyraźnie przekonania takie możemy znaleźć u Charlesa Cooley'a. Utrzymywał on, iż jednostka poza społeczeństwem jest jedynie teoretyczną abstrakcją. Człowiek i społeczeństwo są dwoma nierozłącznymi aspektami tego samego. Proces życia ma dwie komplementarne strony: aspekt kolektywny i dystrybucyjny [Cooley, 1964: 36]. Nie wchodząc w historyczne źródła błędu konflicji centralnej, wspomnijmy, że pojawia się ona w teorii habitusu Pierre'a Bourdieu [Bourdieu, 1990] oraz w teorii strukturacji Anthonyego Giddensa [Giddens, 1984].

Margaret S. Archer, aby wyjaśnić istotę tego błędu, wprowadza pojęcie „elizjonizmu” oraz emergencji. Jak wyjaśnia: *the new terms in which 'structure and agency' were re-conceptualized and linked together were again represented by two standpoints, thus opening up a new debate beginning in the seventies or early eighties. These I have termed 'Elisionism' (because transcending the dualism between individual and society consisted in replacing it by an insistence upon their mutual constitution), and 'Emergentism' (because structure and agency are both regarded as emergent strata of social reality and linkage consists in examining their interplay)* [Archer, 1995: 60n]⁴.

Nie wchodząc w szczegóły koncepcji Archer, co wykracza poza zadania tego artykułu, wyjaśnijmy, że dystansuje się ona od wszystkich tego rodzaju redukcji. Proponuje natomiast nową podstawę dla teorii socjologicznej, która wyprowadza poza wszystkie te aporie, dylematy i oczywiste nieporozumienia. Jej „morfogenetyczna” teoria jest zbudowana na gruncie całkowicie oryginalnej filozofii realizmu krytycznego, którego Archer jest głównym, obok Roya Bhaskara, przedstawicielem. Poprzez pojęcie emergencji i morfogenezy otwiera ona przestrzeń dla badania osobnych ontycznie bytów, jakimi są ludzie i całości społeczne, w sposób zorientowany na

Społeczne Całości, których *sui generis* właściwości konstytuują obiekt badań. A więc, według Comte'a, „Społeczeństwo daje się dekomponować na jednostki nie bardziej niż płaszczyzna geometryczna na linie lub linie na punkty.” – tłum. K. W.

³ Podobnie u Durkheima: „Zawsze, gdy pewne elementy łączą się i w ten sposób, przez fakt łączenia, wytwarzają nowe zjawiska, jest jasne, że te nowe zjawiska lokują się nie w pierwotnych elementach, ale w całkowicie uformowanej przez nie całości.” – tłum. K. W.

⁴ Nowe terminy, w których „struktura i sprawstwo” zostały ponownie ujęte i powiązane ze sobą, były znów reprezentowane przez dwa punkty widzenia, otwierające tym samym nową debatę rozpoczynającą się w latach siedemdziesiątych, lub wczesnych osiemdziesiątych. Terminy te określiłam jako „elizjonizm” (ponieważ wykroczenie poza dualizm jednostki i społeczeństwa polegało na zamienieniu go na nacisk na ich wspólną strukturę) oraz „emergentyzm” (ze względu na to, że struktura i sprawstwo są uważane za warstwy emergentne rzeczywistości społecznej i ich powiązanie polega na badaniu ich wzajemnych zależności). – tłum. K. W.

rzeczywistość i całą jej złożoność [93]. Założenia tej teorii pozwalają stworzyć rzeczywiste podstawy badania sprawczości i – co chciałbym dodać – podmiotowości [Wielecki, 2013a: 217-230].

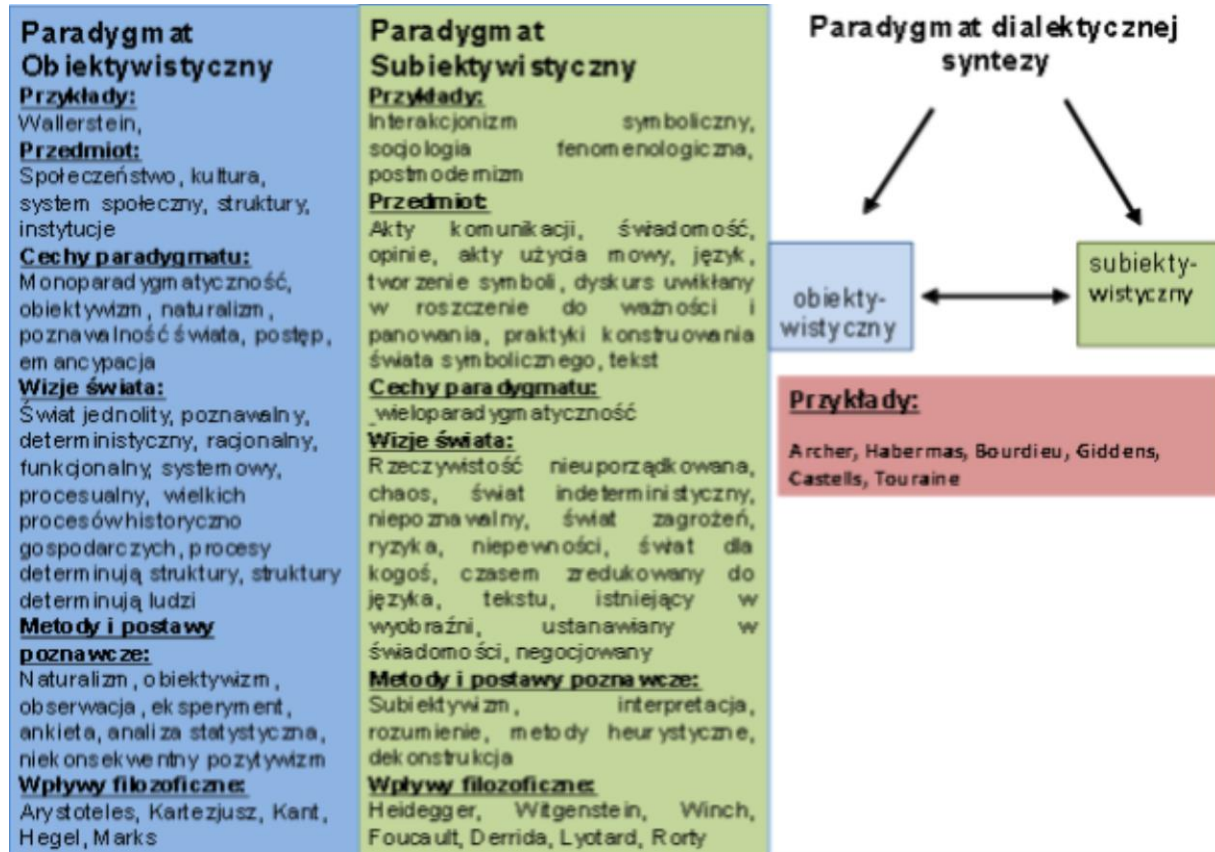
Powróćmy jednak do dalszej opowieści o losach teorii socjologicznych. Za jej punkt węzłowy uważam prace Maxa Webera i niemieckich socjologów humanistycznych, z Georgiem Simmlem i Ferdynandem Tönniesem. Dokonali oni bowiem, w sposób niemal niezauważalny, fundamentalnego przesunięcia paradygmatycznego. Jeśli dla psychologów, stojących na stanowisku nominalizmu socjologicznego, społeczeństwo było sumą jednostek, a dla socjologów czymś w rodzaju pieczęci, która odciska się na miękkim wosku ludzkich osobowości w sposób jednoznaczny i ostateczny, to Weber uczynił z socjologii naukę o działaniach ludzkich. Ochoczo podchwycili myśl tę pragmatyści amerykańscy, którzy zradykalizowali stanowisko, twierdząc, iż główną domeną działania człowieka jest komunikacja, przede wszystkim językowa [Wielecki, 2013b]. Twierdzili także, że człowiek i społeczeństwo to dwa aspekty tego samego (wspominałem o stanowisku Charlesa H. Cooley'a). Byłby to zatem ów elizjonizm i konflicja centralna naraz. O założeniu emergencji raczej byłoby trudno w tym wypadku przesądzać.

Idee te posłużą w przyszłości do tzw. zwrotu lingwistycznego w socjologii. Niektórzy socjologowie uznają, że przedmiotem socjologii jest język, mowa, akty użycia mowy. Podmiotem stanie się język, który niczym czarna dziura wessie i unieważni człowieka, społeczeństwo i kulturę. W ten sposób socjologia, która uważa się za humanistyczną, niezauważalnie dla siebie samej stała się antyhumanistyczna. To jest jeden z najistotniejszych kontekstów, w jakich rozważam znaczenie teorii Margaret S. Archer dla współczesnej socjologii. Otwiera ona pozamykane drogi lub wskazuje, które z nich to autostrady, a które są boczne i „nieprzelotowe”.

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

Co do socjologii to raczej nie podjęła wyzwania. Stało się zgoła inaczej. Już wcześniej pojawiały się rozmaite nurty i idee w socjologii. Ale nie należały do mainstreamu. Od lat siedemdziesiątych następuje wyraźne rozwarstwienie paradygmatyczne socjologii. Nie wchodząc w szczegóły, inspirując się typologią orientacji Burrella i Morgana [Burrell, Morgan], wyodrębniam w dzisiejszej socjologii trzy główne – i zdaje się równoprawne – paradygmaty: subiektywistyczny, obiektywistyczny i dialektycznej syntezy (przy czym nie chodzi o dialektykę w rozumieniu Hegła lub Marksa!) [Wielecki, 2012].

Współczesne rozwarstwienie paradygmatyczne.



Paradygmat obiektywistyczny dziedziczy skazę konfliktu odgórnego, płacząc się w rozlicznych sprzecznościach teoretycznych i metodologicznych, jak struś chowając głowę przed trafną w większości, krytyką subiektywistów. Jak wspominałem, sięga on początków socjologii i takich twórców jak August Comte, John Stuart Mill czy Émile Durkheim. Socjologia miała być dla nich nauką monoparadygmatyczną. Zakładano, iż jej przedmiotem jest społeczeństwo, jego kultura, struktury i instytucje. Za takim rozumieniem socjologii stała pewna wizja świata, który wydawał się jednolity, poznawalny, funkcjonalny, systemowy. Ma on też, wierzone, charakter procesualny, a wielkie procesy historyczne determinują struktury społeczne, które z kolei warunkują ludzi. Socjologowie tej orientacji odwołują się najczęściej do takich filozofów, jak: Arystoteles, Platon, Kartezjusz, Kant, Hegel czy Marks.

Obiektywizm teorii socjologicznej przejawia się w przekonaniu filozoficznym – jawnie głoszonym lub nie, iż byt, świat, istnieje w rzeczywistości, poza świadomością człowieka i jako taki jest poznawalny. Obiektywizm socjologa oznacza bezstronne, otwarte, pozbawione subiektywizmu nastawienie na poznawanie tego obiektywnego świata społecznego. Obiektywistyczne teorie socjologiczne są z reguły naturalistyczne. Oznacza to, iż ich zdaniem, świat społeczny jest częścią świata przyrodniczego, a socjologia powinna się wzorować na naukach przyrodniczych i usilnie dążyć do ich dokładności, precyzji, pewności oraz wolności od subiektywizmu właśnie. W praktyce badawczej tym paradygmatycznym założeniom służyć mają takie metody, jak eksperyment, obserwacja, ankieta, analiza statystyczna.

Do paradygmatu obiektywistycznego zaliczyć można, poza wymienionymi twórcami, m.in. Maxa Webera, przedstawicieli pragmatyzmu amerykańskiego (John Dewey, Charles H. Cooley, William I. Thomas), Floriana Znanieckiego (choć nie bezdyskusyjnie), funkcjonalistów

(m.in. Talcotta Parsonsa, Roberta R. Mertona), Karla Mannheima, Norberta Eliasa, Immanuela Wallersteina i wielu innych. Jest to orientacja żywa do dzisiaj, choć rzadko traktowana bardzo ortodoksyjnie.

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

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

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

Najbardziej radykalny nurt w ramach paradygmatu subiektywistycznego, postmodernizm, jest sceptyczny co do istnienia obiektywnego świata, prawdy, wartości, „istoty rzeczy”. Wierzy w realne istnienie rozmaitych narracji, wśród których nauka jest jedną z wielu, „taką sobie opowieścią”, odnoszącą się przede wszystkim do pewnych interesów, przekonań i obyczajów środowiska

naukowego niż do rzeczywistości społecznej. A wszelkie roszczenia do prawdy i obiektywizmu są uwikłane w walkę o władzę symboliczną i (co wiąże się z tym ściśle) polityczną.

Trzeci z wielkich paradygmatów został określony jako „socjologia dialektycznej syntezy”. Czerpie on z obu paradygmatów i wykracza poza nie, omijając z większym lub mniejszym szczęściem pułapki eklektyzmu. Przykłady tak uprawianej socjologii odnajdujemy w dziełach takich m.in. twórców, jak: Margaret S. Archer, Pierre Bourdieu, Jürgen Habermas, Alain Touraine, Manuel Castells, czy Anthony Giddens. 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 omylności 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.

Teorie te próbują stawić czoła współczesnemu kryzysowi postindustrialnemu, w którym nowe technologie informatyczne i biochemiczne zmieniają cały świat człowieka na dobre i złe. Technologie te pociągają za sobą takie procesy, jak: globalizacja, katastrofa demograficzna, globalny, niekontrolowany „wolny rynek”, nowotworowy rozrost kultury masowej, płynność form życia społecznego. Te zaś zjawiska powodują kryzys tożsamości indywidualnej i zbiorowej, radykalne przeobrażenia systemów wartości, obyczajowości, modelu rodziny itd., itp.

Nie ma tu miejsca na głębszą charakterystykę tego paradygmatów. Choć wyznam, iż wydaje mi się dzisiaj jedyną szansą na przetrwanie socjologii, a przynajmniej jej znaczenia, a być może też szansą dla współczesnego świata (z czego ważność wypływa).

Podobnie muszę zostawić na inną okazję wyjaśnienie podstawowej dla mnie kategorii opisującej refleksyjny stosunek człowieka do świata, czyli pojęcie „horyzontów odniesienia”. Tyle jednak trzeba wspomnieć, aby dalsze rozumowanie było jasne, iż człowiek – jak twierdzą – aby egzystować, musi mieć elementarne bodaj przeświadczenie, że rozumie świat, w którym żyje. 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, która orientuje nasze życie. Przestrzeń tę określają podstawowe przekonania nt. sensowności świata i jego natury. Nazywam je horyzontami odniesienia. W obrębie horyzontu odniesienia możemy znowu wyłonić analitycznie horyzont ontologiczny, aksjologiczny i epistemologiczny. 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 tworzymy, to jakby horyzont. Horyzont zaś oznacza fikcyjną, wyobrażoną linię, która pozwala jednak dokładnie określić pozycję indywidualną i zbiorową. Podobnie horyzonty odniesienia, pozwalają określić swoją pozycję społeczną, relację do świata, różnych jego punktów, które jawią się zatem jako bliskie lub odległe, innych ludzi, społeczności i kultur – w końcu do siebie samego (stąd są podstawą tożsamości). Linia ta nie istnieje w rzeczywistości, ale pozwala skutecznie nawigować w świecie społeczeństwa i kultury [Wielecki, 2003: 294n]. 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.

Bardzo trzeba by rozważyć to pojęcie horyzontów odniesienia w kontekście koncepcji refleksyjności i sprawczości Margaret S. Archer. Z konieczności jednak muszę to zadanie pozostawić na inną okazję. Dodam, może jeszcze jedynie, że wśród horyzontów odniesienia wyróżniam analitycznie: ontyczny, poznawczy i moralny [tamże]. Nauka jest szczególną formą poznawania i rozumienia świata. Tworzy ona, reprodukuje i przetwarza, a w jakimś sensie także przechowuje, jako pewien społeczny zasób, zbiorowe horyzonty odniesienia. Można zatem odpowiednio, rozważając paradygmaty naukowe, czyli najbardziej fundamentalne kategorie, poprzez które nauka odnosi się do świata, wyodrębnić w teoriach wymiar ontologiczny, epistemologiczny i etyczny. Zatem paradygmat lub teoria (w ramach paradygmatu) może być obiektywistyczna, subiektywistyczna lub dialektycznej syntezy w tych trzech wymiarach:

1. Ontologicznym,
2. Epistemologicznym,
3. Etycznym.

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

Obiektywizm ontologiczny oznacza przekonanie o obiektywnym charakterze świata, człowieka, tych bytów społecznych lub kulturowych, które socjologia bada. Zazwyczaj w nurcie obiektywistycznym założenia takie są przyjmowane niejawnie lub nieświadomie, gdyż twórcy najczęściej są przekonani, że tego typu refleksja nie należy do socjologii, a czasem nawet do nauki, albo też, że jest niepotrzebna lub nawet... szkodliwa (sic!). Wszelako ich fundamentalny charakter dla danej teorii lub praktyki empirycznej daje się łatwo wykazać. Pesymizm w tej mierze jest oczywisty w orientacji subiektywistycznej. W teoriach, które można przypisać do paradygmatu dialektycznej syntezy, w różnym stopniu przyjmowane jest stanowisko obiektywistyczne. Zapewne są one m.in. próbą syntezy sceptycyzmu metodologicznego, czyli epistemologicznego i obiektywizmu ontologicznego.

Niewątpliwie najbardziej konsekwentne i dojrzałe stanowisko w tej sprawie leży u podstaw teorii Margaret Archer, która jawnie nie tylko jest oparta na gruncie filozofii realizmu krytycznego, ale wręcz jest jej immanentną częścią. Sceptycyzm nie oznacza pesymizmu. Wszyscy

ci autorzy sami prowadzą jakieś badania lub powołują się na cudze. Wiara w realność bytu, w tym również społecznego, często towarzyszy przekonaniu o możliwości poznawania go. Choć istotnie nikt nie podziela pragmatycznego (bo niekoniecznie deklarowanego na poziomie założeń teoretycznych) optymizmu obiektywistów. Dialektyczna synteza polega też na próbie wyjścia poza aporię dwóch pozostałych stanowisk.

Obiektywizm etyczny jest znacznie trudniejszym komponentem wspomnianych teorii. Obiektywiści oczywiście nie tylko nie pytają o obiektywizm lub bodaj uniwersalność wartości, ale za weberowską zasadą wolności od wartościowania zabraniają sobie jakiejkolwiek refleksji lub zaangażowania w tej mierze. W istocie nikt nie jest wolny od wartościowania. Można to oczywiście czynić w sposób niejawny. Czasem ukryty przed samym sobą. Obiektywiści korzystają z tej okazji. Można zatem powiedzieć, że obiektywiści w socjologii i innych humanistycznych naukach społecznych są w istocie obiektywistami w trzech czwartych: ontologicznymi, epistemologicznymi, ale nie etycznymi.

Z kolei subiektywiści rozciągają swój subiektywizm ontologiczny nie tylko na kwestie epistemologiczne, ale także na postawę etyczną. Ich zdaniem, nie ma mowy o obiektywizmie etycznym. Taki pomysł pachnie im nieprzyjemnie na odległość „wielką narracją” i „totalizmem” moralnym. I znowu stanowisko teoretyków dialektycznej syntezy wychodzi poza tę aporię. Każda z tych teorii jest zaangażowana etycznie, ideowo lub społecznie oraz w mniej lub bardziej zaawansowany sposób uzasadnia swoje stanowisko. Często ma to charakter próby wykazania obiektywnego charakteru własnych wartości. Wychodzi zatem daleko za weberowski nakaz „wolności od wartościowania”.

Pytanie, które musi pojawić się, gdy mowa o dialektycznej syntezie, dotyczy eklektyzmu. Czy istotnie mamy w każdym z tych przypadków do czynienia z dialektyczną syntezą, czy może raczej z kolażem, mechanicznym zestawianiem, płataniem wątków, idei i argumentów? Taki zarzut stawiał wielu współczesnym teoriom Jonathan H. Turner, a w Polsce Jerzy Szacki. Rzeczywiście problem jest poważny, tym bardziej że autorzy, których kwalifikuję do tej grupy, przyjmują z reguły stanowisko interdyscyplinarne. Wszyscy są świetnie zorientowani w filozofii, niektórzy mają do niej własny twórczy wkład. M. S. Archer lub J. Habermas mogą być uznani za wybitnych tyteż w socjologii, co i w filozofii. Każdy z tych teoretyków wykazuje się dobrą orientacją w antropologii, psychologii (Giddens jest wręcz psychologiem z pierwszego wykształcenia), często ekonomii, nierzadko antropologii. Pogodzenie tych rozmaitych nauk, często bardzo rozmaitych w najgłębszym paradygmatycznym sensie, nie jest bezproblemowe.

Zwraca też uwagę niezwykła erudycyjność omawianej grupy teoretyków. Prowadzą oni dyskurs, jakby poza czasem i przestrzenią, wykorzystując cały dorobek myśli ludzkiej, z natury niejednorodny. Inną cechą tych teorii jest zestawianie zupełnie nieprzystających do siebie argumentów w jednym postępowaniu wyjaśniającym. Czasem danym ekonomicznym towarzyszą cytaty z myśli starożytnych filozofów, fragmenty poradników psychologicznych (jak u Giddensa), wyniki badań socjologicznych najrozmaitszej proweniencji. O eklektyzm tu nietrudno. Z reguły też twórcy tego paradygmatu wychodzą poza pozorne według nich sprzeczności w rodzaju nominalizm vs. realizm socjologiczny, jednostka vs. struktura, indywidualizm vs. kolektywizm, człowiek vs. kultura itp. Ryzyko eklektyzmu raczej wzrasta w związku z tym. Ściśle wiąże się z tym zagrożenie „elizjonizmem”, o którym pisała M. Archer.

Odpowiedź na tę wątpliwość nie może być jednoznaczna. Jedni radzą sobie z tym lepiej, drudzy gorzej. Często olbrzymia objętość podstawowych dla danego autora dzieł, tak nie lubiana przez studentów, jest dowodem ścierania się z tą oporną i wieloznaczną materią. Niektórzy

twórcy (Archer, Bourdieu, Giddens) załączają do swoich książek osobne słowniczki lub po prostu wprowadzają obficie własne pojęcia lub ostro przedefiniowują zastane. Jest to dowód dramatycznie trudnej próby zbudowania nie eklektycznego języka, jakiejś – wydawałoby się niemożliwej – translacji wszystkich powoływanych teorii, materiałów faktograficznych, narracji różnych nauk. Kiedyś zapytano Margaret S. Archer, czy nie mogłaby pisać łatwiej? Odpowiedziała, że nie. I to jest prawda. Nie można łatwo, miło i przyjemnie wyrazić tego bogactwa treści. Trzeba języka translacji, który nie deformowałby myśli, do których teoretyk się odnosi. Ale równocześnie to musi być własny język socjologa, który odda ów dialektyczny stop intelektualny, który pozwala porównywać, szukać tego, co wspólne, i co różni rozmaite koncepcje. Niezbędne jest przy tym zachowanie własnej oryginalnej myśli jednającej dialektycznie ów złożony splot cudzych poglądów i różnorodności argumentów. Język taki koniecznie powinien jednak odważnie wykraczać poza nie. Służyć własnej, oryginalnej myśli, pomagać swojej, odrębnej interpretacji, własnemu rozumieniu badanego świata.

W moim przekonaniu – teoria Margaret S. Archer w najwyższym stopniu uporala się z tym zadaniem. Tu nie ma mowy o eklektyzmie. Jest to teoria dialektycznej syntezy, w tym znaczeniu pojęcia syntezy, iż uwzględnia ona rzeczywiście bardzo wiele z tego splątanego dobrodziejstwa myśli humanistycznej, jakie nagromadziliśmy przez tysiąclecia wspólnej kultury. Oraz w tym znaczeniu pojęcia dialektyczności, że choć teoria Archer wyrasta z tego dorobku, mówi własnym językiem, po swojemu rozumie problemy i interpretuje zjawiska, tworzy nową myśl, można by rzec, trawestując jej własne kategorie pojęciowe, iż w ten sposób rozwija się teoria emergentna wobec całego dorobku teoretycznego, z jakiego wyrasta. Równocześnie teoria Margaret Archer wyprowadza socjologię poza opłotki konflacji oddolnej, odgórnjej, centralnej i pułapki elizjonizmu, które groźnie czyhają pod mostem myślenia dialektycznego na zbłąkanych przechodniów. Nie uszli im nawet tak wybitni teoretycy, jak Bourdieu lub Giddens.

Nie ma tu czasu ani potrzeby głęboko wchodzić w analizę teorii Margaret Archer. Zwłaszcza że dzięki jej ogromnej uprzejmości mamy właśnie okazję poznawać ją z pierwszej ręki. Tutaj pragnąłem wykonać jedynie dwa zadania. Po pierwsze, pokazać pewien klucz, który – mam nadzieję – może być użyteczny do porządkowania rozmaitych teorii socjologicznych i rozumienia trudnych, a niekiedy pokrętnych dróg rozwoju socjologii. Tym samym też pokazuję pewną możliwą płaszczyznę analizy, jaką chciałbym wykorzystać do interpretacji teorii Margaret Archer. Po drugie zaś chciałem pokazać, z konieczności jedynie wybrane aspekty, miejsce i znaczenie dzieła brytyjskiej socjolog dla socjologii w ogóle oraz dla funkcji, jaką socjologia powinna pełnić, w czasach wielkiego kryzysu cywilizacyjnego w szczególności.

Muszę tu jeszcze raz powrócić do tezy o owym kryzysie. Sądzę, że te głębokie przemiany współczesnego świata, o jakich wspominałem, a którym poświęciłem osobną książkę obfitych kształtów i wiele artykułów, są kryzysem wszystkich wymiarów życia zbiorowego i indywidualnego dzisiejszych ludzi. Nie sądzą, pouczony w tej mierze przez lekturę prac Margaret Archer, abyśmy mieli do czynienia ze ścisłym determinizmem kultury i wszystkich wymiarów ładu społecznego oraz osobowości podmiotów przez procesy cywilizacyjne. W świetle tekstów brytyjskiej uczoney, a zwłaszcza koncepcji morfogenezy i morfostazy, nie ma tu też prostej zależności przyczynowo skutkowej między tymi procesami cywilizacyjnymi, kulturowymi i społecznymi a stanem teorii socjologicznej. Myślę jednak, że wszystkie te zmiany stwarzają jakiś problem, system wyzwań, do których podmiotowe, względnie autonomiczne, wolne i sprawcze jednostki oraz struktury społeczne i kultura muszą się ustosunkować. Otóż dziś to jest szczególnie trudne. Jest to bowiem również kryzys horyzontów odniesienia, we wszystkich ich

trzech wymiarach, a także orientacji życiowych, poczucia sensu świata i znaczenia własnego życia. To może być jedno z najistotniejszych „trosk”, aby użyć tak ważnego dla Margaret Archer pojęcia (*concerns*) współczesnego człowieka [Archer, 2004: 327-356; 2006]. Jest to kryzys istoty człowieczeństwa i sposobu rozumienia siebie i świata. Jak twierdziłem, pomoc w tej mierze jest podstawowym obowiązkiem socjologii, której sens, od jej samego początku, polega na tym, iż w ścisłym związku z dorobkiem filozofii, a także innych nauk, reaguje na to, co dzieje się tu i teraz. Jest w istocie historią społeczną, ale dzisiaj.

Dzisiaj też, jak sądzę, ten obowiązek socjologia podejmuje jednak z największą niechęcią. Nie zważając, iż tym samym sama siebie marginalizuje i unieważnia. Jak sądzę, spod tego zarzutu trzeba wyłączyć teorie dialektycznej syntezy, które wykorzystują cały dorobek nauki, aby pomóc zrozumieć współczesność i człowieka współczesności, wskazać główne wyzwania, szanse i zagrożenia. Jak sądzę, teoria Margaret Archer jest najbardziej dojrzała, integralna i zaawansowana w łonie paradygmatu dialektycznej syntezy. Jest też najbardziej dialektyczna, czyli najbardziej zdecydowanie i oryginalnie wychodzi poza aporie innych paradygmatów. Wydaje mi się też, że w największym stopniu podejmuje wyzwanie odpowiedzialności za współczesność, jej człowieka, kulturę i społeczeństwo.

BIBLIOGRAFIA

- Archer M. S. (1995), *Realist Social Theory: the Morphogenetic Approach*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Archer M. S. (2004), *Emotions as Commentaries on Human Concerns*, w: Turner J. H. (ed.), *Theory and Research on Human Emotions*, Elsevier, Amsterdam.
- Archer M. S. (2006), *Persons and Ultimate Concerns: Who We Are Is What We Care About*, w: *Conceptualization of the Person in Social Sciences Pontifical Academy of Social Sciences*, Eleventh Plenary Session, 18-22 November 2005, Acta 11, E. Malinvaud and M. A. Glendon eds, Vatican City, www.pass.va/content/dam/scienze-sociali/pdf/acta11/acta11-archer.pdf.
- Bourdieu P. (1990), *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, Warszawa.
- Braudel F. (1999), *Historia i trwanie*, Warszawa.
- Burrell G., Morgan G. (1979), *Sociological Paradigms and Organisational Analysis*, London.
- Cameron R. (1997), *Historia gospodarcza świata. Od paleolitu do czasów najnowszych*, Warszawa.
- Comte A., (1951), *Systeme de politique positive*, L. Mathias, vol. II, p. 181, Paris.
- Cooley Ch. H. (1964), *Human Nature and the Social Order*, New York.
- Davies N. (1998), *Europa. Rozprawa Historyka z historią*, Kraków.
- Delouche F. red., (1995), *Historia Europy*, (1995), Warszawa.
- Giddens A. (1984), *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Berkeley, Los Angeles.
- Oxford Dictionaries (2015), *Conflation*, Oxford Advanced Learner's Dictionary, <http://www.oxforddictionaries.com>.
- Serwański M. (2008), *Historia powszechna. Wiek XVI-XVIII*, Poznań.
- Wielecki K. (2003), *Podmiotowość w dobie kryzysu postindustrialnego. Między indywidualizmem a kolektywizmem*, Warszawa.
- Wielecki K. (2012), *Kryzys i socjologia*, Warszawa.
- Wielecki K. (2013a), *Podmiotowość w czasie kryzysu*, w: *Sprawstwo. Teorie, metody, badania empiryczne w naukach społecznych*, A. Mrozowicki, O. Nowaczyk, I. Szlachcicowa red., Kraków.

Wielecki K. (2013b), *Cudowny „odczarowany” świat, czyli o powrocie w nieznanne*, w: *Co po postindustrializmie?*, K. Wielecki, S. Sowiński red., Warszawa.