

FILOZOFIA NAUK SPOŁECZNYCH

SŁOWNIKI SPOŁECZNE

seria pod redakcją

Wita Pasierbka i Bogdana Szlachty



FILOZOFIA NAUK SPOŁECZNYCH

redakcja Adam Jonkisz i Marek Rembierz



dotychczas ukazały się:

- PEDAGOGIKA RELIGII, redakcja Zbigniew Marek i Anna Walulik
POLITYKI PUBLICZNE, redakcja Artur Wolek
ETYKA POLITYCZNA, redakcja Piotr Świercz
GEOPOLITYKA, redakcja Jacek Kloczkowski
PRZEDSIĘBIORCZOŚĆ, redakcja Wit Pasierbek i Krzysztof Wach
WIELOKULTUROWOŚĆ, redakcja Bogdan Szlachta
GLOBALIZACJA I WSPÓŁZALEŻNOŚĆ, redakcja Alicja Malewska i Mateusz Filary-Szczepanik
STUDIA KULTUROWE, redakcja Leszek Korporowicz, Agnieszka Knap-Stefaniuk i Łukasz Burkiewicz
BEZPIECZEŃSTWO PUBLICZNE, redakcja Tomasz Grabowski
SPORY MORALNE, redakcja Piotr Duchliński
HUMANISTYKA WSPÓŁCZESNA, redakcja Bogusława Bodzioch-Bryła
POLITYKA HISTORYCZNA, redakcja Joanna Lubecka i Maciej Zakrzewski
KOGNITYWISTYKA, redakcja Józef Bremer
EKONOMIA MIĘDZYNARODOWA, redakcja Wit Pasierbek i Krzysztof Wach
ETYKA WSPÓŁCZESNA, redakcja Anna Bugajska i Piotr Świercz
SOCJOLOGIA I PSYCHOLOGIA POLITYKI, redakcja Krzysztof Łabędź
BIOETYKA, redakcja Bogdan Szlachta
KOMUNIKACJA SPOŁECZNA, redakcja Mirosław Lakomy i Tomasz W. Grabowski
NAUKOZNAWSTWO, redakcja Paweł Kawalec i Jacek Poznański
ZDROWIE PUBLICZNE, redakcja Iwona Kowalska-Bobko, Wit Pasierbek i Michał Zabdyr-Jamróż
DEMOKRACJA LIBERALNA, redakcja Anna Krzynówek-Armdt i Bogdan Szlachta
EKOLOGIA, redakcja Maria Ujwary

**SŁOWNIKI
SPOŁECZNE**

FILOZOFIA NAUK SPOŁECZNYCH

REDAKCJA

**Adam Jonkisz
Marek Rembierz**

**WYDAWNICTWO NAUKOWE
UNIwersytetu Ignatianum w Krakowie**

KRAKÓW 2026

© Uniwersytet Ignatianum w Krakowie, 2026

Publikacja finansowana w ramach zadania zleconego
ze środków Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego
UMOWA Nr MEiN/2021/DPI/178



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Recenzenci

em. prof. dr hab. Kazimierz Marek Wolsza

em. dr hab. Ryszard Wiśniewski, prof. UMK i UJD

Redakcja i korekta

Klaudia Bień

Projekt okładki

Studio Photo Design – Lesław Sławiński

Typografia i łamanie

Jacek Zaryczny

ISBN 978-83-7614-712-3 (Print)

ISBN 978-83-7614-704-8 (Online)

Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

tel. 12 39 99 620

wydawnictwo@ignatianum.edu.pl

<http://wydawnictwo.ignatianum.edu.pl>

Druk i oprawa: HORN PRINT S.J. • Poznań

Spis treści

Słowo wstępu	7
Wprowadzenie	9
ADAM JONKISZ, MAREK REMBIERZ Filozofia nauk społecznych	17
JAN KŁOS Konserwatywna i liberalna filozofia nauk społecznych	41
TOMASZ KUBALICA Filozofia nauk społecznych w kręgu neokantyzmu, fenomenologii i hermeneutyki	61
MAREK REMBIERZ Filozofia nauk społecznych w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej	77
JACEK SURZYN Filozofia nauk społecznych wobec ideologii narodowego socjalizmu	97
ADAM CHMIELEWSKI Filozofia nauk społecznych krytycznego racjonalizmu	111
KRZYSZTOF BRZECHCZYN Między współczynnikiem humanistycznym Floriana Znaneckiego a wyjaśnianiem działań ludzkich w poznańskiej szkole metodologicznej	129

KRZYSZTOF WIELECKI	
Filozofia nauk społecznych realizmu krytycznego	149
SŁAWOMIR BANASZAK	
Teorie w naukach społecznych	169
ZBYSŁAW MUSZYŃSKI	
Indywidualizm metodologiczny w kontekście sporu z holizmem	189
AGNIESZKA LEKKA-KOWALIK	
Aksjologia nauk społecznych	209
ALFRED MAREK WIERZBICKI	
Personalistyczna filozofia nauk społecznych	227
TOMASZ HOMA	
Pokój i wojna	247
RYSZARD MORDARSKI	
Demokracja wobec zniewolenia i totalitaryzmu	267
AGNIESZKA NOGAL	
Przyjaźń obywatelska	287
MAREK REMBIERZ	
Pluralizm i pluralizacja w życiu społecznym	307
MARIOLA KUSZYK-BYTNIEWSKA	
Onto-epistemologia społeczna	329
JACEK GRZYBOWSKI	
Patriotyzm w ujęciu tomistycznym	349
KRZYSZTOF RUBACHA	
Metateoretyczne problemy metodologii nauk społecznych	367
JAROSŁAW CHARCHUŁA	
Filozofia nauk społecznych a katolicka nauka społeczna	385
Wykaz autorów	403

Słowo wstępu

W roku 2019 wśród członków zespołu z „Ignacjańskiego Forum Społecznego” zrodziła się myśl kontynuowania niegdysiejszego dzieła *Słownik społeczny* z roku 2004, w którym ponad stu uczonych zarówno z ośrodków krajowych, jak i zagranicznych, zaprezentowało w obszer-nych esejach dorobek nauk humanistycznych i społecznych zgroma-dzony do początków XXI wieku.

Nowy projekt zakrojony jest szerzej niż tamten: w liczącej ponad dwadzieścia tomów publikacji zaprezentowany zostanie stan wiedzy humanistycznej i społecznej trzeciej dekady XXI stulecia; wiedzy doty-czącej człowieka rozwijającego się w zróżnicowanych cywilizacjach, kulturach i społeczeństwach, wyznającego rozmaite religie i honorują-cego różne wzorce postępowania. Poszczególne tomy, podobnie jak pierwsze cztery wydane już w dwóch wersjach językowych (po polsku i angielsku), dostępne również w wersji elektronicznej, traktują o polach badawczych, które obejmują zagadnienia uznawane za szczególnie ważne w naukach humanistycznych i społecznych, związane tak z poj-mowaniem człowieka i jego otoczenia społecznego, jak i spraw poli-tycznych i publicznych czy stosunków międzynarodowych. Ich analiza uwzględniająca różne podejścia badawcze pozwala pełniej zaprezen-tować problemy znajdujące zasadniczo w ramach jednej z dyscyplin i znakomicie poszerzyć horyzont poszukiwań podejmowanych przez wykonawców projektu. Każdy z nich szuka „klucza interpretacyjnego”, przy użyciu którego prezentuje najistotniejsze zagadnienia kojarzone z głównymi kategoriami – kontrowersyjnymi niekiedy lub budzącymi

dyskusje wśród naukowców – wykorzystywanymi w poszczególnych polach badawczych decydujących o tytułach nadawanych poszczególnym tomom nowego a wielotomowego *Słownika społecznego*. „Klucz interpretacyjny” nie byłby istotny, gdyby hasła ogłaszane w poszczególnych tomach traktowane były „zdawkowo”, na podobieństwo haseł encyklopedycznych; staje się on istotny, jeśli opracowania mają formę rozbudowanych esejów liczących około dwudziestu stroniczek znormalizowanego maszynopisu; esejów zbudowanych wedle jednolitego schematu, prezentujące rozważania o istocie analizowanej kategorii, o jej dziejach, o głównych treściach z nią związanych, i – wreszcie – o zagadnieniach, które wiążą się z nią w praktyce. Całość opracowana jest na bazie refleksji teoretycznej, wzmacnianej namysłem nad praktyczną stroną, prezentowaną w dwudziestu hasłach przygotowywanych przez polskich uczonych reprezentujących nie tylko różne ośrodki i różne dyscypliny naukowe, ale także różne „wrażliwości badawcze”. Do „klucza interpretacyjnego” włączyliśmy także katolicką naukę społeczną, bowiem nie sposób pominąć dwudziestowieckiej spuścizny i bogactwa chrześcijaństwa.

Mamy nadzieję, że lektura prezentowanego tomu zadowoli Czytelników, dając im nie tylko okazję zapoznania się z naukowymi ujęciami ważnych problemów, z którymi zmaga się współczesny człowiek i zmagają się współczesne państwa oraz społeczeństwa, ale także wgląd w trudne niekiedy zagadnienia współczesności dokonywany z perspektywy katolickiej. Mamy też nadzieję, że docenią Oni trud polskich uczonych podejmujących oryginalny namysł nad nimi, nie ograniczających się do prezentowania cudzych jedynie przemyśleń, bo świadomych wagi dorobku intelektualnego rodzimej nauki.

Redaktorzy serii
Wit Pasierbek i Bogdan Szlachta

Wprowadzenie

Uwagi wprowadzające warto rozpocząć od podkreślenia zasadności opracowania poświęconego filozofii nauk społecznych. Uzasadnieniem głównym i obiektywnym jest dotkliwa luka w tym obszarze badań naukowych (metanauk). Wprawdzie już w 1902 roku z inicjatywy mającego dużą siłę oddziaływania pedagoga i psychologa, Jana Władysława Dawida (1859–1914), zaczęto w Warszawie wydawać w alfabetycznie uporządkowanej serii zeszytów *Encyklopedię nauk społecznych (ekonomia polityczna, socjologia, statystyka, higiena, pedagogika społeczna)*, ale przeszkody zewnętrzne sprawiły, że ukazało się tylko kilka zeszytów. Dzieje XX wieku, z jego ideologiami i totalitarnymi systemami, mocno ograniczały rozwój niezależnych badań, a w wielu środowiskach badaczy i w długim okresie filozoficzna, niezideologizowana refleksja nad naukami społecznymi była programowo wykluczana.

Filozofia nauki była – i nadal jest – rozwijana głównie w obszarze nauk dedukcyjnych i empirycznych, a zwłaszcza nauk przyrodniczych. Dominację tę wyraźnie widać także w Polsce – w tematyce czasopism i publikacji ukazujących się w języku polskim. Rozwija się także filozofie społeczną, której dorobek został reprezentatywnie przedstawiony artykułach zebranych w trzech tomach zredagowanych przez Stanisława Janeczka i Annę Starościc w serii *Dydaktyka Filozofii* (2022; rec. Mariański, 2023). W dziedzinie filozofii nauk społecznych brak jest natomiast systematycznych i szerzej prowadzonych badań, nie ma też reprezentującego takie badania czasopisma ani antologii wyników uzyskanych

w tej dziedzinie. Badania takie – indywidualne, nieskoordynowane, nieujęte w program – są jednak prowadzone, zwłaszcza przez filozofów zainteresowanych metodologią nauk społecznych, a zbiorowy dorobek uzyskany w tym zakresie zasługuje na osobne monograficzne opracowanie. W opracowaniu takim trzeba by uwzględnić przede wszystkim filozofów nauki, m.in.: Jana Woleńskiego – którego liczne prace mogłyby zostać zebrane w osobny tom rozpraw i szkiców z filozofii nauk społecznych; Jerzego Giedymina (1925–1993), prowadzącego przez wiele lat systematyczne badania nad logicznymi podstawami nauk społecznych, które zostały zebrane w tomie opublikowanym w 1964 roku (od tego czasu niewznowionym), gdzie rozpatruje się m.in. spór między naturalizmem i antynaturalizmem o stosowalność metodologicznych zasad nauk przyrodniczych w naukach społecznych (Giedymin, 1964; Zamiara, 2004); Jakuba Karpińskiego (1940–2003), uprawiającego filozofię i metodologię nauk społecznych (Karpiński, 1985; Karpiński, 2006; Jadacki, 2013).

Refleksja filozoficzna (filozoficzno-metodologiczna) jest także rozwijana wewnątrz nauk społecznych i ukierunkowana na ich potrzeby. Na przykład Barbara Krauz-Mozer od wielu lat rozwija studia w zakresie metodologii nauk społecznych, zwłaszcza teorii polityki (Krauz-Mozer, 2004; Krauz-Mozer, 2007; Pałeczki, 2014), a w ukształtowanym przez nią pokoleniu czyni to Magdalena Kozub-Karkut (Kozub-Karkut, 2019); Marcin Gorazda w badaniach indywidualnych i zespołowych zajmuje się filozofią ekonomii (Gorazda, 2013; Gorazda, Hardt, & Kwarciniński, 2016; Kwarciniński & Wincewicz-Price, 2019); Jan Burnewicz przedstawił w podręcznikowym ujęciu filozofię i metodologię nauk ekonomicznych (Burnewicz, 2021); w zakresie metodologii i metateorii nauk pedagogicznych m.in. Stanisław Palka (Palka, 2006), Wojciech Kojs (Kojs, 2009), Bogusław Śliwerski (Śliwerski, 2013; Śliwerski, 2014), Marian Nowak (1955–2025) (Nowak, 2010; Pasikowski, 2025) i Krzysztof Rubacha (Rubacha, 2003; Rubacha, 2008). Refleksja filozoficzno-metodologiczna jest rozwijana również wewnątrz socjologii, psychologii i nauk prawnych (o jej wynikach, zwłaszcza odnośnie do socjologii, jest mowa w hasłach tego tomu, tu pomijamy próbę wybierania wyników i badaczy, jako że materiał w tym zakresie nadaje się na wspomnianą monografię).

Nie ma jednak niestety na gruncie polskiej nauki „intelektualnego zetknięcia” i wymiany myśli w zakresie całościowo pojętej filozofii nauk

społecznych; jest ona uprawiana w odseparowanych środowiskach, bez ośrodka integrującego i bez prób całościowego ogarnięcia różnych sposobów jej uprawiania. Można nawet skonstatować, że filozofia nauk społecznych jest słabo obecna w świadomości wielu filozofów i przedstawicieli nauk społecznych. Przejawiło się to także na etapie przygotowań do opracowania niniejszego tomu, kiedy to w rozmowach pojawiały się często wątpliwości co do rozumienia filozofii nauk społecznych, a zwłaszcza tego, czy mieszczą się w niej dane badania i publikacje. Dlatego dla potrzeb doboru haseł i autorów do tego tomu przyjęliśmy rozumienie filozofii nauk społecznych szersze, tj. obejmujące zarówno filozoficzną metanaukę o naukach społecznych, jak i refleksję filozoficzną rozwijaną w obrębie tych nauk.

Zarysowana sytuacja filozofii nauk społecznych była głównym motywem opracowania prezentowanego słownika: mieści się on we wskazanej luce oraz ma – w intencji Redaktorów serii i niniejszego tomu – emanować postulatem zapelnienia jej w wyniku systematycznych i zorganizowanych badań zespołowych.

Podjęcie prac, które zaowocowały niniejszym opracowaniem, było także motywowane podzielanym przez nas przekonaniem o ważnej roli filozofii w naukach społecznych, a zwłaszcza w refleksji nad naukami społecznymi. Przekonanie to koliduje z postulatem uwalniania nauk społecznych od filozofii oraz z oceną – podkreślaną w wielu wprowadzeniach i wstępach do publikacji z nauk humanistycznych i społecznych – o uzyskaniu w wyniku takiego „wyzwolenia” statusu samodzielnej nauki.

Wraz z wyzwalaniem się nauk humanistycznych z filozofii w drugiej połowie XIX wieku rozwinęły się nowe dyscypliny naukowe, m.in.: psychologia, socjologia, pedagogika, a w XX wieku ukształtowały się subdyscypliny – specjalności. Niektóre z [...] subdyscyplin wypracowały swój przedmiot, metodologię i warsztat naukowo-badawczy, stając się zarazem samodzielnymi dyscyplinami o znaczącym już dorobku teoretycznym i użytkowym. Do tych dyscyplin o charakterze humanistycznym należy pedagogika społeczna, która swoje korzenie, jako nauka o wychowaniu człowieka, wywodzi z filozofii życia człowieka, z psychologii eksperymentalnej, społecznej, klinicznej, z pedagogiki ogólnej, z socjologii, w tym z socjologii wychowania, z polityki socjalnej, z etyki, z prawa rodzinnego i opiekuńczego oraz z patologii życia społecznego. [...] pedagogika społeczna jest dyscypliną humanistyczną ukształtowaną na pograniczu interdyscyplinarnym, w szczególności teorii wychowania środowiskowego, socjologii wychowania, psychologii społecznej i teorii polityki społecznej (Gašior, 1995, s. 88).

Zwolennicy zbliżania nauk społecznych do wzorca nauk przyrodniczych opowiadają się nadto za metodologicznym i instytucjonalnym oddzieleniem nauk społecznych od nauk humanistycznych. Tendencje takie – powstrzymywane trafną krytyką sformułowaną m.in. z perspektywy naukoznawczego porządkowania nauk (Bronk & Majdański, 2009, s. 63–64) – nie uwzględniają tradycji uprawiania tych nauk (Bronk, 2010), także tradycji lokalnych, jak polska, w której termin „nauki humanistyczne” jest rozumiany tak, że obejmuje (odróżniane na wzór anglosaski) i „twarde”, i „miękkie” nauki humanistyczne. Nie dostrzegają ponadto negatywnych skutków takiego podziału, takich jak np. przeniesienia pedagogiki do grupy nauk społecznych.

[...] umieszczenie pedagogiki w gronie nauk społecznych pomija jej tradycyjne związki z filozofią, zwłaszcza etyką, bez której trudno sobie przecież wyobrazić uprawianie pedagogiki jako dziedziny praktycznej (Bronk & Majdański, 2009, s. 54; Rembierz, 2017).

Rola filozofii nauk społecznych, jako mieszczącej się w „miękkich” naukach humanistycznych, a potraktowanej zgodnie z takimi tendencjami, zostałaby ostatecznie sprowadzona do karykaturalnej: wykazywania szkodliwości i zbyteczności filozofii dla nauk społecznych oraz wspierania dalszej ich emancypacji, tj. pozbywania się ciążących im filozoficznych resztek.

Dołączając do sprzeciwu wobec takich antyfilozoficznych programów, trzeba pamiętać o ograniczeniach i zadaniach, jakie filozofia może podjąć. Trafna jest ocena, że filozofia nie rozstrzyga swoich problemów tak, jak problemy są rozstrzygane w naukach empirycznych. Jej zadaniem jest formułowanie problemów i uzasadnianie stanowisk filozoficznych „w języku danej epoki i za pomocą argumentów współczesnych”, a wyniki takiej rozumianej filozofii mogą być „wysoko kreatywne” (Woleński, 1990, s. 53). Rolą filozofii jest formułowanie pytań dotyczących tych zagadnień, których nauki wprost nie artykułują: „Gdzie inne nauki się zatrzymują, gdzie rezygnując z dalszych pytań, przyjmują pewne założenia, tam filozof dopiero zaczyna pytać” (Bocheński, 1986, s. 19).

Przytoczone oceny i postulaty dotyczą także filozofii nauk społecznych: tam, gdzie ich przedstawiciele są zaspokojeni własnymi ustaleniami w ich dziedzinie przedmiotowej, filozofia dostrzega i stawia kolejne pytania, otwierające także perspektywy nowych badań przedmiotowych.

Filozofia powinna również wzmacniać taki sposób uprawiania nauk społecznych, który sprawdził się jako poznawczo płodny w innych naukach:

Uczonego winna cechować nieufność wobec panujących poglądów i intelektualna odwaga, umożliwiająca spojrzenie na przedmiot badań oczyma reprezentanta odmiennych, nietradycyjnych, teoretycznych rozwiązań [...] (Pietruska-Madej, 1978, s. 64).

Dla oceny doboru, a zwłaszcza treści i struktury artykułów zebranych w tomie ważne są także wyjaśnienia dotyczące kontekstu badań, a mówiąc dokładniej – programu, w którym książka została opracowana. Chodzi mianowicie o fakt, że jest ona XXIII tomem serii *Słowniki Społeczne*. Wyjaśnienia związane z miejscem pośród słowników są potrzebne przede wszystkim dlatego, że rozmaite były – i są – typy i funkcje słowników. Pomijając dokładniejsze rozróżnienie, wystarczy tu wskazać, że tom nie należy do słowników, w których są zebrane wyłącznie definicje terminów, wzbogacone ewentualnie o analizy i wyjaśnienia etymologiczne. Zgromadzone w nim hasła pełnią wprawdzie i tę funkcję, lecz formą są podobne do tematycznych (wskazanych tytułem) artykułów lub esejów, przy tym – i ta zapowiedź jest dla czytelnika i jego ocen szczególnie ważna – zachowujących wspólne dla wszystkich tomów serii ustalenia dotyczące struktury (schemat hasła), objętości (streszczenia i całego testu), liczby słów kluczowych i cytowanych publikacji oraz wymagania co do stylu cytowań i opisów bibliograficznych. W przypadku większości złożonych tekstów spełnienie tych wymagań zmuszało do niezbędnych cięć, co nie było łatwe nie tylko dla Autorów haseł, a w trakcie lektury może wzbudzić niedosyt. To ostatnie jest jednak zbieżne z funkcją każdego słownika: zawarte w nim treści mają skłonić do poszerzonych studiów i dociekań własnych. Mamy nadzieję – wraz z gronem Autorów i Recenzentów oraz Redaktorów serii *Słowniki Społeczne* – że tom *Filozofia nauk społecznych* spełni i tę funkcję.

Redaktorzy tomu
Adam Jonkisz
Marek Rembierz

BIBLIOGRAFIA

- Bronk, A., & Majdański, S. (2009). Kłopoty z porządkowaniem nauk: perspektywa naukoznawcza. *Nauka*, 1, 47–66.
- Bronk, A. (2010). Poznawcza rola tradycji. W: M. Walczak (red.), *Metodologia: tradycja i perspektywy* (s. 21–34). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Burniewicz, J. (2021). *Filozofia i metodologia nauk ekonomicznych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Chmielewski, A., Dudzikowa, M., & Grobler, A. (red.) (2012). *Interdyscyplinarnie o interdyscyplinarności. Między ideą a praktyką*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Gąsior, H. (1995). Pedagogika społeczna – jej teoretyczna i użyteczna aktualność. *Chowanna*, 2(5), 88–100.
- Giedymin, J. (1964). *Problemy – założenia rozstrzygnięcia. Studia nad logicznymi podstawami nauk społecznych*. Poznań: PWN.
- Gorazda, M. (2013). *Filozofia ekonomii*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Gorazda, M., Hardt, Ł., & Kwarciński, T. (red.) (2016). *Metaekonomia. Zagadnienia z filozofii ekonomii*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Jadacki, J.J. (2001). W filozofii trzeba się spierać właściwie o wszystko. O życiu, osobie i twórczości Profesor Elżbiety Pietruskiej-Madej. *Filozofia Nauki*, 9(3), 5–23.
- Jadacki, J.J. (2013). Jakub Karpiński w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. *Studia Socjologiczne*, 211(4), 67–83.
- Janeczek, S., & Starościc, A. (red.) (2022). *Filozofia społeczna*. T. 1-3. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Kaczyńska, B. (2019). Wokabularz trydencki jako przykład leksykografii średniowiecznej. *Studia Źródłoznawcze*, LVII, 47–97.
- Karpiński, J. (1985). *Przyczynowość w badaniach socjologicznych*. Warszawa: PWN. [Tłum. ang.: *Causality in Sociological Research*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers].
- Karpiński, J. (2006). *Wprowadzenie do metodologii nauk społecznych*. Warszawa: Wydawnictwo WSPiZ im. L. Koźmińskiego.
- Kojs, W. (2009). Modalne aspekty edukacji i pedagogiki. *Chowanna* (numer jubileuszowy), 23–38.
- Kozub-Karkut, M. (2019). Theoretical Pluralism in International Relations-Implications for the Development of the Discipline. *Stosunki Międzynarodowe*, 55(1), 25–40.
- Krauz-Mozer, B. (2004). Modele metodologiczne w naukach społecznych. W: B. Szlachta (red.), *Słownik społeczny* (s. 681–700). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Krauz-Mozer, B. (2007). *Teorie polityki. Założenia metodologiczne*. Warszawa: PWN.

- Kwarciański, T., & Wincewicz-Price, A. (red.) (2019). *Metaekonomia II. Zagadnienia z filozofii makroekonomii*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Mariański, J. (2023). Recenzja: Ks. Stanisław Janeczek, Anna Starościc (red.), *Filozofia społeczna*, cz. 1: *Preambuła metodologiczne i historyczne* (ss. 807); cz. 2: *Problemy i dyskusje* (ss. 718); cz. 3: *Realia społeczno-gospodarcze* (ss. 684). Wydawnictwo KUL, Lublin 2022. *Viae Educationis*, 3, 67–68.
- Nowak, M. (2010). Epistemologiczne, aksjologiczne i metodologiczne podstawy badań pedagogicznych. W: S. Palka (red.), *Podstawy metodologii badań w pedagogice* (s. 15–28). Gdańsk: GWP.
- Palka, S. (2006). *Metodologia. Badania. Praktyka pedagogiczna*. Gdańsk: GWP.
- Pałeckie, K. (2014). Barbara Krauz-Mozer, czyli metodolog, badacz, dydaktyk. W: P. Borowiec, R. Kłosowicz, P. Ścigaj (red.), *Odmiany współczesnej nauki o polityce* (s. XIII–XVIII). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Pasikowski, S. (2025). In memoriam: Książd Profesor Marian Nowak i Jego roztropany synkretyzm metodologiczny. W: A. Korzeniecka-Bondar, B. Kunat, & K. Szorc, (red.), *Od ogólnej metodologii nauk do praktyk badawczych w pedagogice* (s. 9–15). Białystok: Uniwersytet w Białymstoku.
- Pietruska-Madej, E. (1978). Anomalie i ich rola w rozwoju nauki. W: W. Krajewski, E. Pietruska-Madej, & M. Żytkow (red.), *Relacje między teoriami a rozwój nauki* (s. 47–64). Wrocław: Ossolineum.
- Rembierz, M. (2017). O uczeniu się pluralizmu w/dzięki pedagogice. Pluralistyczne perspektywy pedagogiki i różnorodne oblicza pluralizmów w krytycznym rozpoznaniu refleksji metapedagogicznej. *Studia Pedagogiczne*, 70, 105–153.
- Rubacha, K. (2003). Paradygmaty nauk społecznych a budowanie teorii pedagogicznych. W: Z. Kwieciński & B. Śliwerski (red.), *Pedagogika. Podręcznik akademicki*. T. II (s. 59–67). Warszawa: PWN.
- Rubacha, K. (2008). *Metodologia badań nad edukacją*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Śliwerski, B. (2013). Pedagogika jako (nie-)gorsza inna nauka. *Studia Edukacyjne*, 28, 57–84.
- Śliwerski, B. (2014). Pedagogika na progu innych nauk społecznych, czyli o potrzebie powrotu do hybrydowych dyscyplin naukowych. W: W. Żłobicki (red.), *Transgresje w edukacji*. T. I (s. 13–29). Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Woleński, J. (1990). Argumentacje filozoficzne. *Edukacja Filozoficzna*, 10, 43–59.

- Woleński, J. (2021). Interdyscyplinarność, integracja i podziały nauk. *Zagadnienia Naukoznawstwa*, 55(2), 11–24.
- Zamiara, K. (2004). Jerzy Giedymin. *Edukacja Filozoficzna*, 37, 169–183.

Adam Jonkisz

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0001-9850-2137>

Marek Rembierz

Uniwersytet Śląski w Katowicach

<https://orcid.org/0000-0003-0295-0256>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.697>

Filozofia nauk społecznych

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Rozumiana wąsko filozofia nauk społecznych (FNS) jest dyscypliną filozofii nauki (FN) badającą nauki społeczne (NS). Termin FNS jest używany także na oznaczenie filozofii zakładanej lub rozwijanej w poszczególnych NS: socjologii, psychologii, pedagogice, ekonomii, naukach prawnych, naukach o stosunkach międzynarodowych, polityce i administracji, zarządzaniu, bezpieczeństwie, komunikacji społecznej etc. FNS rozumiana szeroko obejmuje subdyscyplinę FN oraz filozofię w NS.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Historię FNS można ująć jako dzieje sporów dotyczących kwestii rozpatrywanych w – szerzej pojętej – filozoficznej refleksji towarzyszącej NS. Sporne jest określenie początków FNS: Czy sytuować je już w starożytności? W dziejach FNS powracają m.in. spory: o ontologię społeczeństwa, o podobieństwa (odmienności) NS – nauki przyrodnicze (NP) i ich metodologię, o rolę wartości, o autonomię NS wobec filozofii, o podejście NS do religii i świeckości.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Główne zagadnienia FNS są podzielone według podstawowych dyscyplin klasycznie rozumianej filozofii, tj. na problemy ontologiczne, epistemologiczne oraz aksjologiczne. W kontekście tak uporządkowanych zagadnień są omówione związane z nimi programy badań i koncepcje filozoficzne ogłoszone w FNS, choć przeważają pośród nich zagadnienia i stanowiska wybrane z filozofii socjologii.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:

W refleksji tej są sformułowane wnioski i postulaty dotyczące rozwijania FNS oraz porządkowania jej wyników zgodnie z układem dyscyplin filozofii klasycznej, a zwłaszcza rozwijania metodologii dla poszczególnych NS jako uszczegółowień ogólnej metodologii nauk. Istnieją wprowadzić przeszkody w realizacji tego postulatu, co jednak nie wyklucza stosowania w FNS ogólnych ustaleń filozofii i metodologii nauk, a także wypracowania wzorowanych na tych ustaleniach kryteriów oceny teorii ogłaszanych w FNS.

Słowa kluczowe: filozofia nauk społecznych, ontologia nauk społecznych, epistemologia/metodologia nauk społecznych, aksjologia nauk społecznych

Definicja pojęcia

Twierdzenie, że FNS jest dyscypliną FN, wymaga uściślenia co do rozumienia FN oraz relacji między FNS i FN, a zwłaszcza co do rozumienia filozofii zakładanego w pojęciach FN i FNS. Otóż termin „filozofia nauki” może być odczytany jako nazwa jednostkowa lub jako nazwa ogólna. Nazwa jednostkowa oznacza FN – trafnie jest powiedzieć – ogólną, tj. podejmującą filozoficzne problemy dotyczące dowolnej nauki, czyli wspólne dla wszystkich filozofii nauk, takie np. jak pojęcie nauki (kryterium naukowości), metody, cel i funkcje nauki, prawidłowości i ograniczenia jej rozwoju, postęp naukowy (korzyści i zagrożenia). Natomiast w zakresie „filozofii nauki” rozumianej jako nazwa ogólna mieszczą się rozmaite filozofie typów nauk lub poszczególnych nauk. Uznanie FNS za dyscyplinę tak rozumianej FN jest oczywiste, zdaje bowiem sprawę z tego, że dyscyplina ta mieści się w zakresie FN, obok FNP i innych filozofii nauk: biologicznych, medycznych, historycznych oraz dyscyplin bardziej szczegółowych, jak filozofia: matematyki, psychologii, psychiatrii, statystyki. Nie jest natomiast oczywiste określanie FNS jako uszczegółowienia ogólnej FN, tj. jako opartej na jej ustaleniach refleksji filozoficznej nad NS. Postulowane tu takie jej rozumienie jest jednak podstawowe, nawet jeśli rozumie się FNS szerzej, uwzględniając także filozofię zakładaną lub rozwijaną w NS. Ustalenia tak rozumianej FNS dostarczają bowiem dobrego schematu uporządkowania i oceny założeń filozoficznych przyjmowanych w NS oraz problemów i poglądów sformułowanych w wyniku refleksji filozoficznej nad stosowanymi w tych naukach metodami i uzyskiwanymi wynikami.

Rozumienie FNS jako opartej na ogólnej FN wskazuje na sposób jej charakteryzowania, tj. za pośrednictwem opisu FN, którego składowe dotyczą także FNS. Charakterystyka taka wymaga przede wszystkim wskazania zakładanego rozumienia filozofii. Otóż da się uzasadnić pogląd, że FNS jest (powinna być) wsparta na klasycznie rozumianych FN oraz filozofii. W tak pojmowanej FN są rozwijane dyscypliny składowe filozofii klasycznej, zarówno ogólne, tj. ontologia, epistemologia i aksjologia, jak i ich działy bądź uszczegółowienia, takie np. jak antropologia, teoria poznawania i krytyka wiedzy, prakseologia, etyka.

Z FN jest związana ściśle metodologia nauk. Pogląd ten ma ugruntowanie dziejowe, jako że systematyczna refleksja nad metodami nauk

wyprzedzała ogólniejszą, filozoficzną refleksję nad nauką. W tych analizach jest przyjmowany pogląd mocniejszy: metodologia nauk – rozumiana ściśle, tj. jako badająca metody stosowane w nauce – mieści się w pojmowanej klasycznie FN, a dokładniej – w epistemologii nauki. Problematyka metodologii nauk dotyczy czynności składających się na procedury stosowane na różnych etapach i korzystające z różnych źródeł zdobywania wiedzy, mieści się więc w problematyce działu epistemologii nauki badającego przebieg poznania, tj. w teorii poznania naukowego (choć nie wyczerpuje problematyki tego działu). Nie jest trafny argument, że przeszkadzają w takim jej umiejscowieniu metody stosowane w samej metodologii nauk oraz przyjmowane w niej cele – różne metody i cele metodologii są bowiem takie same, jak różnicujące podejścia postulowane i realizowane w epistemologii nauki. W epistemologii nauki da się też pomieścić tzw. normatywne metodologie nauk, których celem jest opracowanie wzorcowych metod zdobywania wiedzy. Metodologie takie zakładają wszak kryteria uściślane i stosowane w drugim dziale epistemologii, zwanym krytyką wiedzy. Metodologia nauk – niezależnie od tego, czy jest uprawiana z naciskiem na opis metod stosowanych na kolejnych etapach poznania-procesu, czy na wzorce metod zdobywania wiedzy adekwatnej do przedmiotu poznania (prawdziwej) – zawiera się w epistemologii nauki, co będzie tu wskazywane opisowo albo nazwami „epistemologia/metodologia nauk” lub „epistemologia z metodologią nauk”.

Tak rozumiana FN jest ze względu na przedmiot (zakres) badań zawężana do filozofii typów nauk – takich jak: NP, nauki dedukcyjne, nauki humanistyczne, NS – a następnie do filozofii poszczególnych nauk, np. do filozofii: fizyki, psychologii, socjologii, ekonomii. Analogiczne są uszczegółowienia ogólnej ontologii, epistemologii i aksjologii nauki: np. ogólna epistemologia i zawarta w niej ogólna metodologia nauk dają podstawę epistemologiom/metodologiom NP, nauk dedukcyjnych, nauk humanistycznych, NS; oraz epistemologiom i metodologiom poszczególnych nauk: ekonomii, socjologii, psychologii, pedagogiki etc.

FN rozumianej klasycznie (w sensie wyjaśnionym) dotyczą podziały zaproponowane na metapoziomie, tj. w metafizologii nauki, podziały porządkujące programy i teorie zaproponowane w dziejach FN. W podziałach podstawowych są uwzględniane, jako ich zasady: (i) metody stosowane w FN, (ii) aspekt, w jakim nauka jest badana, (iii) cel filozoficznej refleksji nad nauką. Główne ujęcia wyróżniane w kontekście kryterium (i) to

FN logiczna i FN tzw. uhistoryczniona; według drugiej zasady wydziela się przede wszystkim ujęcia synchroniczne – analizujące strukturę nauki, a zwłaszcza jej wytworów (teorii) – oraz podejścia diachroniczne, badające prawidłowości i rezultaty rozwoju nauki; kryterium (iii) wydziela podejścia tzw. deskryptywne, tj. ukierunkowane na opis i rekonstrukcję procedur i wytworów naukowych składających się na dzieje nauki, oraz podejścia do nauki normatywne, których celem jest wypracowanie jej wzorca, a zwłaszcza wzorcowych metod i procedur, tj. wzorca racjonalności naukowej.

Stosując powyższą charakterystykę do FNS, można podsumowując stwierdzić, że: (i) jej dyscyplinami składowymi są ontologia, epistemologia/metodologia oraz aksjologia oraz oparte na nich antropologia oraz etyka NS, których założenia są wynikiem dyskusji między zwolennikami mortalizmu vs immortalizmu, determinizmu vs woluntaryzmu, minimalizmu vs optymalizmu, indywidualizmu vs holizmu, intencjonalizmu vs konsekwencjalizmu etc.; (ii) może być w FNS realizowane podejście synchroniczne lub diachroniczne; (iii) FNS może być zorientowana – w metodologii i aksjologii NS – rekonstrukcyjnie (deskryptywnie) bądź normatywnie. Taki schemat można także stosować do określania filozofii zawężonej do poszczególnych NS, np. do filozofii: socjologii, psychologii, pedagogiki, trzeba się jednak liczyć z tym, że uzyskane charakterystyki mogą się znacznie różnić, gdyż nie wszystkie składowe takiego schematu są odpowiednie dla poszczególnych, zróżnicowanych dyscyplin z dziedziny NS.

Ostatnia uwaga prowadzi do pytania: czy przyjęte tu rozumienie FNS i procedura jej opisu są trafne, tj. zgodne z praktyką filozoficznej refleksji nad NS? Mówiąc ściślej: czy wszystkie składowe metafizycznej charakterystyki klasycznie rozumianej FN są spełnione, a nawet – czy są dorzeczne w odniesieniu do FNS i jej subdyscyplin? Próba odsunięcia takich wątpliwości jest podjęta w części problemowej.

Analiza historyczna pojęcia

Historię FNS w syntetycznym ujęciu można rozpatrywać jako dzieje sporów dotyczących kwestii podejmowanych w – szerzej pojętej – filozoficznej refleksji towarzyszącej uprawianiu NS.

Sporne jest samo określenie początków FNS. Czy sytuować je w XVIII i XIX wieku i uznać, że FNS pojawia się wraz z wyłanianiem się NS i uprawianie FNS będzie wtórne wobec NS? Czy początki FNS dostrzegać w filozofii starożytnej jako filozoficzną refleksję dotyczącą wiedzy o społeczeństwie i wówczas FNS z jej wielowiekową tradycją traktować jako jedno ze źródeł NS, nawet jeśli NS dystansują się wobec filozofii? Te historyczne spory i rozstrzygnięcia mają charakter merytoryczny, a spory merytoryczne odsyłają do dziejów myśli filozoficznej. Ukazuje to mistrzowsko Paweł Rybicki, rozpatrując podstawowe pytania o człowieka, których w NS nie można pominąć: „Socjologia, badając sferę zachowań i działań ludzkich, szuka wyjaśnienia tych zachowań i działań. [...] nie może obejść się bez spojrzenia na człowieka jako podmiot zachowań i czynności społecznych” (Rybicki, 1979, s. 43) (o potrzebie powrotu do namysłu nad naturą ludzką w NS, choć w innym ujęciu NS: Sojak, 2004). NS muszą podejmować – kłopotliwe dla nich – pytania ontologiczne o człowieka, o ludzkie możliwości, o wolność, sprawczość i podmiotowość człowieka. Przykładem potrzeby ontologicznych dociekań jest podjęty przez Talcotta Parsonsa „problem przejścia od przyrodniczo-deterministycznej do woluntarystycznej teorii działania”, wymagający „konceptji działającego człowieka” (Rybicki, 1979, s. 44). Znając i współtworząc dzieje NS i FNS, Rybicki zauważa, że „dla większości nowoczesnych teorii społecznych problem jednostki i problem człowieka w ogóle, jako zagadnienie ontologiczne, jest niejako problemem «z konieczności»” i występuje „tendencja uchylania [...] tego problemu z pola socjologicznej teorii”, a nawet jeśli w tej kwestii zajmuje się stanowisko, to nie zawsze jest ono „w pełni świadome i dopowiedziane do końca” (Rybicki, 1979, s. 44). W tym kontekście afirmująco odnosi się do Arystotelesa: „W starożytności wielki twórca teorii społecznej [...] był w tym względzie bardziej jasny i zdecydowany. [...] wśród innych założeń teorii daje słynne założenie [...], że człowiek jest z natury *politikon zoon*” (Rybicki, 1979, s. 44), choć określenie to nastrocza trudności, m.in. z przekładem na języki nowożytne i dezinterpretowano je (psychologizując) w filozofii społecznej XVII i XVIII wieku. Rybicki zaznacza, że określenie *politikon zoon* ma charakter ontologiczny: „kto nie żyje w polis (wspólnocie) i nie potrzebuje związków z drugimi, jest albo bogiem, albo zwierzęciem” (Rybicki, 1979, s. 45). Jedno ze źródeł rozwoju różnych koncepcji NS i FNS Rybicki lokuje w teorii Arystotelesa:

„ze stosunku do [jego] fundamentalnej tezy o człowieku wyrosły [...] różne kierunki w teoriach społecznych” (Rybicki, 1979, s. 45).

W konkurencyjnym (s sofistycznym) ujęciu to nie w sposób naturalny tworzy się wspólnoty, ale mocą konwencji. Dla współczesnych teorii społecznych, jak wskazuje Rybicki, zwłaszcza dwie sprawy podjęte przez Arystotelesa powinny być istotne: „dynamiczna koncepcja rozwoju osobowości ludzkiej – rozwoju powiązanego [...] z uczestnictwem w społeczności” i „koncepcja związku jednostki i wspólnoty”, w którym „wspólnota utrzymuje i rozwija się dzięki ludzkiej działalności [...]. Człowiek jest [...] współtwórcą wspólnoty. [...] Tak rozumiana kwestia *politikon zoon* trafia w sedno wciąż żywych problemów teorii społecznej” (Rybicki, 1979, s. 46) – np. w węzłowy spór końca XIX wieku Tarde’a i Durkheima „o znaczenie i o rolę jednostki, o to, czym jest indywiduum ludzkie. Czy może ono – jak mniemał Tarde – tworzyć nowe sposoby i wzory zachowania, czy też – jak chciał Durkheim – może tylko odtwarzać wzory i zasady narzucane mu przez stojące nad nim społeczeństwo?” (Rybicki, 1979, s. 46).

Choć przedstawiciele NS „niechętnie nawiązują do Stagiryty”, to Rybicki podaje racje za opowiadaniem się po stronie teorii Arystotelesa:

Teorie nowoczesne wahają się w tej mierze między koncepcjami skrajnymi i [...] przeciwnymi. Koncepcja Arystotelesa była jasna, lecz nie była skrajna. *Politikon zoon* żyje, rozwija się, spełnia swe człowieczeństwo [...] w systemie wspólnot. Nie jest jednak [...] tak zdeterminowany przez społeczeństwo, jakby to chciał widzieć nowoczesny socjologizm. [...] ani indywidualistyczne, ani socjologiczne koncepcje człowieka [...] nie są z ducha Arystotelesa (Rybicki, 1979, s. 47).

Długie trwanie FNS pozwala na rozeznawanie i przewyżczanie zbyt skrajnie zarysowanych „nowych” stanowisk w NS. W dziejach FNS powracają spory: o zakres podobieństw (albo odmienności) NS względem NP i dotyczącej ich metodologii, zwłaszcza między podejściem „empirycznym”, eksponującym (m.in. neopozytywistyczny fizykalizm) potrzebę uprawiania NS na wzór NP, a „humanistycznym”, podkreślającym osobliwość NS ze względu na ich przedmiot (co w polskiej tradycji NS akcentowali m.in. Florian Znaniecki i Stanisław Ossowski); o wybór między wyjaśnianiem działań empirycznym, na wzór NP, a swoistym wyjaśnianiem interpretacyjnym. W *Zarysie historyki* Johanna Droysena (1858 rok) podano

po raz pierwszy [...] rozróżnienie między wyjaśnianiem i rozumieniem jako dwiema metodami naukowymi i użyte do uzasadnienia odmienności nauk historycznych od nauk przyrodniczych. Tak [...] rozpoczął się „spór o rozumienie” (Krasnodębski, 1986, s. 26).

W ten spór wpisują się propozycje sposobów interpretacji i rozumienia (socjologii rozumiejącej) dotyczących sensu działań człowieka i jego wytworów, propozycje te wysunęli m.in.: Wilhelm Dilthey, Edmund Husserl, Max Weber, Hans-Georg Gadamer; w tym nurcie sytuuje się propozycja rozumowań abdukcyjnych (wysunął ją Charles Sanders Peirce). Odnosząc się do dawnych i obecnych (blisko dwustuletnich) sporów o relację NS do NP, Piotr Sztompka stwierdza:

Socjologia jest nauką o szczególnym statusie, zawieszoną pomiędzy nauką w sensie przyrodniczej *science*, humanistyką i sztuką. [...] [Jest] refleksją humanistyczną, [...] ma do czynienia z obiektami obdarzonymi znaczeniem, sensem: ludźmi, ich działaniami i wytworami [...]. Bada świat, który [...] istnieje o tyle, o ile coś dla ludzi znaczy. Odkrycie znaczeń [...], zawartych w ludzkich działaniach, wymaga [...] interpretacji, rozumienia, hermeneutyki. Sensu nie da się zmierzyć ani zważyć. [...] Dobrze oddaje tę wielowymiarowość socjologii klasyczne ujęcie Floriana Znanieckiego, który traktował socjologię jako indukcyjną naukę o czynnościach i systemach społecznych zmierzającą poprzez interpretację do wyjaśnienia ich przyczyn i funkcji. [...] socjologia jest podobna do nauk przyrodniczych [...] tylko częściowo. Na poziomie ogólnej logiki nauki – tak, ale jest osobiwa w swoim przedmiocie i stosowanych metodach (S. Ossowski). [...] socjologia bada to, co ludzie sami swoimi działaniami stworzyli i tworzą [...] (Sztompka, 2012, s. 8).

Toczą się spory o „pełną” emancypację i autonomię NS względem filozofii, której „kuratę” się odrzuca, aby wybić się na naukowość, a przy tej okazji podejmuje się spory o systematyzację nauk z punktu widzenia zadań NS; poczynawszy od systematyzacji Comte’a eliminującej filozofię. Przynajmniej z nazwy są to spory metodologiczne (metafilozoficzne) o rolę filozofii w NS, ale bywają to spory doktrynalne, w których antyfilozoficzne dogmaty uznane są za ideową oczywistość.

Sporna jest także problematyka relatywizmu i redukcjonizmu. Tu warto uwzględnić uwagę Bertranda Russella, skrótowo ujmującą przyczyny sporu o destrukcję kulturową i aksjologiczną powodowaną niektórymi emancypacyjnymi dążeniami i oddziaływaniami NS:

Przez cały wiek dziewiętnasty Prawda, Dobro i Piękno uchowały się jeszcze w umysłach prawdziwych ateistów. [...] Pragmatycy wyjaśnili, że Prawdą jest to, w co się opłaca wierzyć. Historycy obyczajów zredukowali Dobro do wymiaru obyczaju plemiennego. Artyści unicestwili piękno [...]. Świat został oczyszczony nie tylko z Boga osobowego, ale i z boskiej zasady, stanowiącej pewien ideał, któremu człowiek powinien pozostać wierny. W rezultacie prymitywnej [...] interpretacji rozsądnych skądinąd doktryn jednostka została pozbawiona wewnętrznej obrony przed presją społeczną (Russell, 1997, s. 91).

Przyswajanie w świadomości społecznej niektórych założeń i wyników NS – ze względu na społeczne skutki relatywizmu i redukcjonizmów – może prowadzić do zaniku „wewnętrznej obrony przed presją społeczną” i urabiania ludzi podatnych na uleganie presji. Na występujące w dziejach NS, zwłaszcza w koncepcjach rozwoju osobowości i kultury, niebezpieczeństwa redukcji ontologicznych i aksjologicznych wskazuje Leszek Korporowicz. Zwraca uwagę na psychokulturalizm Ralpa Lintona, w którym „podstawowe funkcje osobowości to [...] adaptacja do środowiska, [...] „automatyzacja” zachowań ludzkich [...]. nie ma [tu] miejsca na [...] angażowanie się w konflikty wartości [...]” (Korporowicz, 2016, s. 12–13). Tego rodzaju mniej lub bardziej radykalne redukcjonizmy zawierają też niektóre inne koncepcje NS:

niebezpieczeństwo analitycznych redukcji [...] [dotyczy] takich pojęć jak: tożsamość, osobowość, jaźń, wspólnota, [...] w przypadku kategorii o istotnych komponentach aksjologicznych [...], jak godność, wolność, odpowiedzialność, [...] wartości określanych przez Antoninę Kłoskowską jako wartości autoteliczne (Korporowicz, 2016, s. 14).

Są to zarazem główne kwestie w dyskusjach aksjologicznych w obrębie NS i FNS o rozumienie, badanie i urzeczywistnianie świata ludzkich wartości w życiu indywidualnym i społecznym.

Spory o podejście NS do religii i świeckości naznaczają dzieje FNS, a są to także spory o filozoficzne usprawiedliwianie zaangażowania NS w procesy społeczne osłabiające religię i promujące świeckość, albo w zachowanie kulturowo cennych lub wręcz niezastępowalnych niczym innym „śladów religii” (co podjęli m.in. Jürgen Habermas, mimo stwierdzenia, że jest „religijnie niemuzykalny”, Peter Berger, Janusz Mariański i Wojciech Świątkiewicz). Czy sekularyzacja (laicyzacja) jest koniecznym dopełnieniem modernizacji społecznej? Czy dzieje ludzkości zmierzają do przewyciężenia religii, także dzięki wsparciu NS? Spory

dotyczą podejścia NS do funkcjonalnej (socjalizującej) roli religii, toczą się o to, czy należy założyć, iż każdy członek danego społeczeństwa powinien przejść jakiegoś rodzaju formację (socjalizację) religijną lub jej podobną, gdyż zapewnia to spójność społeczną. Współczesne dyskusje dotyczą rozpoznawania trwałych i zmiennych cech sekularyzacji i desekularyzacji. Czy obecnie nastaje „epoka postsekularna” i jakie są jej przejawy w NS?

Zarysowując debaty podejmowane w filozoficznej refleksji towarzyszącej NS, warto spojrzeć na – współtworzący dzieje FNS – rozwijany przez Margaret S. Archer krytyczny realizm i na jej spojrzenie na problemy angażujące FNS. Zdecydowanie wchodzi Archer w polemikę z imperializmem socjologicznym, podsuwającym m.in. ideę, że społeczeństwo rozstrzygnie za ludzi to, co każdy sam musi próbować rozstrzygnąć. Demaskując zagrożenia, będące skutkiem niedostatków filozoficznego, krytycznego rozeznania koncepcji NS, Archer stwierdza:

Imperialiści socjologiczni długo i ciężko pracowali nad człowieczeństwem przy użyciu pompy próżniowej, zasysając własności i siły naszego gatunku, pozostawiając próżnię, którą można wypełnić siłami społecznymi. [...] im mniej znaczące staje się człowieczeństwo, tym większa przestrzeń dla teorii socjologicznej (Archer, 2013, s. 319).

Ukazanie destrukcyjnej dla człowieczeństwa aktywności NS, wytwarzanie próżni wypełnianej siłami społecznymi i teoriami NS, to zarazem opis i ocena słabości FNS. Archer broni przekonania, że życie społeczne nie może totalnie zawłaszczyć człowieka: „Nasze człowieczeństwo [...] nigdy nie może być prezentem, jaki daje nam społeczeństwo” (Archer, 2013, s. 307). To moc ludzkiego działania jest siłą sprawczą współkonstruującą społeczeństwo. Archer dokonuje krytyki występujących w dziejach NS błędnych konflacji: „odgórnej” (m.in. metodologiczny holizm), „oddolnej” (m.in. metodologiczny indywidualizm) i „centralnej” (m.in. nierozłączne ujęcie struktury i sprawstwa).

W filozoficznym sporze o podejście do religii w NS Archer wypracowała także własne stanowisko: praktyka religijna jest praktyką inkorporacyjną, w którą ludzie są całościowo zaangażowani. To nie jest w pierwszym rzędzie praktyka logocentryczna, tak jak ujmuje ją tradycja oświecenia, iż można ją (dość dowolnie) kształtować za pomocą wypowiedzianych o niej słów. Postulowane jest wyjście poza logocentryzm, gdyż

model ten nie był w stanie wyjaśnić normatywności, która nie ma charakteru propozycyjnego, lecz odnosi się do żywej praktyki. Wyjście poza dualizm rozum/emocje, pozwoli [...] inaczej spojrzeć na ucieleśnione doświadczenie religijne (Archer, 2013, s. 185–186).

Uwzględnienie cielesnej kondycji ludzi pozwala dostrzec istotną rolę ciała w aktach religijnych:

[...] idea „naśladowania Chrystusa” polega na całościowym ucieleśnionym zaangażowaniu osoby, które staje się niezrozumiałe, gdy staramy się postrzegać je jedynie w kategoriach poznawczo-propozycyjnej „gramatyki zgody” i nowoczesnego dekalogu narzuconych odgórnie zachowań [...] (Archer, 2013, s. 186).

Jako praktyka inkorporacyjna religia może także chronić przed utopiami „pięknego świata” uzyskanego działaniami politycznymi, promowanymi przez zideologizowane nurty filozofii i NS.

Węzłowe spory w dziejach FNS uświadamiają, jak poważna jest odpowiedzialność intelektualna refleksji filozoficznej towarzyszącej NS i jak bardzo musi być ona rzetelna, gdyż przekłada się na praktykę społeczną. Dzieje FNS to także dzieje kryzysów i zagrożeń społecznych, których w porę FNS i NS nie rozeznały, a wręcz swą indolencją poznawczą się do nich przyczyniły.

Dzieje FNS sugerują, że uprawianie NS bywa – w niektórych przypadkach – swoście aspołeczne, jakby NS rozwijały zamknięte i samopowierające się – indywidualne i środowiskowe – „monady intelektualne”, nieotwarte na odmienne argumenty ontologiczne i epistemologiczne. Nierzadko występuje w dziejach NS zawężone nawiązanie do filozofii. Jest to wybiórcze sięganie tylko po „orzekające” wypowiedzi filozofów bez wejścia w całościowy i zniuansowany przebieg ich dociekań, w których te wypowiedzi są organicznie zanurzone; „orzekające” wypowiedzi stają się „skrzydlatymi słowami”, „beztreściowym ornamentem” lub spetryfikowanymi tezami, zdogmatyzowanymi wedle danej wykładni w NS.

Na dzieje NS zdaje się rzutować pierwotne (rodem z pozytywizmu Comte’a) deklaratywne wyparcie się filozofii i dlatego NS w różnych ich postaciach niejednokrotnie nie zauważają, że „mówią prozą”, czyli wchodzą w obszary właściwe refleksji filozoficznej, podejmując kwestie filozoficzne i używając pojęć filozoficznych. Polskie tradycje uprawiania NS w pewnej mierze są wolne od tej przywary, dzięki świadomości podejmowanej refleksji filozoficznej przez m.in. Floriana Znanieckiego, Leona

Petrażyckiego, Marię i Stanisława Ossowskich, Pawła Rybickiego, Jana Szczepańskiego, Jerzego Kalinowskiego, Andrzeja Malewskiego, Annę Pawełczyńską, Jerzego Giedymina, Leszka Nowaka, Jerzego Szackiego, Edmunda Mokrzyckiego, Jakuba Karpińskiego, Jacka Szmatkę, Wacława Makarczyka, Stanisława Andreskiego, Piotra Sztompkę, Jana Woleńskiego, Barbary Krauz-Mozer, Ryszarda Kleszcza, Janusza Mariańskiego, Lecha Witkowskiego, Bogdana Szlachtę, Krzysztofa Wieleckiego, Leszka Korporowicza i innych.

Warto wszakże dopełnić ten zarys dziejów FNS smutną konstatacją J. Szmatki:

Profesor Rybicki (1902–1988) [...] precyzyjnie pokazał, iż rodowód współczesnej socjologii sięga aż filozofii starożytnej. [...] problematyka ontologiczną zawsze była obecna w Jego twórczości [...]. Żaden polski socjolog nie poświęcał tak wiele miejsca [...] zagadnieniom filozofii nauk społecznych [...]. Zbudował nowatorską całościową koncepcję socjologiczną, zdolną do konkurowania z tego typu koncepcjami [...]. Jego linia uprawiania teorii socjologicznej jest nadto widoczna, ale dziwnym zrządzeniem losu nie doczekała się takiej recepcji, jakiej powinna się doczekać. [...] stworzył całościową koncepcję teoretyczną, godną teoretyków tej miary, co Ossowski czy nawet Znaniecki. Ale koncepcja ta nie została właściwie doceniona i zrozumiana (Szmatka, 1988, s. 5 i 8).

Ta sytuacja może być uznana za symptomatyczną dla dziejów FNS: pogłębiony namysł teoretyczny w zakresie NS, który przenika się z FNS, „dziwnym zrządzeniem losu” nie spotyka się z należyтым zainteresowaniem.

Ujęcie problemowe pojęcia

Główne problemy FNS – ukazane w części historycznej – tu są podzielone według schematu struktury (klasycznie rozumianej) ogólnej FN, tj. na zagadnienia ontologiczne, epistemologiczne (zwłaszcza – metodologiczne) oraz aksjologiczne. Podział problemów i odpowiadające im stanowiska są uzupełnione uwagami, przede wszystkim metodologicznymi, a pierwsza dotyczy wyboru zagadnień: są one wybrane głównie z refleksji filozoficznej nad dyscyplinami badającymi funkcjonowanie jednostek i grup w społeczeństwie, wyjaśniającymi zjawiska i procesy społeczne oraz strukturę i rozwój społeczeństw – czyli z filozofii socjologii.

Podstawowe zagadnienia ontologiczne FNS dotyczą istnienia rzeczywistości społecznej. Ściślej mówiąc, chodzi o odpowiedź na dwa pytania (zapisane tu skrótowo):

(1) czy/jak istnieją odniesienia (desygnaty) takich terminów jak „społeczeństwo”, „grupa społeczna”, „struktury społeczne”, „procesy”, „instytucje społeczne” itp.?

W kontekście tych pytań pojawiają się w FNS dwa główne stanowiska: realizm społeczny oraz konstruktywizm społeczny. Warto jednak rozpocząć od poglądu zwanego nominalizmem społecznym (Max Weber, Karl R. Popper); jego rdzeniem jest przecząca odpowiedź na pierwsze z pytań zawartych w (1): terminy takie nie mają odpowiedników w rzeczywistości pozajęzykowej, a mówiąc dokładniej – są one nazwami pustymi w realnym (nieabstrakcyjnym) świecie, w którym istnieją wyłącznie jednostki, a nie istnieje społeczeństwo, grupy, struktury, procesy społeczne.

To negatywne rozstrzygnięcie wyklucza, co oczywiste, odpowiadanie na drugie z pytań składowych formuły (1). Gdy natomiast odpowiada się na to pytanie twierdząco, staje się zasadna kwestia sposobu istnienia desygnatów takich terminów. Otóż zgodnie z realizmem społecznym (Émile Durkheim) odpowiedniki takich pojęć istnieją obiektywnie – w tym znaczeniu, że istnieją niezależnie od aktywności poznawczej podmiotów poznających. Z kolei poglądy zwolenników realizmu krytycznego (Roy Bhaskar, M.S. Archer) – a kluczowe jest w nich połączenie obiektywizmu z tezą o zależności rzeczywistości społecznej od (zmieniających się) społecznych struktur – można uznać za umiarkowaną odmianę realizmu: rzeczywistość społeczna jest obiektywna, lecz zrelatywizowana do aktualnych struktur społecznych.

Natomiast według zwolenników konstruktywizmu obiekty takie jak społeczeństwo, grupy, struktury i procesy społeczne są konstruowane, a dokładniej – są wytwarzane w procesach porozumiewania się i interpretacji, czyli – uściślając – istnieją intersubiektywnie. Konstruktywistyczny i relatywistyczny pogląd na rzeczywistość pozajęzykową można znaleźć w poglądach Petera Wincha: język, pojęcia, których używamy, określają rzeczywistość (pogląd przypominający Kazimierza Ajdukiewicza radykalny konwencjonalizm). Różne języki (odmienne kulturowo) wyznaczają różne rzeczywistości, nie ma jednej, „prawdziwej” rzeczywistości, każda kultura, społeczność w niej zanurzona, ma swój świat

zewewnętrzny (co zmierza w stronę skrajnego relatywizmu ontologicznego w stylu Protagorasa). A ponieważ nie ma metajęzyka, w którym można by te różne światy opisywać, ani neutralnych wzorców racjonalności i metaetyki (metaaksjologii), dających podstawę do bezstronnej oceny odmiennych kulturowo form życia – światy te są niewspółmierne.

Nominalizm, realizm i konstruktywizm społeczny są analogonami poglądów uformowanych w wyniku dyskusji w filozofii i FNP, dotyczących istnienia przedmiotów poznania, a dokładniej: pozajęzykowych odpowiedników pojęć ogólnych (nominalizm) oraz desygnatów tzw. terminów teoretycznych (realizm vs konstruktywizm). Ponieważ w filozofii terminy „nominalizm”, „realizm”, „konstruktywizm” są używane w różnych kontekstach – na oznaczenie stanowisk zajmowanych odnośnie do różnych pytań – więc lepsze są nazwy „nominalizm ontologiczny”, „realizm ontologiczny” oraz „konstruktywizm ontologiczny” – zwłaszcza gdy używa się tych terminów w oderwaniu od pytania (1). Używane w FNS terminy „nominalizm społeczny”, „realizm społeczny” oraz „konstruktywizm społeczny”, których drugie człony mają wskazywać, że chodzi o status ontologiczny przedmiotów postulowanych w naukach społecznych, nie są językowo trafne, a ich zawężanie nie jest potrzebne, gdy znane jest pytanie, w którego kontekście są formułowane nazywane nimi stanowiska.

Ontologiczne znaczenie ma spór toczony między zwolennikami indywidualizmu vs holizmu. Stanowiska te wywodzą się wprawdzie z dyskusji metodologicznych, na co wskazują stosowane w FNS nazwy „indywidualizm metodologiczny” i „holizm metodologiczny”, dla obu tych kontekstów wyjściowe jest jednak założenie o ontycznym prymacie: albo jednostki nad społeczeństwem, albo społecznych struktur nad jednostką. Dlatego w kontekście sporów o to, co i jak istnieje, trafne są terminy „indywidualizm ontologiczny” oraz „holizm ontologiczny”. Odpowiedniki tych terminów i oznaczanych przez nie poglądów są obecne w dyskusjach w FNP, a zwłaszcza w filozofii nauk biologicznych. Stanowisko pośrednie między opozycjami indywidualizm-holizm jest obecne w realizmie krytycznym: struktury społeczne istnieją tylko dzięki działaniom indywidualnych podmiotów i są przez nie modyfikowane, lecz działania te są możliwe tylko w ramach i zależą od zastanych struktur społecznych, w których jednostkowe podmioty są osadzone (Benton & Craib, s. 153–156).

Co się tyczy zagadnień epistemologicznych i metodologicznych FNS, to spór widoczny w dziejach refleksji nad NS dotyczy możliwości ich zbliżenia do wzorca NP. Klasyczne w tym sporze, opozycyjne stanowiska to naturalizm metodologiczny i antynaturalizm metodologiczny. W pierwszym z nich (Auguste Comte, Émile Durkheim, Carl Gustav Hempel), widocznym w nurcie pozytywizmu, jest formułowany postulat wzorowania NS na NP: stosowania podobnych metod (ilościowe metody empiryczne i statystyczne) i formułowania ogólnych, przyczynowych praw, dających podstawę dla wyjaśniania i przewidywania zjawisk społecznych. Natomiast w antynaturalizmie (Wilhelm Dilthey, Max Weber, Peter Winch) jest podkreślana odrębność NS, której źródłem jest odmienność przedmiotu ich badań (Stanisław Ossowski), skutkująca odmiennością metod i celów. Rzeczywistość społeczna jest zależna od podmiotów, motywacji i celów ich działania, a wskutek tej zależności jest jedynie względnie trwała, tj. względem określonego czasu i obszaru. Antynaturalizm jest reprezentowany w nurcie interpretatywizmu, zgodnie z którym miejsce opisu i ujmowania w ogólne prawa zajmuje w NS próba zrozumienia znaczeń, jakie ludzie nadają swoim działaniom, co wymaga ich interpretowania w kontekście kulturowym. Nacisk na potrzebę interpretacji znaczeń w kontekście historycznym i tekstów kultury jest położony w badaniach hermeneutycznych.

W FN i ogólnej metodologii nauk różnicę w metodach i celach NP i NS opisuje się opozycją: wyjaśnianie dedukcyjno-nomologiczne (różne modele takiego wyjaśniania) vs interpretacja humanistyczna.

Zgodna z wnioskami relatywistycznymi jest teza postmodernizmu: nie ma uniwersalnej prawdy, wiedza naukowa jest zależna od kontekstu społecznego i kulturowego, zwłaszcza od języka i struktur władzy.

Między naturalizmem a antynaturalizmem mieści się program FNS postulowany w realizmie krytycznym: struktury społeczne można badać naukowo w sposób zbliżony do NP, dostosowując metody do odmiennego przedmiotu badań. Świat społeczny – przeciwnie do świata przyrody – jest zmienny, zależny od działań i przekonań podmiotów, a same NS są jego częścią – czyli częścią swojego przedmiotu (Benton & Craib, 2003, s. 155). Zmienne struktury społeczne są jednak realne (obiektywne) i da się je badać w danych wycinkach czasowych i przestrzennych, można dociekać (w tzw. argumentacjach transcendentálnych) warunków możliwości obserwowanych zjawisk społecznych, wskazując

czynniki konieczne dla ich zaistnienia, w tym oddziaływania wzajemne między poziomami (warstwami) struktur społecznych, których ukryte elementy ujawniają się w okresach kryzysów społecznych.

Opozycja indywidualizm metodologiczny vs holizm metodologiczny, choć ugruntowana w założeniach ontologicznych, dotyczy przede wszystkim postulatów metodologicznych. W myśli pierwszej z tych koncepcji (K.R. Popper, Jon Elster, Raymond Boudon) podstawową jednostką analizy i wyjaśnienia procesów społecznych są indywidualne podmioty, w wyniku ich działań bowiem powstają i są zmieniane struktury społeczne. Postulat przeciwny jest formułowany w holizmie: w procedurach wyjaśniania trzeba wychodzić od struktur społecznych, które mają autonomiczne własności, determinujące działania jednostek.

Realizm krytyczny w metodologicznej wersji sporu indywidualizm-holizm zajmuje stanowisko pośrednie. Rzeczywistość społeczna jest wielowarstwowa i hierarchiczna, przy czym prawidłowości wyższego poziomu nie da się całkowicie wyjaśnić przez ich redukcję do mechanizmów poziomu niższego. Społeczeństwo jest zespołem powiązanych struktur powstałym w wyniku oddziaływań pochodzących z różnych poziomów. Jednostki oraz struktury społeczne, społeczeństwo, choć są na różnych poziomach tej rzeczywistości, to wzajemnie na siebie oddziałują i oddziaływania te, także przyczynowe, trzeba ujawniać i uwzględniać w procedurach wyjaśniania.

Podstawowy problem aksjologii nauki jest często formułowany w postaci pytania: Czy w nauce są obecne wartości? Pytanie to jest jednak źle postawione – charakteryzuje się wieloznacznością i niejasnością, a niewłaściwie uściślone nie jest zasadne. To oczywiste, że nauka jest przedmiotem ocen formułowanych w otoczeniu nauki i kierowanych wartościami pozapoznawczymi: etycznymi, ekonomicznymi, społecznymi, politycznymi, ekologicznymi etc. Oceniać naukę wedle takich wartości mogą m.in. filozofowie, ekonomiści, politycy i sami naukowcy. Bezzasadne jest też pytanie o wartość nauki – założenie, że nauka i jej wyniki są wartościowe, funduje bowiem celowość jej uprawiania i stanowi rdzeń uznania jej za wzorzec racjonalności. Jest także uznanym faktem, że wartości są w tzw. bazie aksjologicznej nauki (Hajduk, 2008, s. 249), czyli zespole sformułowanych w metanauce – nauki w ogóle, typów nauk lub określonej dyscypliny naukowej – norm oceny metod i wytworów nauki, norm opartych na różnych wartościach – takich na

przykład jak skuteczność, niezawodność (metody), dobre postawienie (problemy), niesprzeczność, sprawdzalność empiryczna, moc wyjaśniania (teorie), moc heurystyczna, progresywność (paradygmaty, programy badawcze) etc. – zwanych wartościami poznawczymi.

Problem wartości w nauce staje się zasadny, gdy dotyczy wartościowań formułowanych przez naukowców w języku przedmiotowym ich dyscypliny, a szczególnie ważna jest kwestia: czy sądy wartościujące wpływają na treść nauki, tj. na uznawane w niej teorie – a jeśli tak, to czy obecność w nauce wartościowań nie uderza w przyjmowany wzorzec racjonalności naukowej? Wartościowania bowiem są wyrażane w zdaniach ocennych lub normatywnych, które nie mogą być – przeciwnie do zdań opisujących fakty – uzasadnione w procedurach odwołujących się do kategorii prawdy. Czy obecność takich zdań w korpusie wiedzy naukowej nie znosi racjonalności naukowej, której rdzeniem jest obiektywność, rozumiana jako możliwość intersubiektywnego sprawdzania wygłaszanych zdań?

W FN dokonało się przejście od wzorca nauki wolnej od wartości do koncepcji nauki „nasyconej wartościami”. Proces tej radykalnej zmiany jest już przedmiotem historii FN, został opisany m.in. w opracowaniach polskich (Lekka-Kowalik, 2008; Hajduk, 2008). W niniejszym opracowaniu są zestawiane (zgodnie z rekonstrukcją tego sporu w: Lekka-Kowalik, 2008, s. 7–11, 77–140) główne zagadnienia i koncepcje wyłonięne w sporze o miejsce wartości w nauce.

Zgodnie z wzorcem nauki wolnej od wartości – ogłoszonym najpierw dla NS (M. Weber) – nauka może być oceniana jedynie pod względem poprawności metodologicznej, a zwłaszcza doboru środków do osiągnięcia swoich celów, natomiast jej język przedmiotowy nie powinien zawierać sądów wartościujących, ponieważ nie da się ich uzasadnić w taki sam sposób jak twierdzeń o faktach z dziedziny badań.

Wobec takiego wzorca nauki sformułowano kontrargumenty (w FNS J. Habermas) i podjęto badania owocujące teoriami nauki zależnej od wartości. W podziale koncepcji odchodzących od tego wzorca ważne jest (i było w dziejach tego sporu) odróżnienie wartości poznawczych od pozapoznawczych, bo tak samo są dzielone wartościowania i sądy wartościujące (oceny odwołujące się do pewnych wartości lub normy ufundowane na przyjętej hierarchii wartości) – tj. na wartościowania i sądy wartościujące poznawcze oraz pozapoznawcze. Otóż

warto takie koncepcje podzielić najpierw na (i) dopuszczające w nauce wyłącznie wartościowania poznawcze oraz na dopuszczające wartościowania pozapoznawcze; a następnie koncepcje tej drugiej kategorii na (ii) umiarkowane, tj. uznające także niezbywalną rolę wartości poznawczych, oraz koncepcje (iii) skrajne, usiłujące opisać i wyjaśnić naukę – jej instytucje, procedury i naukową wiedzę – wyłącznie jako funkcję wartościowań oraz ocen i norm pozapoznawczych.

Teorie rodzaju (i) można uznać za odpowiedź na trudności w modelowaniu nauki wolnej od wartościowań: zamiast obiektywnej bazy obserwacyjnej jest konwencjonalnie ustalana „baza empiryczna”, hipotezy i teorie nie są wybierane wedle wzorów wypracowanych w logice indukcji, lecz w wyniku porównawczej ich oceny wedle przyjętej hierarchii wartości poznawczych (K. Popper, Imre Lakatos, Ilkka Niiniluoto), a ponieważ nie ma ostrej granicy między terminami obserwacyjnymi i teoretycznymi (Willard Van Orman Quine), więc wartościowania takie (poznawcze) przenikają z poziomu sądów metanaukowych na poziom przedmiotowy pojęć i teorii naukowych.

Autorzy koncepcji kategorii (ii) w różny sposób wyjaśniają, jak funkcjonujące w nauce pozapoznawcze wartościowania da się uzgodnić z jej celami poznawczymi, osiąganymi w sposób racjonalny i obiektywny. Wyjaśnienie polega np. na wskazaniu takich procedur wiedzytwórczych, w których oceny i normy pozapoznawcze są dopuszczalne, oraz takich, w których wartościowania pozapoznawcze naruszałby naukowość (racjonalność, intersubiektywność) procedur (Hugh Lacey); albo na wydzieleniu spośród wartości pozapoznawczych takich, które mogą – w sądach wartościujących – funkcjonować w nauce bez jej uszczerbku (Helen Elizabeth Longino).

Zgodnie z teoriami rodzaju (iii) nauka we wszystkich swych przejawach jest wyznaczona przez wartościowania pozapoznawcze: tj. oceny i normy, których źródłem są struktury społeczne, ideologie, mechanizmy wykluczenia, dominacji, władzy. Tezę o determinowaniu nauki przez wartościowania pozapoznawcze (kluczową w powyższej klasyfikacji) podzielają przedstawiciele różnych programów i nurtów: konstruktywizmu społecznego (Bruno Latour, Harry Collins), mocnego programu socjologii (Barry Barnes, David Bloor) oraz nurty w filozofii nauk społecznych: emancypacyjny, a zwłaszcza feministyczny (Sandra Harding).

Do wszystkich koncepcji (i)-(iii) odnosi się uwaga Johna A. Duprégo, że obecność pozapoznawczych sądów wartościujących zależy od przedmiotu badań danej nauki (Lekka-Kowalik, 2008, s. 11) – np. w fizyce jest dla nich znacznie mniej miejsca niż w naukach medycznych oraz społecznych. Natomiast odnośnie do koncepcji kategorii (ii) oraz (iii) warto zauważyć, że podkreślanie roli wartości pozapoznawczych jest najbardziej trafne w przypadku nauki rozumianej instytucjonalnie, mniej w odniesieniu do praktyki naukowej, a najmniej, gdy odnosi się do wiedzy naukowej. Najbardziej skrajny jest zatem pogląd, że także wiedza naukowa jest wyznaczana wyłącznie przez pozapoznawcze oceny i normy, co wyklucza standardowo pojmowaną racjonalność nauki i obiektywność (intersubiektywność) wiedzy. Krytyczna ocena rozwiązań tak skrajnych nie wyklucza poglądu, że nauka – jako osadzona w kontekście wartości społecznie ważnych oraz nasączana wartościami oddającymi stosunek naukowców do przedmiotu, celu i środków badań – nie może być neutralna aksjologicznie (Hajduk, 2008, s. 223).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Naszkicowany w pierwszej części obraz filozofii nauki – jej uszczegółowień i metodologicznych odmian – jest propozycją uporządkowania rozmaitych poglądów na relacje między filozofią, FN i ogólną metodologią nauk, a następnie między filozofiami i metodologiami typów nauk i poszczególnych nauk. Postulat rozwijania FNS jako uszczegółowienia klasycznie (w sensie określonym) rozumianej ogólnej FN nie może być odczytany jako wezwanie do przejmowania wyników FNP. Chodzi wyłącznie o ogólny program dla filozofii dowolnej nauki, pozwalający uporządkować jej problematykę i osiągnięte rozwiązania.

W realizacji tego postulatu wyróżnioną rolę ma do odegrania ogólna metodologia nauk. Powinna być punktem wyjścia każdej metodologii szczegółowej, budowanej dla potrzeb poszczególnych NS lub uogólnianej na ich typy/grupy. Uporządkowanie filozoficzne, zwłaszcza metodologiczne, FNS i NS jest potrzebne, ponieważ obecnie są one rozwijane przez przedstawicieli poszczególnych NS, często wyłącznie w wyniku uogólnionych opisów praktyki naukowej. Dlatego są tworzone

odrębne filozofie i metodologie dla grup NS – socjologicznych, psychologicznych, pedagogicznych, prawnych etc. – a nawet dla dyscyplin umieszczanych, często w wyniku decyzji administracyjnych, w danej grupie nauk. Skutkiem „lokalnego filozofowania” o własnej dyscyplinie i prób opisów i normowania jej metod, prób nieugruntowanych w ogólnej metodologii nauk, jest rozczłonkowanie metodologii na jej lokalne odmiany, często niezgodne i z ustaleniami ogólnymi, i niezgodne wzajemnie, a spojęne tylko nazwą. Utrudnia to nie tylko porozumiewanie się tak odseparowanych metodologów, lecz także bezstronną ocenę wyników prac naukowych kierowanych tymi różnymi metodologiami. Niekorzystne skutki takiego rozczłonkowania widać np. na zajęciach wspólnych dla doktorantów różnych kierunków, którzy najczęściej nie znają ogólnej metodologii nauk i powtarzają zalecenia dotyczące „metodologii/metodyki badań własnych” zaczerpnięte z „lokalnych (aż do promotorskich opcji) metodologii” – często niezgodnych z wynikami ogólnej metodologii nauk.

Z drugiej strony są obiektywne przeszkody postulowanego uporządkowania metodologicznego. Mianowicie NS obejmują dyscypliny bardzo zróżnicowane. Są dyscypliny podobne do NP, są takie, w których wykorzystuje się narzędzia matematyczne – metody statystyczne, w niektórych (np. ekonometria) modelowanie matematyczne; są dyscypliny wsparte na metodach badań historycznych etc. Ponadto dyscypliny włączane do dziedziny NS są właściwie zespołami nauk: socjologicznych, psychologicznych, pedagogicznych etc., a ich nauki składowe są metodologicznie zróżnicowane. Przeszkody takie nie usprawiedliwiają tego, że w poszczególnych dyscyplinach ich metodologia jest budowana z pominięciem wspólnych dla wszystkich nauk ustaleń ogólnej metodologii nauk.

W dotychczasowych metateoretycznych dyskusjach nad NS nie zostało wyraźnie postawione i podjęte zagadnienie kryteriów oceny teorii budowanych w FNS. Dyskusja taka przetoczyła się w FNP, a dotyczyła zwłaszcza kryteriów oceny modeli (wzorców) racjonalności naukowej. W dyskusji tej przyjmowano zgodnie, że podstawowym kryterium oceny jakiegokolwiek modelu nauki – modelu struktury albo rozwoju nauki, wzorca racjonalności naukowej – powinna być jego zgodność z modelowaną praktyką naukową, tj. ze zdarzeniami, procesami, procedurami składającymi się na dzieje nauki: fakty czerpane z dziejów

nauki dostarczają filozofom nauki „quasiempirycznej bazy” (I. Lakatos). O bazie quasiempirycznej mowa nie tylko z powodów, dla których K.R. Popper mówił o „bazie empirycznej”, tj. o zdaniach opisujących wyniki doświadczenia uznanych za tymczasowo niepodważalne w wyniku decyzji kompetentnych przedstawicieli danej dyscypliny. Baza dla dowolnej FN jest niyempiryczna, ponieważ składa się nie ze zjawisk i procesów przyrodniczych, lecz ze zdarzeń składających się na dzieje badanej nauki, a ponadto – warto uzupełnić pogląd I. Lakatosa – fakty, z którymi są konfrontowane modele konstruowane w FN, są czerpane z opisów tych dziejów, czyli z rozmaitych historii nauki, nie zawsze zgodnych i często stronniczych.

Inspirujący może być także wysunięty w FNP pomysł zwrotnego zastosowania wzorców racjonalności, tj. zastosowania postulowanych w nich kryteriów oceny wyników nauk przyrodniczych do tychże wzorców. Czy I. Lakatosa koncepcja naukowych programów badawczych spełnia w metanauce kryteria stawiane programom naukowym, tzn. czy jest progresywna względem innych modeli racjonalności naukowej? Czy I. Laudana wzorzec oceny tradycji badawczych zmienia korzystnie sytuację problemową w FNP, tj. czy korzystny jest bilans (ilość i znaczenie) problemów metanaukowych w tym modelu rozwiązanych vs nierozwiązanych i wywołanych? etc. Może warto zapoczątkować analogiczne badania w refleksji nad FNS lub wykorzystać koncepcje wypracowane w FNP do oceny dotychczasowych rezultatów FNS? Tym bardziej że wynikiem takich badań mogą być nowe wnioski (oceny i postulaty) co do metod i celu FNS, analogiczne do sformułowanych w FNP w dyskusji nad rywalizującymi podejściami: logicznym vs uhistorycznionym, synchronicznym vs diachronicznym, deskryptywnym vs normatywnym.

BIBLIOGRAFIA

- Andreski, S. (1992). *Maxa Webera olśnienia i pomyłki*. Przeł. K.Z. Sowa. Warszawa: PWN.
- Archer, M., Bhaskar, R., Collier, A., Lawson, T., & Norrie, A. (red.). (1998). *Critical Realism Essential Readings*. London: Routledge.
- Archer, M.S. (2013). *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*. Przeł. A. Dziuban. Kraków: Zakład Wydawniczy „NOMOS”.

- Benton, T., Craib, & Craib, A. (2003). *Filozofia nauk społecznych. Od pozytywizmu do postmodernizmu*. Przeł. L. Rasiński. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.
- Berstein, R.J. (2015). *Odnova teorii społecznej i politycznej*. Przeł. J. Grzymski, M. Kassner, & A. Orzechowski. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Berstein, R.J. (2017). Dlaczego odnowa teorii społecznej i politycznej to ciągle aktualna kwestia. *Forum Oświatowe*, 30(2), 23–34.
- Bunge, M. (1996). *Finding Philosophy in Social Science*. New Haven: Yale University Press.
- Dudek, J. (2012). *Problem unaukowienia etyki. Teoretyczne i normatywne aspekty twórczości Marii Ossowskiej*. Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza UZ.
- Durkheim, É. (2014). Sądy wartościujące i sądy o rzeczywistości. Przeł. K. Siemaszko. *Stany Rzeczy*, 1(8), 13–23.
- Giedymin, J. (1964). *Problemy, założenia, rozstrzygnięcia. Studia nad logicznymi podstawami nauk społecznych*. Poznań: PWN.
- Habermas, J. (2012). *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne*. Przeł. M. Pańków. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hajduk, Z. (2008). *Nauka a wartości. Aksjologia nauki. Aksjologia epistemiczna*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Kaldis, B. (red.) (2013). *Encyclopedia of Philosophy and the Social Sciences*. Thousand Oaks: SAGE Publications, Inc.
- Kalinowski, J. (1960). *Teoria poznania praktycznego*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Kleszcz, R. (2004). Problem osobliwości nauk społecznych. *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria*, 3(51), 141–162.
- Kojs, W. (2023). Tropami Floriana Znanieckiego do radykalnych przemian systemów powszechnej edukacji. *Chowanna*, (1-2(60-61), 1–37. DOI: 10.31261/CHOWANNA.2023.60-61.04.
- Korporowicz, L. (2016). Źródła i typy redukcjonizmów we współczesnych analizach kultury. *Roczniki Kulturoznawcze*, 1(7), 5–30.
- Krasnodębski, Z. (1986). *Rozumienie ludzkiego zachowania. Rozważania o filozoficznych podstawach nauk humanistycznych i społecznych*. Warszawa: PIW.
- Krauz-Mozer, B. (2004). Modele metodologiczne w naukach społecznych. W: B. Szlachta (red.), *Słownik społeczny* (s. 681–700). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Lekka-Kowalik, A. (2008). *Odkrywanie aksjologicznego wymiaru nauki*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Makarczyk, W. (1991). *Studia nad aparaturą pojęciową socjologii*. Warszawa: IFiS PAN.

- Mariański, J. (2006). *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*. Lublin: KUL.
- Mariański, J. (red.) (2015). *Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Merton, R.K. (1982). *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*. Przeł. E. Morawska, & J. Wertenstein-Żuławski. Warszawa: PWN.
- Mokrzycki, E. (1980). *Filozofia nauki a socjologia. Od doktryny metodologicznej do praktyki badawczej*. Warszawa: PWN.
- Ossowski, S. (1983). *O osobliwościach nauk społecznych*. Warszawa: PWN.
- Pelc, J. (red.) (2000). *Język współczesnej humanistyki*. Warszawa: Polskie Towarzystwo Semiotyczne.
- Rembierz, M. (2018). Spór o koncepcję społeczeństwa i wartość jednostki jako kontekst i wyzwanie dla polskiej myśli pedagogicznej. *Polska Myśl Pedagogiczna*, 4, 59–90. DOI: 10.4467/24504564PMP.18.003.8642.
- Rosenberg A. (2012). *Philosophy of Social Science*. Boulder: Westview Press.
- Russell, B. (1997). *Szkice niepopularne*. Przeł. H. Jankowska. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Rybicki, P. (1963). *Arystoteles. Początki i podstawy nauki o społeczeństwie*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Rybicki, P. (1979). *Struktura społecznego świata. Studia z teorii społecznej*. Warszawa: PWN.
- Sojak, R. (2004). *Paradoks antropologiczny. Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Szacki, J. (wyb. i wstęp). (1977). *Czy kryzys socjologii?* Przeł. A. Bentkowska i in. Warszawa: Czytelnik.
- Szacki, J. (red.). (1991). *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*. Warszawa: PWN.
- Szacki, J. (red.). (1995). *Sto lat socjologii polskiej. Od Supińskiego do Szczepańskiego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Szacki, J. (2003). *Historia myśli socjologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Szczepański, J. (1961). *Socjologia. Rozwój problematyki i metod*. Warszawa: PWN.
- Szlachta, B. (2004). Indywidualizm. W: B. Szlachta (red.), *Słownik społeczny* (s. 412–446). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Szmatka, J. (1988). Paweł Rybicki. *Studia Socjologiczne*, 4, 5–9.

- Sztompka, P. (1973). *Teoria i wyjaśnienie. Z metodologicznych problemów socjologii*. Warszawa: PWN.
- Sztompka, P. (2004). Socjologia i społeczeństwo, W: B. Szlachta (red.), *Słownik społeczny* (s. 1204–1221). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Sztompka, P. (2012). Dziesięć tez o socjologii. *Nauka*, 4, 7–15.
- Sztompka, P. (2025). *Socjologia XXI wieku. Wprowadzenie krytyczne. Teorie i teoretycy*. Przeł. M. Czech. Kraków: Znak.
- Śliwerski, B. (2011). *Współczesna myśl pedagogiczna. Znaczenia, klasyfikacje, badania*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Urbański, M. (2009). *Rozumowania abdukcyjne. Modele i procedury*. Poznań: WN UAM.
- Weber, M. (2002). *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*. Przeł. D. Lachowska. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Winch, P. (1995). *Idea nauki o społeczeństwie i jej związki z filozofią*. Przeł. B. Chederńczuk. Warszawa: Oficyna Wydawnicza.
- Wiśniewski, R. (1992). *Możliwość probabilizmu etycznego. Studium metaetyczne ewolucji empiryzmu w etyce polskiej*. Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Witkowski, L. (2013). *Przełom dwoistości w pedagogice polskiej. Historia, teoria, krytyka*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Witkowski, L. (2022). *Uroszczenia i transaktualność w humanistyce. Florian Znaniecki: dziedzictwo idei i jego pęknięcia*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Woleński, J. (2000). Racjonalność. W: W. Kwaśniewicz i in., *Encyklopedia socjologii*. T. II: K–N (s. 272–277). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Woleński, J. (2004). Nauka i nienauka: Problem demarkacji. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 3(51), 81–95.
- Woleński, J. (2016). *Wykłady o naturalizmie*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Woleński, J. (2018). Metodologia badań społecznych w ujęciu Petrażyckiego. *Studia Iuridica*, LXXIV, 189–199. DOI: 10.5604/01.3001.0012.2298.
- Woleński, J. (2022). Rozumienie filozofii prawa a kształt systemu prawa. *Acta Iuris Stetinensis*, 5(41), 135–149. DOI: 10.18276/ais.2022.41-10.
- Woleński, J. (2023). O wyjaśnianiu genetycznym. *Filozoficzne Aspekty Genezy*, 20(1), 19–34. DOI: 10.53763/fag.2023.20.1.215.

Jan Kłós

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

<https://orcid.org/0000-0002-8043-3820>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.698>

Konserwatywna i liberalna filozofia nauk społecznych

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Pojęcia osoby i jednostki stanowią jedno z kluczowych pól sporu między konserwatywną a liberalną filozofią nauk społecznych, ponieważ wyznaczają antropologiczne założenia teorii społeczeństwa, państwa i władzy. Wiążą się z tym spory o relacje jednostki do społeczeństwa, o indywidualizm i holizm metodologiczny, o status faktów i wartości oraz problem neutralności aksjologicznej, a także rozumienie wolności, roli państwa, tradycji i postępu.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Historię pojęć „osoba” i „jednostka” analizuje się w kontekście przemian społecznych i intelektualnych, aby ukazać ich znaczenie dla teorii społeczeństwa, państwa i obywatelstwa. Liberalizm akcentuje autonomię jednostki i indywidualizm metodologiczny, natomiast konserwatyzm podkreśla relacyjny, historycznie zakorzeniony charakter osoby oraz rolę tradycji i instytucji.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: W perspektywie liberalnej jednostka jest przede wszystkim autonomicznym podmiotem wyboru i nosicielem praw, a porządek społeczny wynika z działań jednostek. W ujęciu konserwatywnym osoba jest zakorzeniona w tradycji, wspólnocie i instytucjach, które współtworzą jej tożsamość oraz odpowiedzialność. Spór dotyczy więc nie tylko normatywnego rozumienia wolności i obowiązku, lecz także metodologii nauk społecznych: roli jednostek, wspólnot, instytucji i wartości w wyjaśnianiu zjawisk społecznych. Pojęcia te pełnią funkcję metateoretyczną, ujawniając odmienne wizje podmiotowości i ładu społecznego.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:

Spór liberalizmu z konserwatyzmem sprowadza się do pytania, czy ład społeczny można oprzeć głównie na autonomii jednostek i instytucjach, czy wymaga on także moralnie ukształtowanych osób zakorzenionych we wspólnocie.

Słowa kluczowe: osoba, wolność, społeczeństwo, państwo, odpowiedzialność

Definicja pojęcia

Spór między projektem konserwatywnym a liberalnym ujawnia odmienne sposoby konceptualizacji wolności jednostki w państwie. O ile w ujęciu konserwatywnym wolność bywa rozumiana jako osadzona w określonym porządku normatywnym i ukierunkowana na realizację określonej wizji osoby (realizacja jej potencjalności) oraz wspólnoty, o tyle w ujęciu liberalnym akcent pada na autonomię wyboru i brak zewnętrznie narzucanych celów. Z punktu widzenia filozofii nauk społecznych zasadnicze pytanie nie dotyczy jednak tego, która z tych wizji jest trafniejsza, lecz w jaki sposób pojęcie wolności funkcjonuje jako kategoria analityczna w badaniach nad życiem społecznym. Czy „wolność” jest pojęciem normatywnym, którego nie da się oddzielić od założeń aksjologicznych, czy też może zostać zoperacjonalizowana i poddana empirycznej analizie? W jakim stopniu badacz może zachować neutralność wobec konkurencyjnych projektów ideowych, które samo pojęcie wolności konstytuują?

Tak postawiony problem lokuje analizę nie na poziomie sporu ideologicznego, lecz na poziomie metodologicznym i epistemologicznym – dotyczącym statusu pojęć, możliwości ich pomiaru oraz relacji między wartościami a poznaniem w naukach społecznych.

Projekt konserwatywny i liberalny można analizować nie tylko jako konkurencyjne doktryny normatywne, lecz także jako dwa odmienne modele ontologii społecznej oraz dwa schematy konceptualizacji podstawowych kategorii używanych w naukach społecznych. Centralne pojęcie „wolności” pełni w obu przypadkach funkcję kategorii organizującej opis życia społecznego, jednak jego status teoretyczny pozostaje problematyczny.

Stephen Holmes definiuje liberalizm według czterech zasadniczych elementów:

osobiste bezpieczeństwo [...], bezstronność [...], wolność jednostki [...] oraz demokracja, czyli prawo do uczestnictwa w procesie ustawodawczym przez udział w wyborach i publicznych dyskusjach możliwym dzięki wolnej prasie (Holmes, 1998, s. 24–25).

W perspektywie konserwatywnej wolność ujmowana jest jako kategoria relacyjna i funkcjonalna: jej sens określony jest przez odniesienie do uprzedniego porządku normatywnego, wspólnoty oraz określonej

teleologii życia społecznego. Ontologicznie zakłada to pierwotność struktur i instytucji wobec działań jednostkowych. W perspektywie liberalnej natomiast wolność definiowana jest przede wszystkim negatywnie – jako brak zewnętrznych przymusów (brak arbitralności) – co koresponduje z założeniem metodologicznego indywidualizmu, wedle którego podstawową jednostką wyjaśniania zjawisk społecznych są działania i wybory jednostek.

Z punktu widzenia filozofii nauk społecznych zasadnicze znaczenie ma pytanie o epistemologiczny i metodologiczny status pojęcia „wolności”. Czy jest ono kategorią deskryptywną, podlegającą operacjonalizacji i pomiarowi empirycznemu, czy też pojęciem nieusuwalnie normatywnym, które wprowadza do analizy presupozycje aksjologiczne? Jeśli wolność pełni funkcję zmiennej teoretycznej, należy zapytać, jakie wskaźniki empiryczne miałyby ją reprezentować oraz czy możliwa jest intersubiektywna kontrola jej użycia.

Spór między konserwatyzmem a liberalizmem można więc odczytać jako przejaw głębszego problemu metodologicznego: napięcia między wyjaśnianiem strukturalnym a wyjaśnianiem intencjonalnym, między holizmem a indywidualizmem metodologicznym oraz między deskrypcją a normatywnością. W tym sensie analiza nie dotyczy jedynie treści ideologii, lecz ujawnia ukryte założenia teoretyczne, które organizują sposób konstruowania modeli wyjaśniających w naukach społecznych.

Analiza historyczna pojęcia

Początki liberalizmu bywają sytuowane w kontekście narodzin filozofii nowożytnej, co wiąże się z wyraźnym przesunięciem akcentu na jednostkę jako podstawowy podmiot życia społecznego. Wiążą się z tym implikacje teoretyczne: liberalizm zakłada określony model ontologii społecznej, w którym to działania jednostek, ich wybory oraz preferencje stanowią pierwotny poziom wyjaśniania zjawisk społecznych. W tym sensie liberalizm wpisuje się w nurt metodologicznego indywidualizmu, obecny już w teoriach umowy społecznej Thomasa Hobbesa i Johna Locke’a, a przez niektórych interpretatorów wywodzony również z nominalizmu Wilhelma Ockhama. Społeczeństwo stanowi rezultat interakcji jednostek, których motywacje i interesy podlegają analizie jako podstawowe zmienne wyjaśniające.

Istotnym momentem nowożytnej filozofii społecznej jest odejście od klasycznie rozumianego związku polityki z pytaniem o dobre i sprawiedliwe życie. Jak zauważa Habermas, Machiavelli i Hobbes przyczynili się do oddzielenia polityki od etyki, a u Kanta nastąpiło dalsze rozdzielanie moralności, legalności i polityki. W efekcie nowożytna filozofia społeczna zaczęła ujmować ład polityczny nie tyle jako formę życia ukierunkowaną na dobro, ile jako problem racjonalnej organizacji, technicznego zastosowania wiedzy i konstruowania warunków społecznego porządku (Habermas, 1983, s. 68–69)

Szczególną postacią tego stanowiska jest liberalizm ekonomiczny rozwijany w ramach szkockiego oświecenia, zwłaszcza w myśli Adama Smitha. Koncepcja „bezstronnego obserwatora” oraz zasada leseferyzmu wyrażają model wyjaśniania, w którym porządek społeczny traktowany jest jako efekt niezamierzonych konsekwencji działań jednostkowych. Z punktu widzenia metodologii nauk społecznych oznacza to przyjęcie określonego schematu eksplanacyjnego: dobro społeczne nie jest wynikiem centralnego projektu, lecz emergentnym rezultatem działań podejmowanych w imię interesu własnego.

Analiza liberalizmu w tym ujęciu prowadzi do pytań o status pojęć takich jak „interes własny”, „dobro społeczne” czy „porządek spontaniczny”: czy mają one charakter (tylko) deskryptywny, czy (jednocześnie) normatywny? Czy model leseferystyczny stanowi hipotezę empiryczną podlegającą weryfikacji, czy raczej założenie teoretyczne organizujące sposób interpretacji danych społecznych? Tym samym liberalizm jawi się nie tylko jako doktryna polityczna, lecz również jako określony paradygmat badawczy, kształtujący sposób konceptualizacji i wyjaśniania zjawisk społecznych.

Projekt liberalny opiera się na określonej koncepcji racjonalności. U Locke’a racjonalność ta zakorzeniona jest w empirycznej teorii poznania: wiedza wywodzi się z doświadczenia, a rozum porządkuje dane zmysłowe w spójne struktury pojęciowe. Społeczny świat znaczeń zostaje więc ujęty jako wytwór ludzkich kompetencji poznawczych, a zarazem jako przestrzeń normatywnie regulowana przez określony model rozumności. Konsekwencją takiego stanowiska jest przekonanie, że porządek polityczny jest konstruktem ludzkim, opartym na historycznie ukształtowanych kryteriach racjonalności i zaufania.

W ujęciu teoretycznym John Locke formułował tzw. *bona civilia*, czyli podstawowe uprawnienia jednostki: życia, wolności i własności. Mają

one status praw naturalnych – są uprzednie wobec instytucji politycznych i nie wynikają z decyzji suwerena, lecz z normatywnie interpretowanej „natury ludzkiej”. Władza polityczna jest wtórna wobec jednostkowych roszczeń: jej legitymizacja opiera się na funkcji ochronnej wobec praw, które poprzedzają sam porządek państwowy. Jest to próba ustanowienia normatywnego modelu relacji między jednostką a strukturą władzy, w którym zakres ingerencji państwa zostaje systemowo ograniczony. Liberalizm nie jest zatem jedynie doktryną polityczną, lecz projektem instytucjonalizacji określonej wizji podmiotu – autonomicznego, racjonalnego i posiadającego pierwotne roszczenia wobec wspólnoty.

Historycznie pojęcie „liberalizmu” zaczęło funkcjonować jako samo-określenie aktorów politycznych na początku XIX wieku. W kulturze anglosaskiej nurt ten wyłonił się z tradycji Partii Wigów, podczas gdy orientacja konserwatywna rozwijała się w obrębie Partii Torysów. W szerszej perspektywie genealogicznej istotnym momentem ograniczania władzy monarszej była Magna Carta (1215), symboliczny punkt odniesienia dla późniejszych koncepcji rządów prawa i konstytucjonalizmu. W tym sensie liberalizm można interpretować jako historycznie ukształtowaną formę regulacji relacji między władzą a jednostką, opartą na założeniu, że legitymizacja porządku politycznego zależy od ochrony uprzednio zdefiniowanych praw podmiotowych.

W powojennych Niemczech liberalizm uległ instytucjonalnej rekonfiguracji, przyjmując postać ordoliberalizmu. Nurt ten – rozwijany m.in. przez Waltera Euckena – zakładał, że rynek nie jest spontanicznym i samowystarczalnym mechanizmem, lecz wymaga silnych ram prawnych gwarantowanych przez państwo. Koncepcja społecznej gospodarki rynkowej stanowiła próbę połączenia zasady konkurencji z normatywnym (konstruowanym przez państwo) zobowiązaniem do stabilności społecznej.

W kontekście amerykańskim liberalizm wykształcił bardziej zróżnicowane odmiany. Można wyróżnić nurt leseferystyczny, klasyczo-locke’owski, akcentujący prymat praw jednostki, oraz nurt demokratyczny, inspirowany tradycją Jeana-Jacques’a Rousseau, podkreślający rolę woli zbiorowej i równości politycznej. W XX wieku, zwłaszcza po doświadczeniu wielkiego kryzysu przełomu lat 20. i 30., liberalizm amerykański przesunął się w stronę większej akceptacji interwencjonizmu państwowego, zbliżając się do rozwiązań socjaldemokratycznych.

Równocześnie pojawiła się tendencja odwrotna – radykalizacja w kierunku libertarianizmu, który akcentując minimalizację państwa i absolutyzację wolności negatywnej, w pewnych obszarach zbliżył się do konserwatywnej krytyki państwa opiekuńczego.

W obrębie refleksji ekonomicznej rozwijała się również teoria wyboru publicznego, analizująca procesy polityczne przy użyciu modeli racjonalnego wyboru. Związani z nią oraz z szerzej rozumianą tradycją neo-liberalną ekonomiści, tacy jak Milton Friedman, Ludwig von Mises czy Friedrich von Hayek, reinterpretowali liberalizm jako teorię porządku spontanicznego oraz ograniczonej racjonalności planowania politycznego. W tym ujęciu państwo staje się jednym z aktorów gry instytucjonalnej, podlegającym tym samym mechanizmom motywacyjnym co inne podmioty.

W tym kontekście liberalizm jawi się zatem nie jako jednolita doktryna, lecz jako dynamiczne pole sporów o zakres regulacji, status rynku oraz sposób konceptualizacji podmiotu i racjonalności w nowoczesnych społeczeństwach.

W ujęciu konserwatywnym porządek społeczny nie jest przede wszystkim rezultatem racjonalnego projektu ani kontraktualnej konstrukcji, lecz efektem długotrwałych procesów historycznych, w których ujawniają się względnie trwałe dyspozycje ludzkiego działania. Zakłada się tu, że dynamika społeczna zawiera immanentne tendencje do stabilizacji i normatywnej integracji, zakorzenione w strukturze ludzkiej podmiotowości. W tym sensie konserwatyzm odwołuje się do klasycznej, wywodzącej się od Arystotelesa, koncepcji człowieka jako istoty z natury społecznej (*zoon politikon*), dla której uczestnictwo w życiu wspólnotowym stanowi warunek samorealizacji.

Oznacza to uznanie emergentnego charakteru społeczeństwa, którego nie da się sprowadzić ani do sumy indywidualnych preferencji, ani do formalnych struktur państwa. Kluczową rolę odgrywają instytucje pośredniczące – rodzina, wspólnoty lokalne, stowarzyszenia i Kościoły – stabilizujące normy, przekazujące kapitał kulturowy i moralny oraz umożliwiające koordynację działań bez stałej interwencji państwa. W konserwatyzmie istotne jest także powiązanie religii z kulturą: nie jako konfesjonalizacja życia społecznego, lecz jako wskazanie, że wolność wymaga dobrze ukształtowanego sumienia, a nie jedynie formalnej zdolności racjonalnego wyboru.

Porządek społeczny jawi się więc jako rezultat osadzonej w tradycji i obyczaju praktyki, a nie wyłącznie jako efekt normatywnego planowania. W tym ujęciu konserwatyzm podkreśla prymat ciągłości, instytucjonalnej pamięci i stopniowej zmiany nad radykalną rekonstrukcją ładu społecznego, traktując spontanicznie ukształtowane formy współżycia jako nośniki racjonalności praktycznej. Konserwatyzm kładzie akcent na znaczenie tradycji jako historycznie ukształtowanego zasobu praktycznej racjonalności, którego nie da się zastąpić abstrakcyjnym projektem instytucjonalnym. Dlatego Gertrude Himmelfarb notuje w kontekście Ameryki: „Warto również zauważyć, że wbrew burzliwym wydarzeniom w Ameryce dziewiętnastego wieku wiktoriański etos nowego kraju miał wiele wspólnego z etosem starego” (Himmelfarb, 2007, s. 22).

Podstawowym problemem w relacji między liberalizmem a konserwatyzmem jest kwestia źródeł politycznej legitymizacji władzy. Spór dotyczy nie tylko normatywnego uzasadnienia ładu politycznego, lecz także jego podstaw epistemologicznych i ontologicznych. Nowożytna filozofia lokowała fundament legitymizacji w uniwersalnej racjonalności, pojmowanej jako ahistoryczny poziom uzasadnienia niezależny od partykularnych uwarunkowań kulturowych, historycznych czy geopolitycznych. Władza uzyskuje tu prawomocność nie ze względu na swoje konkretne cechy, lecz jako formalna instytucja porządkująca życie zbiorowe. Posłuszeństwo wobec niej wynika więc z jej ustanowienia w ramach racjonalnego porządku normatywnego. W tym ujęciu władza jawi się jako warunek ładu społecznego, a nie jako efekt ciągłej negocjacji znaczeń i interesów.

Jednocześnie na gruncie socjologicznym i politologicznym należy zauważyć, że zakres stosowania przymusu – choć formalnie określony w ramach systemu prawnego – w praktyce bywa przekraczany. Zjawisko to można interpretować jako efekt strukturalnej tendencji instytucji władzy do rozszerzania swoich kompetencji, wynikającej z asymetrii zasobów, monopolu na przemoc symboliczną i fizyczną oraz z logiki reprodukcji samego systemu. Uprzywilejowana pozycja władzy w zakresie stosowania przymusu generuje bowiem silną pokusę jego instrumentalizacji, co stanowi trwały przedmiot refleksji krytycznej w naukach społecznych.

Rozwój liberalizmu w XIX-wiecznym świecie anglosaskim można interpretować jako proces wewnętrznej dyferencjacji doktryny, prowadzący

do wyodrębnienia co najmniej dwóch wyraźnych orientacji: leseferystycznej (zbliżonej w pewnych aspektach do konserwatyzmu) oraz etatystycznej, otwartej na rozszerzenie kompetencji państwa. Podział ten nie miał wyłącznie charakteru programowego, lecz dotyczył odmiennych koncepcji natury porządku społecznego oraz mechanizmów jego regulacji.

W tym kontekście kluczowe znaczenie odgrywał utilitaryzm, który – zwłaszcza za sprawą Jeremy’ego Benthama oraz Johna Stuarta Milla – stał się dominującym paradygmatem normatywnym anglosaskiej refleksji politycznej. Utilitaryzm wprowadzał kryterium maksymalizacji użyteczności jako zasadę oceny instytucji społecznych, przesuując punkt ciężkości z nienaruszalnych praw jednostki na kalkulację dobra największej liczby. W przypadku Milla widoczna jest ponadto ewolucja w stronę stanowisk częściowo zbieżnych z socjalizmem, co dodatkowo komplikowało wewnętrzną spójność liberalizmu.

Na poziomie teoretycznym ujawnia się tu istotne napięcie. Liberalizm, akcentując autonomię jednostki, wolność negatywną oraz dynamikę postępu, dopuszcza możliwość powstawania nierówności jako efektu swobodnej gry sił społeczno-ekonomicznych. Utilitaryzm natomiast operuje kategorią dobra agregatywnego i powszechnej użyteczności, co może uzasadniać interwencje ograniczające swobodę jednostkową w imię optymalizacji dobrostanu zbiorowego.

Z tego punktu widzenia liberalizm jawi się jako formacja doktrynalnie niejednorodna, oscylująca między modelem państwa minimalnego („stróża nocnego”), które ogranicza się do ochrony bezpieczeństwa i własności, a koncepcją państwa aktywnie kształtującego warunki realizacji dobra wspólnego. W pierwszym wariantcie trudno uzasadnić interwencję w celu osiągnięcia „najlepszego rozwiązania” dla ogółu, ponieważ nadrzędną wartością pozostaje nienaruszalność sfery prywatnej. W drugim natomiast pojawia się problem granic władzy publicznej: rozszerzenie kompetencji państwa w imię użyteczności zbiorowej podważa zasadę ograniczonego rządu i rodzi pytanie o trwałość wolności jednostki. Analiza ta pokazuje, że napięcie między indywidualizmem a agregatywną koncepcją dobra stanowi strukturalny element nowożytnej refleksji liberalnej, a nie jedynie historyczny epizod jej rozwoju.

Kluczowe znaczenie ma założenie, że osoba ludzka – jej celowość, godność oraz normatywne „powołanie” – nie może zostać w pełni

wyczerpana przez kategorię obywatelstwa ani przez przynależność do określonej wspólnoty politycznej. Innymi słowy, podmiotowość osoby przekracza ramy instytucjonalne państwa, co stanowi istotny warunek ograniczenia władzy politycznej. Historycznym przykładem instytucjonalizacji tej intuicji jest Magna Carta (1215), dokument powstały w kontekście konfliktu między monarchą a elitami feudalnymi w Anglii, któremu patronował biskup Stephen Langton. W ujęciu socjologicznym chodzi o sytuację, w której instytucja religijna – reprezentowana tu przez Kościół katolicki – funkcjonuje jako względnie autonomiczny ośrodek normatywny wobec władzy świeckiej.

Sednem sporu było ograniczenie arbitralności władzy monarszej i zakwestionowanie traktowania poddanych jako narzędzia fiskalnego. Władza nie jest właścicielem osób, lecz podlega normom wyższego rzędu, zakorzenionym w ich godności. Przypadek Magna Carta pokazuje, że odrębna wobec polityki sfera religijna może pełnić funkcję krytyczną, wskazując na dobro osoby jako wartość nieredukowalną do interesu państwa. W tym sensie ponadpaństwowe źródło normatywności ogranicza władzę i chroni podmiotowość jednostki.

Kolejnym etapem jest artykulacja „samooczywistych prawd”: życia, wolności i prawa do własności. Wyznaczają one granice ingerencji władzy publicznej, ponieważ nie są nadaniem państwa, lecz mają charakter przedpaństwowy i niezależny od decyzji politycznej. Zadaniem władzy jest ich ochrona, a nie kreacja.

W konsekwencji prawda normatywna – religijna czy moralna – zachowuje swój status jedynie wtedy, gdy zostaje przyjęta w wolności. W przeciwnym razie redukuje się do formalnego podporządkowania, które nie skutkuje trwałą legitymizacją ani autentyczną identyfikacją podmiotów z obowiązującym porządkiem. W tym sensie refleksja Newmana wskazuje na strukturalne ograniczenia władzy w sferze kształtowania przekonań oraz na konieczność uznania autonomii podmiotu jako warunku skuteczności normatywnej.

Stanowisko konserwatywne pozwala sformułować tezę o ontologicznej i normatywnej odrębności jednostki wobec państwa. Człowiek nie jest własnością państwa ani żadnego podmiotu zbiorowego, ponieważ jako osoba nie podlega relacji posiadania właściwej rzeczom. Oznacza to odrzucenie redukcjonizmu, który sprowadzałby jednostkę do funkcji elementu systemu politycznego lub ekonomicznego. Relacja między

osobą a państwem ma charakter normatywny i prawny, nie zaś własnościowy: państwo może domagać się jurysdykcji i lojalności obywatelskiej, lecz nie może dysponować samą podmiotowością osoby.

Ujęcie problemowe pojęcia

Wolność w sporze konserwatyzmu i liberalizmu

Kategoria wolności zajmuje centralne miejsce w sporze między konserwatywną a liberalną filozofią nauk społecznych, jednak jej znaczenie ulega zasadniczemu zróżnicowaniu w zależności od przyjmowanych założeń antropologicznych i aksjologicznych. Konflikt ten nie dotyczy samej doniosłości wolności w życiu społecznym, lecz sposobów jej konceptualizacji oraz warunków jej realizacji w porządku społecznym i politycznym.

W liberalnej filozofii nauk społecznych wolność ujmowana jest przede wszystkim jako autonomia jednostki oraz brak zewnętrznych przymusów, przy jednoczesnym postulacie neutralności aksjologicznej porządku politycznego. Wolność pełni tu funkcję kategorii proceduralnej, zabezpieczającej możliwość dokonywania wyborów niezależnie od substancjalnych koncepcji dobra. Z tego względu liberalizm skłonny jest traktować krytykę własnych założeń normatywnych jako zagrożenie dla samej idei wolności.

W ujęciu konserwatywnym wolność posiada natomiast charakter normatywny i teleologiczny. Nie jest ona redukowalna do samej zdolności wyboru, lecz rozumiana jako dojrzałość podmiotu wobec podejmowanych decyzji, ocenianych w świetle dobra i zła. Wolność realizuje się w obrębie określonego porządku wartości, który poprzedza indywidualne wybory i nadaje im sens. Z konserwatywnego punktu widzenia odewanie wolności od zakorzenienia aksjologicznego prowadzi do jej formalizacji oraz do osłabienia zdolności integracyjnych ładu społecznego.

Spór ten ujawnia odmienne modele normatywne, w których wolność pełni funkcję kluczowej, lecz odmiennie zdefiniowanej kategorii analitycznej. Różnica między liberalizmem a konserwatyzmem dotyczy zatem nie tyle opozycji „wolność – jej brak”, ile konkurencyjnych ujęć relacji między wolnością, wartościami i strukturą porządku społecznego.

Władza i legitymizacja

W refleksji nad współczesnymi formami sprawowania władzy model liberalno-demokratyczny bywa często traktowany jako normatywnie uprzywilejowany i domyślny punkt odniesienia. Status ten nie jest jednak oczywisty i wymaga analizy ujawniającej założenia normatywne oraz antropologiczne, na których opiera się legitymizacja władzy w tym modelu.

Pojęcie liberalnej demokracji nie stanowi jednorodnej kategorii opisowej, lecz syntagmę łączącą elementy o odmiennym rodowodzie teoretycznym. Człon „liberalny” odsyła do idei wolności jednostki, autonomii wyboru oraz ograniczenia władzy politycznej, natomiast człon „demokratyczny” akcentuje zasadę suwerenności ludu oraz mechanizm rządów większości. Ich połączenie ma charakter historycznego kompromisu, a nie logicznie koniecznej syntezy, co ujawnia strukturalne napięcie wpisane w liberalno-demokratyczny model władzy.

Napięcie to dotyczy relacji między wolnością jednostki a decyzją większości, a tym samym problemu podporządkowania autonomii indywidualnej rozstrzygnięciom zbiorowym. Na gruncie liberalnym legitymizacja władzy opiera się przede wszystkim na procedurach oraz ochronie praw jednostkowych, podczas gdy komponent demokratyczny zakłada prymat woli większości jako źródła władzy politycznej. W praktyce prowadzi to do sytuacji, w której wolność jednostki zostaje podporządkowana decyzjom kolektywnym, co wymaga dodatkowych mechanizmów instytucjonalnych ograniczających arbitralność władzy większości.

Z tego względu liberalna demokracja nie powinna być traktowana jako pojęcie jednobrzmiące ani wolne od napięć normatywnych, z pewnością nie jako wartość sama w sobie. Podobnie jak inne syntagmy funkcjonujące w dyskursie nauk społecznych – takie jak „wolny rynek” czy „wolność słowa” – pełni ona funkcję skrótu pojęciowego, który maskuje wewnętrzne konflikty wartości i sprzeczności wpisane w nowoczesne formy legitymizacji władzy.

W liberalnym modelu antropologicznym wolność bywa ujmowana jako możliwość dokonywania wyborów, natomiast konserwatywna krytyka wskazuje, że wybór wymaga oceny w perspektywie dobra i zła. Spór dotyczy więc nie samej wartości wolności, lecz jej normatywnego zakorzenienia oraz kryteriów racjonalności, które wyznaczają granice dopuszczalnego działania.

W rezultacie wolność zostaje podporządkowana kryteriom racjonalności definiowanym politycznie. Wybory, które nie mieszczą się w tych ramach, zostają zdeprecjonowane jako nieracjonalne lub emocjonalne. Jak wskazuje krytyka konserwatywna, prowadzi to do paradoksu: wolność zostaje uzależniona od akceptacji władzy, która sama definiuje granice racjonalności.

Problem neutralności, tolerancji i granic państwa liberalnego

Liberalna neutralność nie może być traktowana jako brak założeń normatywnych, lecz jako szczególny sposób ich instytucjonalnego uporządkowania. Każdy system instytucjonalny – w tym liberalno-demokratyczny – operuje uprzywilejowanymi punktami odniesienia, np. określoną wizją podmiotu, wolności czy autonomii, które strukturyzują pole tego, co uznawane jest za dopuszczalne. Nawet systemy określające się jako pluralistyczne i inkluzywne reprodukują własne, kulturowo osadzone standardy racjonalności i normatywności.

Tolerancja okazuje się zatem nie stanem braku ograniczeń, lecz mechanizmem regulacji różnicy w ramach określonego porządku społecznego. W polskiej debacie napięcie to dobrze ilustruje spór Ryszarda Legutki z Andrzejem Szahajem: pierwszy widzi w liberalizmie tendencję do ukrytego narzucania własnych założeń aksjologicznych, drugi zaś traktuje część tej krytyki jako uproszczony antyliberalizm.

Na gruncie filozofii nauk społecznych trudno utrzymać tezę, że możliwe jest skonstruowanie ładu politycznego stanowiącego przestrzeń całkowicie bezkonfliktowej tolerancji. Problem ten widać już u Locke'a, który w *Liście o tolerancji* wskazywał, że zakres tolerancji wyznaczany jest przez normatywne granice wspólnoty politycznej. Tolerancja nie jest bowiem kategorią absolutną, lecz regulatywną – obejmuje tych aktorów, którzy akceptują podstawowe reguły współżycia, a wyklucza tych, których postawy uznaje się za destabilizujące porządek społeczny. Ten sposób myślenia znajduje instytucjonalny wyraz w przemianach ustrojowych XVII-wiecznej Anglii.

Interesującą diagnozę napięć wpisanych w projekt liberalny proponuje Thomas Nagel. Wprowadza on pojęcie „bezstronności wyższego rzędu” (*higher-order impartiality*), które opisuje specyficzną postawę

normatywną: liberalne państwo nie musi aprobować wszystkich projektów życiowych realizowanych przez autonomiczne jednostki, lecz powinno powstrzymywać się od użycia przymusu w celu ich zwalczania. Neutralność nie oznacza tu aksjologicznej obojętności, lecz instytucjonalne samoograniczenie w zakresie stosowania siły.

Stanowisko to można interpretować jako próbę rozwiązania klasycznego problemu przemocy w polityce: obrona wartości przy użyciu przymusu rodzi ryzyko wytwarzania antywartości, takich jak dominacja czy wykluczenie. Liberalna wstrzemięźliwość wobec bezpośredniej ingerencji państwa posiada więc istotne uzasadnienie normatywne. Jednocześnie jednak analiza struktury nowoczesnych społeczeństw ujawnia napięcie wpisane w samą dynamikę liberalizmu. Pluralizacja stylów życia i tożsamości prowadzi do formułowania roszczeń w języku praw podmiotowych, które następnie domagają się instytucjonalnego uznania. W praktyce mamy odwołanie się do aparatu państwowego jako gwaranta określonych rozwiązań normatywnych – na przykład w sporach dotyczących regulacji aborcji czy eutanazji. Państwo staje się wówczas nie tylko strażnikiem proceduralnej neutralności, lecz także podmiotem współkształtującym moralną architekturę ładu społecznego. Nagel ujmując tę ambiwalencję w sposób jednoznaczny: „liberalizm nie jest zwykłą doktryną tolerancji, a wszyscy liberałowie mają bardziej szczegółowe interesy oraz wartości, a niektóre z nich będą starali się wspierać poprzez działanie państwa” (Nagel, 2009, s. 5). Cytat ten podkreśla, że liberalizm – mimo deklarowanej bezstronności – operuje w obrębie określonych zobowiązań aksjologicznych i nie jest wolny od dążeń do ich instytucjonalnego zabezpieczenia. Liberalna neutralność ma zatem charakter warunkowy i historycznie osadzony: funkcjonuje w ramach określonej kultury prawnej oraz określonych wyobrażeń podmiotowości, a nie w przestrzeni całkowicie pozbawionej treści normatywnej.

Można postawić tezę, że liberalizm – rozumiany jako projekt normatywnej organizacji nowoczesnego społeczeństwa – napotyka na istotne napięcia, jeśli zostaje całkowicie odłączony od komponentu konserwatywnego. Liberalna wizja podmiotowości, wywodząca się z nowożytnego paradygmatu autonomii, akcentuje przede wszystkim sprawczość jednostki oraz jej zdolność do samostanowienia. W mniejszym stopniu uwzględnia natomiast teleologiczny wymiar działania, czyli zakorzenienie celów w szerszych strukturach sensu i tradycji.

W efekcie podmiot bywa konceptualizowany przede wszystkim jako obywatel – nosiciel praw i uczestnik procedur politycznych – a nie jako istota osadzona w wielopoziomowych wspólnotach znaczeń. Cele działania zostają wówczas zdefiniowane w obrębie obowiązujących ram prawnych i instytucjonalnych. To prowadzi do strukturalnej aporii: państwo deklarowane jako ograniczone i neutralne aksjologicznie staje się jednocześnie centralnym arbitrem w procesie uznawania i sankcjonowania roszczeń. Mechanizm ten można opisać następująco: jednostki formułują swoje aspiracje w języku uprawnień, domagając się ich prawnego potwierdzenia. W ten sposób sfera polityczna zostaje przekształcona w przestrzeń nieustannej produkcji nowych praw podmiotowych. Państwo, które w założeniu miało pełnić funkcję minimalną – ochrony już istniejących praw – zostaje obciążone zadaniem autorytatywnego rozstrzygania coraz szerszego spektrum normatywnych oczekiwań. Powstaje tu paradoks właściwy nowoczesnym społeczeństwom liberalnym: im silniej akcentowana jest autonomia jednostki i ograniczenie władzy, tym intensywniej państwo angażowane jest w proces regulacji i legitymizacji roszczeń. Na gruncie teorii instytucjonalnej można mówić o rozszerzaniu kompetencji systemu prawno-politycznego w odpowiedzi na rosnącą pluralizację celów i tożsamości. Tak zarysowane napięcie wskazuje, że liberalny model ładu społecznego wymaga dodatkowych mechanizmów stabilizacyjnych – kulturowych, etycznych lub wspólnotowych – które ograniczałyby inflację roszczeń oraz redukowały presję na nieustanne rozszerzanie zakresu interwencji państwa.

Istotne jest tu napięcie między wolnością negatywną, rozumianą za Izajaszem Berlinem jako brak zewnętrznego przymusu, a wolnością pozytywną, czyli zdolnością do samokształtowania i słusznego działania. Ujęcie konserwatywne próbuje je syntetyzować, mówiąc o potrzebie „rozumnego ograniczania wolności” bez obniżania jej normatywnej rangi. Dojrzała wolność nie oznacza więc nieograniczonej swobody, lecz wolność ukierunkowaną na formowanie osoby w ramach ładu respektującego podstawowe prawa jednostki i ograniczającego ekspansję władzy politycznej.

Relację między prawdą normatywną a wolnością podmiotu dobrze ujmuje Newman:

Możecie uparcie nazywać Europę katolicką, [...] wymuszać zewnętrzną akceptację katolickich dogmatów i zewnętrzne posłuszeństwo katolickim nakazom [...], ale [...] nie możecie sugerować wniosków, które wbrew sobie pozostawiać ludzkiej woli (Newman, 2020, s. 240).

Chodzi tu o różnicę między zewnętrzną kontrolą zachowań a wewnętrzną akceptacją przekonań: przymus może wymusić konformizm, lecz nie autentyczne uznanie prawdy, które ma charakter intencjonalny i zakłada wolność woli.

Michael Novak dopełnia tę analizę od strony antropologii osoby, wskazując na człowieka jako podmiot sądu moralnego. Konserwatywna wizja człowieka akcentuje jego zdolność do sądu moralnego. Jednostka nie jest wyłącznie aktorem kalkulującym użyteczność, lecz podmiotem oceniającym rzeczywistość w kategoriach dobra i zła. Novak określał tę cechę mianem „bycia osobą osądzającą” (*judgmental*) – w perspektywie zła i dobra moralnego (Novak, 1998, rozdz. 1–2). Podmiotowość oznacza tu odpowiedzialny sąd sumienia, który wykracza poza logikę instrumentalną i stanowi granicę dla projektów podporządkowujących osobę państwu kosztem jej autonomii moralnej.

Wolność, sumienie i ograniczona władza

W odpowiedzi na ten problem konserwatywna filozofia społeczna przenosi problem wolności na obszar sumienia. Wolność rozumiana jest tu jako zdolność działania zgodnego z sumieniem, przy czym sumienie nie jest utożsamiane z prywatną opinią, lecz z wewnętrznym źródłem samostereowności osoby. Tak rozumiane sumienie stanowi podstawę niezależności jednostki wobec narzucanych schematów racjonalności, zarówno politycznych, jak i kulturowych.

W tym kontekście szczególne znaczenie posiada definicja wolności zaproponowana przez Lorda Actona, w której centralną kategorią staje się obowiązek. Wolność nie polega na braku zobowiązań, lecz na możliwości ich realizacji: „każdemu człowiekowi należy się ochrona w spełnianiu tego, co uważa za swój obowiązek” (Fasnacht, 1952, s. 165).

Z takiego ujęcia wynika postulat władzy ograniczonej – władzy, która nie rości sobie prawa do definiowania całości obowiązków moralnych osób jej podległych. Wyrazem tej zasady jest często przywoływana

formuła biblijna: „oddajcie więc cesarzowi to, co należy do cesarza, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22,21; Mk 12,17).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Państwo, wychowanie i społeczeństwo obywatelskie

Zarówno liberalizm, jak i konserwatyzm uznają potrzebę ograniczenia władzy państwowej, choć inaczej uzasadniają zakres jej dopuszczalnych kompetencji. Liberalizm akcentuje ochronę praw jednostki i procedury prawne, konserwatyzm zaś podkreśla znaczenie społeczeństwa obywatelskiego, instytucji pośredniczących oraz normatywnego ładu, którego państwo nie powinno zastępować.

Punktem spornym pozostaje kwestia wychowawczej roli państwa. Konserwatywna krytyka wskazuje, że narzucanie jednolitego modelu wychowawczego prowadzi do upolitycznienia procesów formacyjnych i osłabienia autonomii wspólnot społecznych. Skuteczniejszym rozwiązaniem jest wzmacnianie dobrowolnych stowarzyszeń oraz instytucji społecznych, które działają niezależnie od zmiennych konfiguracji władzy.

Religia, kultura i autonomia porządków

Religia nie stanowi jedyne ani koniecznego elementu konserwatyzmu, jednak odgrywa w nim istotną rolę jako źródło niezależności osoby wobec państwa oraz jako przestrzeń formacji sumienia. Alexis de Tocqueville określał religię w Stanach Zjednoczonych mianem „pierwszej z instytucji politycznych”, wskazując na jej głębokie zakorzenienie w obyczajach i strukturach społecznych: „Społeczeństwom angloamerykańskim początek dała religia [...]” (Tocqueville, 2005, s. 399).

W ujęciu konserwatywnym kluczowe znaczenie ma odróżnienie autonomii Kościoła i państwa, a nie ich radykalna separacja. Lord Acton podkreślał, że „oddzielenie” jest pojęciem mylącym, podczas gdy

„odróżnienie” pozwala zachować suwerenność obu porządków bez ich wzajemnego podporządkowania. Michał Gierycz jeden z rozdziałów swojej książki zatytułował *O liberalnych i konserwatywnych pokusach Kościoła* (Gierycz, 2021, s. 279 i nn.), co podkreśla, że istotnie suwerenności trzeba strzec, żeby nie pomieszać ról. Kościół, jako instytucja pośrednicząca, będąca w państwie i niejako poza państwem, nie może się wiązać z żadną opcją polityczną. Nie oznacza to wszelako, że bliżej mu do tych rozwiązań politycznych, które nie stoją w sprzeczności z godnością i ostatecznym przeznaczeniem człowieka.

Liberalizm, konserwatyzm i spór o ład społeczny

Spór między liberalizmem a konserwatyzmem dotyczy w istocie pytania o fundament ładu społecznego: czy może on zostać zbudowany jedynie na podstawie dobrze zaprojektowanych instytucji, czy też wymaga moralnie ukształtowanych osób. Liberalizm skłania się ku rozwiązaniom proceduralnym i instytucjonalnym, konserwatyzm zaś podkreśla znaczenie tradycji, ciał pośredniczących i społecznego organicyzmu.

Jak zauważa były dyrektor Instytutu Lorda Actona, Robert Sirico, w kontekście jego rozważań dotyczących miejsca przedsiębiorcy w społeczeństwie: „Społeczeństwo musi zacząć uznawać wartość powołania przedsiębiorcy, mądrego zarządzania talentami oraz widoczny wkład przedsiębiorców w społeczeństwo” (Sirico, 2006, s. 102).

W ujęciu filozofii nauk społecznych spór ten ujawnia trwałe napięcie między technokratycznym modelem rządzenia a wizją społeczeństwa obywatelskiego, w którym źródłem ładu są nie tylko instytucje, lecz przede wszystkim osoby zdolne do samodzielnej oceny dobra i odpowiedzialnego działania.

BIBLIOGRAFIA

- Acton, J. (1995). Historia wolności. W: *Historia wolności. Wybór esejów*. Wyb. i wstęp P. Śpiewak. Przeł. A. Branny, A. Gowin, & P. Śpiewak. Kraków: Znak.
- Fasnacht, G.E. (1952). *Acton's Political Philosophy*. University of Illinois: Hollis and Carter.

- Gierycz, M. (2021). *Mała pochwała katolicyzmu. Kościół i polityka w późnej nowoczesności*. Warszawa: Fundacja Świętego Mikołaja; Redakcja Teologii Politycznej.
- Habermas, J. (1983). Klasyczna nauka o polityce a filozofia społeczna. Przeł. M. Łukasiewicz. W: J. Habermas, *Teoria i praktyka* (s. 66–111). Przeł. Z. Krasnodębski i in. Warszawa: PIW.
- Himmelfarb, G. (2007). *Jeden naród, dwie kultury*. Przeł. P. Bogucki. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Holmes, S. (1998). *Anatomia antyliberalizmu*. Przeł. J. Szacki. Kraków–Warszawa: Wydawnictwo Znak; Fundacja im. Stefana Batorego.
- Legutko, R. (2011). Dlaczego nie lubię liberalizmu. W: M. Wróblewski i in. (red.), *Spór o liberalizm* (s. 19–31). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Locke, J. (1963). *List o tolerancji*. Przeł. L. Joachimowicz. Warszawa: PWN.
- MacIntyre, A. (1996). *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*. Przeł. A. Chmielewski. Warszawa: PWN.
- Nagel, T. (2009). Moral Conflict and Political Legitimacy. W: J.C. Clanton (red.), *The Ethics of Citizenship. Liberal Democracy and Religious Convictions* (s. 3–25). Waco: Baylor University Press.
- Newman, J.H. (2020). *The Idea of a University*. Digireads.com Publishing.
- Novak, M. (1998). *Wolne osoby i dobro wspólne*. Przeł. G. Łuczkiwicz. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Rawls, J. (1998). *Liberalizm polityczny*. Przeł. A. Romaniuk. Warszawa: PWN.
- Sirico, R. (2006). *Wolność a sumienie społeczne*. Przeł. A. Głaz i in. Lublin: Instytut Liberalno-Konserwatywny.
- Szahaj, A. (2011). Antyliberalizm na skróty. W: M. Wróblewski i in. (red.), *Spór o liberalizm* (s. 33–41). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Szlachta, B. (red.) (2004). *Słownik społeczny*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Tomasz Kubalica
Uniwersytet Śląski w Katowicach
<https://orcid.org/0000-0001-7585-7138>
<https://doi.org/10.35765/slowniki.623>

Filozofia nauk społecznych w kręgu neokantyzmu, fenomenologii i hermeneutyki

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Filozofia nauk społecznych w perspektywie neokantyzmu, fenomenologii i hermeneutyki ujmuje rzeczywistość społeczną jako przestrzeń znaczeń i interpretacji, a nie zbiór obiektywnych faktów. Zakłada, że poznanie społeczne opiera się na rekonstrukcji sensów działania i na rozumieniu osadzonym w kulturze, historii i świecie życia uczestników.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Pojęcie to wykształciło się jako krytyka pozytywizmu i scjentyzmu. Neokantyzm (Rickert, Weber, Simmel) podkreślił transcendentalne i aksjologiczne warunki wiedzy; fenomenologia (Husserl, Schütz) – konstytucję sensu w doświadczeniu; hermeneutyka (Dilthey, Gadamer, Heidegger) – historyczność i językowy charakter rozumienia. Wspólnie akcentowały odmiennność nauk społecznych od przyrodniczych.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: W ujęciu problemowym perspektywa ta prowadzi do systematycznej krytyki naturalizmu metodologicznego oraz do zaproponowania trójpoziomowego modelu konstytucji sensu społecznego: transcendentalno-aksjologicznego, świata życia i językowo-historycznego. Model ten porządkuje klasyczne i współczesne spory metodologiczne, unikając zarówno subiektywizmu, jak i reifikacji struktur społecznych.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:

Refleksja systematyczna prowadzi do wniosku, że nauki społeczne wymagają racjonalności interpretacyjnej i metodologicznego pluralizmu. Rekomendacje obejmują wzmocnienie badań jakościowych, rozwój kompetencji hermeneutycznych w edukacji akademickiej oraz projektowanie praktyk społecznych i polityk publicznych w dialogu z sensami i doświadczeniami uczestników życia społecznego.

Słowa kluczowe: neokantyzm, fenomenologia, hermeneutyka, rozumienie, świat życia

Definicja pojęcia

Filozofia nauk społecznych w kręgu neokantyzmu, fenomenologii i hermeneutyki nie oznacza ogólnej refleksji nad naukami społecznymi inspirowanej tymi trzema tradycjami, lecz określony sposób konceptualizacji ich przedmiotu, metod i warunków poznania, oparty na założeniu, że rzeczywistość społeczna konstytuuje się jako rzeczywistość sensu, a nie jako zbiór faktów dających się opisać w kategoriach przyczynowych i funkcjonalnych. W proponowanym tu ujęciu chodzi zatem o filozofię nauk społecznych, która odrzuca model epistemologiczny nauk przyrodniczych jako wzorzec uniwersalny i traktuje nauki społeczne jako dyscypliny zorientowane na rozumienie, interpretację i rekonstrukcję znaczeń działania ludzkiego w ich kontekstach kulturowo-historycznych.

Neokantyzm pełni w tej perspektywie funkcję transcendentalno-aksjologicznej ramy analizy. Nawiązując do krytycznej filozofii Immanuela Kanta, a zwłaszcza do tradycji badeńskiej i marburskiej, nauki społeczne ujmowane są tu jako nauki, w których poznanie zawsze zakłada selekcję sensu dokonywaną ze względu na wartości. Nie istnieje „czysty opis” zjawisk społecznych: już sam wybór problemu badawczego, pojęć oraz schematów uogólnienia ma charakter aksjologiczny. W tym sensie inspiracje neokantowskie – szczególnie widoczne u Maxa Webera – dostarczają narzędzi do uchwycenia specyfiki nauk społecznych jako nauk o sensownym działaniu, w których konstrukcje pojęciowe (takie jak typ idealny) nie odwzorowują rzeczywistości, lecz porządkują ją interpretacyjnie.

Fenomenologia wprowadza do tej ramy poziom świata życia i praktyk sensotwórczych. Odwołując się do analiz świadomości zapoczątkowanych przez Edmunda Husserla, a rozwiniętych na gruncie nauk społecznych przez Alfreda Schütza, przyjmuję, że znaczenia społeczne nie są ani subiektywnymi „stanami psychicznymi”, ani obiektywnymi strukturami, lecz wytwarzają się w intersubiektywnych praktykach typizacji i orientacji w świecie. Fenomenologia pozwala zatem uchwycić, w jaki sposób aktorzy społeczni konstytuują sens swoich działań oraz jak owe sensory stają się podstawą stabilnych form życia społecznego, zanim zostaną poddane refleksji naukowej.

Hermeneutyka dopełnia to ujęcie, dostarczając modelu rozumienia jako procesu interpretacyjnego, osadzonego historycznie i dialogicznie. W ramach przyjętej tu perspektywy hermeneutycznej nauki społeczne

nie tyle „wyjaśniają” działania, ile rekonstruuja ich znaczenia poprzez interpretację motywów, narracji i symbolicznych odniesień. Rozumienie ma tu charakter kołowy: porusza się między częścią a całością, między perspektywą badacza a perspektywą aktora, a jego wynikiem nie jest neutralny opis, lecz uzasadniona interpretacja sensu.

Tak zakreślona filozofia nauk społecznych stanowi spójne pole problemowe, w którym neokantyzm, fenomenologia i hermeneutyka nie funkcjonują jako konkurencyjne „szkoły”, lecz jako komplementarne poziomy analizy sensu społecznego: transcendentualno-aksjologiczny, fenomenologiczno-praktyczny i interpretacyjno-historyczny. Rama ta wyznacza dalszy tok rozważań, pozwalając systematycznie analizować współczesne spory metodologiczne, krytykę pozytywizmu oraz znaczenie badań jakościowych i interpretacyjnych jako pełnoprawnych form poznania społecznego.

Analiza historyczna pojęcia

Neokantyzm, fenomenologia i hermeneutyka należą do kluczowych nurtów filozofii nowożytnej i XX-wiecznej, które w istotny sposób współkształtowały refleksję nad statusem i metodologią nauk społecznych. Łączy je krytyka redukcjonizmu scjentystycznego oraz przekonanie, że poznanie społeczne wymaga uwzględnienia sensu, znaczenia i wartości. Różni je natomiast sposób ujmowania relacji między poznaniem, doświadczeniem a historycznością.

Neokantyzm, rozwijany przede wszystkim w szkołach badeńskiej i marburskiej, ujmował filozofię jako teorię poznania naukowego (Schnädelbach, 2006, s. 19). Punktem wyjścia była analiza warunków możliwości wiedzy, rozumianej jako działalność normatywnie uporządkowana i metodologicznie refleksyjna. Szczególnie istotne okazało się rozróżnienie między naukami przyrodniczymi a naukami o kulturze, które otworzyło drogę do autonomicznej metodologii nauk społecznych. W tym kontekście filozofia nie odgrywała roli metafizyki rzeczywistości społecznej, lecz krytycznej refleksji nad formami jej poznania.

Jedną z najważniejszych postaci na styku neokantyzmu i socjologii był Georg Simmel (1858–1918). Jego filozofia nauk społecznych opiera się na przekonaniu, że społeczeństwo nie jest substancją

ani bytem samoistnym, lecz dynamiczną siecią relacji i wzajemnych oddziaływań. W tym ujęciu socjologia nie jest kolejną nauką empiryczną o społeczeństwie, lecz metodą analizy form uspołecznienia, niezależnie od ich materialnej treści. Jak pisał Simmel, „socjologia [...] jest nową metodą, środkiem pomocniczym badań, służącym do tego, aby zjawiska wszystkich tamtych obszarów rozpatrywać w nowy sposób” (za: Noras, 2012, s. 318). Pytanie o społeczeństwo ma u Simmela charakter transcendentálny: dotyczy warunków możliwości relacji międzyludzkich, a nie jedynie ich empirycznych przejawów. Tak rozumiana socjologia formalna sytuowała się między filozofią a naukami szczegółowymi, zachowując jednocześnie humanistyczny charakter.

Podobne dążenie do metodologicznej autonomii cechowało myśl Maxa Webera (1864–1920). Jego wkład w filozofię nauk społecznych koncentruje się na problemie relacji między obiektywnością poznania a subiektywnością sensu działania. Swój program przedstawił w pracy pt. *„Obiektywność” poznania w naukach społecznych* (Weber, 1985a). Weber sformułował program nauk społecznych wolnych od wartościowania (Weber, 1985b) nie w znaczeniu aksjologicznej neutralności badacza jako osoby, lecz jako wymogu metodologicznego oddzielenia sądów opisujących fakty od normatywnych. Jednocześnie podkreślał, że przedmiotem nauk społecznych są działania sensowne, a więc takie, których zrozumienie wymaga interpretacji znaczeń nadawanych im przez samych aktorów. W ten sposób Weber połączył rygor metodologiczny z interpretacyjnym charakterem poznania społecznego.

Na gruncie marksizmu neokantowskiego istotne miejsce zajmuje Max Adler (1873–1937), który próbował połączyć materialistyczną teorię społeczeństwa z idealistyczną epistemologią. Społeczeństwo ujmował on nie tylko jako rezultat procesów ekonomicznych, lecz także jako strukturę konstytuowaną przez kategorie poznawcze i normatywne. Jego filozofia nauk społecznych miała wyraźny wymiar krytyczny i normatywny, akcentując związek poznania społecznego z projektem emancypacyjnym.

W innym kontekście kulturowym podobne problemy podejmował José Ortega y Gasset (1883–1955). Jego filozofia społeczna opiera się na przekonaniu, że człowiek nie istnieje w oderwaniu od swojej sytuacji, środowiska i momentu historycznego – znane jest jego słynne zdanie: „Ja to ja i moja okoliczność” („Yo soy yo y mi

circunstancia”). W tym ujęciu nauki społeczne nie mogą abstrahować od konkretnego kontekstu życia jednostek i zbiorowości. Ortega odrzucał pozytywistyczne uproszczenia, postulując integrację refleksji filozoficznej z analizą historyczno-społeczną.

Fenomenologia Edmunda Husserla (1889–1938) wniosła do filozofii nauk społecznych radykalną krytykę psychologizmu i scjentyzmu. Szczególne znaczenie miała koncepcja „świata życia” jako pierwotnego horyzontu wszelkiego poznania, która została szerzej przedstawiona w jego późniejszym dziele pt. *Kryzys nauk europejskich* (Husserl, 2024). Nauki społeczne, zdaniem Husserla, nie mogą ograniczać się do opisu obiektywnych faktów, ponieważ ich sens zakorzeniony jest w subiektywnym i intersubiektywnym doświadczeniu codzienności. Fenomenologia wskazywała tym samym na konieczność uwzględnienia znaczeń, które poprzedzają wszelką teoretyzację i statystyczne ujęcia zjawisk społecznych.

Te intuicje rozwinął Alfred Schütz (1899–1959), tworząc fenomenologiczną filozofię nauk społecznych. Podstawowe założenia fenomenologii nauk społecznych prezentuje w artykule *Fenomenologia i nauki społeczne* (Schütz, 1989, s. 123–130). Punktem wyjścia jego koncepcji jest świat przeżywany, w którym aktorzy społeczni działają, interpretują sytuacje i dzielą znaczenia. Zadaniem nauk społecznych nie jest wyjaśnianie tych działań poprzez zewnętrzne teorie, lecz rekonstrukcja sensów konstytuowanych w codziennych praktykach. Socjologia staje się w tym ujęciu nauką interpretującą, zakorzenioną w analizie potocznych struktur rozumienia.

Radykalne pogłębienie tego stanowiska przyniosła filozofia Martina Heideggera (1889–1976), która łączy fenomenologię z hermeneutyką egzystencjalną. Heidegger przesunął punkt ciężkości z problemu poznania na problem bycia-w-świecie. Rozumienie nie jest aktem poznawczym, lecz podstawowym sposobem istnienia człowieka, zawsze już zanurzonego w sieci znaczeń i relacji społecznych (Heidegger, 2007). Z tej perspektywy nauki społeczne nie mogą być modelowane na wzór nauk przyrodniczych, ponieważ ich przedmiotem jest sensownie przeżywane życie ludzkie. Późniejsza krytyka techniki jako dominującego sposobu ujawniania bytu dodatkowo wzmocniła refleksję nad ograniczeniami nowoczesnej racjonalności naukowej (Heidegger, 1977, s. 238).

W tradycji hermeneutycznej ważne miejsce zajmuje Wilhelm Dilthey (1833–1911), który podkreślał odrębność nauk humanistycznych i społecznych wobec nauk przyrodniczych. Ich specyfiką jest rozumienie przeżyć i działań w kontekście historyczno-społecznym. Poznanie społeczne nie polega na wyjaśnianiu przyczynowym, lecz na interpretacji sensów wyrażonych w obiektywizacjach życia duchowego. Myśl Diltheya stała się jednym z fundamentów późniejszej hermeneutyki i interpretacyjnych metod badań społecznych.

Hermeneutyka filozoficzna Hansa-Georga Gadamera (1900–2002) rozwijała te intuicje, podkreślając historyczność wszelkiego rozumienia. Poznanie społeczne jest zawsze procesem interpretacyjnym, zakorzenionym w tradycji i języku. Badacz nie stoi poza swoim przedmiotem, lecz uczestniczy w dialogu, w którym dochodzi do fuzji horyzontów. Nauki społeczne nie dążą więc do ahistorycznej obiektywności, lecz do pogłębionego rozumienia sensów konstytuujących życie społeczne.

W obrębie fenomenologii istotny wkład w refleksję nad naukami społecznymi wniósł także Aron Gurwitsch (1901–1973), który rozwijał filozofię nauk społecznych w ramach gestaltyzmu i fenomenologii, podkreślając strukturę świadomości i relewancyjną (*relevance structures*) organizację doświadczenia. Zjawiska społeczne nie są prostą sumą danych empirycznych, lecz strukturami sensu, konstytuowanymi w polu świadomości. Krytyka naturalizmu i atomizmu poznawczego prowadziła do postulatu analizy przedrefleksyjnych struktur doświadczenia jako warunku adekwatnego opisu świata społecznego.

Podobnie Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) akcentował cielesny i intersubiektywny charakter percepcji jako fundamentu życia społecznego. W tym ujęciu nauki społeczne powinny badać współistnienie ludzi w świecie, a nie redukować ich doświadczenia do abstrakcyjnych modeli. Fenomenologia percepcji otwierała tym samym drogę do krytyki obiektywizmu i do bardziej zintegrowanego ujęcia kultury, historii i działania.

Na gruncie socjologii empirycznej radykalną krytykę teorii makrosocjalnych sformułował Harold Garfinkel (1917–2011). Jego etnometodologia koncentruje się na badaniu metod, dzięki którym aktorzy społeczni wytwarzają i podtrzymują porządek społeczny w codziennych interakcjach. Fakty społeczne nie są tu traktowane jako dane

obiektywne, lecz jako lokalne osiągnięcia praktycznej racjonalności. Nauki społeczne stają się opisem tych procesów tworzenia sensu, a nie wyjaśnianiem ich za pomocą abstrakcyjnych konstruktów.

Podsumowując, neokantyzm, fenomenologia i hermeneutyka tworzą trzy powiązane tradycje, które wspólnie zakwestionowały scjentystyczny model nauk społecznych. Zamiast redukcji życia społecznego do faktów empirycznych, podkreśliły one znaczenie sensu, wartości, historyczności i intersubiektywnego doświadczenia. Współczesne debaty nad statusem i metodologią nauk społecznych pozostają w istotnym stopniu zakorzenione w tych historycznych sporach.

Ujęcie problemowe pojęcia

Ujęcie problemowe filozofii nauk społecznych w perspektywie neokantyzmu, fenomenologii i hermeneutyki należy rozumieć jako systematyczną krytykę naturalizmu metodologicznego, a nie jako jedną z wielu alternatywnych „opcji” teoretycznych. Analiza historyczna tych tradycji pokazuje bowiem, że naturalizm nie jest neutralnym założeniem metodologicznym, lecz filozoficzną tezą o naturze rzeczywistości społecznej, która – często niejawnie – redukuje sens do faktu, znaczenie do regularności, a rozumienie do wyjaśniania przyczynowego. Z historii filozofii nauk społecznych wynika zatem jednoznaczny wniosek: naturalizm metodologiczny nie jest niewinnym uogólnieniem sukcesów nauk przyrodniczych, lecz kategorialnym błędem polegającym na przeniesieniu schematów poznania świata rzeczy na rzeczywistość sensu.

Neokantyzm obnaża ten błąd, pokazując, że przedmiot nauk społecznych nie jest „dany”, lecz konstytuowany poprzez – oparte na wartościach – akty selekcji i kształtowania pojęć. Analizy Heinricha Rickerta i Maxa Webera prowadzą do stanowczego odrzucenia naturalistycznego ideału obiektywności rozumianej jako eliminacja wartości. Naturalizm zakłada, że wartości są zewnętrznym „zanieczyszczeniem” poznania, tymczasem filozofia neokantowska pokazuje, że bez odniesienia do wartości nie istnieje w ogóle przedmiot poznania społecznego. Obiektywność nauk społecznych polega nie na neutralizacji sensu, lecz na refleksyjnej kontroli warunków jego konstytucji. Naturalizm metodologiczny podważa własne roszczenia poznawcze, ponieważ w imię

czystej faktyczności eliminuje warunki możliwości sensu, które konstytuują rzeczywistość społeczną jako przedmiot badań.

Fenomenologia radykalizuje tę krytykę, podważając samą ideę „nagiego faktu społecznego”. W perspektywie wypracowanej przez Edmunda Husserla świat społeczny jest zawsze światem przeżywanym, a więc pierwotnie znaczącym. Naturalistyczne założenie, że fakty społeczne można traktować analogicznie do faktów przyrodniczych, zostaje tu ujawnione jako fikcja epistemologiczna. Fakty społeczne nie istnieją niezależnie od sensów, w których są doświadczane i interpretowane przez aktorów. Z tego punktu widzenia naturalizm nie tyle upraszcza rzeczywistość społeczną, ile ją systematycznie zniekształca, abstrahuje od tego, co konstytutywne: od intencjonalności, typizacji i praktycznego rozumienia.

Hermeneutyka dopełnia tej krytyki, wskazując na historyczny i językowy charakter wszelkiego poznania społecznego. Odwołania do Wilhelma Diltheya pokazują, że naturalizm metodologiczny opiera się na iluzji ahistorycznego punktu widzenia. Tymczasem każde rozumienie – także naukowe – dokonuje się w horyzoncie tradycji, języka i wcześniejszych znaczeń. Naturalizm, dążąc do uniwersalnych praw, ignoruje fakt, że sensy społeczne są historycznie zmienne i kulturowo zróżnicowane. W rezultacie produkuje abstrakcyjne modele, które tracą kontakt z realnym doświadczeniem społecznym.

Z tej historycznej analizy obszaru badań wynika zasadnicza teza, że naturalizm metodologiczny nie jest jedyną możliwą perspektywą metodologiczną badania społeczeństwa, lecz projektem redukcyjnym, który systematycznie unieważnia sens jako kategorię poznawczą. Filozofia nauk społecznych w kręgu neokantyzmu, fenomenologii i hermeneutyki nie proponuje więc „miękkiej” alternatywy wobec naturalizmu, lecz podważa jego roszczenia u samych podstaw. Społeczeństwo nie jest bowiem fragmentem przyrody, lecz rzeczywistością praktyk sensotwórczych, w których badacz zawsze już uczestniczy.

Konsekwencje tej polemiki są widoczne w sporze o relację między działaniem a strukturą. Naturalizm skłonny jest traktować struktury społeczne jako obiektywne układy przymusu, działające niezależnie od sensów przypisywanych im przez jednostki. Tradycje rozumiejące pokazują natomiast, że struktury są utrwalonymi sensami działań, a nie bytami analogicznymi do praw przyrody. Próby ich naturalizacji

prowadzą do reifikacji społeczeństwa i eliminacji podmiotowości. W tym sensie nawet współczesne syntezy, takie jak teoria strukturacji Anthony'ego Giddensa, można odczytać jako pośrednie przyznanie racji krytyce naturalizmu: struktura i działanie nie są odrębnymi poziomami rzeczywistości, lecz współkonstituującymi się momentami sensu.

Empirycznym argumentem przeciwko naturalizmowi metodologicznemu pozostaje klasyczny projekt *Chłop polski w Europie i Ameryce* Floriana Znanieckiego i Williama I. Thomasa. Zastosowanie dokumentów osobistych nie było tu metodologicznym kompromisem, lecz świadomym zerwaniem z naturalistycznym ideałem danych. Empiria została zdefiniowana jako dostęp do sensów, wartości i orientacji praktycznych, a nie do „czystych faktów”. Badanie to pokazało, że tylko interpretatywne podejście umożliwia zrozumienie procesów społecznych i ich potencjalną regulację w praktyce publicznej.

Współczesne nurty inspirowane fenomenologią, zwłaszcza etnometodologia odwołująca się do analiz Alfreda Schütza, radykalizują tę polemikę, ujawniając, że porządek społeczny nie jest czymś „odkrywanym” przez naukę, lecz czymś, co jest nieustannie wytwarzane w praktykach codziennych. Naturalizm, ignorując ten wymiar, nie tyle wyjaśnia społeczeństwo, ile maskuje jego realne mechanizmy sensotwórcze.

Z perspektywy historycznej i systematycznej filozofia nauk społecznych w kręgu neokantyzmu, fenomenologii i hermeneutyki jawi się więc jako projekt antynaturalistyczny w sensie zasadniczym, a nie tylko korekcyjny. Jej celem nie jest osłabienie rygoru naukowego, lecz obrona racjonalności adekwatnej do przedmiotu. Nauki społeczne, jeśli mają zachować poznawczą wiarygodność, muszą porzucić iluzję metodologicznego naturalizmu i uznać, że ich przedmiotem jest sens – historyczny, praktyczny i interpretowany – a nie fakty rozumiane na wzór przyrodniczy.

Niezależnie proponuję rozróżnienie trzech poziomów konstytucji sensu społecznego, które pozwala uporządkować zarówno klasyczne spory metodologiczne, jak i współczesne kontrowersje badawcze. Rozróżnienie to nie ma charakteru historycznego zestawienia stanowisk, lecz pełni funkcję systematyczną: pokazuje, że sens społeczny nie jest jednorodnym „elementem” rzeczywistości, lecz konstituuje się na różnych, wzajemnie powiązanych poziomach.

Pierwszym z nich jest poziom transcendentualno-aksjologiczny, wyrażnie obecny w neokantyzmie. Sens zjawisk społecznych jest tu zawsze

selektywny i zapośredniczony przez wartości. Nie istnieje „czysty opis” społeczeństwa, ponieważ już sam wybór problemu badawczego, aparatu pojęciowego czy typu idealnego zakłada odniesienie do sensu kulturowego. Z analiz Rickerta i Webera wynika, że nauki społeczne są możliwe jedynie jako nauki odnoszące jednostkowe fakty do sensów ogólnych, a nie jako rejestracje „nagich danych”. Obiektywność nie polega tu na eliminacji wartości, lecz na refleksyjnej kontroli ich roli w konstytucji przedmiotu poznania.

Drugi poziom stanowi poziom świata życia i praktyk sensotwórczych, odsłonięty przez fenomenologię. Sens nie jest wytworem teorii ani efektem operacji badawczych, lecz pierwotnym osiągnięciem aktorów społecznych. Świat społeczny jest zawsze już przeżywany, typizowany i interpretowany w codziennych praktykach, zanim stanie się przedmiotem naukowej refleksji. Z tego wynika fundamentalna konsekwencja metodologiczna: nauki społeczne nie mają do czynienia z rzeczywistością pierwotną, lecz z rzeczywistością już wstępnie zinterpretowaną. Badanie społeczeństwa oznacza zatem rekonstrukcję sensów, które umożliwiają orientację w świecie społecznym i koordynację działań.

Trzecim poziomem jest poziom językowo-historyczny, akcentowany przez hermeneutykę. Sens społeczny okazuje się tu zawsze historycznie zapośredniczony i językowo ukształtowany. Rozumienie nie polega na prostym odtworzeniu intencji podmiotów ani na dostępie do „pierwotnych” znaczeń, lecz na interpretacyjnym procesie, który dokonuje się w dialogu horyzontów. Badacz nie rekonstruuje znaczeń „takich, jakie były”, lecz uczestniczy w ich aktualizacji w określonym kontekście historycznym i językowym.

Tak rozumiane trójpoziomowe ujęcie sensu pozwala uniknąć dwóch skrajności: redukcji sensu do subiektywnego przeżycia oraz jego obiektywizacji w postaci struktur funkcjonujących „ponad głowami” aktorów społecznych. Sens społeczny jawi się jako dynamiczny rezultat relacji między wartościami, praktykami i tradycjami interpretacyjnymi.

Z perspektywy historycznej wyraźnie widać, że współczesne kontrowersje metodologiczne nie stanowią jakościowo nowych sporów, lecz powracają do nierozstrzygniętych napięć obecnych już u klasyków. Centralny problem współczesnych nauk społecznych można sformułować następująco: jak możliwa jest obiektywna wiedza o rzeczywistości, która konstytuuje się poprzez sensory wytwarzane przez jej uczestników?

Neokantyzm próbował zabezpieczyć obiektywność przez odniesienie do wartości i formalnych warunków poznania, fenomenologia – przez analizę intersubiektywnej struktury świata życia, hermeneutyka – przez ujęcie rozumienia jako procesu historycznego i dialogicznego. Dzisiejsze spory o status badań jakościowych, narracyjnych, partycypacyjnych czy autoetnograficznych są w istocie kontynuacją tego samego problemu, choć często pozbawioną wyraźnego zaplecza filozoficznego.

Z tej analizy wynika istotna teza praktyczna: im silniejsza metodologiczna obiektywizacja, tym większe ryzyko utraty sensu; im głębsze zanurzenie w sensach, tym większe ryzyko utraty kryteriów intersubiektywności. Filozofia nauk społecznych nie usuwa tego napięcia i nie oferuje prostego rozwiązania, lecz czyni je jawnie problematycznym, a tym samym poznawczo produktywnym.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Analiza filozofii nauk społecznych w perspektywie neokantyzmu, fenomenologii i hermeneutyki prowadzi do jednoznacznego wniosku, że rzeczywistość społeczna nie może być adekwatnie ujmowana w kategoriach czysto faktycznych ani modelowana na wzór przyrodoznawstwa. Społeczeństwo jawi się tu jako dynamiczna przestrzeń sensów, wartości i interpretacji, które nie są dodatkiem do „obiektywnych danych”, lecz konstytuują sam przedmiot poznania społecznego. Wspólnym mianownikiem omawianych tradycji jest krytyka naturalizmu metodologicznego oraz obrona racjonalności dostosowanej do specyfiki sensotwórczych praktyk ludzkich. W ujęciu systematycznym ich przesłanie można zrekonstruować w kilku wymiarach: epistemologicznym, egzystencjalnym, społecznym i etycznym.

Z perspektywy filozoficznej neokantyzm podkreśla warunki możliwości poznania społecznego, fenomenologia – konstytucję sensu w doświadczeniu, natomiast hermeneutyka – historyczność i językowy charakter rozumienia. Zestawienie tych podejść odślania, że badanie społeczeństwa wymaga zarówno analitycznej refleksji nad kategoriami poznawczymi, jak i uwzględnienia świata życia oraz tradycji, w której zakorzeniony jest badacz. Odrzucając model nauk przyrodniczych jako

wzorca uniwersalnego, podejścia te domagają się metodologicznego pluralizmu, zgodnie z którym interpretacja jest nie tyle opcją metodologiczną, ile warunkiem możliwości nauki o społeczeństwie.

Z perspektywy teologicznej hermeneutyka pozwala dostrzec, że rozumienie zjawisk społecznych zawsze odbywa się w horyzoncie wartości i przekonań, także religijnych. Tradycja chrześcijańskiej refleksji społecznej, zwłaszcza w ujęciu katolickiej nauki społecznej, akcentuje godność osoby, solidarność i dobro wspólne. Kategorie te wpisują się w krytykę instrumentalnego, technicznego podejścia do człowieka – obecnego w scjentyzmie i technokracji. Fenomenologia i hermeneutyka umożliwiają interpretację relacji społecznych jako przestrzeni spotkania osób, dla których sens życia nie redukuje się do funkcji czy użyteczności, lecz wyraża się w odpowiedzialności, dialogu i wspólnocie.

Z perspektywy społecznej neokantowskie analizy kultury, fenomenologiczna koncepcja świata życia i hermeneutyczna teoria rozumienia podkreślają, że ludzie działają w kontekstach, które nadają ich życiu sens: rodzinnych, kulturowych, ekonomicznych, politycznych. Te konteksty nie są jedynie tłem, lecz dynamicznie współtworzą działania jednostek. Stąd nacisk tych tradycji na: badanie subiektywnych znaczeń działań, analizę praktycznej wiedzy uczestników życia codziennego, świadomość, że społeczeństwo jest zawsze „już interpretowane” przez swoich członków.

Pogląd ten znajduje potwierdzenie w praktykach badawczych – od dokumentów osobistych Znanieckiego i Thomasa, po współczesne badania jakościowe i etnometodologiczne, które pokazują, że zrozumienie społeczeństwa wymaga rekonstruowania sposobów, w jakie ludzie sami interpretują swoje sytuacje.

Z perspektywy etycznej te trzy tradycje proponują jednoznaczną krytykę redukcjonizmu, który traktuje człowieka jako obiekt badań lub element systemu. Neokantyzm – przez nacisk na normatywność i wartość osoby; fenomenologia – przez ukazanie podmiotowości jako źródła sensu; hermeneutyka – przez podkreślenie dialogiczności i wzajemnego uznania w procesie rozumienia. Z tego wynika, że nauki społeczne muszą być świadome własnych konsekwencji praktycznych i nie mogą abstrahować od odpowiedzialności za skutki interpretacji i diagnoz społecznych.

Rekomendacje wynikające z tych analiz wskazują, że praktyka badań społecznych powinna opierać się na metodologicznym pluralizmie,

łącząc rekonstrukcję subiektywnych znaczeń z analizą struktur społecznych. Badacz powinien zachować świadomość własnych założeń interpretacyjnych i podejmować dialog z perspektywą aktorów społecznych, traktując ich doświadczenia jako kluczowe źródło wiedzy. W edukacji akademickiej konieczne jest rozwijanie kompetencji hermeneutycznych, umiejętności krytycznej analizy języka i narracji oraz zdolności interpretowania kontekstów kulturowych, zamiast ograniczania się do nauczania technik pomiaru czy obiektywizujących opisów. Praktyka kształcenia powinna uwrażliwiać na odpowiedzialność związaną z formułowaniem diagnoz społecznych, ponieważ sposób opisu rzeczywistości nie jest neutralny, lecz współtworzy jej obraz.

Z kolei polityka społeczna, aby była skuteczna i zakorzeniona w realnych potrzebach obywateli, musi uwzględniać perspektywy i wartości uczestników życia społecznego. Oznacza to konieczność łączenia danych statystycznych z badaniami jakościowymi, konsultacjami i dialogiem społecznym, a także odejścia od technokratycznego postrzegania jednostek jako „zasobów”. Polityki publiczne powinny być projektowane w taki sposób, aby wspierały uczestnictwo, podmiotowość i współodpowiedzialność, a nie reprodukowały strukturalną obojętność czy anonimowość instytucji. W ten sposób rekomendacje te wskazują na potrzebę integralnego podejścia, które łączy refleksyjność filozoficzną z praktycznym wymiarem działania społecznego.

Neokantyzm, fenomenologia i hermeneutyka – mimo różnic – prowadzą do wspólnego wniosku: nauki społeczne nie mogą być jedynie naukami o faktach, lecz muszą być naukami o sensach, wartościach i interpretacjach, które konstytuują życie społeczne. Rzeczywistość społeczna jest tworzona przez działających ludzi, a jej zrozumienie wymaga dialogu między teorią a doświadczeniem, między strukturami a działaniem, między interpretującym badaczem a światem życia. Dlatego refleksja teoretyczna powinna pozostawać w ścisłym związku z praktyką – z edukacją, polityką społeczną i projektami współtworzonymi z uczestnikami życia społecznego. Tylko wtedy nauki społeczne mogą pełnić swoją funkcję publiczną: nie tylko wyjaśniać rzeczywistość, lecz także współtworzyć ją w sposób odpowiedzialny i humanistyczny.

BIBLIOGRAFIA

- Benton, T., & Craib, I. (2003). *Filozofia nauk społecznych. Od pozytywizmu do postmodernizmu*. Przeł. L. Rasiński. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP – Towarzystwa Wiedzy Powszechnej.
- Heidegger, M. (2007). *Bycie i czas*. Przeł. B. Baran. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Husserl, E. (2024). *Kryzys nauk europejskich a transcendentna fenomenologia: Wprowadzenie do fenomenologicznej filozofii*. Przeł. A. Chrudzimski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Jopek, S. (2001). Eduard Spranger (1882–1963) i jego filozofia społeczna na tle historii Niemiec. *Forum Philosophicum*, 6, 145–168. DOI: 10.35765/forphil.2001.0601.9
- Krasnodębski, Z. (red.). (1989). *Fenomenologia i socjologia: Zbiór tekstów*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Mokrzycki, E. (red.). (1984). *Kryzys i schizma. Antyscjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Noras, A.J. (2012). *Historia neokantyzmu*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Röd, W. (2012). Wilhelm Dilthey a filozofia hermeneutyczna. Przeł. A. Lorenz. *Studia Philosophica Wratislaviensia*, VII, 93–104.
- Schnädelbach, H. (2006). Nasz nowy neokantyzm. Przeł. A.J. Noras. *Folia Philosophica*, 24, 15–33.
- Schütz, A. (2006). Świat społeczny i teoria działania społecznego. Tłum. P. Sztompka. W: M. Kucia & P. Sztompka (red.), *Socjologia: Lektury* (s. 64–69). Kraków: Znak.
- Szacki, J. (2002). *Historia myśli socjologicznej*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Sztompka, P., & Kucia, M. (2006). *Socjologia: Lektury*. Kraków: Znak.
- Weber, M. (1985a). „Obiektywność” poznania w naukach społecznych. Przeł. M. Skwieciński. W: A. Chmielecki, S. Czerniak, J. Niżnik, & S. Rainko (red.), *Problemy socjologii wiedzy* (s. 45–100). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Weber, M. (1985b). Sens „wolnej od wartościowań” socjologii i ekonomii. Przeł. E. Nowakowska-Sołtan. W: A. Chmielecki, S. Czerniak, J. Niżnik, & S. Rainko (red.), *Problemy socjologii wiedzy* (s. 101–148). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Marek Rembierz
Uniwersytet Śląski w Katowicach
<https://orcid.org/0000-0003-0295-0256>
<https://doi.org/10.35765/slowniki.708>

Filozofia nauk społecznych w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Przyjmuje się rozszerzające rozumienie zakresu filozofii nauk społecznych (FNS), nauk społecznych (NS) i Szkoły Lwowsko-Warszawskiej (SLW). W kontekście tradycji intelektualnej SLW trafniej jest mówić o naukach humanistyczno-społecznych (NH-S). Co do zakresu filozofii podejmującej problematykę NH-S, mogą to być: (a) elementy (także ogólnych ustaleń) filozofii nauki i ogólnej metodologii nauk dotyczące NH-S; (b) analizy filozoficzne pojęć, zagadnień i metod NH-S (filozofia jako *ancilla*); (c) filozoficznie (np. epistemologicznie, ontologicznie, aksjologicznie) zorientowana refleksja (meta)teoretyczna prowadzona (od) wewnątrz NH-S. Mówiąc o kręgu SLW, uwzględnia się jej kontynuatorów i formowanie kultury intelektualnej (analitycznej, logiczno-metodologicznej). Chodzi nie tylko o ujęcie retrospektywne FNS z kręgu SLW, ale także o perspektywne (o jej aktualność).

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Kształtowanie i rozwój NS od końca XIX wieku zbiega się w czasie z kształtowaniem się i rozwojem SLW (od 1895 r. we Lwowie). Analizy prowadzone w kręgu SLW, począwszy od Kazimierza Twardowskiego, dotyczą również zagadnień i pojęć właściwych dla NH-S (NS), do dziś towarzysząc zmieniającym się NS (NH-S); prowadzono je także w konfrontacji ze zdeprawowanymi ideologicznie „NS”.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Analiza wybranych problemów NH-S (NS) w perspektywie FNS uprawianej w kręgu SLW.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:
Kwestia aktualności dla NS elementów FNS z kręgu SLW.

Słowa kluczowe: Szkoła Lwowsko-Warszawska,
nauki humanistyczno-społeczne, analiza filozoficzna,
nauki społeczne, Kazimierz Twardowski

Definicja pojęcia

Rozpocząć trzeba od wstępnych wyjaśnień, co zgodne jest z tradycją intelektualną SLW. Przyjmuje się bowiem rozszerzające rozumienie zakresu tak FNS i NS, jak i SLW. W kontekście tradycji SLW trafniej jest mówić o NH-S, gdyż mocny, wręcz niezbywalny, jest komponent humanistyczny w podejściu do problematyki, pojęć i sposobu uprawiania nauk wyodrębnianych – także w instytucyjnej strukturze nauki – jako w dużej mierze autonomiczne NS.

Co do zakresu szerzej pojętej FNS uprawianej w kręgu SLW, w której podejmuje się problematykę NH-S (NS), mogą to być:

- a) elementy (także przywołanie ogólnych ustaleń) filozofii nauki i ogólnej metodologii nauk dotyczące NH-S (NS);
- b) analizy filozoficzne pojęć (Brożek, 2020), zagadnień i metod występujących w NH-S (NS), filozofia pojęta jest jako *ancilla*, analiza służąca uprawianiu i rozwojowi NH-S (NS);
- c) filozoficznie (epistemologicznie, ontologicznie, antropologicznie, aksjologicznie) pogłębiana refleksja teoretyczna i metateoretyczna prowadzona (od) wewnątrz NS (NH-S) przez osoby wywodzące się z kręgu SLW, które profesjonalnie uprawiają NS (NH-S);
- d) elementy refleksji o filozofii („refleksji metafizycznej”) w ramach NS (NH-S), refleksji o roli i walorach filozofii z punktu widzenia psychologii, socjologii, prawa, pedagogiki;
- e) „praktyczna FNS”, czyli filozofia tak uprawiana, jeśli idzie o rzetelność naukową, iż staje się ona aksjologicznie nasyconym wzorcem uprawiania nauki, godnym naśladowania także przez NS (NH-S).

Dostrzegając i uznając kolejne poszerzone zakresy FNS, powinno się mieć na względzie – jako stały punkt odniesienia – uprawianie filozofii jako poznawcze zmagania z problemami filozoficznymi, naznaczone swoistymi zadaniami, sposobami postępowania i trudnościami. FNS uprawia się więc jako – po pierwsze – filozofię z jej czysto teoretycznym i intelektualistycznym nastawieniem na wartości poznawcze, a dzięki temu – po drugie – uprawia się ją na użytek i pożytek NH-S (NS), bo – jak głosi *dictum* – nie ma nic bardziej pożytecznego niż dobra teoria.

Przybliżając od strony filozofii podstawowy sens uprawiania FNS, można go określić, idąc za Józefem M. Bocheńskim (1902–1995).

Przyjmuje on, iż filozof powinien realistycznie uwzględniać fakt, że „rzeczywistość jest niesłychanie złożona” i dlatego „prawda o niej musi być bardzo złożona” (Bocheński, 1986, s. 27). Może to być też argument przeciwko negowaniu wartości prawdy i dążeniu do jej poznania, gdy zakłada się zbyt prostą wizję rzeczywistości.

Filozofię wyróżnia wysoki stopień trudności wśród dziedzin aktywności intelektualnej, gdyż w niej „niemal wszystko stoi zawsze pod znakiem zapytania” (Bocheński, 1986, s. 20), a w podejmowanych przez nią pytaniach „nic nie jest proste” (Bocheński, 1986, s. 27). Stawiając pytania, filozof pyta zarazem o status tych pytań i ma świadomość, że uzyskane odpowiedzi nie będą pozbawione „naleciałości błędów” (Bocheński, 1986, s. 20).

Zasadniczym zadaniem filozofii jako nauki radykalnej jest m.in. badanie „podstaw i (lub) najogólniejszych, czyli najbardziej oderwanych, własności przedmiotu”. Częścią filozofii jest ontologia traktująca „o sprawach najbardziej powszechnych, takich jak rzecz, istnienie, cecha [...]” (Bocheński, 1986, s. 20). Choć nierzadko inne nauki zakładają różne filozoficzne rozstrzygnięcia, to nie rozpatrują ich tak radykalnie i dogłębnie, jak czyni to filozofia:

Gdzie inne nauki [...], rezygnując z dalszych pytań, przyjmują pewne założenia, filozof dopiero zaczyna pytać. [...] Nauki poznają – on zaś pyta, czym jest poznanie; inni formułują prawa – on zaś stawia pytanie, czym jest prawo. [...] gdzie inne nauki są zaspokojone, filozof chce dalej dociekać i badać (Bocheński, 1986, s. 19).

Errotetyczny charakter ma także FNS. Gdy NS są zaspokojone własnymi ustaleniami, to FNS dalej docieka, bo widzi kolejne problemy. Takie filozoficzne nastawienie może prowadzić do odmienności dążeń poznawczych między NS a FNS, przez co pojawi się zarzewie konfliktu. Dla NS wystarczające mogą być odpowiedzi uzyskane w danym sposobie ich uprawiania (tzw. paradygmacie), a filozoficzne dociekania jawią się jako zbędne lub jako „wroga interwencja”, która nie wykazuje się należytyim rozumieniem założeń, przebiegu i wyniku badań w tzw. paradygmacie oraz podważa dokonania cieszące się uznaniem w ramach tzw. paradygmatu. Jednak bez tych – niepokojących i uciążliwych dla NS – filozoficznych pytań, nauka podlega groźnej dogmatyzacji, rutynizacji i rytualizacji wewnątrz tzw. paradygmatów.

Zbędne byłoby wyjaśnienie, czym jest FNS, gdyby nie wyeliminowano z języka polskiej nauki terminologii sprzed 1948 r. Otóż na łamach „Ruchu Filozoficznego” w części „przegląd publikacji” był dział „Filozofia społeczna i nauk społecznych”. Sekcję metodologii nauk społecznych miało Warszawskie Towarzystwo Filozoficzne, a pierwsze jej obrady wspomina Tadeusz Kotarbiński (1886–1981), zaznaczając odmiennosć zapatrywań w kwestii prawdy w dyskusji z przedstawicielem NS, Stefanem Czarnowskim (1879–1937):

przyszło do dyskusji na pierwszym zebraniu sekcji filozofii nauk społecznych [...] pod przewodnictwem Czarnowskiego zastanawiałem się w odczycie nad pojęciem „prawdy” i jej rzekomej „względności” – porozumienie okazało się niemożliwe (Kotarbiński, 1979, s. 289).

I podaną w 1947 r. nazwę sekcji jako FNS (zamiast: metodologii NS), jak też wartość prawdy jako przedmiot sporu można postrzegać jako sprawy istotne dla rozumienia FNS.

W 1948 r. w „Przeglądzie Filozoficznym” (z. 1-3) Alicja Iwańska (1918–1996) ze SLW publikuje artykuł *Filozofia nauk społecznych w Stanach Zjednoczonych 1939–1947*. I już niedługo po tym, pod ideologicznym naporem (wspartych restrykcjami) stalinowskich „NS” po 1948 r., prawie całkiem zanika słuch o wyodrębnionej FNS.

Mówiąc o kręgu SLW, uwzględnia się jej założycielski, główny trzon – począwszy od Kazimierza Twardowskiego (1866–1938) i jego bezpośrednich uczniów i uczennic – wraz z kontynuującymi ich prace kolejnymi pokoleniami. Uwzględnia się wielorakie oddziaływanie tradycji SLW na badania naukowe: respektowanie wysokich wymagań metodologicznych nasyconych aksjologią, urzeczywistnianie wspólnie podzielanych wartości, m.in. epistemicznych, i formowanie kultury intelektualnej (analitycznej, logiczno-metodologicznej).

Jeśli rozeznaje się kręgi oddziaływania SLW na NS i FNS, to powinno się uwzględnić deklarację Karla R. Poppera (1902–1994) wyrażoną m.in. w *Logice nauk społecznych* o „rehabilitacji pojęcia prawdy” dzięki dokonaniom Alfreda Tarskiego (1901–1983). Odzyskanie wartości prawdy było istotne dla FNS krytycznego racjonalizmu, aby przeciwstawić się podważającym pojęcie prawdy tendencjom (ideologiom) relatywistycznym (Popper, *W poszukiwaniu lepszego świata*, Warszawa 1997, s. 96). To przykład źródłowego, dogłębnego i mającego szeroki

zasięg oddziaływania badań SLW na uprawianie FNS oraz rozwój niektórych koncepcji i pojęć NS. Co istotne, są to badania wychodzące od K. Twardowskiego analiz „prawd względnych” i od właściwego dla SLW, acz dyskutowanego w niej, stanowiska absolutystycznego w epistemologii (Simons, 2009).

Odpowiadając w 2025 r. na pytanie: „Co jeszcze badać w SLW?”, Jan Woleński, badacz i kontynuator tradycji SLW, stwierdza, że „warto prześledzić wpływ filozofii rodem z SLW na inne dziedziny” (Woleński, 2025, s. 24), czyli warto też badać jej FNS i wpływ na NS (NH-S).

W proponowanym tu podejściu nie tylko idzie o retrospektywne ujęcie FNS z kręgu SLW, ale i o ujęcie prospektywne, o rozeznanie aktualności tej szerszej pojętej FNS i ukazanie współczesnego znaczenia dziedzictwa SLW dla NS (NH-S).

Analiza historyczna pojęcia

Kształtowanie się i autonomizacja NS, przybierające na sile od końca XIX wieku, a także eksponowana (w retoryce tożsamościowotwórczej) ich emancypacja względem filozofii zbiega się w czasie z – zdawałoby się, że niezależnie od nich przebiegającym – kształtowaniem się i rozwojem od 1895 r. filozoficzno-logicznej SLW. Acz dominanta filozoficzno-logiczna w dorobku SLW – począwszy od brentanowskich i także psychologicznych źródeł SLW – dopełnia się z prowadzeniem w jej kręgu wyodrębniających się badań w zakresie psychologii, pedagogiki, prawa i socjologii oraz towarzyszącej ich uprawianiu i dotyczącej ich refleksji filozoficzno-metodologicznej (także jako towarzyszącej nauce metodologii pragmatycznej).

Analizy prowadzone przez osoby usytuowane w węziej i szerzej rozumianym kręgu SLW, począwszy od analiz jej założyciela, K. Twardowskiego, który był uczniem i w pewnej mierze kontynuatorem badań Franza Brentana (1838–1917) w zakresie psychologii uprawianej z empirycznego punktu widzenia, dotyczą też zagadnień i pojęć właściwych dla NH-S (NS) i – co ważne – do dziś towarzyszą zmieniającym się NS. Te analizy, dochowując wierności ideałom naukowym SLW, prowadzono również w konfrontacji ze zdeprawowanymi ideologicznie „NS”, które na zlecenie politycznych mocodawców zmierzały do naukowego

unicestwienia uczonych z kręgu SLW, do wygaszenia ich intelektualnego oddziaływania, do zerwania więzi intelektualnych i międzypokoleniowego przekazu wartości.

Procesy wyodrębniania się NS z nauk humanistycznych mają różne aspekty; m.in. różne są motywacje i różne są – także negatywne – skutki wyodrębniania. W zakresie FNS funkcjonują odmienne tradycje w podejściu do tych kwestii, które w imię pluralizmu wewnątrz nauki powinno dopuszczać się do głosu, a wśród nich są tradycje SLW akcentujące humanistyczne cechy NS.

Dzieje, powody i nurty wyodrębniania się NS w globalnej nauce syntetycznie ukazują Andrzej Bronk i Stanisław Majdański (1935–2023), uwzględniając stosowane nazewnictwo:

[...] dyskusje pokazały metodologiczne „rozpołowienie” [...] nauk humanistycznych (*Geisteswissenschaften, humanities*). [...] Sytuacja ta skłania nastawionych „scjentyście” [...] naukowców do wydzielania [...] nauk społecznych (*social sciences*), zbliżonych pod względem aspiracji metodologicznych do nauk przyrodniczych [...], jako metodologicznie „dojrzałych” (teoretycznie zaawansowanych) [...], w odróżnieniu od metodologicznie „gorszych” [...] nauk humanistycznych [...]. [Odróżniono] dwie podgrupy: nauk społecznych i humanistycznych, [...] „twardych” [...] (*hard humanities, sciences*), teoretycznie rozwiniętych [...], „miękkich” [...] (*soft humanities, lettres*) o „niższych” standardach naukowości (Bronk & Majdański, 2009, s. 63–64).

Na tle tak ostrych podziałów wyróżniają się wypracowane w kręgu SLW: koncepcja nauk humanistycznych, którą zarysował Tadeusz Czeżowski (1889–1981) oraz rozwijana przez Stanisława Ossowskiego (1897–1963) koncepcja osobliwości nauk społecznych (Woleński, 1985, s. 272–277; Kleszcz, 2004; Zamecki, 1977, s. 151–174). Zgodnie z tradycją SLW zwraca się uwagę na ogólne wymagania i reguły naukowej rzetelności, respektowania roli kultury logiczno-metodologicznej, a nie skupia się przede wszystkim na spełnianiu wymagań metodologicznych nauk przyrodniczych i ich walorach poznawczych – przeciwstawianych humanistyce jako wzorzec naukowości.

Istotę etosu nauki i nauczania SLW K. Twardowski ujmował krótko: „Samodzielność myślenia obok właściwej metody i czystego umiłowania prawdy [...] [uważałem za] rękojmię powodzenia w pracy naukowej” (Twardowski, 1992, s. 29), a także rozwijał całościową wizję integralnych działań:

Zasadnicza cecha [...] tej szkoły tkwi w dziedzinie formalno-metodologicznej, polega [...] na dążeniu do możliwie największej precyzji i ścisłości w myśleniu i wyrażaniu myśli, jak również w możliwie wyczerpującym uzasadnianiu tego, co się głosi oraz na poprawności dowodu. [...] nasuwa się myśl, by wartość prawdziwie filozoficznego sposobu myślenia wykazać na podstawie [...] działania i [...] uświadomić ją szerszym kręgom (Twardowski, 1992, s. 30–31; Kleszcz, 2013).

Chodzi o to, aby zmierzać do tego, co cechuje się „możliwie największą precyzję...” i co będzie „możliwie wyczerpującym...”, a nie wprost do „stanów absolutnych”; ta modalność powinno być uwzględniana. Widoczny jest też zamysł prakseologiczny (metodologii ogólnej czynności i wytworów), aby „wartość prawdziwie filozoficznego sposobu myślenia” przynosiła pożądane efekty też w innych niż filozofia aktywnościach: w innych naukach i w praktycznym działaniu.

Znaczącą częścią dorobku naukowym K. Twardowskiego jest ogólna teoria nauki, która stanowi także podstawę lub punkt odniesienia dla FNS uprawianej w kręgu SLW:

obrał sobie Twardowski [...] tematy podstawowe dla teorii nauki w ogólności. Odróżnienie aktu, treści i przedmiotu przedstawień, stosunek treści do przedmiotu, struktura treściowa pojęć, stosunek czynności do wytworu w dziedzinie psychicznej i psychofizycznej, stosunek twierdzenia do jego wypowiedzi słownej. [...] zgodnie ze swoją pierwotną postawą psychologistyczną uważał [te] prace za psychologiczne. [...] Są to [...] prace z ogólnej teorii wiedzy i w tym zakresie [...] wytrzymały próbę życia [...]. Ich założenia i wyniki okazały się zgodne z wynikami metodologii opartej na współczesnych teoriach logicznych. [...] [A] odróżnienie czynności psychicznej i wytworu psychofizycznego tej czynności weszło w podstawy teorii nauk humanistycznych (Czeżowski, 1969, s. 9; Brożek & Jadacki, 2023).

Walory analiz K. Twardowskiego z teorii nauki oraz kształtowanego przez niego etosu nauki i nauczania cenili jego uczniowie. W aktywności naukowej i dydaktycznej przekazywali to dziedzictwo kolejnym pokoleniom nie tylko filozofów. Wchodzili w spory z odmiennymi wizjami nauki i kultury intelektualnej, wizjami nie tyle ich rzetelnego uprawiania, ile destrukcji.

Rozpatrując w 1948 r. rozwój SLW, Izydora Dąmbska (1904–1983) charakteryzuje ją jako „wspólnotę duchową”, którą łączy metoda i wspólny język naukowy, a która zarazem cechuje się pluralizmem: „Dlatego wyjść z tej szkoły mogli: spirytualiści i materialści, nominaliści i realiści, logistycy

i psychologowie, filozofowie przyrody i teoretycy sztuki”. Co więcej, SLW ma być podobna do starożytnych szkół w filozofii, które „wychowywały charaktery i wyciskały piętno na życiowej postawie” (Dąmbska, 1948, s. 17). Taki sposób rozumienia SLW jako wspólnoty duchowej, a także – jak ujmują to osoby z kręgu SLW – szczególnej atmosfery intelektualnej, swoistego klimatu i stylu pracy naukowej oraz nasyczonego aksjologicznie etosu naukowego, akcentującego język i metodę, rzutuje na sposób uprawiania FNS oraz nadaje kształt NH-S (NS) dzięki osobom z kręgów SLW bezpośrednio uprawiającym NH-S (NS).

Tutaj można wymienić tylko niektóre osoby z kolejnych pokoleń uczniów i uczennic z kręgu SLW, przywołując „z nazwiska” – tytułem zasygnalizowania – jedynie wybrane „ikony” NH-S (NS) odnoszące się w jakiś sposób do FNS uprawianej w kręgu SLW.

1. W psychologii m.in.: Władysław Witwicki (1878–1948), Bronisław Bandrowski (1879–1914), Stefan Baley (1885–1952), Stefan Błachowski (1889–1962), Ludwik Jaxa-Bychowski (1881–1948), Mieczysław Kreutz (1893–1971), Helena Słoniowska (1897–1982), Eugenia Ginsberg-Blaustein (1905–1942?), Leopold Blaustein (1905–1942), Adolf Abraham Berman (1906–1978), Andrzej Lewicki (1910–1972), Tadeusz Tomaszewski (1910–2000). W kolejnych pokoleniach: Ida Kurcz (1930–2024), Jerzy Bobryk (1949–2016), Zofia Ratajczak i Teresa Rzepa, to osoby kontynuujące badania SLW i badające dorobek SLW w psychologii, a także Adam Biela, który doktorat napisał u Klemensa Szaniawskiego (1925–1990). Należy podkreślić aktywność i dorobek w psychologii licznego grona kobiet z kręgów SLW (ich postacie omówiono w *Encyklopedii SLW* z 2025 r., dostępnej też w wersji elektronicznej);
2. W pedagogice: począwszy od założycieli polskiej pedagogiki uniwersyteckiej, a zaczęli oni we Lwowie od analiz logiczno-metodologicznych, Bogdana Nawroczyńskiego (1882–1974) i Kazimierza Sośnickiego (1883–1976), jego ucznia Ludwika Bandurę (1904–1984), grono kobiet o znaczącym dorobku (*vide: Encyklopedia SLW*), po rozwijającego analizy aksjologiczne ucznia I. Dąmbskiej, Władysława Cichonia (1924–1987), i w dydaktyce ogólnej prowadzącego badania semiotyczno-prakseologiczne Wojciecha Kojśa.

3. W socjologii: S. Ossowski, Maria Ossowska (1896–1974), Aleksander Hertz (1895–1983), a w kolejnych pokoleniach: Stefan Nowak (1924–1989), Irena Nowak (1928–1995), Andrzej Malewski (1929–1963), Wacław Makarczyk (1928–1986), Edmund Mokrzycki (1937–2001), Jakub Karpiński (1940–2003) (Jadacki, 2013, s. 67–83), to osoby prezentujące wielorakie związki z tradycją SLW.
4. W naukach o prawie: wielu znaczących badaczy w kolejnych pokoleniach, a jednym z nich był Zygmunt Ziemiński (1920–1996), który analizował m.in. normy moralne i prawne, pojęcia czynu i etyczne problemy prawoznawstwa.
5. Na osobną uwagę zasługują: Jerzego Giedymina (1925–1993) badania nad logicznymi podstawami NS (m.in. analiza argumentacji naturalistów i antynaturalistów), K. Szaniawskiego wkład w metodologię NS oraz J. Woleńskiego analizy problematyki NS.
6. Swoisty ewenement, w naukach o wojskowości: Stanisław Sokołowski (1930–2008) zajmujący się w wojskowej uczelni politycznej w PRL-u filozofią wojskowych NS.

W twórczości koryfeuszy i kontynuatorów SLW można znaleźć interesujące elementy FNS, które zasługują na ich rozeznanie.

Dzięki etosowi badań, międzypokoleniowemu przekazowi wartości i wewnętrznemu pluralizmowi dotyczącemu także wyboru przedmiotu badań SLW wytworzył się – jak stwierdza J. Woleński – „typ kultury filozoficznej”, który przyczynił się także do tego, iż po 1945 r. była „skuteczna obrona akademickiego statusu filozofii polskiej” (Woleński, 2014, s. 18).

Zmagając się z marksistowskim zawłaszczaniem nauki w PRL-u czasów stalinizacji, I. Dąbska w liście (z 1 maja 1952 r.) do T. Kotarbińskiego, odpowiadając na jego propozycję pomocy w znalezieniu zatrudnienia, deklaruje puryzm w respektowaniu czystości nauki i brak aprobaty dla jakiegokolwiek jej ideologizacji, pełną wierność ideałom wolnej nauki:

Nie chciałabym też uczyć w wyższych szkołach pedagogicznych. [...] najchętniej uczyłabym na KUL-u, bo [...] dziś z wszystkich uniwersytetów wydaje najbliższy dawniejszej ich koncepcji. Czuję paradoksalność sytuacji, gdyby np. Pan Profesor – ateista i materialista – polecał mnie – sceptyka na wykładowcę do wyznaniowego ortodoksyjnego uniwersytetu. Ale, czyż [...] gorszy paradoks

nie zachodziłby, gdyby Pan Profesor polecał mnie na [...] uniwersytet rządowy (marksistowski)? [...] to są też uniwersytety wyznaniowe i ortodoksyjne, nie-uznające nauki niezależnej, [...] o wiele bardziej nietoleranckie i okrutne aniżeli KUL (Dąmbska, 2024, s. 190–191).

Ocena sytuacji zniewalania nauki, którą bez niedomówień przedstawiła I. Dąmbska, uświadamia, jak bardzo niekorzystne panowały warunki dla uprawiania NH-S i FNS oraz jaka wyrwa powstawała w uprawianiu tych dyscyplin z powodu naporu zideologizowanych „NS”. O tym, że aksjologicznie radykalna postawa I. Dąmbskiej w warunkach ideologizacji NS była zasadna, pośrednio przekonuje wspomnienie Jerzego Szackiego (1929–2016), który – jako student socjologii w latach 1948–1952 – zaświadcza o tamtych czasach:

Kotarbiński czy [...] Ossowski działali do pewnego stopnia na korzyść marksizmu. Kiedy po [...] [1949] roku marksizm zatracił swoją barwę ochronną, [...], różnice musiały wyjść na wierzch. Ale nie było ich widać zaraz po wojnie (Szacki, 1988, s. 34).

Jako znaczący przedstawiciel NS, J. Szacki zdaje sprawę z realiów w czasach walki ideologicznej, gdy wymuszane koncesje na rzecz marksizmu były przez zewnętrznych obserwatorów, adeptów NS, widziane jako akces do tego obozu. Potrzeba – rzecz można – praktycznej FNS, bycia przekonującym wzorem uprawiania niezależnej nauki, co dla jakości nauki okazuje się nie mniej ważne niż analizy teoretyczne FNS.

Wspólnota duchowa SLW zatacza szerokie kręgi wśród osób respektujących wartości intelektualne podzielane w tej wspólnocie. W *Pamięci i tożsamości* Jan Paweł II, opisując deprecjonowanie polskich filozofów w czasach stalinowskich „NS”, wskazuje na osoby ze SLW (wcześniej I. Dąmbską, jak i Romana Ingardena) jako zachowujące rzetelność naukową:

Marksistowskie władze z nieufnością odnosili się też do cenionych myślicieli, którzy zachowali krytycyzm wobec materializmu dialektycznego. [...] [P]amiętam zwłaszcza Tadeusza Kotarbińskiego, Marię Ossowską i Tadeusza Czeżowskiego. Z uniwersyteckiego programu zajęć nie można było oczywiście usunąć logiki czy metodologii nauk (Jan Paweł II, 2005, s. 18).

Bliskie etosowi SLW są słowa: „Z uniwersyteckiego programu zajęć nie można było oczywiście usunąć logiki czy metodologii nauk”.

Traktowane jako oczywistość przekonanie (rzec można: „szczególna naiwność”), że z programu nie usuwa się nigdy logiki i metodologii nauk, dziś – o dziwo – może zaskakiwać, gdyż na uczelniach zwących się „wyższymi” usuwa się te – z punktu widzenia tradycji SLW – niezbędne przedmioty. Jeśli m.in. w uprawianiu i nauczaniu NS dopuszcza się, że „oczywiście da się usunąć logikę i metodologię nauk”, że „logika w NS niekoniecznie obowiązuje”, to trudno cenić dokonania i postawę osób z kręgu SLW oraz rozwijaną tam FNS. Zamiast logiki i metodologii nauk do nauczania wchodzi jakaś instruktażowa metodyka danej NS w jakimś określonym jej nurcie (tzw. paradygmacie).

Ujęcie problemowe pojęcia

Etykę badań naukowych w SLW uznano za niezbywalny element uprawiania wszelkiej nauki. W trzonie tej etyki, wyznaczającej główne zasady metodologiczne, sytuuje się:

pojmowanie pracy naukowej jako obowiązku [...], spełnia[nego] wytrwale i z pełnym poświęceniem, wymaganie skrupulatnej sumienności [...] w podawaniu twierdzeń, bezkompromisowej uczciwości, wykluczającej podsuvanie pozorów [...], niezależności w sądach, niedopuszczającej podporządkowania nauki [...] innym interesom (Czeżowski, 1969, s. 9).

Warsztat metodologiczny musi być tak ukształtowany, aby mógł spełniać te wymagania. Bo inaczej, zamiast uprawiania nauki, jest aktywność „naukopodobna” i mnożąca iluzje. Te założenia dają odpowiednie podglebie dla uznania metodologicznej doniosłości analiz logicznych, które mogą być prowadzone także w ramach FNS i dotyczyć NS:

Poznając logiczną strukturę nauki, uczymy się zdawać sobie sprawę z roli, jaką w tej strukturze przysługuje poszczególnym elementom. [...] Równocześnie zdajemy sobie sprawę, jaką wartość ma uzasadnienie, na którym opierają różne rodzaje twierdzeń danej nauki. Poznanie logicznej struktury nauki pozwala ją głębiej zrozumieć i toruje nieraz drogę pomysłom twórczym, które w takiej refleksji mają swe źródło (Ajdukiewicz, 1965, s. 194).

Prowadzenie takich analiz, mogących pobudzać twórczość naukową, powinno stanowić zadanie FNS uprawianej wespół z filozofią nauki

i z metodologią pragmatyczną (rozpatrującą też czynności badacza), ale zarazem w komunikacyjnej łączności z NS, aby te analizy – jako adresowane do NS – były przez NS, także krytycznie, rozpatrywane. A z komunikacją między FNS i NS bywają poważne kłopoty i ich dążności mogą się rozchodzić.

Oto wart rozpatrzenia przykład rozbieżności między FNS z kręgu SLW a NS, jak T. Kotarbiński polemizuje z filozoficznymi (m.in. ontologicznymi) założeniami NS w wydaniu S. Czarnowskiego. Z wywodu T. Kotarbińskiego można wydobyć ważne kwestie FNS: (1) w NS dominiuje „duch syntezy, pracując w materiale dziejów, gromad ludzkich [...] – wedle przyzwyczajęń szkoły Durkheima, obcej trosce o poszczególne słowo i urzeczonej fikcją rzeczywistości społecznej ponadindywidualnej a różnej od międzyosobniczych stosunków, szkoły wywodzącej się od Comte’a”; (2) urzeczenie „fikcją rzeczywistości społecznej” blokuje rozmowy teoretyczne; (3) spierający się z sobą uczeni przeszli „odmienny tok kształcenia i kształtowania wewnętrznego” i „wielka ziała przepaść między systemami wdrożeń”, której nie potrafią zasypać; (4) w debacie „nad pojęciem «prawdy» i jej rzekomej «względności» – porozumienie okazało się niemożliwe” (Kotarbiński, 1979, s. 288–289).

Trzy sprawy z podstawowych dla NS i FNS budzą sprzeciw T. Kotarbińskiego.

Po pierwsze: wytwarzanie przez NS fikcji, iż tak samo realnie jak jednostka – a nawet silniej – istnieje społeczeństwo, które NS kreują na główny przedmiot badań. Natomiast filozof, nie przyjmując fikcji „obiektywnego istnienia” nadrzędnej rzeczywistości społecznej, analizuje konkretne ludzkie czyny i wytwory oraz relacje międzyludzkie.

Po drugie: przyjęcie i propagacja tez relatywistycznych przez NS, gdyż badania NS mają potwierdzać tezy o społecznych uwarunkowaniach i kulturowej względności prawdy.

Po trzecie: negatywne skutki rozdzielającej nauki „rozpadliny” powstałej na gruncie NS, oddzielającej NS od filozofii.

Oto nierzadka sytuacja, że dwaj uczeni – przedstawiciel filozofii i przedstawiciel NS – mimo bliskości ideowej w sprawach społecznych mogą mieć tak bardzo odmienne stanowiska w zakresie epistemologii i ontologii, powodujące dalekosiężne różnice, że występuje prawie nieprzewidywalna odmienność zapatrywań, dochodzi do zaniku wzajemnie rozumianych i akceptowanych argumentów.

Ontologię reistyczną, w której jednostce przysługuje pierwszeństwo oraz neguje się istnienie „substancjalizowanych” własności i mocy zbiorowych, rozwija Andrzej Grzegorzczak (1922–2014). Takie ujęcie przyczyny, sprawstwa i odpowiedzialności, wychodzące od istnienia i roli jednostki, wcale nie prowadzi do tezy o łatwym prognozowaniu tego, co może się wydarzyć w większej skali na podstawie wiedzy o jednostce i jej funkcjonowaniu. W zdarzeniach i procesach inicjowanych przez jednostki (także we współdziałaniu z innymi) może występować sprzeczność między zamiarem danej jednostki celowo podejmującej działania, a społecznymi ich skutkami. Wytwarzanie tego rodzaju nowych sytuacji nie unieważnia jednak jednostkowego sprawstwa. Źródłowych przyczyn należy szukać w aktywności jednostki i jej relacjach z innymi jednostkami:

[...] przyczynami ich zachowań są same jednostki i pewne ich ukryte cechy. Zbiory nie istnieją poza jednostkami. Przyczyny zachowań zbiorowych również nie znajdują się gdzie indziej, tylko w jednostkach tworzących zbiorowość (Grzegorzczak, 1989, s. 28–29).

Opierając się na tych analizach, A. Grzegorzczak formułuje zasady i zalecenia:

[...] w świecie ludzkim podstawowymi bytami są jednostki ludzkie. Zachowanie się zbiorowe grup ludzkich należy więc tłumaczyć mechanizmami psychicznymi ukrytymi w tych jednostkach. Jak długo się tylko da nie należy przyjmować żadnych osobnych mechanizmów ponadjednostkowych (Grzegorzczak, 1989, s. 110).

Wskazanie: „jak długo się tylko da”, nie wyklucza możliwości wytwarzania się jakichś „mechanizmów ponadjednostkowych”. Postuluje się jednak wyjaśnianie zachowań zbiorowych poprzez oparcie się na ontycznym prymacie jednostki, aby uniknąć schematów kolektywistycznych.

Co do sporu o ontyczny prymat jednostki, to podobne stanowisko zajął J.M. Bocheński. Wychodząc od tezy ontologii głoszącej: „W pełni istnieje tylko jednostka” i „Społeczeństwo jest zespołem rzeczy powiązanych relacjami realnymi” (Bocheński, 1992, s. 100), podaje zalecenie metodologiczne: „zawsze zdania o społeczeństwie sprowadzać do zdań o jednostkach” (Bocheński, 1992, s. 200) i „to, co ogólne, sprowadzać do konkretnego” (Bocheński, 1992, s. 180). To przykład, jak rozstrzygnięcia ontologiczne określają zalecenia metodologiczne.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Współcześnie także w odniesieniu do NS nie traci aktualności eksponowana w kręgu SLW kwestia jasności. W imię zasady *historia magistra vitae* można podać rekomendacje dotyczące walorów jasności, odwołując się do tradycji SLW, w której wymagano dochodzenia w nauce „do możliwie największej precyzji i ścisłości”, jak postulował K. Twardowski. Acz zauważał on i tendencje przeciwne dążeniu do jasności, co może przypominać czasy obecne:

[Wielu publikuje] nawet obszerne tomy, w których wprost roi się od ekwiwokacji, niezrozumiałości, przeskoków myślowych, niekonsekwencji, niejasnych wyrażań i paralogizmów, i [...] [wywołują] czytelnicy [...] podziw! [...] [To] postępowanie wysoce szkodliwe dla rozwoju ściśle logicznego myślenia [...] (Twardowski, 1992, s. 32).

W zakresie krytyki niedostatków jasności aktualność zachowuje artykuł A.A. Bermiana *Zagadnienia przedmiotu i podziału psychologii społecznej* (oparty na doktoracie napisanym u W. Witwickiego, obronionym w 1931 r.). Wytykał on „stan daleki od ścisłości naukowej” w psychologii społecznej, co może przypominać niektóre dzisiejsze publikacje:

Terminy [...] są bardzo często wieloznaczne, definicje są mgliste [...]. Roi się [...] od hipostaz, od nieuzasadnionych uogólnień i od teorii nieopartych na materiale empirycznym. Metodyka jej znajduje się na bardzo prymitywnym poziomie. [...] [rozplenila się] wulgaryzacja nauki. Uchodzą tu za prace naukowe utwory [...] publicystyczn[e] (Berman, „Zagadnienia przedmiotu i podziału psychologii społecznej”, 1932, *Przegląd Filozoficzny*, XXXV, z. 3-4, s. 289).

Dokonując krytyki „nieścisłości logicznej i metodycznej”, przywołuje badania, które ocenia pod tym względem w jakimś stopniu pozytywnie i zmierza do dookreślenia przedmiotu i podziału psychologii społecznej. To także dobry przykład FNS uprawianej (od) wewnątrz NS.

Do eksponowanego w kręgu SLW postulatu jasności warto od strony NS odnieść m.in. dwie uwagi, które w 1984 r. sformułował socjolog Janusz Ziółkowski (1924–2000).

Pierwsza uwaga: źródłowe i założycielskie dla NS, stanowiące ich kanon wypowiedzi klasyków formułowano w językach etnicznych,

w sposób właściwy dla ich czasów. Były one próbami trafnego artykułowania dostrzeganych problemów i poszukiwaniem terminologii NS:

Kto miał okazję czytać w oryginale *Wirtschaft und Gesellschaft*, mógł stwierdzić, iż przekład angielski, wprowadzając ład i jasność w pozorną gmatwaninę myśli, zatartł często ich głębię [...]; są prace [...] czy pojęcia – nieprzetłumaczalne (Ziółkowski, „Uniwersalizm i regionalizm w socjologii”, 1987, *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny*, 49, z. 1, s. 306).

Językowa uniwersalizacja dostępności wywodów dokonuje się w dwójnasób: globalny – acz nie zawsze subtelny – język angielski, a zarazem, aby uzyskać „ład i jasność” ułatwiające lekturę, zatarcie wyrazistości sprawiających trudność wyrażen. Atoli odbywa się to wysokim kosztem, zaniku źródłowej głębi, a docieranie do niej nadało istotny sens rozwijaniu się NS.

Druga uwaga: w imię respektowania ideału i walorów jasności zdecydowany sprzeciw wobec używania – i to nierzadko w NS – „odstraszającego żargonu”:

Każda nauka musi posiadać zespół [swoich] terminów [...]. [Ta] praktyka w socjologii przerodziła się w szkodliwą obsesję [...]: 1) bezkrytycznego przemawiania terminów z nauk ścisłych [...], [które bywają] pozbawione znaczenia; 2) banałów w szacie mętnych i napuszonych słów; 3) [...] dziwacznych neologizmów (Ziółkowski, 1987, s. 307).

Te uwagi przedstawiono reprezentatywnemu gronu socjologów w roku 1984, czyli zanim „odstraszający żargon” spotęguje fala tzw. postmodernistycznych narracji. Tym bardziej warto dziś w FNS i w NS wracać do postulatu jasności SLW, zwłaszcza w ujęciu, które promowali T. Czeżowski (ostrzegając, że wymóg jasności to „oręż obosieczny”, więc potrzeba umiejętności i ostrożności w jego użyciu) oraz Marian Przełęcki (1923–2013) (dopuszczający odpowiednie metafory).

Kolejna aktualna sprawa to właściwy dla SLW pluralizm, który warto postrzegać jako zasadę uprawiania nauki. Poszukując m.in. dla NS reguł analogicznych do reguł teoriogrowego modelu nauk przyrodniczych (TMNP), J. Woleński zwraca uwagę na zasadę pluralizmu. W TMNP nauka to Gra Badacza z Naturą. Ani Badacz, ani Natura nie dysponują strategią dyktatorską. Badacz uznaje ryzyko przegranej i wykazuje ograniczone zaufanie do własnych wyników; zakłada, że metoda

może być zawodna i wyniki nietrwałe. Wykazuje więc krytycyzm wobec naukowych poczynań, gotowość przyznania się do błędu i uczenia się na błędach, a zarazem „pewien upór w obronie własnego stanowiska”. Cechy Badacza charakteryzuje się i ocenia w języku etyki. Jednak TMNP nie stosuje się w pełni do NS. Aby w NS unikać strategii dyktatorskiej i doktrynerstwa, potrzebna jest „tolerancja dla pluralizmu interpretacji”. Zasada pluralizmu odgrywa rolę TMNP, gdyż „zapewnia [...] solidne kwantum antyirracjonalizmu. Jako poszanowanie dla odmiennych perspektyw interpretacyjnych rodzi poczucie własnej omyłności i jest przeto tamą przeciwko doktrynerstwu” (Woleński, 1991, s. 43). TMNP i zasada pluralizmu są też wykładnią antyirracjonalizmu opartego na zasadach intersubiektywnej sprawdzalności i komunikowalności. Zasady intersubiektywności łączą się z odrzuceniem strategii dyktatorskiej. Zasada pluralizmu w NS wpisuje się więc w aksjologię, która jest bliska tradycji SLW.

Rozpatrzenie sposobów uprawiania FNS w kręgu SLW skłania do przedstawienia w usystematyzowanej postaci nieco ogólniejszych wniosków o FNS w kręgu SLW i o relacjach między NS (NH-S) a filozofią:

1. W NS są wyróżniane takie problemy, badania i spory, które są uznane przez te nauki za właściwe i wręcz konstytutywne dla nich, i mają w nich swoistą nomenklaturę, ale z punktu widzenia filozofii – na co wskazuje się też w SLW – mogą to być konkretyzacje lub pochodne problemów i dociekań ożywiających filozofię nawet od jej początków. To również argument za niezbednością uprawiania węższej i szerszej rozumianej FNS.
2. Jeśli dojście do naukowej samodzielności i dojrzałości NS upatruje w „wyzwoleniu” od ciężącej im filozofii (od jej pytań i debat), to tak skrajnie scjentystycznie wyrażane koncepty naukowości NS, należy postrzegać z perspektywy SLW jako syndrom – wymagającej dopiero przepracowania – niedojrzałości, bo bez krytycznej i polemicznej współpracy z filozofią (FNS) trudno o osiągnięcie dojrzałości naukowej NS.
3. Sytuacje napięć między filozofią a NS, o czym zaświadcza m.in. T. Kotarbiński, skłaniają do pytań o warunki uprawiania takiej FNS, która byłaby z NS w efektywnej komunikacji, aby nie dochodziło do (trwałej) sytuacji, iż NS postępują tak jakby FNS nie było.

4. W sytuacjach bezpośredniego („pierwszy raz”) zetknięcia się różnych szkół i stylów pracy w NS ze stylem SLW może dochodzić do sytuacji braku wzajemnego zrozumienia. Mimo iż osoby analizują te same kwestie teoretyczne i metodologiczne dotyczące NS, to mają różne metody analiz i kryteria oceny ich jakości. Potrzebne są systematyczne i trwające dłuższy czas dyskusje, aby wypracowywać wspólne podejście do metody i do oceny wytworów, aby dojść w tych kwestiach do porozumienia.
5. FNS może chronić NS przed niejako zakodowanym w nich redukcjonizmem antyfilozoficznym, zawężającym horyzont poznawczy NS i osłabiającym samoświadomość teoretyczno-metodologiczną NS.
6. Przemiany problematyki i metod NS, gdy np. następuje mocniejsze ich zbliżenie do nauk przyrodniczych, m.in. w związku z badaniami w zakresie kognitywistyki, oraz spory o klasyfikację danych badań (do jakiej dziedziny je zaliczyć?), tym bardziej uwidaczniają potrzebę systematycznego uprawiania FNS towarzyszącej NS.
7. Przenoszenie na grunt NS niektórych filozoficznych pytań i analiz może przypominać wszczepianie – jak roślinę – w styl i sposób uprawiania NS. To, co źródłowo filozoficzne może stawać się immanentną częścią NS, krążyć w ich „krwiobiegu” z zatartym śladem pochodzenia i być tym, co pożywne dla NS. Tak dzieje się po części z FNS wypracowaną w kręgu SLW.
8. Dobrym przykładem długiego trwania refleksji i dyskusji w kręgu SLW dotyczącym psychologii, a zarazem otwierania nowych perspektyw, są wnioski Leona Koja (1929–2006) zawarte w artykule (z 1977 r.) *Logika a psychologia. W siedemdziesięciolecie referatu Jana Łukasiewicza*. L. Koj proponuje nowe spojrzenie na rolę psychologii w jej związkach z logiką.
9. Zarysowujący się „całokształt” FNS uprawianej w kręgu SLW – po jego dalszym uwyrażnieniu i ukonkretnieniu – mógłby być w uprawianiu nauki i w dydaktyce akademickiej jednym z pożądanym współcześnie sposobów uprawiania FNS współdziałającej z NS. Nasuwa się postulat opracowania antologii tekstów z FNS w kręgu SLW i poświęconego jej słownika.

BIBLIOGRAFIA

- Ajdukiewicz, K. (1965). O potrzebie usługowego kursu logiki w programach studiów. W: K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*. T. II: *Wybór pism z lat 1945–1963* (s. 192–205). Warszawa: PWN.
- Bocheński, J.M. (1986). *Ku filozoficznemu myśleniu. Wprowadzenie do podstawowych pojęć filozoficznych*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Bocheński, J.M. (1992). *Między logiką a wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia Jan Parys*. Montricher: Noir sur Blanc.
- Brożek, A. (2020). *Analiza i konstrukcja pojęć. O metodach badania pojęć w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Brożek, A., & Jadacki, J. (2023). *Kazimierz Twardowski: filozof ze Lwowa. Poglądy*. Warszawa: Semper.
- Brożek, A., Jadacki, J., & Gomulczak, A. (2025). *Encyklopedia Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*. Lublin: Wydawnictwo Academicon.
- Dąbska, I. (1948). Czterdzieści lat filozofii we Lwowie 1898–1938. *Przegląd Filozoficzny*, XLIV, z. 1-3, 14–25.
- Dąbska, I. (2024). Listy do Tadeusza Kotarbińskiego. *Ruch Filozoficzny*, LXXX(2), 172–223.
- Grzegorzczak, A. (1989). *Mała propedeutyka filozofii naukowej*. Warszawa: IW PAX.
- Jadacki, J. (2013). Jakub Karpiński w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. *Studia Socjologiczne*, 4(211), 67–83.
- Jan Paweł II (2005). *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*. Kraków: Znak.
- Kleszcz, R. (2004). Problem osobliwości nauk społecznych. *Przegląd Filozoficzny*, 3, 141–162.
- Kleszcz, R. (2013). *Metoda i wartości. Metafilozofia Kazimierza Twardowskiego*. Warszawa: Semper.
- Kotarbiński, T. (1979). Wspominki o Stefanie Czarnowskim. W: T. Kotarbiński, *Szkice z historii filozofii i logiki* (s. 288–292). K. Szaniawski (red.). Warszawa: PWN.
- Simons, P. (2009). Twardowski on Truth. *The Baltic International Yearbook of Cognition, Logic and Communication*, 4(1): 200 Years of Analytical Philosophy, 1–14. DOI: 10.4148/biyclc.v4i0.131
- Woleński, J. (1985). *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*. Warszawa: PWN.
- Woleński, J. (1991) Aksjologia i metodologia. W: *Etyka zawodowa ludzi nauki*, Red. J. Goćkowski & K. Pigoń. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 73–78.

- Woleński, J. (2014). Szkoła Lwowsko-Warszawska z perspektywy historycznej. *Przegląd Pedagogiczny*, 1, 9–18.
- Woleński, J. (2025). Co jeszcze badać w Szkole Lwowsko-Warszawskiej? W: Ł. Kowalik (red.), *130 lat Szkoły Lwowsko-Warszawskiej* (s. 17–24). Lublin–Warszawa: Wydawnictwo Academicon; PAN.
- Zamecki, S. (1977). *Koncepcja nauki w szkole lwowsko-warszawskiej*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Jacek Surzyn
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie
<https://orcid.org/0000-0001-7959-243X>
<https://doi.org/10.35765/slowniki.610>

Filozofia nauk społecznych wobec ideologii narodowego socjalizmu

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Hasło analizuje relację między filozofią nauk społecznych a ideologią narodowego socjalizmu, definiując pierwszą jako dziedzinę zajmującą się analizą metod, struktury i etyki nauk społecznych, a drugą jako totalitarną, rasistowską i antysemicką odmianę faszyzmu. Istotą zagadnienia jest teza, że interdyscyplinarny charakter filozofii nauk społecznych uczynił ją zarówno potencjalnym narzędziem instrumentalizacji, jak i obszarem absolutnego oporu wobec totalitarnego roszczenia do prawdy.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: W tekście przeprowadzona została analiza stanowisk wybranych myślicieli ważnych z perspektywy podjętego zagadnienia. W związku z tym bada się zaangażowanie Martina Heideggera w narodowy socjalizm i filozoficzne podstawy jego decyzji, koncepcję winy Karla Jaspersa jako filozoficzny wkład w problem moralnego rozliczenia. W tekście przywołana jest także koncepcja totalitaryzmu Hannah Arendt ze szczególnym uwzględnieniem pojęcia „banalności zła”. Historyczną analizę dopełniają Jürgena Habermasa krytyka racjonalności instrumentalnej i propozycja działania komunikacyjnego jako alternatywy wobec ideologii oraz stworzona przez Stanisława Ossowskiego koncepcja „ojczyzny ideologicznej” jako podstawy budowania przestrzeni społecznej.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Historyczne analizy są przenoszone na grunt współczesnych wyzwań i problemów ze szczególnym

podkreśleniem aktualnej roli filozofii nauk społecznych w demaskowaniu mechanizmów ideologicznych i budowaniu odporności na uleganie autorytarnym modelom władzy. Przykładem niepodważalnej aktualności badanej problematyki może być spór o pamięć historyczną w ramach sławnej debaty *Historikerstreit*.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:

Ogólnie rzecz ujmując, centralnym założeniem zaprezentowanym w tekście jest teza, że filozofia nauk społecznych wydaje się nieodzownym narzędziem w rozpoznawaniu, poznawaniu oraz przeciwdziałaniu ideologiom totalitarnym. W związku z tym wskazuje się również na konieczność kontynuowania badań interdyscyplinarnych, rozwijania krytycznego myślenia oraz ochrony autonomii intelektualnej jako bezwzględnych filarów budowania odporności na manipulację i dogmatyzm.

Słowa kluczowe: narodowy socjalizm, totalitaryzm, banalność zła, problem winy, ojczyzna ideologiczna

Definicja pojęcia

Filozofia nauk społecznych to dyscyplina filozoficzna obejmująca z jednej strony refleksję nad nauką i jej podstawowymi założeniami, etyką badań naukowych, metodologią oraz szeregiem zagadnień rozstrzyganych na polu epistemologii. Z drugiej strony implementuje te założenia do szeroko pojętych nauk społecznych, głównie socjologii, antropologii czy politologii. Nauki społeczne badają złożone zjawiska społeczne, struktury, procesy historyczne, wzory kulturowe oraz prawa i mechanizmy regulujące rozwój społeczeństw. Obszar ten charakteryzuje się silną interdyscyplinarnością i obejmuje takie dziedziny jak ekonomia, historia, psychologia czy socjologia. Część nauk społecznych wykazuje podobieństwo do nauk przyrodniczych (np. antropologia, archeologia), inne zaś wykorzystują modelowanie matematyczne (np. ekonometria).

W przeciwieństwie do racjonalnego i metodycznego charakteru filozofii nauk społecznych ideologia narodowego socjalizmu stanowi doktrynę polityczną łączącą w sobie elementy nacjonalizmu i faszystowskiego, której najpełniejsze, a zarazem najbardziej destrukcyjne wcielenie stanowił nazizm, czyli totalitarna odmiana faszystowskiego ukształtowana w Niemczech po I wojnie światowej. Ideologia ta, będąca oficjalną doktryną państwową III Rzeszy w latach 1933–1945, opierała się na skrajnie rasistowskich poglądach, z dominującą rolą antysemityzmu, ewolucjonizmu społecznego i ekspansjonizmu. Adolf Hitler, główny symbol tego ruchu, wykorzystywał wskazanie wspólnego wroga – przede wszystkim Żydów – jako narzędzie konsolidacji narodu niemieckiego wokół stawianych wielkich celów. Nazizm, mocno odmienny od tradycyjnego despotyzmu, stosował przy tym terror nie tylko wobec przeciwników politycznych, ale podporządkowywał całe społeczeństwo poprzez ideologiczne przekształcanie jednostki i kontrolę nad jej świadomością.

Relacja między filozofią nauk społecznych a ideologią narodowego socjalizmu okazuje się złożona i dynamiczna. Z jednej strony filozofia społeczna, analizując struktury władzy, naturę ideologii i mechanizmy dominacji, dysponuje narzędziami do krytycznej analizy politycznego reżimu. Z drugiej strony należy wskazać, że sama filozofia może też zostać podporządkowana realizacji ideologicznych celów, co dobrze pokazuje przykład Heideggera. Zarazem jednak właśnie filozofia

stanowiła intelektualną podstawę oporu wobec totalitaryzmu, o czym świadczą dzieła Jaspersa, Arendt, Habermasa czy Ossowskiego. Widać więc pewne napięcie w obszarze samej filozofii.

Wewnętrzna różnorodność nauk społecznych oraz ich interdyscyplinarność sprawiły, że nazizm, jako ideologia dążąca do absolutnej dominacji duchowej i politycznej, napotykał poważne trudności w próbie podporządkowania sobie tych obszarów. Dążenie do narzucenia jedynej prawdy, na przykład o czystości rasowej czy nadrzędnej naturalnej dominacji rasy panów, pozostawało w fundamentalnej sprzeczności z pluralizmem metodologicznym i krytycznym charakterem refleksji filozoficznej. To rozdarcie między totalizującym dogmatyzmem ideologicznym a otwartością charakteryzującą filozofię stanowiło jedno z głównych pól napięcia i oporu wobec narodowego socjalizmu.

Analiza historyczna pojęcia

Relację między filozofią i – w jej ramach – refleksją społeczną a narodowym socjalizmem można najtrafniej uchwycić poprzez analizę stanowisk wybranych myślicieli XX wieku, których namysł dotyczył zarówno natury totalitaryzmu, jak i roli intelektualisty wobec ideologii. Szczególnie istotnym przykładem filozoficznego uwikłania w nazizm pozostaje postawa Martina Heideggera. Jego otwarte poparcie dla polityki NSDAP, a także funkcja rektora Uniwersytetu we Fryburgu, którą pełnił w latach 1933–1934, wskazują na głębokie, a nie tylko praktyczne, powierzchowne utożsamienie się z ideologią narodowego socjalizmu (Safranski, 1999, s. 279–292). Charakter związku swojej filozofii z ideologią nazistowską Heidegger wyraził niemal programowo w swojej sławnej mowie rektorskiej, w której akcentował potrzebę „przebudzenia duchowego narodu”, wpisując tym samym filozofię w projekt politycznego ugruntowania nowej wspólnoty (Heidegger, mowa rektorska). Choć niektórzy badacze próbowali interpretować jego zaangażowanie po stronie nazizmu jako przejaw intelektualnej prowokacji lub efemeryczny flirt z reżimem, to wydaje się, że niedawna publikacja *Czarnych zeszytów* unaoczniała trwałość jego antysemitycznych i antyliberalnych przekonań znakomicie korespondujących z nazistowskimi założeniami (Heidegger, 2014; Trawny, 2017, s. 211–263). W tych tekstach, pisanych językiem filozoficznego

elitaryzmu, Heidegger ukazuje się jako obraz myśliciela przekonanego o degeneracji nowoczesności i duchowym upadku Zachodu, za który – w jego ujęciu – odpowiedzialna jest między innymi „światowość” myślenia żydowskiego.

Wydaje się jednak, że nie tylko wskazane teksty świadczą o mocnym uwikłaniu własnego projektu filozoficznego w śmiertelność ideologii nazizmu. W przypadku Heideggera prawdopodobnie jest to rezultat jego filozoficznej postawy. Kluczowy dla jej zrozumienia jest projekt dekonstrukcji metafizyki zachodniej, prowadzącej zdaniem Heideggera do dominacji techniki, licząco-kalkulującego rozumu oraz alienacji człowieka z jego autentycznego filozoficznego doświadczenia bycia (Heidegger, 1977, s. 167–211). Pojęcia takie jak *Gestell* (nastawienie, postawa) czy *das Man* (anonimowa wspólnota „bycia się”) odsyłają do strukturalnych mechanizmów nowoczesności, w której człowiek zostaje uprzedmiotowiony i zredukowany jedynie do pełnienia funkcji. W tym sensie narodowy socjalizm jawił się Heideggerowi jako możliwa, choć ostatecznie chyba jednak złudna alternatywa wobec nihilizmu nowoczesności. Wydaje się, że Heideggerowa krytyka nowoczesnego świata jako epoki „zapomnienia bycia” (*Seinsvergessenheit*) oraz fascynacja archaicznymi formami wspólnoty takimi jak naród, ojczyzna czyniły jego filozofię podatną na pokusy totalitarnej syntezy prawdziwych i odkrywanych w sferze filozoficznej bycia i politycznej władzy jako najwyższego przejawu życia społecznego i politycznego. Znamienny przy tym pozostaje fakt powojennego milczenia Heideggera, co powinno mocno zastanawiać w kontekście związku jego filozofii z ideologią nazistowską. Filozof nie dokonał zasadniczo jednoznacznego rozrachunku ze swoją postawą uwikłania, jego projekt pozostaje zatem przestrożą przed tym, jak głęboka krytyka modernizmu może przekształcić się w ideologiczną iluzję „nowego początku” (Heidegger, 1990, s. 298–312).

W wyraźnej opozycji do opisanej postawy filozoficznej rozwijała się refleksja Karla Jaspersa, którego koncepcje winy politycznej i winy metafizycznej stanowiły próbę moralnego rozliczenia się filozofii z nazizmem (Jaspers, 2018, s. 27–29). Jaspers, podkreślając wspólnotową odpowiedzialność wszystkich Niemców jako obywateli totalitarnego państwa, wskazywał, że milczenie, konformizm i oportunizm, które charakteryzowały masy obywateli Rzeszy, nie były neutralne moralnie, lecz sprzyjały utrwaleniu hitlerowskiego reżimu (Jaspers, 2018, s. 41–72).

Kluczowe znaczenie w jego filozofii zyskiwała idea komunikacji jako przestrzeni etycznego spotkania, a także wiara w możliwość autentycznego rozrachunku z przeszłością. W duchu egzystencjalizmu Jaspers, to właśnie akt samookreślenia, rozpoznania granic własnego sumienia i gotowość do przyjęcia odpowiedzialności jawiły się jako warunki konieczne dla istnienia etycznej, wolnej od przemocy ideologii (Jaspers, 2018, s. 99–104). Jaspers stanął zatem w wyraźnej opozycji względem Heideggera i bronił filozofii przed uleganiem wszelkiej ideologii, stawiając przede wszystkim na moralny i głęboko ludzki jej wymiar. Egzystencja człowieka niesie w sobie konieczność właściwej postawy etycznej i absolutnie nie powinna ulegać żadnym ideologicznym celom. W tym kontekście uwikłanie filozofii w ideologię zawsze niesie ziarno destrukcji i stawia filozofię w złym świetle.

Podobny sposób myślenia prezentowała Hannah Arendt, uczennica zarówno Heideggera, jak i Jaspersa, która w sposób nowatorski zinterpretowała totalitaryzm jako nową jakość polityczną, przekraczającą formy despotyzmu znane z historii. W dziele *Korzenie totalitaryzmu* Arendt przeprowadziła genealogiczną analizę tytułowego zjawiska, wskazując na sprzężenie procesów imperializmu, antysemityzmu i dezintegracji klas społecznych w nowoczesnych państwach prowadzących właśnie do destrukcyjnego totalitaryzmu (Arendt, 2004, s. 407–418). Szczególną uwagę poświęciła przy tym mechanizmom atomizacji jednostki, destrukcji przestrzeni publicznej oraz uprzedmiotowieniu człowieka przez biurokratyczne systemy władzy. Totalitaryzm w jej ujęciu nie był patologią społeczną, lecz symptomem głębokiego kryzysu nowoczesności, okazał się bowiem momentem, w którym polityka została zastąpiona przez ideologię, a działanie przez automatyzm masowego przymusu.

W centrum refleksji filozofki znalazło się także napięcie między *vita activa* a *vita contemplativa*, czyli między życiem czynnym a życiem kontemplacyjnym, przy czym to ostatnie w zachodniej tradycji filozoficznej często stawiano jako nadrzędne (Arendt, 2023, s. 345–388). Arendt postąpiła przeciwnie, to znaczy podkreślała znaczenie działania (*praxis*) i mowy (*logos*) jako podstawowych form istnienia w przestrzeni publicznej. To w tej perspektywie należy też rozumieć jej analizę „banalności zła”, sformułowaną podczas obserwacji procesu Adolfa Eichmanna w Jerozolimie (Arendt, 1998, s. 246–267). Arendt zauważyła bowiem,

że Eichmann nie był fanatykiem ideologii nazistowskiej ani też psychopatą, lecz zwykłym, przeciętnym urzędnikiem, człowiekiem, który nie potrafił myśleć w sposób refleksyjny i krytyczny. Jego „zło” wynikało nie z ideologicznej nienawiści, lecz z bezmyślności jako braku zdolności do samodzielnego osądu i odróżniania dobra od zła w sytuacjach moralnego napięcia związanego z wyborami. Wskazana przez Arendt diagnoza okazała się tym samym nie tyle psychologiczną analizą konkretnego sprawcy, ile próbą zrozumienia, jak struktury nowoczesnych instytucji państwowych w sytuacji totalitarnej władzy i realizacji przerażającej ideologii mogą produkować poddanych zdolnych do zbrodni bez poczucia winy. Jej refleksja stanowiła wyraźne ostrzeżenie przed sytuacją, w której prawo zostaje oderwane od sprawiedliwości, a logika działania przestaje być osadzona we wspólnej przestrzeni sensu. W tym kontekście Arendt podkreślała rolę filozofii nie jako kontemplacji egzystencji, lecz jako praktyki myślenia, czyli zdolności do zatrzymania się, do dialogu z samym sobą i odmowy uczestnictwa w bezrefleksyjnym porządku prawnym i politycznym. Filozofia nauk społecznych, jeśli ma pełnić funkcję krytyczną, musi zdaniem Arendt pozostać przestrzenią namysłu nad warunkami, w jakich możliwe jest odpowiedzialne życie polityczne.

Ostatni wątek podjął również Jürgen Habermas, reprezentant drugiego pokolenia Szkoły Frankfurckiej, który analizując skutki przyjęcia instrumentalnej racjonalności, podjął próbę zbudowania wartościowej alternatywy w postaci teorii działania komunikacyjnego (Habermas, 1999, s. 34–38). Habermas przyjął, że język zamiast służyć dominacji czy przekazowi jednostronnych treści – przede wszystkim ideologicznych i politycznych – może być przestrzenią międzyosobowej racjonalności, opartej na wzajemnym uznaniu i poszukiwaniu konsensusu. Tym samym projekt filozofii społecznej, który można mu przypisać, stawał się nie tylko narzędziem krytyki struktur władzy, lecz także modelem demokratycznego porozumienia. Dla Habermasa refleksja nad przeszłością, zwłaszcza nad skutkami narodowego socjalizmu, nie mogła być oddzielona od refleksji nad teraźniejszością. Jego aktywny udział w debacie wokół wskazanego wcześniej *Historikerstreit* unaoczniał, że pamięć zbiorowa nie jest neutralna, lecz kształtuje tożsamość wspólnoty politycznej i wpływa na aktualne decyzje społeczne (Habermas, 1985, s. 112–144).

Wydaje się, że refleksję tę dobrze może dopełniać myśl polskiego socjologa Stanisława Ossowskiego, którego analizy społecznego funkcjonowania ideologii i pojęć narodowych pozwalają lepiej zrozumieć mechanizmy tożsamościowe szeroko wykorzystywane przez narodowy socjalizm. Wprowadzone przez niego pojęcie „ojczyzny ideologicznej” wskazywało, że więź narodowa może być kształtowana przez zinternalizowane wartości, symbole i narracje, które zyskują wymiar aksjologiczny (Ossowski, 1984, s. 15–33). Ossowski wykazywał, że pojęcia takie jak naród czy patriotyzm nie są neutralne, lecz podatne na instrumentalizację. W warunkach nazizmu mit wspólnoty krwi, kulturowa wizja volkizmu, a także etniczne wykluczenie zostały wykorzystane do budowania opresyjnego porządku społecznego (Ossowski, 1984, s. 41–45). Filozofia społeczna w ujęciu Ossowskiego może demaskować te mechanizmy, ukazując ich konstruktywny, a nie naturalny charakter.

Ujęcie problemowe pojęcia

Związek między filozofią nauk społecznych a narodowym socjalizmem nie ogranicza się wyłącznie do historycznej refleksji nad przeszłością. Wprost przeciwnie – wydaje się, że stanowi punkt wyjścia dla analizy trwałych mechanizmów ideologicznej dominacji, które pozostają aktualne także we współczesnych społeczeństwach. Filozofia społeczna poprzez narzędzia takie jak krytyczna teoria ideologii, hermeneutyka relacji społecznych, analiza dyskursu czy teoria działania posiada potencjał do demaskowania ukrytych założeń rzekomo neutralnych systemów poznania i władzy (Habermas, 1999, s. 141–157). Tym samym nie tylko rekonstruuje uwarunkowania historyczne różnych form przemocy politycznej, lecz również formułuje pytania o naturę prawdy, racjonalności i podmiotowości w kontekście politycznym.

Doświadczenie totalitaryzmu pozostaje punktem odniesienia dla rozważań nad kondycją współczesnej demokracji liberalnej, jej odpornością na radykalizm polityczny i etyczny, a także zdolnością do ochrony przestrzeni publicznej jako obszaru racjonalnej aktywności. Analiza ta ujawnia istotne napięcie między proceduralnym rozumieniem demokracji, opartym głównie na wskazywaniu formalnych zasad uczestnictwa w życiu społecznym i uzyskiwaniu społeczno-politycznego konsensusu,

a głębszym istotowym wymiarem debaty publicznej, w którym znaczenie ma nie tylko czy, ale również jak i dlaczego komunikujemy się i tworzymy wspólnotę (Habermas, 1996). Według takiej diagnozy w chwili, w której język przestaje być przestrzenią spotkania, a staje się narzędziem formatowania opinii i reglamentowania znaczeń, demokracja staje się jedynie pozorem, fasadą, sferą „zintegrowanego spektaklu” (Debord, 2007, s. 52–66), który wprowadzie w pełni zaspokaja potrzeby legitymizacji (czyli zachowuje formalne zasady), ale nie stwarza realnych warunków uczestnictwa.

Filozofia nauk społecznych wskazuje, że sama struktura języka może stanowić przestrzeń przemocy symbolicznej, jeśli reprodukuje nierówności, stereotypy i mechanizmy wykluczenia. W tym sensie nie tylko treść przekazu, lecz także jego gramatyka i forma organizują relacje władzy. Mówienie, a zatem również pisanie, nauczanie, badanie, nauka nie są jakimiś neutralnymi działaniami służącymi odkrywaniu rzeczywistości i prawdy, lecz stają się sposobami sytuowania się w świecie, który już wcześniej został nasycony interesami i hierarchiami, a więc buduje specyficzną strukturę społeczno-polityczną. W takim świecie istotne znaczenie zyskuje kategoria ideologii, nie tyle rozumianej w sensie klasycznym jako fałszywa świadomość, ile przede wszystkim jako dominujący reżim nadawania sensowności za pomocą zestawu kodów, metafor, modeli i ram interpretacyjnych, które ograniczają wyobraźnię polityczną i kierują uwagę ku temu, co uznane jest za „naturalne”, „normalne” lub „oczywiste”. W ramach zarysowanego kontekstu należy zauważyć, że ideologia niekoniecznie musi tutaj posługiwać się przemocą, aby okazać się nad wyraz skuteczną. Jej siła polega bowiem właśnie na tym, że działa jako „milczenie systemu”, to znaczy kreuje strukturę takiego życia społecznego, w którym nie ma miejsca na jakiegokolwiek pytania, uprzedza się je bowiem niejako, zanim zostaną zadane. To czyni ideologię szczególnie groźną w warunkach demokracji liberalnej, gdzie opresja często przyjmuje postać systemowego zawężania horyzontu możliwości. Wydaje się, że powracają tu echa Arendtowej krytyki totalitaryzmu, która nie odnosi się wyłącznie do form politycznego przymusu, lecz także do procesów rozcieńczania zdolności osądu i myślenia (Arendt, 1992, s. 128–134, 157–166). W tym sensie kategorie wypracowane przez Arendt, takie jak „banalność zła” czy „bezmyślność”, zachowują swoją aktualność, ponieważ bez wątpienia także dziś

istnieje ryzyko, że obywatele staną się administratorami procedur, a nie uczestnikami wspólnoty politycznej.

Równocześnie refleksja filozoficzna nie może abstrahować od pytania o funkcję pamięci zbiorowej. Spór o interpretację narodowego socjalizmu, co dobitnie pokazała gwałtowna debata w Niemczech wokół tzw. pamięci historycznej (*Historikerstreit*), unaocznia zarazem, że pamięć historyczna nie jest wyłącznie zbiorem historycznych faktów, ale musi być przestrzenią dyskusji nad wspólną tożsamością, wspólnymi wartościami i hierarchią narodowych celów. Ustalenie tego, co było „ważne” i „charakterystyczne”, a co marginalne lub przypadkowe w historii poszczególnych narodów, zależy od współczesnych ram interpretacyjnych i od realizowanych lub postulowanych projektów politycznych. Otwiera się tutaj ważna rola dla filozofii społecznej, która traktując pamięć jako podstawę budowania konstrukcji społecznej i politycznej, nie neguje prawdy historycznej, lecz uświadamia, że jej funkcjonowanie w przestrzeni publicznej nie podlega wyłącznie czystym regułom wiedzy, lecz może nawet przede wszystkim logice walki o znaczenie. To właśnie dlatego pamięć może być zarówno narzędziem emancypacyjnym (jeśli uważliwia na cierpienie i niesprawiedliwość), jak i środkiem legitymizacji wszelkich form przemocy obecnych w przestrzeni politycznej, jeśli służy ona do budowania mitów narodowych i stygmatyzacji innych grup społecznych, religijnych czy politycznych.

Z tego względu filozofia nauk społecznych nie wydaje się wyłącznie teorią społecznego porządku, lecz także praktyką krytycznego uobecniania przeszłości, to znaczy aktywnością mającą na celu zachowanie czujności poznawczej, niezbędnej do rozpoznania właściwych intencji. W tym kontekście pytanie o możliwość autonomii wiedzy i myślenia, szczególnie w naszych czasach, w których autorytet nauki jest mocno podważany lub podporządkowywany logice rynkowej i politycznej, staje się kluczowe. Odpowiedzią na wyzwania współczesności nie powinien być powrót do pozytywistycznej neutralności nauki, wiedzy, ale raczej rozwój samoświadomej metodologii, otwartej na własne uwarunkowania i gotowej do ich przepracowania.

W konsekwencji refleksja nad narodowym socjalizmem nie powinna być traktowana jako zamknięty rozdział historyczny, lecz jako stale aktualny sygnał ostrzegawczy, wskazujący na możliwość i powtarzalność radykalnych form depolityzacji społeczeństwa, reprodukowanych przez

biurokratyczne, medialne i edukacyjne mechanizmy związane z totalną dominacją. W tym sensie filozofia społeczna zachowuje charakter nie tyle tradycyjnie kontemplacyjny, ile raczej interwencyjny, to znaczy musi stawać się nie tylko teorią opisującą struktury życia społecznego, lecz może przede wszystkim aksjologicznie rozumianym wyznacznikiem odpowiedzialnego bycia-w-świecie.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Badanie relacji między filozofią nauk społecznych a ideologią narodowego socjalizmu, przeprowadzona na przykładzie myśli Heideggera, Jaspersa, Arendt, Habermasa i Ossowskiego, prowadzi do kilku istotnych wniosków. Przypadek Martina Heideggera stanowi przede wszystkim ostrzeżenie o podatności filozofii na instrumentalizację przez ideologie totalitarne, zwłaszcza wtedy, gdy abstrakcyjne konstrukty ontologiczne zostają oderwane od etycznych ram i wykorzystywane są do legitymizacji autorytarnych celów (Safranski, 1999, s. 212–244; Trawny, 2017, s. 17–19). Heideggerowy model myślenia, koncentrujący się na byciu, losie i wspólnocie, ukazuje, że intelektualiści ponoszą odpowiedzialność nie tylko za treść swoich koncepcji, ale również za ich potencjalne użycie w przestrzeni politycznej. Szczególnie teorie dotyczące tożsamości zbiorowej i historycznego przeznaczenia mogą zostać zreinterpretowane w sposób sprzyjający dominacji i wykluczeniu.

W opozycji do powyższego modelu Karl Jaspers dostarcza filozoficznego instrumentarium pozwalającego na moralne i polityczne rozliczenie się z totalitarną przeszłością. Jego typologia winy, rozróżniająca winę kryminalną, polityczną, moralną i metafizyczną, tworzy ramy dla niuansowego podejścia do kwestii odpowiedzialności zbiorowej, unikając zarówno trywializacji, jak i uogólnienia (Jaspers, 2018, s. 35–56). Jego przekonanie, że „klimat uległości” i konformizmu stanowi formę winy wspólnotowej, kieruje uwagę na społeczne i kulturowe predyspozycje, które sprzyjają rozwojowi totalitaryzmu. Tym samym akcentuje on potrzebę głębokiej transformacji norm społecznych i etycznych.

Z kolei Hannah Arendt, analizując genezę totalitaryzmu oraz rozwijając pojęcie „banalności zła”, ukazuje związek przyczynowo-skutkowy

między ideologicznym przymusem a erozją zdolności jednostki do niezależnego osądu moralnego. W jej ujęciu ideologia totalitarna jako spójny system „logiki idei” prowadzi do zniesienia ludzkiej spontaniczności, odpowiedzialności i refleksyjności, a tym samym umożliwia funkcjonowanie zła w formie zracjonalizowanej, bezosobowej i biurokratycznej (Arendt, 2023, s. 589–665). Jej głęboka obserwacja, że przeciętni ludzie, działając w ramach zinstytucjonalizowanej struktury połączonej z rutynowym wykonywaniem poleceń, mogą stać się współodpowiedzialni za systemowe zbrodnie, pozostaje jednym z najbardziej przenikliwych ostrzeżeń dla współczesnej refleksji nad nauką, biurokratyczną strukturą państwa i etyką publiczną.

Ważny w tym kontekście jest także Jürgen Habermas rozwijający teorię działania komunikacyjnego. To on zaproponował alternatywę dla modeli myślenia zdominowanych przez instrumentalnie potraktowaną racjonalność. Jego koncepcja „idealnej sytuacji komunikacyjnej” stanowi normatywny punkt odniesienia, który umożliwia krytykę ideologii z pozycji rozumu intersubiektywnego (Habermas, 1999, s. 238–377). W tym ujęciu legitymizacja władzy nie może opierać się na przymusie czy tradycji, lecz musi być wynikiem otwartej, racjonalnej i inkluzywnej debaty. W świetle tej koncepcji nauki społeczne nie są jedynie narzędziem opisu rzeczywistości, lecz stają się środkiem jej transformacji poprzez demaskowanie ukrytych mechanizmów władzy i ideologicznej manipulacji. Równocześnie jednak Habermas stawia badaczy przed wyzwaniem, jak zachować obiektywność naukową, angażując się w obronę normatywnej struktury demokracji.

Pozostający w duchu humanistycznej socjologii Ossowski wzmacnia z kolei rolę nauk społecznych jako obszaru niezależnego myślenia i oporu wobec dogmatyzmu. Jego konsekwentna obrona rozróżnienia między wiedzą naukową a propagandą polityczną, a także analiza pojęcia „ojczyzny ideologicznej”, pokazują, w jaki sposób kategorie narodowe mogą zostać przekształcone w instrumenty dominacji i wykluczenia (Ossowski, 1984, s. 50–69). Koncepcja Ossowskiego przypomina, że niezależna refleksja socjologiczna jest jednym z fundamentów pluralizmu i odporności społecznej na totalitarne formy myślenia.

W obliczu przedstawionych analiz sformułować można kilka zaleceń dotyczących roli filozofii nauk społecznych we współczesnym świecie. Po pierwsze, niezbędna jest kontynuacja interdyscyplinarnych badań,

łączących filozofię, historię, socjologię i politologię, które pozwolą na całościowe ujęcie złożonych zjawisk ideologii, autorytaryzmu i przemocy systemowej. Po drugie, kluczowe staje się wzmacnianie edukacji opartej na rozwijaniu umiejętności krytycznego myślenia, analizy źródeł oraz rozpoznawania mechanizmów manipulacji informacyjnej w duchu Arendtowej troski o zdolność sądzenia. Po trzecie, instytucje akademickie i badawcze muszą aktywnie bronić autonomii intelektualnej swoich członków przed naciskami politycznymi i ekonomicznymi. Lekcja płynąca z fatalnego politycznego zaangażowania Heideggera, ale także godna najwyższej oceny moralna postawa Jaspersa oraz apel Ossowskiego przypominają, że bez niezależności nauka przestaje być przestrzenią prawdy. Po czwarte, należy promować model racjonalnego dyskursu publicznego opartego na wzajemnym uznaniu, sile argumentacji i otwartości komunikacyjnej, który umożliwia konstruktywną krytykę, a nie tylko polaryzację i budowania trwałych podpartych głębokimi emocjami antagonizmów. W tym kontekście badacze nauk społecznych powinni stale podejmować refleksję nad etycznymi konsekwencjami swoich teorii, zwłaszcza tych, które dotyczą zbiorowej tożsamości, władzy i prawdy. Tylko świadomość potencjalnego niewłaściwego zastosowania wiedzy może zabezpieczyć ją przed przekształceniem się w narzędzie przemocy społecznej i politycznej.

W tym ujęciu filozofia nauk społecznych nie jest wyłącznie teoretyczną nauką o społeczeństwie, ale również formą odpowiedzialnego działania, praktyką troski o przestrzeń wspólną, w której możliwa jest wolność myślenia, dialog i krytyka.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt, H. (1998). *Eichmann w Jerozolimie. Rzec o banalności zła*. Przeł. A. Szostkiewicz. Warszawa: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Arendt, H. (2023). *Korzenie totalitaryzmu*. Przeł. D. Grinberg & M. Sza-wiel. Warszawa: Świat Książki.
- Debord, G. (2006). *Społeczeństwo spektaklu oraz Rozważania o Społeczeństwie Spektaklu*. Przeł. M. Kwaterko. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Habermas, J. (1985). *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*. Suhrkamp, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Habermas, J. (1999). *Teoria działania komunikacyjnego*. T. 1. Przeł. A.M. Kaniowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Habermas, J. (2005). *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*. Przeł. A. Romaniuk & R. Marszałek, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”.
- Heidegger, M. (1977). *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje filozoficzne*. Warszawa: Czytelnik.
- Heidegger, M. (1990). Heidegger dzisiaj. C. Wodziński (red.). *Aletheia*, 1(4). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (2000). *Bycie i czas*. Przeł. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (2000). *Wprowadzenie do metafizyki*. Przeł. R. Marszałek. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Heidegger, M. (2014). *Schwarze Hefte 1931–1941. Gesamtausgabe*. T. 94–96. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Jaspers, K. (2018). *Problem winy*. Przeł. J. Garewicz. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Ossowski, S. (1984). *O ojczyźnie i narodzie*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Safranski, R. (1999). *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit*. München: Hanser.
- Trawny, P. (2017). *Heidegger i mit żydowskiego spisku*. Przeł. W. Warkocki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Adam Chmielewski
Politechnika Wrocławska
<https://orcid.org/0000-0001-6001-5309>
<https://doi.org/10.35765/slowniki.674>

Filozofia nauk społecznych krytycznego racjonalizmu

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Filozofia nauk społecznych krytycznego racjonalizmu jest koncepcją rozumienia społeczeństwa opartą na idei indywidualizmu metodologicznego. Budowana w opozycji do holistycznych koncepcji społeczeństwa i historii, zawiera szczegółową metodologię badań społecznych, zaś jej podłożem aksjologiczno-normatywnym jest liberalna filozofia polityczna oraz koncepcja etyki indywidualistycznej. Sformułowana przez Karla R. Poppera, koncepcja ta jest rozwijana przez licznych członków zainicjowanego przezeń intelektualnego ruchu krytycznego racjonalizmu.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Obejmuje praktyczny kontekst kształtowania się krytyczno-racjonalistycznych idei nauk społecznych jako platformy zrozumienia przyczyn burzliwych dziejów Europy sprzed II wojny światowej oraz jej konsekwencji. Kontekst teoretyczny filozofii społecznej krytycznego racjonalizmu obejmuje teorie społeczne i polityczne antycznej Grecji oraz XIX-wiecznej filozofii niemieckiej, które odegrały rolę negatywnych inspiracji w rozwoju idei metodologicznych i społecznych Poppera. Choć nurt ten współtworzyło wielu myślicieli, historyczna rekonstrukcja jego założeń metodologicznych skupia się przede wszystkim na dorobku Karla Poppera.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Ma na celu rekonstrukcję pojęć metodologiczno-społecznych Poppera oraz wybranych przedstawicieli krytycznego racjonalizmu.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:
Wskazuje na ograniczenia indywidualistycznej filozofii nauk społecznych krytycznego racjonalizmu, a także na niedoceniane elementy samokrytyczne w refleksji Poppera.

Słowa kluczowe: antyutopizm, indywidualizm metodologiczny,
inżynieria częściowa, historycyzm, totalitaryzm

Definicja pojęcia

Filozofia nauk społecznych Karla R. Poppera, oparta na idei indywidualizmu metodologicznego, to całościowa koncepcja obejmująca ontologię społeczną i polityczną, metodologię badań społecznych z elementami epistemologii społecznej, krytykę wiodących ideologii politycznych oraz analizę filozoficzną genezy współczesnych zjawisk społecznych i politycznych. Filozofia nauk społecznych Poppera, ugruntowana w filozofii nauki krytycznego racjonalizmu, rozwijała się w konfrontacji z doktrynami holistycznymi i historycystycznymi oraz stanowiła odpowiedź na negatywne zjawiska życia społecznego i politycznego z początków XX wieku, bezpośrednio wpływające na osobiste losy jej autora. Z tej racji dla zrozumienia jego filozofii nauk społecznych niezbędne jest jej rozpatrywanie w kontekście doświadczanych przezeń przemian politycznych i społecznych, a także w perspektywie jego teorii rozwoju wiedzy naukowej.

Analiza historyczna pojęcia

Filozofia nauk społecznych krytycznego racjonalizmu składa się z dwóch ściśle powiązanych części. Pierwszą z nich jest szczegółowa metodologia badań społecznych, budowana w opozycji do całościowych (holistycznych) koncepcji społeczeństwa i historii. Część druga, mniej systematyczna, to wizja społeczeństwa otwartego, w którym najważniejsza jest idea metodologicznego indywidualizmu oraz wolności przysługującej jednostkom. Tak zdefiniowana filozofia nauk społecznych krytycznego racjonalizmu jest w głównej mierze dziełem Karla R. Poppera. W okresie późniejszym idee tego filozofa były rozwijane przez jego zwolenników w Wielkiej Brytanii, następnie zaś w wielu innych regionach świata. Ze względu na wiodącą rolę Poppera w powstaniu filozofii nauk społecznych krytycznego racjonalizmu niniejsze studium stanowi przede wszystkim rekonstrukcję jego koncepcji.

Konstytutywny wpływ na idee społeczno-polityczne Poppera wywarły wydarzenia I połowy XX wieku. Wczesne doświadczenie I wojny światowej oraz późniejszego upadku Cesarstwa Austro-Węgierskiego, bankructwo gospodarcze nowo powstałej Republiki Austriackiej, zubożenie

społeczeństwa oraz narastający antysemityzm, aneksja Austrii przez nazistowskie Niemcy, II wojna światowa oraz powstanie bloku państw komunistycznych stanowiły dlań bodziec do poszukiwania metod skutecznej konfrontacji z negatywnymi zjawiskami politycznymi i społecznymi. Szczególnie ważne dla popperowskiej teorii społecznej było doświadczenie wykluczenia ekonomicznego mas społecznych oraz rozwój totalitaryzmów w Niemczech i Związku Radzieckim. Wpłynęło to na jego młodzieńczą fascynację socjalizmem i zbliżenie do organizacji komunistycznych; pod wpływem krwawego stłumienia protestu robotników w Austrii w 1919 roku odrzucił radykalne skłonności, stał się entuzjastą socjaldemokracji i wrogiem komunizmu, zaś w późniejszych pracach przedstawiał liberalną wizję społeczno-polityczną „zimnowojennego liberalizmu” (Hacohen, 2000, s. 2). Jego idea społeczeństwa otwartego stanowiła wiodącą ideologię opozycji demokratycznej w krajach Europy Wschodniej (Hacohen, 2000, s. 540).

Praca w ośrodku dla dzieci z niepełnosprawnością, prowadzonym przez Alfreda Adlera, pozwoliła mu zapoznać się z psychoanalizą, która stała się kolejną negatywną inspiracją dla jego filozofii nauk społecznych. Podobną rolę odegrał logiczny pozytywizm – jego teoria nauki posłużyła Popperowi jako negatywny wzorzec przy wypracowywaniu autorskiego rozumienia nauk społecznych. Konfrontacja z logicznym pozytywizmem stała się punktem wyjścia jego teorii rozwoju wiedzy naukowej, wyłożonej w *Logik der Forschung* (1934). Kluczowym pojęciem popperowskiej hipotetyczno-dedukcyjnej teorii nauki było pojęcie falsyfikacji, przeciwstawione pojęciu weryfikacji, za którym opowiadali się zwolennicy indukcyjnej filozofii nauki logicznego pozytywizmu. Pojęcie falsyfikacji stanowiło zarazem kryterium demarkacji, tj. oddzielenia nauki od nienauki. Popper głosił, że cechą charakterystyczną postawy naukowej nie jest poszukiwanie potwierdzeń dla teorii, lecz sprawdzianów stanowiących dla niej potencjalne falsyfikatory. Za właściwą uznał postawę Alberta Einsteina, który był gotów uznać swą teorię względności za nieprawdziwą, gdyby przewidywane przez nią przesunięcie spektralne ku czerwieni nie zostało potwierdzone, nie zaś psychoanalitików i marksistów, którzy nie potrafili podać warunków, w których uznałoby swoje teorie za obalone.

Podobnie jak w filozofii nauki, w filozofii nauk społecznych Poppera dominuje motyw negatywistyczny. W obu tych dziedzinach kładzie on

większy nacisk na eliminację zjawisk negatywnych – fałszu, błędu, zła i nieszczęścia – niż na dążenie do nieomyślności czy doskonałości moralnej. W teorii rozwoju nauki głosi przekonanie o niemożliwości osiągnięcia prawdy absolutnej, w teorii nauk społecznych podkreśla, że niemożliwe jest ustanowienie stanu powszechnego szczęścia i całkowicie racjonalnego społeczeństwa. Nie był to przejaw jego pesymizmu, uważał bowiem, że łatwiej jest odnieść sukces w realizacji częściowych ulepszeń niż w przedsięwzięciach zmierzających do zmiany całego społeczeństwa. Niepowodzenia całościowych przemian są źródłem pesymizmu i sceptycyzmu co do możliwości korzystnych zmian społecznych. Sceptycyzm ten Popper uważał za słuszny w odniesieniu do przedsięwzięć całościowych i utopijnych, lecz sądził, że projekty poprawy o niewielkim zasięgu mają szansę na realizację.

Projekty całościowych zmian, choć racjonalne, są skazane na niepowodzenie ze względów epistemologicznych oraz politycznych. Względy poznawcze dotyczą niemożliwości zarządzania wiedzą niezbędną do skutecznego przeprowadzenia całościowych zmian, zaś próba ich realizacji prowadzi nieuchronnie do ustanawiania porządków totalitarnych.

W programowym fragmencie wyjaśniającym ideę społeczeństwa otwartego Popper wskazuje na konstytutywny związek rozwoju wiedzy z warunkami społecznymi jej zdobywania. Jak twierdzi, współczesne społeczeństwa niczego nie powinny obawiać się bardziej niż dążeń do likwidacji istniejących odmienności, prawa do różnicy opinii oraz do niezgadzenia się z innymi, nawet jeżeli ci inni reprezentują władzę i siłę. Rządy prawa są fundamentem społecznej wolności i sprawiedliwości.

W jaki sposób moglibyśmy zatrzymać naukowy i przemysłowy postęp? Przez zamknięcie lub podjęcie kontroli nad laboratoriami badawczymi, przez likwidację lub cenzurę czasopism naukowych i innych środków dyskusji, przez zniesienie kongresów i konferencji naukowych, przez zniesienie uniwersytetów i innych szkół, przez cenzurę książki i prasy, pisanie, a w końcu mówienie. Wszystko, co rzeczywiście może być zniesione (lub poddane kontroli), to instytucje społeczne. Instytucją społeczną jest język, bez którego postęp naukowy jest nie do pomyślenia, ponieważ bez niego nie może istnieć nauka ani rozwijająca się postępową tradycją. Pisanie jest instytucją społeczną i takie też są urządzenia drukowania i publikacji oraz wszystkie inne instrumenty instytucjonalne metody naukowej. Sama metoda naukowa ma aspekt społeczny. Nauka, a jeszcze bardziej postęp naukowy, nie są rezultatami odizolowanych wysiłków, lecz swobodnych zmagających myślenia, ponieważ nauka potrzebuje zawsze coraz to więcej konkurujących ze sobą hipotez i coraz to bardziej rygorystycznych testów. A te

konkurencyjne hipotezy potrzebują jak gdyby osobistej reprezentacji; potrzebują obrońcy, sądu, a nawet publiczności. Ta osobista reprezentacja musi być zorganizowana instytucjonalnie, jeżeli chcemy być pewni, że będzie skuteczna. A instytucje te muszą być finansowane i chronione przez prawo. Ostatecznie postęp zależy w znacznej mierze od spraw polityki, od instytucji politycznych, które bronią wolności myślenia, od demokracji (Popper, 1960, 154–155).

Wszelkie próby w kierunku ujednolicenia myśli i zachowań pojedynczych, różnych od siebie, konkretnych ludzi są zabójcze dla społeczeństwa. Zabijają one postęp i wzmagają nierówność, którą chciały znieść, ponieważ warunkiem i gwarantem postępu i egalitaryzmu jest krytyka i gotowość do zmiany poglądów w niczym nieskrępowanej dyskusji. Źródło zagrożeń dla społeczeństwa stanowi postawa dogmatyczna. Choć może wypływać ze szlachetnych pobudek, jest niebezpieczna dla ludzkiej wolności i postępu społecznego, ponieważ oznacza dążenie do zamknięcia społeczeństwa i likwidacji krytycznego myślenia.

Idee te znalazły kontynuację w licznych artykułach o nie mniej zdecydowanej wymowie, zwłaszcza w artykule *Utopia i przemoc* (1963), późniejszych pracach zebranych w tomach *Auf der Suche nach einer besseren Welt* (1984) oraz *After The Open Society* (2008). Idee filozofii społecznej krytycznego racjonalizmu rozwijali m.in. Joseph Agassi, Hans Albert, Ernest Gellner, Ernst Gombrich, Ian Jarvie, Mark Notturmo, Jeremy Shearmur i John W.N. Watkins. Obecnie idee Poppera zyskują popularność w krajach tzw. Globalnego Południa, m.in. w Chinach, Nigerii, Republice Południowej Afryki i innych. Idee społeczeństwa otwartego są aktywnie wdrażane w praktykę społeczną i polityczną różnych krajów przez George'a Sorosa, byłego studenta Poppera, który swoje powodzenie w działaniu na rynkach finansowych przypisuje stosowaniu idei swojego mentora.

Ujęcie problemowe pojęcia

Krytyka historycyzmu

Kluczowym pojęciem metodologicznym filozofii nauk społecznych krytycznego racjonalizmu jest kategoria historycyzmu, naszkicowana przez Poppera w połowie lat 30. XX wieku w studiach opublikowanych

jako *The Poverty of Historicism* (1957; cytowane wg wydania z 1960). Uznawszy, że dla zrozumienia jego koncepcji historycyzmu niezbędne jest przedstawienie historycznej genezy tej doktryny, podjął szeroko zakrojone studia historyczno-filozoficzne. Owocem tych dociekań było *The Open Society and Its Enemies* (1945; cytowane wg wydania z 2013 roku), najbardziej wpływowe dzieło Poppera z tego obszaru. Zawiera ono najpełniejszy wykład jego filozofii nauk społecznych, które do chwili obecnej cieszą się szerokim zainteresowaniem. Tezą tej książki jest przekonanie, iż źródeł współczesnych totalitaryzmów należy upatrywać w doktrynach filozoficznych i politycznych Platona i Arystotelesa oraz że inspirowały one XIX-wieczne rozległe koncepcje historycystyczne G.W.F. Hegla oraz K. Marksa, na których spoczywa bezpośrednia odpowiedzialność za powstanie reżymów totalitarnych.

Za pierwszą teoretycznie dojrzałą wizję zamkniętego, totalitarnie rządzonego społeczeństwa Popper uznał platoński utopijny projekt republiki zawarty w *Państwie*. Jako jego poprzednika wymieniał Heraklita, który, jak Platon, nie akceptował współczesnych mu rewolucyjnych zmian społecznych. Kontynuatorami linii historycystycznej tradycji są Hegel, Marks i inni filozofowie, wśród których Popper wymienia Johanna G. Herdera, Oswalda Spenglera, Augusta Comte'a i Arnolda Toynbee'ego. Ich interpretacje historii, utopijne wizje i programy stanowią bezpośrednią kontynuację tradycji utopizmu i są związane ze stanowiskiem teoretycznym określanym przez Poppera mianem historycyzmu.

Według Poppera historycyzm ma dwie odmiany: pronaturalistyczną, która opowiada się za przejmowaniem wzorów i metod z nauk przyrodniczych, oraz antynaturalistyczną, która przeciwko temu oponuje. Historycyzm w wersji antynaturalistycznej głosi, że każda sytuacja społeczna i ludzka jednostka są niepowtarzalne, co wyklucza metodę generalizacji. Dlatego byt społeczny jest bardziej skomplikowany niż przyrodniczy. Badanie społeczeństwa i historii wymaga rozważania ich jako całości, ponieważ społeczne istnienie jest czymś więcej niż zwykłym zbiorem elementów. Trafne przewidywanie i wyjaśnianie wydarzeń historycznych wymagają badania historii grup ludzkich, ich tradycji i instytucji. Należy je traktować jak organizmy, w których każda tkanka wpływa na funkcjonowanie innych. Autentyczne wyjaśnienie obecnego stanu ich rozwoju zależy od rozumienia zdarzeń społecznych składających się na ich dzieje w ich historycznym następstwie i powiązaniu, do czego

konieczna jest analiza genezy, skutków oraz dokonań grup społecznych i poszczególnych wydarzeń z ich dziejów. Głównym przedmiotem badania historyka powinny być trendy i tendencje oraz prawa rządzące procesem dziejowym. Niemożliwe jest stosowanie metod pomiaru ilościowego, ponieważ w nauce historii, która zmierza do prawidłowego odzwierciedlenia wydarzeń dziejowych, bardziej adekwatne są metody i kategorie jakościowe. Z tych powodów metody nauk przyrodniczych nie dają się stosować do rozumienia materii społecznej.

Historycyzm naturalistyczny głosi nie tylko potrzebę, ale także możliwość przewidywania historycznego i za ich podstawę uznaje kronikę historyczną zdarzeń politycznych i społecznych. Zadaniem nauk społecznych jest poszukiwanie tendencji i sił rządzących społeczeństwem oraz ich skutków. Prawa takie mają charakter uniwersalny i ogarniają całość wydarzeń społecznych oraz ich aspektów. Dają podstawę do poprawnego przewidywania wydarzeń przyszłych, które zachodzić mają zgodnie z żelazną logiką. Historycyzm naturalistyczny, zwany także przez Poppera scjentyzmem, dąży do budowy teorii rozwoju społecznego, głoszącej niemożliwość realizacji projektów, jeżeli sprzeciwiają się one niezłomnym prawom i mającym nieuchronnie nadejść wydarzeniom.

Popper odrzuca historycyzm za pomocą kilku argumentów. Pierwszy, ogólny, wskazuje na logiczną niemożliwość przewidywania przyszłego kształtu ludzkich dziejów; nie leży ono w możliwościach ani ludzi, ani najdoskonalszej nawet maszyny liczącej. Jest tak dlatego, że bieg historii ludzkiej jest zależny od rozwoju ludzkiej wiedzy. Dlatego przyszły rozwój naszej wiedzy i przyszły bieg ludzkiej historii są nieprzewidywalne. Z tej racji należy odrzucić możliwość zbudowania historii teoretycznej, tj. historycznych nauk społecznych na wzór fizyki teoretycznej (Popper, 1960, s. v–vi).

Historycyzm naturalistyczny Popper odrzuca, twierdząc, że daleko siężne przewidywanie zdarzeń w przyszłości na podstawie odkrytych w materii historycznej niezmiennych praw podobnych do praw fizycznych, tj. trwałego porządku spraw ludzkich, jest niemożliwe. Prawa takie nie istnieją, zaś przekonanie o ich istnieniu bierze się z niekrytycznego przejmowania przez socjologię, historię i inne nauki społeczne takich pojęć jak ruch, kierunek czy prędkość oraz z wiary, iż dynamiki społecznej nie można zmienić bez uprzedniej zmiany rządzących nimi

praw. Próba zastąpienia pojęcia prawa pojęciem trendu społecznego nie wpływa na wartość teoretyczną takich przekonań. Ścisłe przewidywanie jest możliwe na podstawie praw ściśle uniwersalnych, lecz takie przewidywania nie mogą opierać się na istnieniu trendów, które niekiedy zmieniają się bardzo gwałtownie.

Konsekwencją historycystycznego myślenia jest inżynieria holistyczna, dążąca do kontroli nad procesami historycznymi i przebudowy całości struktur społecznych. To utopijne dążenie oparte na przesadnej ufności we własne siły i zdolności poznawania rzeczywistości. Społeczeństwo składa się z wielu jednostek wchodzących między sobą w skomplikowane relacje grupowe i interpersonalne. Koniecznym warunkiem powodzenia totalnego eksperymentu jest kontrola wszystkich, czy choćby najważniejszych, relacji społecznych. Jest to niemożliwe, ponieważ sama próba kontrolowania relacji społecznych powoduje zachodzenie relacji społecznych nowego typu, które także wymagałyby kontrolowania, itd. Kontrola całości stosunków społecznych jest logicznie niemożliwa.

Bezpodstawna jest historycystyczna wiara, że eksperyment społeczny ma wartość wyłącznie wówczas, gdy jest eksperymentem na wielką skalę. Zmiana społeczna o wielkim zasięgu powoduje, że nie jest pewne, które działania są odpowiedzialne za poszczególne skutki. Wiedzę o tym można łatwiej uzyskać za pomocą techniki małych kroków. Holistyczne projekty przeocząją fakt, że łatwo jest scentralizować władzę, ale nie można scentralizować całej wiedzy zawartej w wielu indywidualnych umysłach, a której centralizacja byłaby konieczna do mądrego sprawowania władzy. W celu rozwiązania tego problemu utopijny inżynier społeczny musi dążyć do eliminacji różnic indywidualnych oraz do kontroli i stereotypizacji interesów i przekonań przez edukację i propagandę. To jednak uniemożliwia mu ustalenie, „co ludzie myślą naprawdę, ponieważ to w oczywisty sposób jest nie do pogodzenia z nieskrępowaną ekspresją myślenia, a myślenia krytycznego w szczególności” (Popper, 1960, s. 89–90). Holistyczno-utopijna inżynieria społeczna powoduje nieprzewidywalność totalnych działań: niemożliwe staje się określenie, który z kroków jest odpowiedzialny za poszczególne konsekwencje i uniemożliwia holistycznemu inżynierowi społecznemu odpowiedź na pytanie o skutki jego własnych działań.

Jedność metody naukowej

Podkreślając odmiennność badań w dziedzinie społecznej i przyrodniczej, Popper zarazem głosił tezę o jedności metod w tych naukach. Metody te polegają na postulowaniu dedukcyjnych wyjaśnień przyczynowych i sprawdzaniu ich za pomocą przewidywań. W nauce mamy zawsze do czynienia z wyjaśnieniami, przewidywaniami i sprawdzianami, zaś metoda sprawdzania hipotez zawsze jest taka sama (Popper, 1960, s. 131). Tezę tę Popper uzasadnia za pomocą dwóch argumentów. Pierwszy z nich stanowi zasadę indywidualizmu metodologicznego. Z tego punktu widzenia przedmioty nauk społecznych są zazwyczaj konstrukcjami teoretycznymi, służącymi interpretacji ludzkiego doświadczenia, takimi jak „naród”, „inflacja”, „wojna” itp. (Popper, 1960, s. 136), których nie należy traktować jako realnie istniejących bytów. Zadaniem nauk społecznych jest uważna analiza modeli socjologicznych w terminach konkretnych jednostek ludzkich. Do najważniejszych studiów indywidualizmu metodologicznego w ramach filozofii nauk społecznych należą prace Johna Watkina, który stanowisko to zdefiniował następująco:

Zgodnie z [zasadą indywidualizmu metodologicznego] ostatecznymi składnikami świata społecznego są indywidualni ludzie, działający mniej lub bardziej odpowiednio do ich dyspozycji i rozumienia swych sytuacji. Każda złożona sytuacja społeczna, instytucja lub zdarzenie jest rezultatem szczególnej konfiguracji jednostek, ich dyspozycji, sytuacji, przekonań, władz fizycznych i otoczenia. Możliwe są niepełne lub połowiczne wyjaśnienia makroskopowych zjawisk społecznych (na przykład inflacji), dokonane za pomocą innych zjawisk społecznych (na przykład pełnego zatrudnienia); nie uzyskamy jednak ostatecznych wyjaśnień takich zjawisk makroskopowych, dopóki nie wydedukujemy ich ze zdań o dyspozycjach, przekonaniach, władzach i wzajemnych relacjach jednostek ludzkich. [...] I tak samo jak mechanycyzm stoi w opozycji do organicystycznej idei pól fizycznych, tak indywidualizm metodologiczny stoi w opozycji do socjologicznego holizmu lub organicyzmu (Watkins, 1957, s. 106; por. także Watkins, 1960; Albert, 1985; O'Hear, 2009).

Po drugie, Popper odrzucał tezę, iż materia społeczna jest bardziej skomplikowana niż przedmioty badań nauk przyrodniczych. Sądził, że pod pewnymi względami nauki społeczne są mniej skomplikowane od fizyki, ponieważ w większości sytuacji społecznych funkcjonuje element racjonalności. Choć ludzie rzadko są w pełni racjonalni, to działają mniej lub bardziej racjonalnie, co umożliwia budowę w miarę prostych modeli

ich działań i wzajemnych relacji oraz posługiwanie się tymi modelami jako aproksymacjami. Popper uważał, że mimo niezaprzeczalnych różnic między naukami społecznymi i przyrodniczymi są to raczej różnice stopnia niż rodzaju (Popper, 1960, s. 140–141). Nie sądził także, iżby uzyskanie obiektywnego punktu widzenia w dociekaniach społecznych było niemożliwe; fakt przynależności badacza społecznego do jakiejś grupy społecznej nie uniemożliwia mu obiektywnego opisu świata społecznego.

Popperowska teoria społeczna obejmuje krytykę całościowych projektów racjonalnej zmiany społecznej, głoszonych przez stanowiska historycystyczne. Historycyzm w jego rozumieniu uznaje, że zadaniem nauk społecznych jest przewidywanie przyszłych wydarzeń historycznych oraz że jest to możliwe dzięki odkrywaniu rytmów, wzorów, praw lub trendów rozumianych jako ponadindywidualne czynniki sprawcze (Popper, 1960, s. 3). Pojawia się w okresach niestabilności i szybko następujących przemian powodujących nieprzejrzyistość zaburzonych struktur społecznych, stawiając sobie za cel zrozumienie przemian i zapanowanie nad nimi. Popper uznawał takie projekty za utopijne, które, choć racjonalne, są niebezpieczne. Niebezpieczeństwo tkwi w pozornie niewinnym rozumowaniu: działanie jest racjonalne, jeżeli czyni użytek z dostępnych środków do osiągnięcia jakiegoś celu. Takie rozumienie zadania społecznego skłania zwolenników utopizmu, by najpierw zdefiniować cel ostateczny, a następnie dążyć do jego realizacji wszelkimi dostępnymi środkami. Nie istnieje jednak metoda bezstronnej oceny celów, wartości oraz ideałów, zaś wszelkie próby naukowe w tym kierunku są chybione. Ponieważ nie można określić ostatecznych celów działania politycznego naukowo lub czysto racjonalnymi metodami, różnice w opinii co do tego, jak powinien wyglądać stan idealny, nie zawsze mogą być usunięte na drodze argumentacji.

Będą one musiały przynajmniej w części mieć charakter różnic religijnych. A nie może być tolerancji między różnymi utopiami religijnymi [...]. Dlatego też utopista musi pokonać lub zniszczyć swego utopijnego konkurenta (Popper, 1963, s. 359–360).

Popper głosił, że przemoc i zło społeczne bezwzględnie domagają się krytyki i eliminacji, lecz nie należy jednak dążyć do eliminacji zła, wyrządzając jeszcze gorsze. Dążenie do stworzenia w pełni racjonalnego

społeczeństwa i troska o szczęście ludzkości są kontrproduktywne, albowiem ich konsekwencje nieuchronnie są odwrotne do zamierzonych.

Racjonalizm krytyczny i społeczeństwo otwarte

Myślicieli reprezentujących holizm i historyzm Popper krytykował z pozycji rzecznika społeczeństwa otwartego, które definiował słowami Peryklesa: chociaż tylko nieliczni mogą tworzyć politykę, to wszyscy jesteśmy w stanie ją osądzać. W takim społeczeństwie wolność indywidualnego człowieka i wolność myśli są najwyższymi wartościami, które są chronione przez instytucje sprzyjające pluralizmowi i krytyce. Umożliwia ono współistnienie wielu odmiennych poglądów na rzeczywistość i swobodne wyrażanie sądów. Społeczeństwo otwarte jest systemem demokratycznym, w którym możliwa jest zmiana władzy bez rozlewu krwi i tym różni się ono od tyranii, w której nie jest to możliwe. Jako zdecydowany rzecznik demokracji, Popper miał zarazem świadomość paradoksalności tego systemu: demokratyczna większość może swoim głosem nadać legitymizację despotycznej władzy (Popper, 2013, s. 581–582).

Racjonalności utopijnej Popper przeciwstawiał postawę wzajemnościową lub sokratejską, która zakłada pewien stopień intelektualnej pokory wyrastającej z przekonania, że nikt nie nieomylny.

To, co nazywam postawą racjonalizmu, można zdefiniować tak: „Sądzę, że mam rację, ale być może, że się mylę i może ty masz rację, w takim razie poddajmy to pod dyskusję, gdyż w ten sposób znajdziemy się prawdopodobnie bliżej prawdziwego zrozumienia niż wtedy, gdyby każdy z nas upierał się, że to on ma rację” (Popper, 1963, s. 356).

Tak zdefiniowana postawa krytycznego racjonalizmu, wzajemności i gotowości uczenia się od innych, pozwala odrzucić autorytaryzm i przemoc inspirowaną fanatyzmem i obowiązkiem (Popper, 1963, s. 356–357).

Inżynieria cząstkowa i negatywny utylitaryzm

Powyższy argument z obszaru epistemologii społecznej prowadzi go do sformułowania tezy o asymetrii między niemożliwością uzyskania

zgody co do pozytywnej wizji społecznej a łatwością, z jaką można ustalić, które zjawiska społeczne są niepożądane. Asymetria ta jest analogiczna do asymetrii między weryfikacją a falsyfikacją i na niej Popper opiera propozycję swojej inżynierii cząstkowej (*piecemeal social engineering*; Popper, 1960, s. 58), która stanowi fundament jego „technologicznego podejścia w naukach społecznych”, odmiennego od holistycznej inżynierii społecznej.

Wartość cząstkowych projektów i eksperymentów jest przeoczana przez inżynierię holistyczną, mimo że to one są źródłem większości naszej wiedzy o społeczeństwie. Rozwiązywanie problemów społecznych jest możliwe nie dzięki uniwersalnej teorii bytu społecznego i projektom całościowych zmian, lecz dzięki znacznie mniej ogólnym, ale za to bardziej użytecznym i potencjalnie korzystnym przedsięwzięciom praktycznym. Zadaniem inżyniera cząstkowego nie jest śledzenie genezy instytucji, ich prawdziwego znaczenia dla życia społeczeństw i ich historycznej roli w rozwoju społecznym, lecz ograniczona, a zarazem bardziej skuteczna racjonalna postawa rozpatrywania ich pod kątem funkcjonalnym czy instrumentalnym, zorientowanym na cel eliminacji, krok po kroku, negatywnych zjawisk.

Kwestia ta pozwala Popperowi odróżnić swe reformistyczne stanowiska od utylitaryzmu. Argumentuje, że zachodzi fundamentalna różnica między dopuszczalnymi planami reformy społecznej a niedopuszczalnymi projektami utopijnymi. Wynika stąd raczej norma działania na rzecz eliminacji zła niż na rzecz realizacji dobra abstrakcyjnego. Celem działania politycznego nie jest zapewnienie szczęścia środkami politycznymi, lecz eliminacja konkretnych cierpień.

[L]udzkie cierpienie jest najpilniejszym problemem racjonalnej polityki społecznej, natomiast szczęście takim problemem nie jest. Dążenie do szczęścia należy pozostawić naszemu prywatnemu wysiłkowi. [...] Nie jest trudno osiągnąć w drodze dyskusji zgodę na temat tego, co jest najbardziej dotkliwym złem w naszym społeczeństwie oraz jakie reformy są najpilniejsze. Zgodę w tych sprawach można osiągnąć łatwiej niż zgodę co do jakiejś idealnej formy współżycia społecznego (Popper, 1963, s. 361).

Ta idea została rozwinięta przez Watkina jako teoria negatywnego utylitaryzmu. Celem utylitaryzmu J. Benthama było dążenie do możliwie największego szczęścia możliwie największej liczby ludzi. Negatywny utylitaryzm Poppera-Watkinsa opiera się na zasadzie *minimax*, która

zaleca minimalizowanie największych nieszczęść możliwie największej liczby osób (Watkins, 1963).

Indywidualizm metodologiczny i społeczeństwo abstrakcyjne

Popper był zdecydowanym rzecznikiem indywidualizmu metodologicznego w wyjaśnianiu zjawisk społecznych, lecz miał świadomość niezbędności więzi społecznych. Ilustruje to zaproponowane przezeń pojęcie społeczeństwa abstrakcyjnego,

w którym ludzie praktycznie nigdy nie spotykają się twarzą w twarz – w którym wszystkie interesy prowadzą odizolowane jednostki, komunikujące się za pomocą listów na maszynie lub telegramów i poruszające się zamkniętymi samochodami. [...] Takie fikcyjne społeczeństwo można by nazwać społeczeństwem całkowicie abstrakcyjnym lub zdepersonalizowanym (Popper, 2013, s. 166).

Popper argumentuje, że ludzie mają potrzeby społeczne, których nie mogą zaspokoić w społeczeństwie abstrakcyjnym,

w którym nie mają żadnych lub mają bardzo niewiele bliskich kontaktów osobistych, żyją w anonimowości i izolacji, a w konsekwencji w nieszczęściu. Choć społeczeństwo stało się abstrakcyjne, biologiczna struktura człowieka niewiele się zmieniła (Popper, 2013, s. 166).

Wśród istotnych propozycji teoretycznych Poppera znajduje się tzw. dualizm faktów i decyzji:

Jest rzeczą niemożliwą wyprowadzić zdanie wyrażające normę lub decyzję albo propozycję określonego działania politycznego ze zdania stwierdzającego jakiś fakt; jest to tylko inny sposób na stwierdzenie, że nie można wyprowadzać norm, decyzji lub propozycji z faktów (Popper, 2013, s. 58).

Fakty są opisywane przez prawa natury, zaś złamanie tych praw jest niemożliwe. Uznanie, że jakiś fakt łamie prawa przyrody, odebrałoby sens temu prawu. Natomiast normy społeczne, wskazujące na pewne decyzje, są prawami stanowionymi przez ludzi i różnią się tym od praw natury, że stałyby się bezsensowne, gdyby nie można było ich łamać: nie miałyby żadnego znaczenia dla postępowania ludzi. Rozróżnienie

to, które Popper uznaje za fundamentalne dla rozumienia spraw życia społecznego, stanowi echo zauważonej przez Antyfona różnicy między prawami przyrody i prawami społecznymi.

Krytyka teorii spiskowych

Wśród cennych propozycji teoretycznych Poppera do najbardziej aktualnych należy jego kategoria i analiza teorii spiskowych. Popper jako pierwszy analizował idee stojące za teoriami spiskowymi, wyjaśnił ich atrakcyjność i zdiagnozował wyrządzane przez nie szkody (Popper, 2013, s. 306–307). Koncepcja ta stała się bardzo popularna i okazała się użyteczna w kontekście analiz zjawiska braku społecznego zaufania do nauki, szczególnie w okresie pandemii COVID-19. Problem ten ujawnił istotną słabość krytycznego racjonalizmu jako teorii nauki, ponieważ jego zwolennicy rezygnują z zajmowania się kwestiami społecznego funkcjonowania nauki. Pandemia ujawniła jednak, że zlekceważenie problemu zaufania do nauki przez krytyczny racjonalizm miało paradoksalne i ironiczne konsekwencje dla samej tej doktryny.

Poglądy propagowane przez teorie spiskowe nie tylko kwestionują naukę, technologie oparte na nauce i politykę opartą na wiedzy naukowej. Ich działania wpłynęły negatywnie również na sam krytyczny racjonalizm. W połączeniu z antysystemowymi ruchami politycznymi, takimi jak QAnon i Deep State, teorie spiskowe głoszą, że wirus został stworzony przez byłego ucznia Poppera, George’a Sorosa, po to aby Bill Gates mógł drogą masowych szczepień wszczepiać ludziom mikroprocesory, aby tym sposobem przejąć globalną władzę i ustanowić Rząd Światowy. W swojej wypaczonej logice przedstawiali się jako rzecznicy i obrońcy otwartego społeczeństwa propagowanego przez Poppera, ale teraz rzekomo zagrożonego przez ucznia Poppera, Sorosa. Niektóre teorie spiskowe podważały autorytet nauki, wprost odwołując się do falibilistycznych poglądów Poppera, który przez całe życie konsekwentnie wyrażał podziw dla nauki. Ironią tego przekazu jest to, że autorytet Poppera i sam krytyczny racjonalizm zostały w ten sposób zaprzęgnięte w służbę irracjonalnych i antynaukowych doktryn spiskowych. Przewrotne wykorzystanie idei Poppera, żarliwego rzecznika nauki, w celu podważania autorytetu nauki, rażąco ujawnia niebezpieczeństwa

i ryzyko wynikające z rezygnacji z zajęcia się kwestią społecznego zaufania do nauki przez krytycznych racjonalistów (Chmielewski, 2022).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Filozofia nauk społecznych krytycznego racjonalizmu ewoluuje dzięki pracom reprezentantów tego ruchu oraz jego krytyków. Kontrowersyjność sposobu formułowania opinii przez Poppera wzbudziła liczne głosy krytyczne. Najczęściej dotyczyły one inżynierii częściowej jako zbyt ograniczonej i niewystarczającej. Głosy te były formułowane zwłaszcza przez myślicieli reprezentujących atakowany przez Poppera marksizm. Wykazali oni, że marksizm nie odrzuca metody inżynierii częściowej, lecz wykazuje granice jej stosowalności. Metoda ta może być użyteczna i efektywna w ramach określonego systemu społeczno-ekonomicznego, lecz jest niedostateczna w przypadku konieczności zmiany systemu politycznego za pomocą rewolucyjnych i globalnych transformacji. Niewystarczalność częściowej inżynierii społecznej jest widoczna w kontekście ogromu problemów w społeczeństwach postkolonialnych (Afisi, 2020; Ashgari, M., & Paya, A. 2023).

Kwestionowano popperowski priorytet działań praktycznych, zmierzających do pozytywnych zmian instytucjonalnych, ponieważ dzięki nim można dowiedzieć się więcej o ich funkcjonowaniu, a tym samym o sposobie ich naprawy, niż z ogólnych historycystycznych teorii społecznych. Wskazywano, że takie postawienie sprawy nie musi mieć wyłącznie pozytywnych konsekwencji. Jakkolwiek zainteresowanie różnego rodzaju praktycznymi, technologicznymi zmianami na lepsze przyczyniało się w rezultacie do poprawy naszego teoretycznego rozumienia, było też wiele przypadków, gdy odwoływało ono od dociekań, które byłyby potrzebne, aby to rozumienie uległo pogłębieniu. Podkreślano również problematyczność popperowskiej tezy, utrzymanej w duchu Davida Hume'a, dotyczącej różnicy między faktami i normami. Wyznawane normy wpływają na procesy poznawania faktów, a także odkrywane fakty oddziałują na konstytucję norm i wartości.

Tezę o niemożliwości przewidywań historycznych kwestionowano, wskazując, iż argumentacja Poppera przeciwko historycyzmowi wynika

z jego indeterminizmu i metodycznego sceptycyzmu. Obalenie historycyzmu nie musi oznaczać obalenia całościowych teorii rozwoju społecznego. Zarzucano mu wieloznaczność terminologiczną, a także wieloznaczność i nieprecyzyjność poszczególnych twierdzeń przypisywanych przez Poppera różnym teoriom badań historycznych. Wskazywano również, że dążenie do postępu naukowego bez uwzględnienia jego determinant społecznych i politycznych i bez przywiązywania wagi do autentycznych i żywotnych celów ludzkości w chwili obecnej może obrócić się przeciwko współczesnej cywilizacji. Dążenie do prawdy niekoniecznie musi współgrać z dążeniem do dobra i niekoniecznie prawda ta musi gwarantować uzyskanie powszechnie oczekiwanych korzyści.

Filozofia nauk społecznych krytycznego racjonalizmu wymaga rewizji w trzech głównych obszarach. Przyjęte na gruncie krytycznego racjonalizmu rozumienie jednostki ludzkiej wymaga silniejszego uwzględnienia wątków komunitarnych. Rozumienie ludzkiej racjonalności z kolei wymaga bardziej zdecydowanego uwzględnienia jej determinant historycznych. Rewizji wymaga również kategoria częściowej inżynierii społecznej, której niewystarczalność jest wskazywana przez samych zwolenników tej koncepcji. Jakkolwiek filozofia ta była i pozostaje przedmiotem trafnych zarzutów oraz samokrytycznej oceny przez jej zwolenników, pozostaje ważnym punktem odniesienia dla współczesnej teorii społecznej oraz ideologii politycznych w różnych regionach świata.

BIBLIOGRAFIA

- Afisi, O.T. (2020). *Re-echoing the Conservatism in Karl Popper's Piecemeal Engineering*. *Studia Philosophica Wratislaviensia*. Vol. XV, Fasc. 1, 9–18. DOI: 10.19195/1895-8001.15.1.1.
- Albert, H. (1985). *Treatise on Critical Reason*. Princeton: Princeton University Press.
- Ashgari, M., & Paya, A. (2023). *Journal of Philosophical Investigations*, 17(42). Special Issue: *Critical Rationalism*.
- Chmielewski, A. (2022). Critical Rationalism and Trust in Science. *Science & Education*, 31, 1671–1690. DOI: 10.1007/s11191-021-00317-9.
- Hacohen, M.H. (2000). *Karl Popper. The Formative Years 1902–1945. Politics and Philosophy in the Interwar Vienna*. Cambridge: Cambridge University Press.

- O'Hear, A. (2009). *Popperian Individualism Today*. W: Z. Parusniková & R.S. Cohen (red.), *Rethinking Popper* (s. 205–215). Dordrecht: Springer.
- Popper, K.R. (1934). *Logik der Forschung*. Wyd. ang.: Popper, K.R. (1959). *Logic of Scientific Discovery*. New York: Basic Books. Wyd. pol.: Popper, K.R. (1977), *Logika odkrycia naukowego*. Przeł. U. Niklas. Warszawa: PWN.
- Popper, K.R. (1960). *The Poverty of Historicism*. London: Routledge and Sons. Wyd. pol.: Popper, K.R. (1989). *Nędza historycyzmu*. Przeł. S. Amsterdamski. Warszawa: Krąg.
- Popper, K.R. (1963). Utopia and Violence. W: K.R. Popper, *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge* (s. 355–363). London: Routledge and Kegan Paul. Wyd. pol.: Popper, K.R. (1999). *Utopia i przemoc*. W: *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*. Przeł. S. Amsterdamski. Warszawa: PWN.
- Popper, K.R. (1984). *Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren*. München: Piper Verlag. Wyd. pol.: Popper, K.R. (1997). *W poszukiwaniu lepszego świata*. Przeł. A. Malinowski, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Popper, K.R. (2008). *After The Open Society. Selected Social and Political Writings*. P.N. Turner & J. Shearmur (ed.). London: Routledge.
- Popper, K.R. (2013 [1945]). *Open Society and Its Enemies*. Princeton: Princeton University Press. Wyd. pol.: Popper, K.R. (1993). *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*. Przeł. H. Krahelska. Warszawa: PWN.
- Watkins, J.W.N. (1952). Ideal Types and Historical Explanation. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 3, 22–43.
- Watkins, J.W.N. (1957). Historical Explanation in the Social Sciences. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 30, 104–117.
- Watkins, J.W.N. (1963). *Negative Utilitarianism*. W: *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume*. T. XXXVII (s. 83–114). Oxford: Oxford University Press.

Krzysztof Brzechczyn

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

<https://orcid.org/0000-0001-8789-5641>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.635>

Między współczynnikiem humanistycznym Floriana Znanieckiego a wyjaśnianiem działań ludzkich w poznańskiej szkole metodologicznej

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Celem artykułu jest porównanie Znanieckiego koncepcji wyjaśniania działań ludzkich z analogicznymi ujęciami sformułowanymi w poznańskiej szkole metodologicznej. Układem odniesienia dla prezentacji są dyskusje toczone w humanistyce przełomu XIX i XX wieku, które można przedstawić za pomocą par opozycyjnych pojęć: naturalizm vs. antynaturalizm i nomotetyzm vs. idiografizm.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Punkt wyjścia stanowi prezentacja wyrosłej ze wspomnianej dyskusji klasyfikacji działań ludzkich Maxa Webera i analiza współczynnika humanistycznego Floriana Znanieckiego oraz jego poglądu na status humanistyki.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: W ramach poznańskiej szkoły metodologicznej opracowano trzy koncepcje ujmujące działalność jednostki ludzkiej: Jerzego Kmity model interpretacji humanistycznej, Jerzego Topolskiego model wyjaśniania integralnego i Leszka Nowaka uogólniony model jednostki racjonalnej. Idealizacyjny status wspomnianych koncepcji pozwala postawić problem ich empirycznej adekwatności w wyjaśnianiu działań ludzkich.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Choć zasada racjonalności jest powszechnie stosowaną przesłanką

wyjaśniającą w naukach społecznych, to wydaje się, że racjonalny model jednostki nie ma zastosowania uniwersalnego. Przykładowo ograniczanie wolności w systemach totalitarnych pozbawia jednostki możliwości wyboru i zmusza do akceptacji narzuconego systemu wartości. Nowym polem badawczym byłaby analiza systemów społecznych, w których ograniczanie pola wyboru jednostek dokonuje się w mniej widoczny, lecz nie mniej skuteczny sposób, np. przez kształtowanie nawyków językowych, konsumenckich czy ograniczanie wolności gospodarczej.

Słowa kluczowe: współczynnik humanistyczny, racjonalność, model, idealizacja, zniewolenie

Definicja pojęcia

Odrębność humanistyki od przyrodoznawstwa widoczna szczególnie w sposobie wyjaśniania działań jednostek ludzkich i całych zbiorowości, tradycyjnie opisywana jest za pomocą dwóch par opozycyjnych pojęć: nomotetyzm – idiografizm i naturalizm – antynaturalizm.

Pierwszą dystynkcję wprowadził Wilhelm Windelband, który odróżniał nauki nomotetyczne od nauk idiograficznych. W naukach nomotetycznych, do których zaliczył nauki przyrodnicze, dąży się do odkrywania i formułowania praw naukowych. Dla przyrodoznawcy:

poszczególne istniejące obiekty obserwacji jako takie nigdy nie mają wartości naukowej; interesuje go na tyle, na ile może służyć za specjalny przypadek pojęcia gatunkowego [...] widzi w nim tylko te cechy, które umożliwiają wgląd w ogólne prawidłowości (Windelband, 1921/1992, s. 172).

Wykorzystywanie „ogólnych prawidłowości” w naukach przyrodniczych zrekonstruował Hempel, budując dedukcyjno-nomologiczny model wyjaśniania. Model ten składa się ze zdań opisujących fakty poddawane wyjaśnianiu (*explanandum*) oraz ze zdań wyjaśniających (*explanans*). To drugie ogniwo wyjaśniania składa się ze zdań zawierających warunki początkowe oraz pewne prawa ogólne, z których wyprowadza się wyjaśniane zdania. Według Hempela specyfiką wyjaśniania działań ludzkich jest odwoływanie się do zasady racjonalności, która pełni funkcję prawa naukowego (prezentacja dyskusji wokół modelu dedukcyjno-nomologicznego zob. Brzechczyn, 2022).

Celem nauk idiograficznych jest natomiast dążenie do akcentowania tego, co szczególne i wyjątkowe. Zadaniem badacza ma być „ożywienie na nowo jakiegoś tworu przeszłości w jego całej indywidualnej postaci” (Windelband, 1921/1992, s. 172). Sprawia to, że historyk z

tym co rzeczywiście było, powinien postępować podobnie jak artysta z tym, co istnieje w jego fantazji. W tym leży korzenie pokrewieństwa między twórczością historyczną a artystyczną i między dyscyplinami historycznymi a *belles lettres* (Windelband, 1921/1992, s. 172).

Windelband zauważał jednak, że te same zjawiska mogą być badane w sposób nomotetyczny lub idiograficzny. Warto podkreślić, że idiografizm (jak również nomotetyzm) może być pojmowany w sposób

przedmiotowy, naukoznawczy i normatywny (Malewski & Topolski, 1960, s. 21–22). Wymiar przedmiotowy głosi, że sama natura rzeczywistości, w której bytuje człowiek, wymaga badania jej w sposób idiograficzny. Ujęcie naukoznawcze odnosi się do podziału pracy naukowej, w ramach której zadaniem historyków (i humanistów) jest badanie rzeczywistości w sposób idiograficzny. Idiografizm w wersji normatywnej formułuje natomiast odpowiednie dyrektywy heurystyczne i metodologiczne pozwalające to zadanie zrealizować.

Druga para przeciwieństw naturalizm – antynaturalizm występować może w wersji ontologicznej i metodologicznej. Pierwsza z tych dystynkcji sprowadza się do pytania: czy istnieje jeden rodzaj bytów, czy też istnieją dwa: świat przyrody i świat kultury. Naturalizm ontologiczny opowiada się za jednością świata, zaś antynaturalizm wyróżnia dwa typy bytów. Pierwszym z nich jest przyroda nieożywiona oraz pozbawiony samoświadomości pozaludzki świat zwierzęcy. Drugi typ bytu stanowi świat ludzki posiadający samoświadomość i wytwarzający własną kulturę. Opozycja naturalizm – antynaturalizm w wersji metodologicznej sprowadza się z kolei do pytania o jedność metody naukowej. Naturalizm metodologiczny zakłada uniwersalizm metodologiczny, zaś antynaturalizm metodologiczny ze względu na ontologiczną odrębność świata ludzkiego głosi konieczność stosowania w humanistyce odrębnych metod poznawczych, takich jak introspekcja, interpretacja oraz rozmaite metody hermeneutyczne. Warto jeszcze wspomnieć o pośrednim stanowisku umiarkowanego naturalizmu dopuszczającego możliwość stosowania w humanistyce metodologii opartej na dokonaniach przyrodoznawstwa, lecz niewykluczającego stosowania w naukach humanistycznych specyficznych metod poznawczych opartych na rozumieniu i różnych form interpretacji (Wierchosławski, 2019, s. 66–71).

Analiza historyczna pojęcia

W wyniku zwrotu antypozytywistycznego, który dokonał się na przełomie XIX i XX wieku, w Niemczech wyłoniła się antynaturalistyczna filozofia humanistyki rozwijana m.in. przez Wilhelma Diltheya, Heinricha Rickerta czy Maxa Webera. Ten ostatni uznawał, że specyficzną

metodą badawczą stosowaną w humanistyce jest budowa typów idealnych polegająca z grubsza na przerysowaniu istotnych cech opisywanych zjawisk; metodę tę Weber wykorzystywał w ujmowaniu racjonalności. Uczony ten odróżniał działania od zachowania. *Zachowanie* jest fizjologiczną reakcją organizmu (np. mruganie okiem, gdy coś do niego wpadnie) pozbawioną intencjonalnie przypisanego mu celu. *Działanie* jest natomiast czynnością realizującą cele świadomie wybrane przez podmiot. Weber (1921/2002, s. 18–20) wyróżniał następujące typy działań o różnym stopniu racjonalności:

- **Działanie afektywne** – stanowi czynność podejmowaną pod wpływem emocji i stanów uczuciowych takich jak gniew, wściekłość, w których nie ma miejsca na wybór celów i dobór odpowiednich środków prowadzących do jego realizacji.
- **Działanie tradycyjne** jest czynnością podejmowaną pod wpływem stałych przyzwyczajeń i nawyków, które mają interpersonalny charakter (działania rytualne i sakralne) i niezmiennie przebiegają w taki sam sposób. Kiedy działanie tradycyjne stanie się przedmiotem refleksji, może przekształcić się w działanie wartościowo-racjonalne.
- **Działanie wartościowo-racjonalne** jest realizacją takich kulturowych wartości jak patriotyzm, godność, honor czy piękno. Wartości te posiadają ponadjednostkowy charakter, lecz jednostka ma swobodę w doborze środków prowadzących do ich realizacji.
- **Działanie instrumentalno-racjonalne** – jednostka wybiera zarówno środki – prowadzące w świetle jej wiedzy do realizacji zakładanych przez nią celów – jak i obrane przez siebie cele, jeżeli okaże się, że są one (np. z powodu zbyt dużego nakładu sił i środków) niemożliwe do zrealizowania.

Podobnie jak Weber, Znaniecki odróżniał zachowania od czynności, które są działaniami podejmowanymi świadomie przez ludzi. Poznański socjolog zauważał, że zarówno przebieg działań ludzkich, jak i ich wytwory tworzone są z intencją poddania ich interpretacji przez inne podmioty. Warunkiem poznania artefaktów kulturowych jest zatem ich uprzednie ukonstytuowanie w czyjejś świadomości:

zjawiska humanistyczne (...) to są zasadniczo zjawiska „czyjeś”. Są to przedmioty doświadczenia i działalności oraz czynności myślowe czy praktyczne członków naszej własnej grupy społecznej, jak my sami i inni członkowie tej

grupy ich doświadczają i pojmują; dalej przedmioty i czynności, które obserwujemy obecnie w innych grupach społecznych (Znaniński, 1922/1988, s. 24).

Nastawienie wytworów aktywności ludzkiej na interpretację innych osób Znaniński określał mianem współczynnika humanistycznego:

Mit, dzieło sztuki, wyraz mowy, narzędzie, schemat prawny, ustrój społeczny są tym czym są, jedynie jako świadome ludzkie zjawiska [...] Bez współczynnika humanistycznego mitu nie ma wcale; obraz jest chaosem plam barwnych na płótnie (Znaniński 1922/1988, s. 25).

Pozwala to sformułować następującą dyrektywę heurystyczną: w humanistyce podstawową metodą badawczą nie jest odtwarzanie związków przyczynowo-skutkowych, lecz rozumienie polegające na odtwarzaniu celu działań ludzkich oraz przypisywanie sensu wytworzonym przez nich artefaktom.

Wprawdzie komponent humanistyczny występuje również w naukach przyrodniczych, lecz nie odgrywa tam takiej roli jak w naukach humanistycznych. W badaniach przyrodniczych może być zasadnie pominięty. Sens, jaki w starożytnym Egipcie przypisywano zaćmieniu Słońca (kara bogów za nieposłuszeństwo wobec władzy), w żaden sposób nie wpływała na położenie Ziemi, Księżyca i Słońca owo zaćmienie powodujące. Dlatego też, zauważa Znaniński, w przypadku zjawisk przyrodniczych komponent ten w pierwszym przybliżeniu może być pomijalny.

O oryginalności ujęcia Znanińskiego stanowi również rozwijana przez niego antynaturalistyczna teoria kultury. W jego rozumieniu kultura obejmować ma wszelkie wytwory czynności ludzkich oraz czynności, których jednostki uczą się od innych ludzi. Wytwory ludzkie dzielą się na materialne i niematerialne. Te pierwsze zlokalizowane są w przestrzeni i mamy do nich dostęp dzięki doświadczeniu zmysłowemu. Z tego względu mogą być wykorzystywane przez ograniczoną liczbę osób i w wyniku użytkowania ulegają zniszczeniu. Wytwory niematerialne nie są zlokalizowane w przestrzeni, a dostęp do nich mamy dzięki czynnościom umysłowym. Mogą być zatem przeznaczone dla nieograniczonej liczby osób, a ich masowe użytkowanie nie prowadzi do ich zniszczenia. Przykładem takich artefaktów są istoty i wydarzenia mityczne, fikcje literackie, teorie naukowe i filozoficzne, wzory wartości i normy postępowania: moralne, polityczne, technologiczne, estetyczne,

logiczne, ideały, stereotypy – wyobrażenia o sobie i innych, język, literatura i utwory muzyczne.

Ujęcie problemowe pojęcia

Program badawczy poznańskiej szkoły metodologicznej

Do koncepcji współczynnika humanistycznego Znaniecki wracał jeszcze wielokrotnie w okresie międzywojennym, lecz po wojnie osiadł w USA, a w powojennej Polsce jego prace i koncepcje z przyczyn politycznych wypadły z obiegu naukowego. W latach 1945–1956 dominacja stalinowskiej wersji marksizmu zamknęła w zasadzie wszelką dyskusję na temat sposobów wyjaśniania działań ludzkich i specyfiki humanistyki. Odżyła ona w nowej postaci dopiero po 1956 r. Jednym ze środowisk naukowych, w którym rozważano tę kwestię z dużą dozą intensywności, była uformowana pod koniec lat 60. ubiegłego wieku poznańska szkoła metodologiczna.

W *Studiach nad teoretycznymi podstawami humanistyki*, programowej książce Leszka Nowaka i Jerzego Kmity, stwierdzano, że celem pracy jest

próba przeciwstawienia antynaturalistycznym koncepcjom nauk humanistycznych takiego stanowiska naturalistycznego, które respektując trafne intuicje koncepcji antynaturalistycznych – wolne byłoby jednak od pewnych ich wad (Nowak & Kmita, 1968, s. 4).

Zdaniem autorów antynaturalistyczne koncepcje działania dotyczyć mają wyłącznie przebiegu działań oraz ich wpływu na warunki społeczne. Pomijają natomiast kwestię determinacji działania przez warunki społeczno-ekonomiczne. W analizach prowadzonych przez metodologię marksistowską rozpatruje się natomiast głównie kwestię determinacji działań przez warunki społeczno-ekonomiczne, a w stosunkowo niewielkim stopniu podejmuje się analizę samego przebiegu działania i jego wpływ na otoczenie społeczno-ekonomiczne.

Kmita i Nowak stanowisko swoje określali mianem antypozytywistycznego naturalizmu, którego swoistą cechą było założenie idealizacji,

pomijane w pozytywizmie i popperowskim hipotetyzmie. Według obu autorów tak rozumiany naturalizm jest stanowiskiem, wedle którego postępowanie badawcze humanisty respektować ma te same zasady metodologiczne, co postępowanie przyrodznawcy, czyli:

- zasadę intersubiektywnej komunikowalności formułowanych twierdzeń,
- zasadę ich intersubiektywnej kontrolowalności,
- zasadę empirycznej stosowalności pojęć deskryptywnych (tj. pozalogicznych i pozamatematycznych).

Program badawczy poznańskiej szkoły metodologicznej da się ująć w postaci następujących wyznaczników:

1. Naturalizm – oznacza respektowanie w naukach humanistycznych i społecznych takich samych (z lokalnymi osobiwościami) zasad metodologicznych jak w naukach przyrodniczych.
2. Hipotetyzm – przyjmuje się, że kluczowe dla badań w obszarze nauk przyrodniczych i humanistycznych jest formułowanie problemów, hipotez i pytań badawczych wpływających na przebieg badań empirycznych.
3. Esencjalizm – zakłada się obiektywne zróżnicowanie badanej rzeczywistości na jej aspekty główne i uboczne.
4. Idealizacja – podstawową metodą tworzenia teorii naukowych jest modelowanie badanej rzeczywistości polegające na eliminacji wpływu czynników ubocznych i skupieniu uwagi na czynnikach głównych.
5. Racjonalizm – działania ludzkie i ich wytwory wyjaśnia się i interpretuje na podstawie założenia o racjonalności, które ma status idealizacyjny.

Model interpretacji humanistycznej

Warto zauważyć, że literaturze przedmiotu wyróżnia się dwa rozumienia racjonalności: rzeczowe i formalne (Kleszcz, 2007, s. 109–142). W ujęciu rzeczowym na cele realizowane przez jednostki nakłada się pewne warunki: ich wybór oraz sposób realizacji winien uwzględniać preferencje innych osób, a przynajmniej nie kolidować z tymi preferencjami czy z ogólnie uznawanymi wartościami kulturowymi. W ujęciu

formalnym bycie osobą racjonalną sprowadza się jedynie do wyboru takiego działania, aby doprowadziło ono do realizacji zakładanej preferencji. Nie nakłada się przy tym żadnych aksjologicznych ograniczeń ani na preferencje jednostek, ani na ich wiedzę, wskazującą, jakie działania podjąć, aby zrealizować swoje preferencje, ani na końcowe rezultaty podejmowanych działań (przegląd rozmaitych koncepcji racjonalności zob. Ciesielski, 2012, s. 14–48).

W poznańskiej szkole metodologicznej eksplikowano przede wszystkim racjonalność formalną. Kmita (1971, s. 28–29) w modelu interpretacji humanistycznej założenie o racjonalności (Z_1) rekonstruował w następujący sposób: jeżeli osoba X ma podjąć jedną z czynności ($C_1, \dots, C_n$), które na gruncie jej wiedzy w określonym odcinku czasu t łącznie się wykluczają i dopełniają (podjęcie jednej czynności wyklucza realizację pozostałych), a każda z nich prowadzi do odmiennych rezultatów $S_a, \dots, S_m$, które uporządkowane są przez wyznawaną przez tę osobę hierarchię preferencji, to X podejmie taką czynność, która doprowadzi do najbardziej preferowanego przez nią rezultatu. Z tak zdefiniowanego założenia o racjonalności (Z_1) oraz dwóch przesłanek:

Z_2 : S_j jest rezultatem najwyższej preferowanym przez X w czasie t ,

Z_3 : z wiedzy X wynika, że czynność C_i prowadzi niezawodnie do rezultatu S_j

wynika *explanandum*: X podejmie w czasie t czynność C_i .

W referowanym modelu założenie o racjonalności pełni funkcję prawa naukowego. Wśród działań racjonalnych Kmita odróżniał takie, których cel zostanie zrealizowany niezależnie od tego, czy ktoś zrozumie sens dokonywanej czynności czy nie. Do takich działań należy wbijanie gwoźdźcia w ścianę, aby zawiesić na niej obraz, czy siew ziarna w ramach prac polowych. Tego typu działania Kmita zaliczał do sfery kultury techniczno-użytkowej.

Natomiast cel takich działań jak powiedzenie komuś: „dzień dobry” z jednoczesnym uchyleniem kapelusza czy nałożenie na głowę metalowej obręczy (korony) zostanie zrealizowany dopiero wtedy, gdy ktoś poprawnie zinterpretuje ich sens. Działania takie należą do sfery kultury symbolicznej odsyłającej do takich pojęć jak grupa kulturowa, reguły interpretacji kulturowej i kompetencje kulturowe.

Grupę kulturową stanowi zbiór jednostek znających pewien zespół reguł interpretacji kulturowej i zakładających, że pozostali członkowie

grupy również je znają. Kmita zauważa, że reguły interpretacji kulturowej nie są w pełni skodyfikowane, a zatem członkowie grupy kulturowej nie muszą być w pełni świadomi ich znaczenia. Kluczową rolę w nabywaniu kompetencji kulturowych odgrywa wychowanie powodujące że bezrefleksyjne początkowo naśladowanie pewnych czynności przekształca się w świadome ich wykonywanie. Odpowiada to weberskiej koncepcji racjonalizacji działań tradycyjnych.

Teoria Kmita prowadzi zatem do ważnych dyrektyw heurystycznych. Warunkiem świadomego uczestnictwa nie tylko w grupie kulturowej, ale i badania rozmaitych wspólnot ludzkich (przeszłych i współczesnych) jest nabycie określonych kompetencji kulturowych pozwalających odczytać cel i sens działań podejmowanych przez jednostek. Dostrzec tutaj można podobieństwo do współczynnika humanistycznego Znanieckiego. Wydaje się, że zasadnicza różnica polega na tym, że o ile Znaniecki odnosił zastosowanie współczynnika humanistycznego do wszystkich działań ludzkich, o tyle Kmita – jedynie do działań podejmowanych w sferze kultury symbolicznej.

Model wyjaśniania integralnego

Rozwinięciem interpretacji humanistycznej był Jerzego Topolskiego (1983, s. 419–431) model wyjaśniania integralnego. Poznański metodolog postuluje taką rozbudowę modelu interpretacji humanistycznej z jednej strony i modelu wyjaśniania dedukcyjno-nomologicznego z drugiej strony, „aby znaleźć nici wiążące oba modele” (1983, s. 419). Wskazywane w modelu dedukcyjno-nomologicznym „czynniki” czy „warunki” nigdy bowiem nie wpływają bezpośrednio na działania ludzkie, lecz ich wpływ jest zapośredniczony przez świadomość ludzką, w skład której wchodzi wiedza ludzka (adekwatna lub zmistyfikowana) oraz systemy wartości określające hierarchie preferencji działających jednostek. W proponowanym przez Topolskiego modelu wyjaśniania winno się dążyć zarówno do odtworzenia struktur motywacyjnych działających w przeszłości jednostek, jak i wpływu ponadjednostkowych struktur społecznych czy warunków przyrodniczych ujętego w postaci praw.

Nicią łączącą świadomość jednostkową z warunkami społecznymi są różne formy świadomości zbiorowej, np. świadomość polityczna

(liberalizm, socjalizm, konserwatyzm), style artystyczne, prądy etyczne, które z jednej strony mogą być (według marksizmu), lecz nie muszą (według kulturalizmu) funkcjonalne wobec warunków społecznych, a z drugiej strony stanowią zastaną tradycję intelektualną, z której utkana jest świadomość poszczególnych jednostek. Ludzie, formułując cele i rozpoznając warunki działania, uwzględniają wcześniej ukształtowany ogląd świata i system wartości grupy społecznej, do której należą.

Bardzo często ludzie kierują się w swych działaniach wiedzą zdeformowaną, zmitologizowaną czy nieprawdziwą, co powoduje, że nie trafnie rozpoznają warunki społeczne i przyrodnicze, a to wpływa na efektywność podejmowanych przez nich działań. Sprawia to, że między formułowanymi celami działania a ich faktycznymi rezultatami mogą pojawić się rozbieżności.

Przykład takiego wyjaśniania został zaprezentowany w pracy dotyczącej powstania kapitalizmu w Europie Zachodniej. Według Topolskiego (1987) w XIV wieku nastąpił spadek dochodów szlachty spowodowany wieloma czynnikami (epidemią dżumy, inflacją, wzrostem liczebności szlachty, wzrastającą siłą mieszczaństwa). W konsekwencji wzrastała rozbieżność pomiędzy – określonym przez ówczesną kulturę – stylem życia szlachty a dochodami przeznaczonymi na praktykowanie kulturowo wyznaczonego sposobu życia.

Spadek dochodów szlachty, powodujący rozziw pomiędzy kulturowo określonymi potrzebami a możliwościami ich realizacji, wymuszał przeciwdziałanie stanu szlacheckiego, które w różnych krajach Europy przybrało różne formy: zwiększanie eksploatacji chłopstwa, przejmowanie części dochodów od mieszczaństwa, zmianę podziału dochodów wewnątrz klasy feudalnej oraz podejmowanie własnej działalności gospodarczej.

Próby zwiększenia eksploatacji klasy chłopskiej wywołały serię buntów, które od II poł. XIV wieku do początków XVI wieku przetoczyły się przez całą Europę Zachodnią, zaś inne działania w dłuższej perspektywie czasowej okazywały się mało skuteczne. W długofalowej perspektywie jedynym skutecznym sposobem przeciwdziałania spadkowi dochodów była działalność gospodarcza szlachty, lecz jej konkretne formy zależały od warunków lokalnych. W Europie Zachodniej siła mieszczaństwa i istniejącej gospodarki miejskiej skierowała aktywność gospodarczą szlachty na tory gospodarki towarowo-pieniężnej,

prowadząc do ukształtowania się kapitalizmu, zaś w Europie Środkowo-Wschodniej nastąpiło wprowadzenie wtórnego poddaństwa prowadzące do refeudalizacji gospodarki.

Kluczową rolę w wyjaśnianiu genezy kapitalizmu przez Topolskiego odgrywać miał kulturowo określony styl życia wymuszający aktywizację gospodarczą szlachty. Jak trafnie jednak zauważają Gwidon Zalejko i Andrzej Zybertowicz:

Sposób reagowania danej jednostki czy zbiorowości na zmianę obiektywnych warunków egzystencji określony jest bowiem przez treści kultury (wiedza o świecie i system wartości). Z kultury tej wcale nie musi wynikać nakaz przeciwdziałania pogarszającej się sytuacji ekonomicznej. Może występować bierność godzenie się z tym, co przyniesie los. Nie sądzimy zatem, by aktywność gospodarcza szlachty stanowiła jakąś konieczność historyczną (zwłaszcza w świetle wiedzy o wartościach respektowanych w ramach średniowiecznej kultury chrześcijańskiej) – stanowiła tylko jedną z możliwości (Zalejko & Zybertowicz, 1993, s. 78).

Dynamika zniewolenia a ograniczenia racjonalności

Można postawić zasadne pytanie, do kogo tak pojęte założenie o racjonalności w ogóle się odnosi. Wskazać można dwa ograniczenia: jedno natury metodologicznej, drugie – rzeczowej. Kiedy zamierza się zastosować model racjonalnej jednostki do wyjaśniania działań realnych ludzi, to okaże się, że niewielu z nich (jeżeli w ogóle ktokolwiek) działa w pełni racjonalnie. W ujęciu autorów poznańskiej szkoły metodologicznej założenie o racjonalności posiada status idealizacyjny (Brzechczyn, 2019, s. 207–208), a według Webera jest pewnym typem idealnym.

Warto nieco więcej uwagi poświęcić ograniczeniom rzeczowym. Nowak, budując teorię socjalizmu, opracował model jednostki ludzkiej ujawniający ograniczenia założenia o racjonalności (Nowak, 1991, s. 25–48). Przedstawmy zatem nieco dokładniej zbudowany przez niego model. Załóżmy, że mamy następujący ciąg stanów rzeczy odzwierciedlający preferencję osoby X:

$$A, B, \dots, C, N, P, R, \dots, Z$$

Stany rzeczy $A, B, \dots, C$ są realizacjami wartości pozytywnych (dóbr) osoby X. Stan rzeczy A jest wartością najwyższą osoby X, zaś stany

rzeczy *B*, ..., *C* są realizacją wartości coraz niższych rzędów. Stan rzeczy *N* jest neutralny dla osoby *X*. Natomiast stany rzeczy *P*, *R*, ..., *Z* niżej preferowane niż stan *N* są realizacją wartości negatywnych osoby *X*. Najniżej w jego hierarchii wartości mieści się stan rzeczy *Z*. Życzliwość osoby *Y* wobec osoby *X* polega na realizowaniu pozytywnych stanów rzeczy (wartości) dla osoby *X*, z kolei wrogość osoby *Y* wobec osoby *X* wyraża się w realizacji stanów rzeczy, które uważa ona za złe.

W aparaturze pojęciowej modelu da się wyróżnić trzy obszary relacji międzyludzkich. W obszarze normalnym panować ma zasada wzajemności. Jednostka spontanicznie odpowiada wrogością na doznawaną – ze strony partnera interakcji – wrogość oraz życzliwością na okazywaną życzliwość. W tym obszarze relacji międzyludzkich obowiązywać ma etyka miłości bliźniego. Według Nowaka norma etyczna wypowiedziana przez Jezusa w kazaniu na Górze: „Miłujcie waszych nieprzyjaciół; dobrze czyńcie tym, którzy was nienawidzą” (Łk 6,27), zakłada trafne rozpoznanie stanu rzeczy występującego w relacjach międzyludzkich. Mianowicie, ludzie w spontaniczny sposób postępują zgodnie z zasadą wzajemności: odpowiadają złem na zło, jakie ich dotyka, oraz dobrem na dobro. Jak jednak zauważa Jezus: „Jeśli bowiem miłujecie tych, którzy was miłują, cóż za nagrodę mieć będziecie? Czyż i celnicy tego nie czynią? I jeśli pozdrawiacie tylko swych braci, cóż szczególnego czynicie? Czyż i poganie tego nie czynią?” (Mt 5,43–48). Wyjściem poza zasadę wzajemności w relacjach międzyludzkich jest „zasada nadstawiania drugiego policzka” (Mt 5,38–39). Tak to wyjaśnia Nowak:

Jeśli bowiem ja zdobędę się na to, by miłować miast nienawidzić, jeśli we wrogu swym ujrzę nie drania bez czci i sumienia, lecz kogoś takiego, jak ja sam, tak samo po ludzku ułomnego, wówczas wykorzenię w nim nienawiść, wówczas i on odpowie ludziom tym samym: bezwarunkową, bezinteresowną życzliwością. Może nie mnie samemu, ale komuś odpowie (Nowak, 1991, s. 29).

Zdaniem Nowaka „zasada nadstawiania drugiego policzka” wytracać ma swoją skuteczność w warunkach ekstremalnego zła, bowiem im większego jednostka doznaje zła, tym bardziej maleje jej skłonność do odpowiadania tym samym. W końcowym stadium tego procesu – w obszarze zniewolenia – jednostka rezygnuje całkowicie z realizacji własnych preferencji i przejmuje cudze – swojego ciemięzcy.

W tym obszarze relacji międzyludzkich etyka miłości bliźniego powinna być zastąpiona rewolucyjną etyką buntu.

Literackim przykładem zniewolenia jest Winston Smith z *Roku 1984* George'a Orwella, który pod koniec powieści pokochał Wielkiego Brata, historycznym: postawa komunistów w procesach moskiewskich, którzy – zachowując lojalność wobec Partii – przyznawali się do urojonych przez NKWD win. To ograniczenie racjonalnej koncepcji człowieka prowadzi do następującej dyrektywy heurystycznej: aby wyjaśnić postępowanie jednostki zniewolonej, trzeba odtworzyć preferencje zniewalającego (bądź opresywnego otoczenia społecznego), a nie – samego zniewalanego.

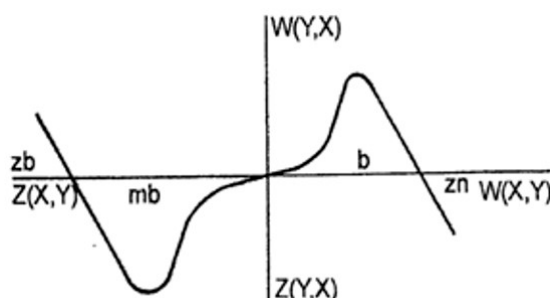
Na przeciwnym obszarze relacji międzyludzkich, gdy jednostka doznaje coraz większego dobra ze strony partnera interakcji, jej skłonność do odwzajemniania się tym samym – maleje. W końcowym stadium tego procesu – w obszarze zbieszenia – jednostka zamiast realizować własne preferencje, kieruje się kontrpreferencjami partnera interakcji:

W granicznym prawdziwie przypadku, kiedy to ktoś realizuje dla nas najwyższe dobra, przekształca się ona w postawę, która – nawiązując do rosyjskiego określenia „z żyru biesit'sia” – nazwiemy postawą zbieszenia. Postawa ta polega na tym, że na największą życzliwość odpowiadamy właśnie wrogością (Nowak, 1991, s. 35–36).

Powiemy wówczas, że robi mu „na złość”. Przykładem działania w stanie zbieszenia może być zniszczenie ławki w parku przez chuligana. Czyn ten nie przynosi korzyści sprawcy, lecz jedynym celem jego popełnienia jest złamanie obowiązujących norm społecznych. Wzrost działań podejmowanych w stanie zbieszenia jest z reguły symptomem narastającego kryzysu społecznego. Podczas rewolucji gwałtowny wzrost działań zbieszonych prowadzić może – mówiąc językiem socjologicznym – do anomii społecznej. W tym obszarze relacji międzyludzkich gwarancją przywrócenia ładu politycznego jest konserwatywna etyka porządku społecznego przyzwalająca na surowe działania władzy. To drugie ograniczenie racjonalnej koncepcji człowieka prowadzi do kolejnej dyrektywy heurystycznej: aby wyjaśnić/zinterpretować postępowanie jednostki zbieszonyj, trzeba odtworzyć kontrpreferencje jego dobroczyńcy (lub otoczenia społecznego).

Graficznie obraz relacji międzyludzkich przedstawia rysunek 1.

Rysunek 1. Uogólniony model jednostki racjonalnej. Oznaczenia: $W(X, Y)$ – wrogość X do Y , $W(Y, X)$ – zwrotna wrogość Y do X , $Z(X, Y)$ – życzliwość X do Y ; $Z(Y, X)$ – zwrotna życzliwość Y do X ; b – obszar buntu, zn – obszar zniewolenia, zb – obszar zbieszenia, mb – obszar miłości bliźniego.



Źródło: Nowak, 1991, s. 37.

Rysunek ten przedstawia linię postępowania typowej jednostki. Owa koncepcja pozwala również wyróżnić szereg postaw osobliwych, np. dobroczyńcy, złoczyńcy, buntownika i bogobojną. Postawą dobroczyńcy będzie odznaczać się jednostka, która niezależnie od tego, czy doznaje zła lub dobra od partnera interakcji, odpowiada zawsze dobrem. Przeciwną postawę zajmuje złoczyńca, który odpowiada wrogością niezależnie, czy doznaje dobra czy zła od partnera interakcji. Postawę buntownika charakteryzuje się jednostka, która nie daje się zniewolić, a więc na coraz większe zło odpowiada zwrotnym złem, a nie patologiczną życzliwością. Symetryczną do postawy buntownika jest postawa osoby bogobojnej, która nie ulega zbieszeniu.

Cechą społeczeństw europejskiej linii rozwojowej było rozdzielenie klas władców, właścicieli i kapłanów, których wpływy były wzajemnie równoważone, co gwarantowało jednostkom pewną wolność działania. Natomiast w społeczeństwach realnego socjalizmu doszło do kumulacji podziałów klasowych. Klasą panującą w tym systemie jest klasa trójpanująca, która przejęła dyspozycję środkami przymusu, produkcji i indoktrynacji. Jej interesem głównym jest maksymalizacja władzy, a maksymalizacja zysku czy panowania duchowego podporządkowana jest poszerzaniu panowania. W odróżnieniu od społeczeństw klasowych władza polityczna, nie mając naturalnej przeciwwagi w postaci

odrębnych klas społecznych, mogła bez przeszkód pogłębiać swoje panowanie polityczne.

W pewnej fazie rozwojowej realnego socjalizmu (potocznie określanej mianem „stalinizmu”) ekstensywne poszerzanie regulacji władczej staje się niemożliwe, gdyż wszystkie sfery życia społecznego zostały już podporządkowane. Pozostaje intensyfikacja zniewolenia, która podważa zasadę racjonalności rozumianą zarówno jako oparta na wolnym wyborze podstawa postępowania jednostek, jak i dyrektywa heurystyczna sugerująca rekonstrukcję celów działania jednostek.

Przedstawmy intensyfikację zniewolenia na poziomie mikrospołecznym (Nowak, 1981/2011, s. 90–102). Mamy uporządkowany zbiór stanów rzeczy odzwierciedlający hierarchię wartości jednostki X :

$$A, B, \dots, C, N, P, R, \dots, Z$$

Przypomnijmy, że stany rzeczy A, B, C są ciągiem wartości pozytywnych osoby X , zaś stany rzeczy $P, R, \dots, Z$ – wartości negatywnych. Dla uproszczenia założmy, że wartości negatywne osoby X (poddanego) są – w odwróconym porządku – wartościami pozytywnymi dla osoby Y (władcy); tzn. stan rzeczy Z jest zarazem najwyższą wartością negatywną dla X i zarazem najwyższą wartością pozytywną dla Y .

Panowanie polityczne polega na uniemożliwieniu przez władcę wyposażonego w środki przymusu realizacji przez poddanego najwyższej przezeń cenionej wartości A . Możliwe są tutaj dwie opcje:

- wartość zakazanego przez władcę stanu rzeczy A jest dla poddanego tak wysoka, że pomimo ryzyka represji (np. grzywny, aresztu) decyduje się na jego realizację;
- dolegliwość represji jest tak duża, że powoduje zmianę w hierarchii wartości poddanego, który podejmuje działanie prowadzące do stanu rzeczy B – realizującego wartość zajmującą niższe miejsce w jego hierarchii wartości.

Pogłębianie panowania polega na tym, że władza obciąża sankcją drugą najwyższej cenioną przez poddanego wartość B , a potem kolejne, dochodząc w końcu do zakazania realizacji wartości C . W warunkach zniewolenia poddany nie postępuje wedle zasady racjonalności polegającej na samodzielnym wyborze działań prowadzących do realizacji cenionych przez siebie wartości, lecz według zasady *r a c j o n a l n e j*

bierności: spośród wyznawanych przez siebie wartości realizuje takie tylko, które nie są obciążone sankcją ze strony władzy. Według komentarza Nowaka:

Jest to zasada bierności, bo uległy nie maksymalizuje swoich preferencji – on je tylko zadawała. Ale są to stale jego preferencje – dlatego stale jest jakoś podobny do racjonalnego podmiotu z poprzednich formacji społeczno-ekonomicznych. Albo inaczej – uległy maksymalizuje swoje preferencje tylko do pewnego punktu, do punktu, który mieści się jeszcze w oczekiwaniach trój-pana. Wykroczenie poza ten punkt jest dlań niemożliwe – uległy jest po prostu wyuczony, iż pewnych rzeczy nie wolno mu chcieć. Wyuczono go tego w sytuacjach krytycznych, jakie go na jego drodze napotykały (Nowak, 1981/2011, s. 96).

Drugim stadium zniewalania jest wpojenie poddanemu hierarchii preferencji władcy. Rozpoczyna się od wymuszenia na nim w podobny sposób realizacji najniższej ceniowanej wartości spośród hierarchii wartości akceptowanej przez władcę; w tym przypadku będzie to wartość *P*. Następnie wymusza się realizację drugiej najniższej wartości (*R*) z hierarchii wartości władzy, itd. Poddany postępuje wówczas zgodnie z zasadą irracjonalnej powolności, gdyż nie podejmuje już samodzielnie decyzji na podstawie swojego porządku wartości, lecz jego postępowanie jest wymuszone przez władcę.

W trzecim stadium zniewolenia – nazwijmy je mianem irracjonalnej gorliwości – poddani podejmują takie działania, o których sądzą, że stanowią realizację najwyższej preferowanych wartości (*Z*) w narzuconym im porządku aksjologicznym.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

W rekomendacjach badawczych chciałbym zwrócić uwagę na dwie kwestie. Po pierwsze, warto wyeksplikować czy chociażby porównać przedstawioną koncepcję zniewalania z innymi analogicznymi teoriami występującymi w literaturze przedmiotu. Zestawienie takie może być bowiem inspiracją do dalszego rozwinięcia obu porównywanych teorii. Przykładowo zniewolenie może być odpowiednikiem tego, co Steven Lukes określał mianem trójwymiarowego poglądu na władzę. Według niego:

A może egzekwować władzę nad *B*, powodując, iż *B* zrobi coś, czego zrobić nie chce, lecz *A* może również egzekwować swą władzę, wpływając, kształtując czy określając chęci *B*. Czyż nie jest krańcowym przejawem władzy powodowanie, by inni pożąдали tego, czego ktoś chce, by pożąдали – to znaczy zapewnienia posłuchu poprzez kontrolę myśli i pragnień? (Lukes, 1997 s. 304).

W ujęciu Lukesa warunkiem sprawowania tego rodzaju kontroli społecznej nie jest wcale konieczne stosowanie represji i terroru, lecz całkowicie wystarcza kontrola środków masowego przekazu, edukacja i procesy socjalizacji. Wtedy jednostka bezwiednie akceptuje swoją rolę w systemie społecznym pojmowanym jako coś naturalnego (lub sakralnego), bezalternatywnego, koniecznego i niezmiennego.

Spostrzeżenie to dałoby się wyeksplikować, gdy uzna się, że przedstawiona przez Nowaka ścieżka zniewalania: racjonalna bierność – irracjonalna powolność – irracjonalna gorliwość nie jest jedynym możliwym wariantem podporządkowania. Po pierwsze, zakazywanie działań realizujących wartości respektowane przez obywatela i wymuszanie działań wcielających porządek aksjologiczny władzy może zachodzić równocześnie. Po drugie, władca może rozpocząć zarówno od uniemożliwienia realizacji wartości zajmującej podrzędne miejsce w hierarchii aksjologicznej poddanego, jak i od zakazywania realizacji wartości zajmującej w tej hierarchii miejsce naczelne. Podobnie rzecz się ma ze sposobem narzucania hierarchii wartości władcy. W przyspieszonej strategii zniewolenia władca, grożąc represją może od razu zakazać poddanemu realizacji jego naczelnej wartości (*A*) i wymusić na nim realizację wartości najwyższej przez siebie cenionej. (*Z*). Upraszczając zakładając, że porządek wartości negatywnych poddanego stanowi zarazem porządek wartości pozytywnych władcy, strategię tę można przedstawić w następujący sposób (wartości nakazane i zakazane są pogrubione):

A, B, ... C, N, P, R, ..., Z

W spowolnionej strategii zniewolenia władca blokuje najpierw możliwość realizacji wartości zajmującej podrzędne miejsce w porządku aksjologicznym poddanego (*C*), wymuszając jednocześnie realizację wartości zajmującej również podrzędne miejsce w akceptowanym przez siebie porządku wartości (*P*). Strategię taką można przedstawić w sposób następujący:

A, B, ..., C, N, P, R, ..., Z

Wyróżnić można jeszcze strategie mieszane, gdzie władza wymusza na obywatelu realizację wartości zajmującej naczelne miejsce w jej porządku aksjologicznym i rozpoczyna od zakazywania realizacji wartości podrzędnej w systemie aksjologicznym obywatela. Lub na odwrót. Odrębnym zagadnieniem badawczym jest odpowiedź na pytanie, w jakich warunkach społeczno-politycznych obie te (a właściwie cztery) strategie zniewolenia są funkcjonalne, oraz poszukiwanie ich empirycznego zastosowania.

Założenie o racjonalności odsyłające do koncepcji wolności pełni zarazem funkcję wyjaśniającą i normatywną. Wolność – przynajmniej w kulturze europejskiej – jest pewną pożądaną wartością. Niezależnie zatem od ontologicznych rozstrzygnięć i metodologicznego statusu konstruowanych modeli paradygmat racjonalistyczny wydaje się wyjściowym sposobem wyjaśniania działań ludzkich. Warto jednak pamiętać, że zachowuje on swoją moc wyjaśniającą w takich systemach społecznych i kulturowych, które ludzką wolność gwarantują. Nie zawsze tak było, nawet w dziejach społeczeństw europejskich, i nie zawsze tak być musi.

BIBLIOGRAFIA

- Brzechczyn, K. (2019). Modele w nauce. W: S. Janeczek, M. Walczak, & A. Starościc (red.), *Metodologia nauk*. T. I: *Czym jest nauka?* (s. 205–230). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Brzechczyn, K. (2022). Wyjaśnianie historyczne w tradycji analitycznej filozofii historii. W: E. Domańska & J. Pomorski (red.), *Wprowadzenie do metodologii historii* (s. 162–183). Warszawa: PWN.
- Ciesielski, M. (2012). *Zagadnienie ograniczeń racjonalnego modelu działań ludzkich. Próba ujęcia działania nawykowo-racjonalnego*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Kleszcz, R. (2007). *O rozumie i wartościach*. Łódź: Wydawnictwo WSH-E.
- Kmita, J. (1971). *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*. Warszawa: PWN.
- Lukes, S. (1997). Władza: pogląd radykalny. W: L. Nowak & P. Przybysz (red.), *Marksizm, liberalizm, próby wyjścia* (s. 295–306). Poznań: Zys i S-ka Wydawnictwo.

- Malewski, A., & Topolski, J. (1960). *Studia z metodologii historii*. Warszawa: PWN.
- Nowak, L. (1981/2011). *Socjalistyczny sposób panowania nad człowiekiem*. W: K. Brzechczyn (wyb. i oprac.), *Polska droga od socjalizmu. Pisma polityczne 1980–1989* (s. 76–103). Poznań: IPN.
- Nowak, L. (1991). *U podstaw teorii socjalizmu*. T. 3: *Dynamika władzy. O strukturze i konieczności zaniku socjalizmu*. Poznań: Wydawnictwo Nakom.
- Topolski, J. (1983). *Teoria wiedzy historycznej*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Topolski, J. (1987). *Narodziny kapitalizmu w Europie XIV–XVII wieku*. Warszawa: PWN.
- Weber, M. (1921/2002). *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*. PWN.
- Wierchosławski, R.P. (2019). Metodologia nauk społecznych. W: S. Janeczek, M. Walczak, & A. Starościc (red.), *Metodologia nauk*. T. II: *Typy nauk* (s. 53–80). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Windelband, W. (1921/1992). Historia a nauki przyrodnicze. W: Z. Cackowski & M. Hetmański (red.), *Poznanie. Antologia tekstów filozoficznych* (s. 170–174). Wrocław: Ossolineum.
- Zalejko, G., & Zybertowicz, A. (1993). Gospodarcza aktywność szlachty jako czynnik przesądzający o narodzinach kapitalizmu: prezentacja i analiza koncepcji Jerzego Topolskiego. W: A. Czarnota & A. Zybertowicz (red.), *Interdyscyplinarne studia nad genezą kapitalizmu* (s. 69–83). Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Znaniecki, F. (1922/1988). *Wstęp do socjologii*. Warszawa: PWN.

Krzysztof Wielecki

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

<https://orcid.org/0000-0002-6532-8491>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.626>

Filozofia nauk społecznych realizmu krytycznego

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Realizm krytyczny to orientacja filozoficzna, która jest pojmowana jako „ramy pojęciowe”. Na jego gruncie twierdzi się, iż poznanie naukowe musi wychodzić od określenia ontycznego charakteru przedmiotu badań, a także, że rzeczywistość istnieje niezależnie od naszego poznania. Krytycznie natomiast traktuje się optymizm co do możliwości poznania pewnego i pełnego. Na filozoficzne podstawy nauk społecznych składają się przede wszystkim założenie istnienia i prymatu w badaniach analizy ontologicznej „natury” ich przedmiotu (realizm) oraz zasada sceptycyzmu metodologicznego, gdy chodzi o założenie epistemo-logiczne (krytyczny).

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Pojęcia realizmu krytycznego zaczęto używać na przełomie wieków XIX i XX: najpierw pojawia się ono w pracy *The Refutation of Idealism* George’a Edwarda Moore’a; z kolei w ostatniej kwartcie XX wieku Roy Bhaskar, a następnie Margaret Archer tworzą podstawy tej orientacji naukowej. W Polsce realizm krytyczny na dobre rozwija się od 2014 r. za sprawą przede wszystkim M. Archer, ale także Douglasa Porpory, Andrei Maccariniego i wielu innych.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Realizm krytyczny przyjmuje, iż rzeczywistość istnieje realnie i obiektywnie, tj. niezależnie od naszej wiedzy o niej, a jej ontyczna „natura” wyznacza możliwości i sposoby poznania. Oznacza to założenie prymatu ontologii nad epistemologią. Najpierw trzeba wiedzieć, iż coś jest i jakie to jest, a potem szukać metod poznania. Metody te muszą uwzględniać ontyczną „naturę” przedmiotu badań. Te

założenia w najbardziej zasadniczy sposób wyznaczają ramę poznawczą wszelkiej nauki.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:

Założenie obiektywnego charakteru rzeczywistości wyklucza szereg stanowisk znanych z filozofii nauki, jak konstrukcjonizm i postmodernizm. Świat istnieje realnie. Epistemologia realizmu krytycznego jest wynikiem rozumienia świata, a w przypadku konkretnych obiektów poznania ontologia szczegółowa wyznacza metody badawcze, a nie przeciwnie. Założenia te skłaniają do przemyślenia na nowo filozofii społecznej w ogólności i ontologii oraz epistemologii nauk społecznych w szczególności. Wynika stąd także konieczność rewizji założeń metodologicznych w poszczególnych naukach społecznych.

Słowa kluczowe: realizm krytyczny, filozofia społeczna, ontologia, metodologia, epistemologia

Definicja pojęcia

Realizm krytyczny to licząca się na świecie orientacja naukowa, osobny paradygmat. Dwudziestowieczna filozofia brytyjska przyniosła dwie wielkie propozycje paradygmatyczne: na początku wieku – szkołę analityczną, żywą w Polsce dziś i pięknie rozwijaną przez tzw. szkołę lwowsko-warszawską oraz – już pod koniec drugiego tysiąclecia – realizm krytyczny Roya Bhaskara (1944–2014) i Margaret Archer (1943–2023).

Na jego gruncie twierdzi się, iż poznanie naukowe musi wychodzić od określenia ontycznego charakteru przedmiotu badań, a także, że rzeczywistość istnieje niezależnie od naszego poznania. Krytycznie natomiast traktuje się optymizm co do możliwości poznania pewnego i pełnego.

Na filozoficzne podstawy nauk społecznych składają się przede wszystkim założenie istnienia i prymatu w badaniach analizy ontologicznej „natury” ich przedmiotu (realizm) i, po drugie, zasada sceptycyzmu metodologicznego, gdy chodzi o założenie epistemologiczne (krytyczny). Uważa się tu także, iż istotnym czynnikiem wyjaśniania obok stwierdzania faktów jest analiza transfaktualna i teoria. Do korpusu jej założeń podstawowych, które określają swoistość realizmu krytycznego, a zarazem wyznaczają linię demarkacyjną między nim i innymi koncepcjami filozoficznymi, należy też konieczność określenia w procesie wyjaśniania mechanizmów generatywnych (morfogeneza i morfostaza), praw przyczynowych i sił przyczynowych, akceptacja dualizmu analitycznego. Uwzględnić by tu także należało inne założenia, o mniej zasadniczym dla tej koncepcji charakterze. Poszczególne przeświadczenia należące do tego korpusu znaleźć można też w innych teoriach i koncepcjach, ale realizm krytyczny przyjmuje je wszystkie razem.

Analiza historyczna pojęcia

Nazwa realizmu krytycznego pojawiała się już pod koniec XIX wieku. Najpierw George Edward Moore, autor m.in. pracy *The Refutation of Idealism*, w tym bardzo krótkim tekście aż dwadzieścia sześć razy użył pojęcia „rzeczywistość” (*reality*), co w przypadku filozofa analitycznego jest znaczące. Pisał, iż istnienie rzeczy materialnych jest tak samo pewne, jak wrażenia. W ostatniej kwartcie XX wieku najpierw Roy

Bhaskar, a następnie Margaret Archer tworzą podstawy nowej szkoły w naukach społecznych. W Polsce realizm krytyczny rozwija się od 2014 r. za sprawą przede wszystkim M. Archer, Douglasa Porpory, Andrei Maccariniego i wielu innych.

Ujęcie problemowe pojęcia

Punktem wyjścia filozofii nauki realizmu krytycznego jest twierdzenie, iż początkiem wszelkiego poznania jest refleksja nad ontycznym charakterem przedmiotu badań. Rzeczywistość bowiem istnieje obiektywnie, tj. niezależnie od naszego poznania. Na gruncie tej orientacji zachowuje się zaś sceptycyzm co do ludzkiej zdolności poznania całkowitego i pewnego. Świat – a w nim człowiek, społeczeństwo, kultura i gospodarka – istnieje realnie, a badacze w nieuniknienie ułomny sposób poznają go, opisują i usiłują go wyjaśniać oraz przewidywać zmiany. Roy Bhaskar, brytyjski filozof i drugi obok Margaret Archer ze współtwórców tej orientacji, przywiązywał wielką wagę do określenia relacji ich paradygmatu wobec naturalizmu (Bhaskar, 2008). Podnosił też kwestię znaczenia poznania zmysłowego:

powołaniem nauki jest raczej poszukiwanie takich mechanizmów przyrodniczych, które generują dające się obserwować zjawiska, a nie tylko badanie samych tych zjawisk (*mechanizmy generatywne*) (Bhaskar, 2008, s. 47).

Jeśli teoria ma wyjaśniać, to z góry trzeba założyć istnienie przyczynowości i ewentualnie jej praw. Konsekwencje takich założeń są jednak kłopotliwe nie tylko dla zwolenników Davida Hume'a, ale też dla wszystkich empirystów. Bhaskar twierdził, że włączyć trzeba tu także nauki przyrodnicze. Prawa przyczynowości wynikają z „generatywnych mechanizmów natury”, twierdził. Rozumiał przez nie „sposoby działania rzeczy”. Wskazywał na błąd koncepcji prawa Davida Hume'a – upatrywał go w nierozróżnianiu „systemów otwartych” od „zamkniętych” i tym samym niezrozumieniu, iż w tych pierwszych prawa mogą być uniwersalne wyłącznie, gdy interpretujemy je nieempirycznie, czyli „transfaktycznie”. Powinniśmy je zatem pojmować jako „wyznaczone aktywności mechanizmów generatywnych i struktur niezależne od konkretnej sekwencji lub wzoru zdarzeń”. Gdy tak je potraktujemy, staną się

ontologiczną podstawą „koncepcji naturalnej konieczności”. Naturalnej, to znaczy niezależnej od działań ludzi (Bhaskar, 2008, s. 3).

Krytyka teorii opartych na założeniu przyczynowości, jaką przeprowadził Bhaskar, odnosi się zwłaszcza do jej rozumienia przez Davida Hume’a i jego następców. Rozciąga ją ten brytyjski uczony nie tylko na humanistykę, z uwzględnieniem nauk społecznych, ale także na nauki przyrodnicze. Kluczem do tej krytyki jest pojęcie systemów otwartych Ludwiga von Bertalanffy’ego. „W nauce istnieje rodzaj dialektyki, w której identyfikuje się regularność, wymyśla się dla niej wiarygodne wyjaśnienie, a następnie sprawdza się realność bytów i procesów postulowanych w tym wyjaśnieniu” (Bhaskar, 2008, s. 3). Konieczne są jednak także wyjaśnienia mechanizmów przyczynowych oraz uniwersalne empiryczne uogólnienia. A skoro ich nie ma, to brak też adekwatnych kryteriów wyjaśniania, weryfikacji (lub falsyfikacji) (Bhaskar, 2008, s. 3).

Ważnym założeniem ontologicznym jest twierdzenie, iż rzeczywistość, zwłaszcza społeczna, jest dynamiczna, a za jej zasadniczą właściwość należy uznać występowanie procesów generatywnych, które powinny być podstawowym przedmiotem badania naukowego. Bhaskar utrzymywał też, iż fundamentem metodologii z pozytywistycznej filozofii nauki rodem jest jawne lub (często niejawne) założenie o regularności relacji przyczynowo-skutkowych. Tyle tylko, że jest ono fałszywe w sensie ontologicznym. Taka regularność bowiem w systemach otwartych występuje rzadko lub nie występuje wcale. (Bhaskar, 2008, s. 33) A stąd wynika, jego zdaniem, iż konieczne jest „ontologiczne rozróżnienie między prawami naukowymi a wzorcami zdarzeń” (Bhaskar, 2008, s. 1) Na tej podstawie mógł głosić, że:

(...) do sformułowania prawa na podstawie implikacji potrzebna jest teoria. Bo tylko wtedy, gdy prawo jest poparte teorią, zawierającą model lub koncepcję domniemanego „związku” przyczynowego lub wyjaśniającego, prawo takie daje się odróżnić od czysto przypadkowego zbiegu okoliczności (Bhaskar, 2008, s. 1).

Ta zaś konstatacja prowadziła go do przekonania, iż nawet gdy chodzi o przyrodę:

Prawdziwą podstawę praw przyczynowych stanowią generatywne mechanizmy przyrody. Co powinno przekonywać, iż takie mechanizmy generatywne nie są niczym innym jak sposobami działania rzeczy. A prawa przyczynowe należy analizować jako ich tendencje (Bhaskar, 2008, s. 3).

Tym bardziej trzeba je uwzględnić w „obiekтах” społecznych. Uczony pisał też o „siłach przyczynowych”, albo – czasem – „sprawczych” (*causal powers*), które miałyby być tym samym, co mechanizmy generatywne. Założenia te prowadziły Bhaskara do jego koncepcji „ramy morfogenetycznej”. Jak rozumował dalej:

Kiedy dopuszczamy systemy otwarte, prawa mogą być uniwersalne tylko wtedy, gdy są interpretowane w sposób nieempiryczny (transfaktualny), tj. jako określenia aktywności mechanizmów i struktur generatywnych niezależne od jakiegokolwiek określonej sekwencji lub wzorca zdarzeń. Ale kiedy to zrobimy, istnieje już podstawa ontologiczna koncepcji konieczności naturalnej, to jest konieczności przyrodniczej, całkiem niezależnej od człowieka lub jego działalności (Bhaskar, 2008, s. 3).

Tu znajdujemy przesłankę, która skłoniła Bhaskara, aby na gruncie filozofii nauki wyodrębnić trzy wymiary rzeczywistości, niezależne od naszego poznania: realny (*domain of real*), faktyczny (*domain of actual*) i empiryczny (*domain of empirical*). Realny oznacza obiekty, ich struktury i siły przyczynowe. Tutaj umieścić możemy wymiar faktyczny – to, co rzeczywiście ma miejsce, czyli istnieje niezależnie od ludzkiej świadomości. To zaś, co jest obecne w świadomości, czego doświadczamy, to wymiar empiryczny. Myślę, że oczywiste stają się teraz źródła niezgody tego brytyjskiego filozofa z naturalistami, a osobiście z poglądem, iż „obiekty społeczne można badać zasadniczo w ten sam sposób, co obiekty naturalne, czyli naukowo” (Bhaskar 1979, s. IX).

Bhaskar twierdzi też (a za nim czynią to realiści krytyczni), iż obiekty interesujące nas w naukach społecznych są bytami emergentnymi, czyli rzeczywistościami względnie niezależnymi, posiadającymi wewnętrzne siły dynamizujące i integrujące. Nie znajdziemy zatem przyczyn bytów zbiorowych, wyczerpujących możliwość ich poznania i zrozumienia w charakterystyce ich członków, aczkolwiek przyznać trzeba, iż w wymiarze materialnym nie istnieje grupa społeczna (użyjmy tego przykładu), która istniałaby bez jej członków. Z kolei gdyby przykładowo zająć się emergencją poszczególnych ludzi (osób) i ich osobowości, to nie można by zrozumieć ich w pełni, a zwłaszcza ich podmiotowości, przez wyjaśnienia zredukowane do wpływów społecznych czy jakichkolwiek determinant zewnętrznych.

Realizm krytyczny nie jest jakąś wysoce jednorodną koncepcją. Wspólnym gruntem dla wielu różnorodnych stanowisk jest sprzeciw wobec Hume'a, pozytywizmu, postmodernizmu i interpretatywnej odmiany humanistyki, w tym nauk społecznych. Dla przykładu Archer określała realizm krytyczny jako szeroko zakreśloną metateorię czy też ramę teoretyczną, a niekiedy pisała o filozofii teorii. (Archer, 2016, s. 1). Rama owa jest trójwymiarowa i składa się z realizmu ontologicznego, relatywizmu epistemologicznego, racjonalnego osądzania (wartościowania) i ostrożnego naturalizmu etycznego. Gdy chodzi o nauki społeczne, a zwłaszcza socjologię, to Archer pisała o mapowaniu ontologicznego charakteru rzeczywistości społecznej „tych realiów produkujących fakty i zdarzenia, których doświadczamy i które empirycznie sprawdzamy” (Archer, 2016, s. 2).

Z pewnością jakichś wyjaśnień wymaga pojęcie owego ostrożnego naturalizmu etycznego. Stanowisko to podziela tylko część realistów krytycznych. Utrzymują oni, iż fakty i wartości nie istnieją osobno, nie należą do zupełnie różnych rzeczywistości. Wartości też są – swego rodzaju, co prawda, ale jednak – faktami i tak też dają się badać.

O tyle, o ile

wartości są związane z badaniami empirycznymi i ontologicznymi, nauki społeczne mogą być zdolne do powiedzenia czegoś o „dobrym życiu” lub „dobrym” społeczeństwie, oraz o warunkach, po spełnieniu których istota ludzka może „się rozwijać”. To oczywiście łatwiej powiedzieć niż zrobić (Archer, 2016, s. 4).

W celu wyjaśniania zjawisk realiści krytyczni odwołują się do tzw. mechanizmów generatywnych, czyli dwóch odmiennych procesów: morfogenezy i morfostazy. Píše Bhaskar:

Prawdziwą podstawę praw przyczynowych stanowią generatywne mechanizmy przyrody. Takie mechanizmy generatywne nie są niczym innym, jak sposobami działania rzeczy. A prawa przyczynowe należy analizować jako ich tendencje (Bhaskar, 2008, s. 3).

Ideę tę do nauk społecznych wprowadziła Archer. Zaproponowała termin:

„(...) morfogeneza”, aby uchwycić zarówno możliwość radykalnych i nieprzewidywalnych przekształceń (które obnażają błędność wszystkich tradycyjnych

analogii – społeczeństwa jako mechanizmu, organizmu, języka czy systemu cybernetycznego), jak i fakt, że geneza tych przekształceń leży we wzajemnych relacjach między strukturą a działaniem – w procesach, które można zbadać jedynie przy uwzględnieniu ich czasowej separacji i jako wynik, który da się wyjaśnić za pomocą analitycznego dualizmu (Archer, 1995, s. 75).

Zwłaszcza gdy próbujemy rozumieć bardzo złożone procesy, jak na przykład wyłaniania się struktur, powstawania instytucji i zjawisk, powinniśmy koncentrować uwagę na procesualności zjawisk transformacji, dochodzić do tego, jak, jakie fazy, jakie procesy i zmiany do nich prowadzą – potrzebna jest analiza morfogenetyczna. Kiedy zaś chcemy pojąć, dlaczego jakieś rzeczy czy zjawiska są w pewnym stanie i trwają w nim – stosujemy analizę morfostatyczną. Pełne wyjaśnianie wymaga obu tych procedur – stąd dualizm analityczny. Jest to oryginalna koncepcja Archer, niezwykle ważna na gruncie nauk społecznych.

Douglas Porpora, filozof, matematyk i socjolog, dziś, po śmierci obojga założycieli paradygmatu realizmu krytycznego, bodaj najważniejszy jego kontynuator, wyjaśnia:

Podejście morfogenetyczne zaczyna się od tego, co Archer nazywa analitycznym dualizmem. Właściwie, dziś określenie analityczny dualizm może być trochę mylące, ponieważ istnieją co najmniej podwójne – a może nawet potrójne – rozróżnienia, które należy zachować, czyli zasadniczo wykraczamy poza dualność (Porpora, 2013, s. 26).

To rozróżnienie było niezwykle ważne dla brytyjskiej uczonej na kilku poziomach: filozofii nauki, filozofii nauk społecznych, filozofii i socjologii człowieka oraz filozofii i socjologii kultury. Znany i ceniony na gruncie realizmu krytycznego jest jej model podstawowych sekwencji morfogenetycznych, który wyjaśnia nam, jak mamy stosować w praktyce badawczej ideę dualizmu analitycznego, ale także jak rzeczy powstają, trwają i ulegają przemianom.

Archer przywiązywała wielką wagę do rozróżnienia tego, co nazywała morfostazą i morfogenezą. Jej zdaniem między strukturą i podmiotami zachodzi nieustannie wzajemne przepracowanie, ale poszczególne jego fazy, morfostazy i morfogenezy, następują po sobie. Właśnie to zróżnicowanie czasowe wydawało się badaczce kluczowe.

Wykres 1. Podstawowa sekwencja morfogenetyczna

T 1 Strukturalne warunkowanieT 2 Spoleczna interakcja T 3Strukturalne przepracowanie T 4 *

*T – oznacza czas, a kolejne cyfry poszczególne fazy procesu morfogenetycznego

Źródło: Archer, 2015a, s. 19; Archer, 2011

Archer wyjaśniała ten model na przykładzie struktury społecznej następująco:

Pełne znaczenie jest przypisane okresom, podczas których struktura i sprawstwo wyłaniają się, oddziałują na siebie wzajemnie i przyczyniają się do wzajemnej redefinicji, bowiem odgrywają one kluczową rolę w formacie wyjaśniającym, zastosowanym, aby wytłumaczyć znaczące zmiany w strukturze społecznej. [...] Zazwyczaj nasze myślenie, jednak na ogół nie nasze pisanie, rozpoczyna się w fazie T4 (tutaj także powraca [...]). Innymi słowy, zauważamy pewną relacyjną własność w porządku społecznym (czy w jego części), która wydaje się tworzyć nieredukowalne siły przyczynowe. [...] [T1 to faza wstępnego warunkowania strukturalnego – K.W.] Następnie zostało wyznaczone badanie interakcji mającej miejsce pomiędzy fazą T2 i T3. Wprost poszukujemy tego, co doprowadziło do tych relacyjnych cech w fazie T4, które są istotne ze względu na siły przyczynowe, jakie mogą wywierać. Wydawałoby się oczywiste, że wiele rzeczy rozwijających się na przestrzeni czasu (niestety angielski czasownik „wyłaniać się” można gramatycznie zastąpić czasownikiem „rozwijać się”) nie musi mieć nic wspólnego ze strukturalną (czy kulturową lub sprawczą) emergencją. Oczywiście jest, że „historyczność” czegokolwiek – społecznego czy innego – też nie oznacza, że jest to byt emergentny. Gdyby tak było, musiałabym przypisać siły sprawcze swojemu serwisowi do herbaty, odziedziczonemu po dawno zmarłej ciotecznej babci, ponieważ stał się on antykiem. Niemniej jednak, każda współczesna emergentna własność strukturalna posiada historię i istotną częścią jej całościowego ujęcia przyczynowego jest wyjaśnienie, skąd pochodzi. [...] „Podejście morfogenetyczne” przeciwnie, utrzymuje, że całościowość wymaga „strukturalnej konceptualizacji” interakcji rozpoczętej w fazie T2. Krótko mówiąc, trzeba rozszerzyć ramy czasowe i wrócić do stanu spraw [...] w fazie T1 (Archer, 2015a, s. 19–20).

Porpora pisał o trzech znaczeniach dualizmu analitycznego. Przejdźmy zatem do dwóch następnych. Pierwsze tyczy się relacji między strukturą (relacje społeczne) i działaniem wewnątrz niej ludzi. Ale Archer rozróżnia też kulturę i strukturę oraz kulturę i działanie. Redukcja tych rozróżnień prowadzi do „konflicji”, co uniemożliwia realistyczną analizę procesów generatywnych.

Teraz brakuje nam już tylko trzeciego znaczenia, jakie terminowi dualizmu analitycznego nadawała Archer, jak wyjaśnia to Porpora:

[...] ontologiczne rozróżnienie między tym, co subiektywne i obiektywne, między tym, co dyskursywne i pozadyskursywne, stanowi kolejny dualizm, który analitycznie podtrzymuje podejście morfogenetyczne (Porpora, 2013, s. 27).

Przykładem zastosowania konceptu dualizmu analitycznego, a zarazem ominięcia pułapki konflacji jest teoria kultury tej uczzonej. Zastosowała ona kryterium ontologiczne i na tej podstawie rozróżniła system kulturowy od systemu społeczno-kulturowego. W ten sposób uniknęła kolejnej konflacji w naukach społecznych – czyli absolutnie niewystępującego w rzeczywistości bytu, jakim jest kultura w ogóle. Jak ironicznie stwierdziła, perspektywa jej poprzedników ofiarowywała:

obiecującą perspektywę teoretycznego ujednolicenia analizy struktury i kultury. [...] Stanowiła ona złote jabłko, które zwolennicy konflacji odgórnej i oddolnej chcieli pochwycić za pomocą dobrze znanej taktyki sprowadzania jednego ze wspomnianych aspektów do roli epifenomenu drugiego, natomiast orędownicy konflacji centralnej – za pomocą zatarcia granic między nimi. Jednak udoskonalanie teorii nigdy nie polega na zrywaniu nisko rosnących owoców: podobnie jak użytkownicy analogii mechanicznej, organicznej czy nawet cybernetycznej, zwolennicy konflacji liczą, że ich „formuła” rozbije bank (Archer, 2019, s. 241).

Konflacja oddolna w tym wypadku polega na paradygmatycznej redukcji składowych do całości, a odgórna przeciwnie. Archer była uczennicą Karla Poppera. Ślad tej nauki znajdujemy m.in. w odwołaniu się do jego koncepcji tzw. trzeciego świata. Tym wysoko rosnącym jabłkiem z drzewa wiadomości, ale zdaje się, że tylko dobrego, jest właśnie zdecydowane oddzielenie systemu kulturowego od systemu społeczno-kulturowego. Punktem wyjściowym jest pojęcie kultury, które według Archer „zakresowo mniej więcej odpowiada temu, co Popper nazywał wiedzą z poziomu trzeciego świata” (Archer, 2019, s. 82).

Czymże zatem jest system kulturowy? Zdaniem brytyjskiej socjolog:

podzbiorem elementów, wobec których można zastosować prawo sprzeczności – tj. pulą propozycji społeczeństwa w danym czasie. Sprzeczności i komplementarności są własnościami świata idei, Trzeciego Świata, jak określa go Popper, czy, jak kto woli, zawartością „bibliotek” (Archer, 2019, s. 25).

System społeczno-kulturowy zaś to, zdaniem autorki *Kultury i sprawczości*, sfera

jednolitości kulturowej wytworzonej przez ideowy wpływ jednego zbioru ludzi na drugi, przez całą gamę znanych technik, które często obejmują użycie siły: argumentu, perswazji, manipulacji, zniekształcenia i mistyfikacji (Archer, 2019, s. 25).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Refleksję poświęconą realizmowi krytycznemu, a zwłaszcza filozofii nauk społecznych realizmu krytycznego, warto by zacząć od zrozumienia współczesnej sytuacji tych nauk i na tym tle scharakteryzować i ocenić propozycje, jakie składa nam orientacja zapoczątkowana przez Archer i Bhaskara. Pierwszym spostrzeżeniem będzie zaś, jak przypuszczam, diagnoza głębokiego kryzysu tych nauk, który przejawia się m.in. w ich dramatycznym rozwarstwieniu paradygmatycznym. Drugim zaś, iż nauki te, które w XIX w. wyrosły z filozofii, okazały się wyrodnymi jej córami, które za punkt honoru postawiły sobie radykalnie odciąć się od swej rodzicielki. Omawiany tu paradygmat szczęśliwie wyróżnia się od swego programowo aintelektualnego lub może nawet antyintelektualnego tła. Są to, jak sądzę, dwa najpoważniejsze objawy kryzysu tych nauk. W mniej więcej tym samym czasie powstają i upowszechniają się dwie znaczące orientacje: postmodernizm, który osiągnął Himalaje absurdu, zabraniając sobie i innym jakiegokolwiek tzw. wielkiej narracji, co sprowadza filozofię nauk społecznych do dumy z braku jakichkolwiek założeń tego rodzaju. Na przeciwległym biegunie sytuuje się zaś realizm krytyczny, który właśnie refleksję epistemologiczną i etyczną – a zwłaszcza ontologiczną – czyni swoim fundamentem, początek zaś bierze właśnie z filozofii nauki, jaką uprawiał Bhaskar, a za nim wszyscy pozostali, z Archer na czele. Cała wobec tego socjologia, psychologia, antropologia, pedagogika i ekonomia tego nurtu jest głęboko osadzona w filozofii nauk, zwłaszcza społecznych.

To doprawdy zbyt obfite bogactwo paradygmatów w interesujących nas tu naukach ma wyraźnie kryzysową naturę. Świadczy

o niemożliwości porozumienia się uczonych, którzy je uprawiają. Obawiam się, iż w tych warunkach nauka przestaje być możliwa, zwłaszcza gdyby oczekiwać od niej spełniania funkcji, które niegdyś wydawały się ich oczywistym i świętym obowiązkiem.

Pojęcie paradygmatu oznacza tu założoną podstawę ontologiczną i epistemologiczną. Uczonym uprawiającym nauki społeczne brakuje najczęściej świadomości tego typu założeń wstępnych. Moim zdaniem przyczyną podobnej abnegacji i ignorancji jest kryzys cywilizacyjny naszych czasów. Smutne i komiczne jest, kiedy analfabetyzm filozoficzny prowadzi uczonego do uprawiania refleksji, wyraźnie zakładającej przekonania sprzeczne z tymi, co do których badaczowi wydaje się, że je posiada. Nauki te tym sposobem nie tylko nie pomagają zrozumieć współczesnego, niezwykle trudnego świata, ale przeciwnie – wprowadzają zamęt poznawczy, zajmują się same sobą. Są raczej świadectwem wielkiego kryzysu cywilizacyjnego niż intelektualnym punktem oporu wobec niego (m.in. Wielecki, 2024).

W ramach terapii naprawczej należałoby zalecić naukom społecznym powrót do matki, czyli filozofii, z filozofią nauki włącznie. Wtedy możliwe by było ich wypracowanie pospołu (przez nauki społeczne i filozofię podstaw filozofii nauk społecznych).

Rozwiązanie, które proponuje realizm krytyczny, nie jest jednak ani łatwe, ani oczywiste. Zdaniem bowiem wielu filozofów nauki społeczne nie mają zdolności docierania do prawdy, a to z powodu ich statusu ontologicznego i epistemologicznego. Przede wszystkim zaś nie mają one uprawnień do budowania teorii. A wszakże tylko na gruncie teorii, co potwierdzają realisci krytyczni, można orzekać o prawdziwości danego twierdzenia. Wydaje się jednak, że najlepszym rozwiązaniem, choć nie najłatwiejszym, jest, aby przedstawiciele nauk społecznych byli należyście wykształceni w dziedzinie filozofii i mogli podjąć twórczą współpracę z filozofami, w tym z filozofami nauki. To by pozwoliło z jakimś powodzeniem poszukiwać własnej osobliwości ontycznej i epistemologicznej, a tą drogą dążyć do budowy teorii w naukach społecznych.

Wszyscy korzystamy z tych samych źródeł poznania, jakimi są zmysły, rozum i intuicja. Wszyscy też w jakiejś mierze jesteśmy teoretykami, przynajmniej w tym rozumieniu, jakie sformułował Jan Woleński, gdy pisał, że jest to: „Zbiór ogólnych twierdzeń na określony temat lub w określonej dziedzinie” (Woleński, 2004, s. 398–399).

Każdy człowiek tworzy teorię pojmowaną w tym sensie. Choć od uczonych oczekujemy, iż będą swoje twierdzenia argumentować, jeśli nie dowodzić, uzgadniać w sensie logicznym, szukać ich ewentualnej zgodności z innymi teoriami. Tak też pisał Woleński. Zalecał on, aby podporządkować swoje poglądy pewnym rygorom. Co każdy czyni do pewnego stopnia, a nikt całkowicie. Obowiązywać by one miały, *nota bene*, teorie dedukcyjne, i to „w znaczeniu logicznym”. Ostatecznie chodzi o poziom pewności, niesprzeczności i zakres oraz jakość jej uzasadnień.

Podstawowe znaczenie w tym miejscu ma, zdaniem Woleńskiego, że:

Odkąd Grecy oddzielili filozofię od mitologii, pojęcia wiedzy i nauki na trwałe weszły do repertuaru refleksji metodologicznej i epistemologicznej. Platon i Arystoteles przeprowadzili systematyczne studia nad *episteme*, czyli wiedzą pewną, paradygmatem ówczesnej nauki, a także oddzielili ją od *doxa*, czyli jedynie opinii. Platon jednak dostrzegł, że opinia może być mniej lub bardziej uzasadniona, co stało się prototypem dociekań w sprawie, jaka opinia jest uzasadniona w sposób należyty (Woleński, 2009, s. 163).

Jednak ontyczna „natura” większości spraw tego świata oraz przyrodzone człowiekowi zdolności poznawcze uniemożliwiają wyjście poza *doxa*. Wiąże to nauki społeczne i sprawia, iż wszelkie „dowcipne” lub „sprytne” triki metodologiczne, jakich często próbuje się w tych naukach, muszą być zawodne. To sprawia, iż realizm krytyczny nader sceptycznie podchodzi do wszystkich orientacji naukowych, próbujących tego, co – jako się rzekło – jest niemożliwe. To marcelowska „tajemnica” sprawia, iż *episteme* nie jest osiągalne w naukach społecznych. Właśnie zalecana przez realistów krytycznych analiza ontologiczna nakazuje uznać, iż nauki społeczne są inne, gdyż mają inny (w sensie ontycznym) przedmiot badań.

Ale pozostaje kwestia jakości uzasadnień. Zadbanie o to leży w sferze możliwości i jest konieczne. Tadeusz Czeżowski cytował zdanie Parmenidesa, które, jak się wydaje, przychodzi nam w sukurs:

[...] że świat taki, jaki nam przedstawiają zmysły, nie jest rzeczywisty, że świat empiryczny jest światem złudy a naprawdę istnieje inny świat, stanowiący przedmiot poznania rozumowego. Zaczątki tkwiące w pomyśle Parmenidesa rozwinął Platon w teorii świata idei i w ten sposób różnica metody pociągnęła za sobą różnicę przedmiotu badania. Odtąd [...] empirycy i przyrodniccy, ograniczają się

do tego, co widzialne, dotykalne, dostępne poznaniu zmysłowemu (Czeżowski, 1969, s. 12).

Znajdujemy tu, u Czeżowskiego, wsparcie dla przekonania, jakie żywią realiści krytyczni na temat prymatu ontologii nad epistemologią.

Platon wskazuje jednak jeszcze trzecią drogę poznania – intuicję, poprzez którą, i wyłącznie przez nią, możemy mieć dostęp do tego, co idealne, a więc najważniejsze, a w istocie, jak utrzymywał – jedynie realne. Pisał Czeżowski:

[...] racjoniści i metafizycy, operują konstrukcjami rozumowymi, sięgającymi w dziedziny pozazmysłowe. Myśl platońska rozszczepiła się na dwa tory. Jednym poszedł Arystoteles, ściągając ją z powrotem na ziemię, wiążąc rozważania rozumowe z badaniami empirycznymi. Drugim torem potoczył się rozwój neoplatonizmu, doktryny Plotyna, która została włączona przez Augustyna w chrześcijańską myśl religijną i odtąd przez całe wieki w niej znajduje swój najpotężniejszy wyraz. Plotyn dokonał zarazem przełomowego przewrotu w obrębie metafizyki. Jego gruntowna wiedza i kultura logiczna pozwoliła mu zdać sobie sprawę z granic poznania rozumowego oraz z faktu, że nie jest ono wystarczającym narzędziem dla objęcia horyzontów otwierających się przed myślą metafizyczną. Sięgnął przeto do dziedziny irracjonalnej wiedzy mistycznej, w niej dopiero widział należytą metodę dotarcia do bytu pozaempirycznego (Czeżowski, 1969, s. 12).

Dodajmy tu do wymienionych Plotyna i Augustyna, jeszcze: Kartezjusza, w pewnej mierze Immanuela Kanta, Henriego Bergsona, kardynała Johna Henry'ego Newmana, Edytę Stein i wielu innych. Ze zmieniającym szczęściem orientacja „metafizyczna” i empiryczna konkurowały ze sobą. Aż – jak stwierdza Czeżowski:

Tryumfy nauk przyrodniczych doprowadziły w końcu do mniemania, że tylko postawa przyrodnicza jest postawą naukową wobec świata, natomiast wszelkie dociekania metafizyczne nie posiadają charakteru naukowego (Czeżowski, 1969, s. 12).

Wszelako, jak twierdził dalej Czeżowski:

pod koniec XIX w. zaszły doniosłe zmiany w nauce i w filozofii, które stały się początkiem nowych prądów myślowych; zmieniły one kierunek dotychczasowego rozwoju i nakazały poddać rewizji poglądy, które wydawały się niewątpliwie i ostatecznie ustalone. Pierwszym z czynników, które tu wchodziły w grę, były przemiany w obrębie samych nauk przyrodniczych, zwłaszcza fizyki. Zmieniły one bardzo poważnie obraz świata, ustalony do tego czasu. Odkryto dziedziny

nie znanych dotychczas zjawisk, jak fale elektromagnetyczne, promienie Roentgena, promieniotwórczość pierwiastków i inne. Dla wyjaśnienia nowych zjawisk trzeba było z gruntu przebudować teorię świata materialnego. Mechanistyczno-atomistyczny obraz świata materialnego, charakterystyczny dla materializmu połowy XIX w., runął wraz z szeregiem swoich podstawowych założeń. Zasady zachowania masy i energii okazały się ograniczone w swym zasięgu. Trzeba było porzucić przekonanie o niezmienności pierwiastków chemicznych. Zasada deterministycznej konieczności ustąpiła miejsca prawom statystycznym i zbudowanym na teorii prawdopodobieństwa (Czeżowski, 1969, s. 12).

Dodajmy do tego późniejsze już koncepcje astronomiczne, biologiczne, biochemiczne lub fizyczne, jak np. teoria kwantowa, które w pewnej mierze mają źródło empiryczne, a w jeszcze większej są grą hipotez i założeń. Współczesne nauki społeczne zaś zdają się ciągle pogrążone w złudzeniach Augusta Comte'a co do nauk przyrodniczych.

Człowiek podejmuje 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), stanowią przestrzeń intelektualną, do której odnosimy siebie, na podstawie której orientujemy nasze życie. Przestrzeń tę określają podstawowe przekonania na temat sensowności świata i jego natury. Nazywam ją horyzontem odniesienia. W obrębie horyzontu odniesienia możemy znowu wyłonić analitycznie (bo w rzeczywistości są one różnymi stronami tego samego procesu poznawania) horyzont ontyczny, moralny i epistemiczny. W procesach komunikacji konstruowane są zbiorowe horyzonty odniesienia, które kulturowo zmienne, przenoszą jednak wartości uniwersalne. Wyznaczają one także to, co w danej formacji cywilizacyjnej uważane jest za racjonalne, czyli sensowne. To wyobrażenie, jakie tworzymy, to jakby horyzont. Horyzont zaś oznacza fikcyjną, wyobrażoną linię, która pozwala jednak, przy pewnych dodatkowych wymaganiach, dokładnie określić pozycję indywidualną i zbiorową. Gdy chodzi o horyzonty odniesienia, to nie są one jednak całkiem fikcyjne, gdyż ujmują, subiektywnie co prawda i tylko w pewnym przybliżeniu wiernie, ale jednak całkowicie realną rzeczywistość, subiektywnie rozumianą ontyczność świata (Wielecki, 2024). Podobnie jest w nawigacji żeglarskiej: wystarczy jeden realny punkt rzeczywistości oraz wyobrażona linia horyzontu, aby odnaleźć swoją pozycję na morzu i skierować się w pożądaną stronę. W nauce chodzi

o możliwie jak najmniejszą rozbieżność między owym subiektywnym wyobrażeniem i realną rzeczywistością. To jest jej główny problem epistemologiczny i metodologiczny.

Nauka jest szczególną formą poznawania i rozumienia świata. Tworzy ona, reprodukuje i przetwarza, a w jakimś sensie także przechowuje, jako pewien społeczny zasób, zbiorowe horyzonty odniesienia. Na gruncie stanowiska realistycznego dąży się do ich możliwie największej odpowiedniości względem ontycznej natury przedmiotu zainteresowań.

Twierdzę, iż paradygmat lub teoria (w ramach paradygmatu) może być obiektywistyczna, subiektywistyczna lub stanowić wynik dialektycznej syntezy w tych trzech wymiarach:

- ontologicznym,
- epistemologicznym,
- etycznym (Wielecki, 2024).

W naukach społecznych sensownie można mówić raczej o *doxa* niż *episteme*. Nie zmienia to jednak faktu, iż rzeczywistość społeczna istnieje realnie, poza opiniami badaczy. Zasadniczo nauka do niej powinna się odnosić. Oczywiście – jak o tym wspominałem – możliwe są interesujące koncepty lub idee, które choć nie odnoszą się do rzeczywistości bezpośrednio, to jednak pomagają ją zrozumieć (przykładem mogą być typy i deale Maksa Webera albo przytoczony powyżej koncept trzech horyzontów odniesienia). Z natury badanego świata i ułomnych zdolności poznawczych człowieka nie wynika jednak, iżby przedmiot badań tych nauk dawał się poznawać wprost, w sposób jedynie trafny, pewny i pełny. Trzeba się z tym pogodzić. Nie mamy bezpośredniego dostępu do tzw. obiektywnych faktów, a tym bardziej do ich obiektywnego rozumienia. Tym, czym dysponujemy – a co należy do ontycznej natury człowieka – są selektywne i z konieczności ułomne spostrzeżenia oraz ich subiektywne interpretacje. Jednak pochopny byłby wniosek, iż rzeczywistość nie istnieje lub – co dla mnie jest tu kwestią zasadniczą – iż jest zupełnie niepoznawalna. Można starać się ograniczać subiektywizm selekcji spostrzeżeń i nakładać specjalne rygory swoim interpretacjom.

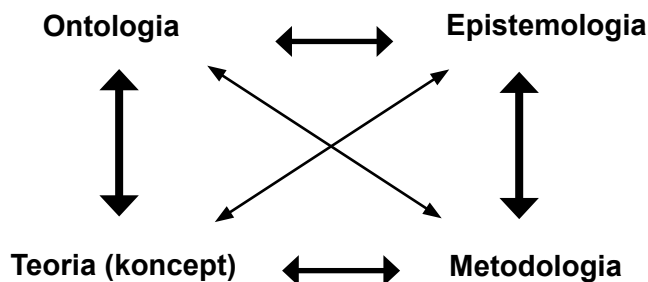
Po pierwsze, jak sądzę, trzeba wykorzystywać wszystkie trzy wymieniane przez Kartezjusza źródła poznania, tj.:

- zmysły, podstawę poznania empirycznego, adekwatnego do badania materii, czyli, zdaniem francuskiego myśliciela, odkrywania praw najmniej istotnych dla człowieka;

- rozum, który prowadzi do ważnych dla nas prawd i, w końcu,
- intuicja, która ujawnia prawdy najbardziej zasadnicze, objawiające się naszemu umysłowi jako oczywiste; to pewnie rzeczywistość, którą Platon określał jako idee.

Dopiero na tej troistej drodze może udać się, lepiej lub gorzej, a nigdy w pełni i doskonale, powrót do rzeczy. Budowanie pełnej teorii (konceptu), wraz z jawnie wskazanymi założeniami natury ontologicznej, epistemologicznej, a często także etycznej. Każda teoria (koncept) ma swoje podstawy ontologiczne. Często w naukach społecznych są one przez badaczy nieuświadomiane. Panuje tu kult tzw. teorii średniego zasięgu lub wolności od teoretyzowania, że strawestuję znane powiedzenie Roberta K. Mertona i Maksa Webera. Ale to, że ktoś nie wie, jakie przyjmuje założenia podstawowe, albo nie widzi, iż pozostają one w sprzeczności z wnioskami, jakie formułuje na poziomie teorii lub zwykłej interpretacji, czyli swoisty antyintelektualizm badacza, nie czyni jego dzieła mądrzejszym. Badacz sam dla siebie i dla odbiorców swej pracy winien ustalić owe założenia co do ontycznej natury badanej rzeczywistości, a także poddać je sumiennej krytyce. Te założenia mogą dopiero być podstawą do rozstrzygnięć natury epistemologicznej. Epistemologia z natury rzeczy musi iść za ontologią, w tym ontologią szczegółową, a w wypadku poruszanych tu problemów – ontologii człowieka, obejmującą także jego zdolności poznawcze. Nie można wymagać, aby człowiek, choćby to był nawet najwybitniejszy uczony, poznawał tak, jak to jest niemożliwe ze względu na powszechne ludzkie ograniczenia. Ustalenia epistemologiczne są zaś konieczną podstawą rozstrzygnięć metodologicznych (patrz wykres 2).

Wykres 2. Relacje: ontologii, epistemologii, teorii i metodologii



Źródło: oprac. własne.

Myślenie ontologiczne jest zawsze uwikłane w jakieś przekonania epistemologiczne i odwrotnie. Teoria jest zawsze w jakimś stopniu zależna od świadomych (lub często niestety, nie) założeń metodologicznych – i przeciwnie. Jednak chodzi tu o porządek i wagę tych różnych rodzajów refleksji. Teoria musi być w zgodzie przede wszystkim z założeniami ontologicznymi, a metodologia z epistemologicznymi. Założenia epistemologiczne zaś muszą być w zgodzie z ontologicznymi.

Realizm krytyczny wychodzi od założenia realnego istnienia świata, czyli obiektywizmu ontologicznego. To po pierwsze. Ale, po drugie, zakłada subiektywny charakter ludzkiego poznania, zatem – subiektywizm metodologiczny (stąd m.in. przymiotnik – krytyczny). To założenie relatywizmu metodologicznego.

Ontologia – twierdzę – jest podstawą wszelkiej innej wiedzy, w tym epistemologicznej i etycznej. Zatem dopuszczalne może być założenie, iż na gruncie nauk społecznych ontologia szczegółowa jest podstawą refleksji teoretycznej, w tym również na poziomie tzw. teorii średniego zasięgu, ale także, wraz z epistemologią – wszelkiej metodologii badań społecznych. Nie można rozprawiać o możliwościach poznania bez wstępnych założeń, jaka jest natura poznawanego. Ale tu pojawia się problem, którego zdaje się realiści krytyczni nie doceniają, mianowicie: jak możliwe jest orzekanie czegokolwiek na temat tej natury, jeśli nie umiemy krytycznie określić źródeł owej wstępnej wiedzy, jaką mamy na ten temat, i adekwatności procesu poznawania do tej natury? Mamy tu do czynienia, jak mi się wydaje, z czymś w rodzaju błędnego koła: bez pewnej wiedzy ontologicznej nie możemy dokonywać przesądzeń epistemologicznych, a bez tych drugich twierdzić czegokolwiek o tych pierwszych.

Dochodzimy tu do problemu znaczenia intuicji i ewentualnego wsparcia realizmu krytycznego przez fenomenologię. Co jednak wymagałoby dość ostrej pracy i nad realizmem krytycznym i nad fenomenologią, jeśli nie mamy popaść w pułapkę eklektyzmu. Takie poszukiwania trwają. Na ostatnim, szczecińskim, Seminarium Realizmu Krytycznego, dwa wystąpienia dotyczyły tej kwestii: szefa IACR, Karima Knoo, i autora tego tekstu. Wywołały one zainteresowanie i ożywioną dyskusję. Ale są to dopiero wstępne kierunki poszukiwań, których skutek jest, póki co, niewiadomy.

BIBLIOGRAFIA

- Archer, M. (1995). *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Archer, M. (2011). Morphogenesis: Realism's Explanatory Framework. W: A. Maccarini, E. Morandi, & R. Prandini (red.), *Sociological Realism* (s. 59–94). London: Routledge.
- Archer, M. (2015a). Morfogeneza – ramy wyjaśniające realizmu. Przeł. D. Leonarska. *Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne. Academic Journal of Sociology*, 10(1), 16–46.
- Archer, M. (2015b). Social Theorizing: An Interview with Professor Margaret Archer. G. Cale, L. & Shanklin Roll (rozm.). *disClosure: A Journal of Social Theory*, 24, art. 13. DOI: 10.13023/disclosure.24.13
- Archer, M. (2019). *Kultura i sprawczość*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Archer, M. i in. (2016, 23 grudnia). *What is Critical Realism*. <http://www.asatheory.orgcurrent-newsletter-onlinewhat-is-criticalrealism> (dostęp: 30.06.2023).
- Bhaskar, R. (1979). *The Possibility of Naturalism*. Brighton: The Harvester.
- Bhaskar, R. (2008). *A Realists Theory of Science*. London–New York: Routledge.
- Czeżowski, T. (1969). *Odczyty filozoficzne*. Toruń: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Porpora, D. (2013). Morphogenesis and Social Change. W: M.S. Archer (red.), *Social Morphogenesis* (s. 25–37). New York–London: Springer; Dordrecht; Heidelberg.
- Wielecki, K. (2024). *Kultura versus kultura masowa. Podmiotowość i quasi kultura w niby-społeczeństwie*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Woleński, J. (2004). Teoria. W: S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*. J. Woleński i in. (red.). Przeł. J. Woleński i in. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Woleński, J. (2009). *Dwa pojęcia nauki: metodologiczne i socjologiczne*. Prace Komisji Historii Nauki. T. IX. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.

Sławomir Banaszak

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

<https://orcid.org/0000-0001-6083-6641>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.681>

Teorie w naukach społecznych

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Teoria i jej rozumienie to zagadnienie ważne dla współczesnej nauki. Już samo rozróżnienie na syntaktyczne i semantyczne ujęcie teorii pokazuje, jak różne są funkcje teorii i jak istotne znaczenie ma ona dla nowoczesnej nauki.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Słowo „teoria” wywodzi się ze starożytnej greki, jednak później trafiło również do łaciny i z niej do wielu języków, w tym do języka polskiego. Rozwój wiedzy i instytucjonalizacja nauki rozpowszechniły „teorię” zarówno w poszczególnych dyscyplinach nauki, jak i w myśleniu potocznym.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Teoria jest naukom społecznym potrzebna. Wręcz niezbędna – tak na poziomie badań podstawowych, jak i na poziomie empirycznych pomiarów aktualnych zjawisk i procesów społecznych. Jest też potrzebna społeczeństwu – podana w formie, która będzie dla jego członków zrozumiała. Niemniej postępy w zakresie teorii i myślenia teoretycznego są niewielkie w ostatnich dekadach. Nasilają się także procesy degradowania miejsca i roli teorii w naukach społecznych oraz postawy ateoretyczne.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Teoria w naukach społecznych obok niewątpliwych mocnych stron i osiągnięć wykazuje liczne słabości. Typologia tych słabości, nawet jeżeli odzwierciedlałaby jedynie słabe tendencje, warta jest rozważenia,

ponieważ może się stać istotnym czynnikiem poprawy istniejącego stanu rzeczy.

Słowa kluczowe: teoria, eksplanacyjne ujęcie teorii, miejsce i rola teorii w naukach społecznych, teoria a empiria

Definicja pojęcia

Teoria towarzyszy nauce od początku. Można nawet zastanawiać się, czy teoria i myślenie teoretyczne nie wyprzedziły nauki? Bywa ona różnie definiowana i rozumiana w zależności od dyscypliny lub subdyscypliny naukowej, której dotyczy. Zwłaszcza nauki społeczne odróżniają od nauk przyrodniczych i ścisłych pojmowanie teorii, które niekiedy zbliża się niebezpiecznie do obiegowego rozumienia tego terminu. Ale i w obrębie nauk społecznych nie ma zgody co do tego, co jest teorią.

Dlatego będę nawiązywał do tych myślicieli, którzy zapisali się trwale w historii nauki i w procesie definiowania teorii. Postaram się także ukazać polską tradycję w rozważaniach nad teorią – tak jej definicją i rozumieniem, jak i nad jej społecznym wymiarem, pamiętając o tym, że teoria może oznaczać co innego na gruncie różnych dziedzin nauki. Wykazuje również pewne odcienie dyscyplinarne. Kierując się jednakże utartymi zasadami ogólnej metodologii nauki oraz logiki, definiuje się zawsze teorię jako zespół twierdzeń (Giedymin, 1964; Kmita, 1985; Kotarbiński, 1961; Marciszewski, 2002; Przełęcki, 1993). W wersji syntaktycznej twierdzenia będą uporządkowane za pomocą reguł wynikania logicznego, z kolei w wersji semantycznej wymagają jedynie odniesień do tego samego przedmiotu.

Łagodne ujęcie teorii, semantyczne, wymaga posługiwania się tym samym językiem teoretycznym i zawarcia terminów teoretycznych w zdaniach proponowanych na twierdzenia nauki. Terminy w naukach społecznych to z kolei zagadnienie bardzo szerokie i zarazem bardzo ciekawe. Terminy wykazują bowiem, po pierwsze, silne związki z językiem potocznym, a także z myśleniem potocznym (Kozyr-Kowalski, 2004). Po wtóre, zawarta jest w nich tzw. supozycja teoretyczna (Marciszewski, 2002), która oznacza, że nawet zdania obserwacyjne składają się z elementów teorii. Na złożoność relacji między terminami obserwacyjnymi i terminami teoretycznymi oraz obecnością terminów obserwacyjnych w teorii zwrócił uwagę już kilka dekad temu Marian Przełęcki (1993, s. 198–200).

Alfred Tarski, wybitny logik ze szkoły lwowsko-warszawskiej, podał następującą definicję teorii:

Każda teoria naukowa jest układem zdań przyjętych za prawdziwe, które można nazwać prawami lub twierdzeniami uznanymi (czasem mówi się krócej twierdzenia). W matematyce prawa następują po sobie w określonym porządku, stosownie do pewnych zasad (...). Zgodnie z owymi zasadami prawom towarzyszą rozumowania, mające na celu wykazanie ich prawdziwości. Rozumowania takie nazywamy dowodami, zaś prawa przez nie ustalone – twierdzeniami (Tarski, 2012, s. 3).

Ta definicja, formalna i precyzyjna, może być punktem odniesienia dla rozumienia teorii w nauce, w tym w naukach społecznych, mimo że one same posługują się raczej miękkimi definicjami teorii. Inne ujęcia rygorystyczne, wzorowane na matematycznym czy raczej metamatematycznym wzorcu poznania naukowego, posługują się następującą definicją:

teorią *T* nazywa się domknięty dedukcyjnie zbiór zdań, to znaczy taki, że każda konsekwencja logiczna zbioru *T* należy do *T*. Pojęcie konsekwencji logicznej na ogół definiuje się za pomocą pojęcia reguł wnioskowania (inferencji) (Grobler, 2006, s. 139).

W przypadku teorii naukowej, a nawet węższej – teorii w naukach społecznych, nie da się utrzymać dedukcji jako sposobu wyprowadzania twierdzeń – tym bardziej że owa dedukcja jest aksjomatyczna. Innymi słowy, teoria w naukach społecznych musi zakładać relacje wzajemne między terminami obserwacyjnymi a teoretycznymi i, jak twierdzi Adam Grobler (2006, s. 142), nie może być wyłącznie „rezultatem manipulacji na symbolach”. Idzie więc o to, że twierdzenia i teorie nauk empirycznych, w tym twierdzenia i teorie nauk społecznych, odzwierciedlają rzeczywiste związki z doświadczeniem, zawierają także interpretacje, nazywane niekiedy interpretacjami humanistycznymi.

Biorąc więc pod uwagę specyfikę nauk społecznych, z silną ekspozycją wyjaśniania jako procesu istotnego dla nauki *per se*, a także uwzględniając społeczną presję wywieraną na naukę, można sformułować następującą definicję teorii, którą nazwiemy eksplanacyjną. Za teorię uznamy zatem zespół zdań sprawdzalnych empirycznie, potwierdzonych w sposób umożliwiający powtórzenie kontroli przez innych badaczy, które to zdania wyjaśniają jakąś klasę faktów (czyli zjawisk lub procesów) i pozwalają na podstawie tych wyjaśnień bądź to adekwatniej rozumieć świat, bądź efektywniej praktycznie działać.

Prezentowane wyżej rozumienie teorii w naukach społecznych ma ten walor, że nawiązuje do pewnej tradycji w tym względzie. Pozostaje

jednakże otwarte na nowoczesne ujęcia, w tym na nowoczesne zjawiska i procesy społeczne. George Homans, jeden z twórców socjologicznej teorii wymiany, uważał, że to właśnie eksplanacja jest zasadniczym walorem teorii (Sztompka, 2025, s. 20–24).

Przy czym, na co zwrócił uwagę Jan Woleński, można wyróżnić cztery rodzaje wyjaśniania: nomologiczno-dedukcyjne, nomologiczno-statystyczne, funkcjonalne oraz genetyczne. Występują one zarówno w przyrodoznawstwie, jak i w naukach społecznych. Niemniej Woleński podkreśla szczególnie związek wyjaśnień funkcjonalnych i genetycznych w naukach społecznych:

Zabiegi w kierunku przekształcania wyjaśnień funkcjonalnych i genetycznych w *de dicto* są w oczywisty sposób związane z postulatami metodologicznymi na temat statusu nauk społecznych i humanistycznych, a dokładniej – z dążeniami, aby były one nie tylko historią, ale również teorią (rzecz dotyczy zresztą do pewnego stopnia także biologii) (Woleński, 2023, s. 24).

Analiza historyczna pojęcia

Słowo „teoria” ma rodowód starożytny. W języku starogreckim *theōría* oznaczała obserwację, oglądanie, rozważanie i kontemplację. Z kolei rzeczownik *theōrós* oznaczał wysłannika na igrzyska, obserwatora. Czasownik *theōreín* zbliżał się do „kontemplować, rozważać, obserwować”. Znaczenie w starożytnej grece wskazywało zatem zarówno na elementy obserwacji, jak i rozważania, kontemplacji.

Podobne znaczenie uzyskała od greki łacińska *theoria*. Słowo to oznaczało rozważanie, kontemplację, spekulację. Następnie „teoria”, już z łaciny, trafiła do języków europejskich, gdzie funkcjonuje do dziś w podobnym brzmieniu: w języku francuskim jako *théorie*, w angielszczyźnie jako *theory*, a w języku niemieckim jako *die Theorie*. Również w polszczyźnie słowo „teoria” zapożyczone zostało z łaciny. Prawdopodobne pierwsze jego naukowe użycie w języku polskim datuje się na 1804 r. – wyrazu tego użył w I tomie swojego słynnego dzieła *Teorya jestestw organicznych* Jędrzej Śniadecki, polski lekarz i chemik.

Znaczenie terminu „teoria” zmieniało się od starożytności, przez średniowiecze aż po erę nowożytną. I wciąż podlega dalszym przeobrażeniom. Niemniej związana z etymologią tego wyrazu kontemplacja przetrwała

do dziś, ponieważ każda teoria stanowi w mniejszym lub większym stopniu rozumowy ogląd rzeczywistości. Innymi słowy każda teoria wiąże się z interpretacją – a to przecież zabieg o charakterze intelektualnym.

Współcześnie przypisuje się teorii również określone funkcje, które zwłaszcza w naukach społecznych realnie wpływają na badania empiryczne, jak i na uogólniającą refleksję im towarzyszącą. Zalicza się do nich przede wszystkim opis i konceptualizację. Naturalnie, nowoczesna nauka stara się wykraczać poza opis, jest on jednakże punktem wyjścia w procesie dokonywania porównań, uogólnień czy – szerzej – rozumienia zjawisk i procesów społecznych.

Nadto wyróżnia się wyjaśnianie, odpowiedź na pytanie dlaczego, które ma znaczenie zarówno dla poszczególnych dyscyplin naukowych w obrębie nauk realnych, jak i dla społeczeństwa, którego presja na tę właśnie funkcję staje się dojmująca. Innymi słowy, nowoczesne społeczeństwa domagają się od nauki (wprawdzie głównie od szeroko rozumianych nauk przyrodniczych) szczegółowych wyjaśnień określonych zjawisk i procesów. Presja ta rośnie, co jednak nie jest powiązane ze wzrostem nakładów na naukę.

Predykcja – to kolejna funkcja teorii, która ma istotne znaczenie dla rozwoju teorii, ale też wykazuje silne zróżnicowanie dziedzinowe i dyscyplinarne. Zdolność pewnych subdyscyplin fizyki do przewidywania przyszłych stanów rzeczy jest rzecz jasna wyższa aniżeli zdolność predykcyjna nauk społecznych. Z kolei w obrębie nauk społecznych pewne działy ekonomii, np. ekonometria, wykazują większą zdolność do przewidywania niż chociażby socjologia. Rzecz dotyczy tak instrumentarium badawczego, jak i zmienności obiektu badań, wreszcie również struktury samej teorii społecznej.

Ważną, acz niedocenianą funkcją teorii w naukach społecznych pozostaje wciąż funkcja heurystyczna. Umożliwia ona bowiem ten typ inwencji twórczej, która zdolna jest do generowania pomysłów badawczych, nowych obszarów badania, innych ujęć badanych przedmiotów itd. Jeśli więc teoria, badania empiryczne modyfikujące teorię lub po prostu analizy teoretyczne dostarczają pomysłów innym badaczom, to można uznać, że ów teoretyczno-empiryczny cykl domyka się. I choć nie gwarantuje on jeszcze postępu, to z całą pewnością wymusza ruch.

Bardzo ważnym rozróżnieniem dla teorii, jej historii oraz współczesnego rozumienia, jest podział na terminy obserwacyjne i teoretyczne.

Istotną rolę odegrały tu rozważania myślicieli skupionych w Kole Wiedeńskim. Szczególnie zasługi przypisuje się w tym względzie Rudolfowi Carnapowi, niemieckiemu filozofowi i logikowi, oraz Carlowi Gustawowi Hemplowi. Ale i wśród polskich myślicieli zagadnienie podziału na terminy obserwacyjne i teoretyczne podejmował Jerzy Giedymin, a także Marian Przełęcki (1993, s. 187–190), który nazywał je zdaniem postrzeżeńiowymi.

Następnie termin ten od filozofów i logików trafił do szerszego użycia w naukach społecznych. Stefan Nowak, autor pracy *Metodologia badań społecznych*, stosował i rozwijał zagadnienie „twierdzeń spostrzeżeńiowych”. Wiązał je z procesem poznawczym i zwracał uwagę na wzajemne relacje z sędziami teoretycznymi. Polski socjolog stwierdzał:

w sytuacjach, w których nasza interpretacja danych doświadczenia zmysłowego ma charakter niemal automatyczny, dobrze jest od czasu do czasu zastanowić się, co w naszych sędziach spostrzeżeńiowych stanowi element czysto spostrzeżeńiowy, a co jest teoretyczną interpretacją, nabudowaną na tych sędziach i jakie są przesłanki tej interpretacji (Nowak, 2012, s. 284).

Zauważał także: „Widzenie rzeczy nienazwanych jest trudne” (Nowak, 2012, s. 279), co było już bezpośrednim nawiązaniem do terminów angażowanych w procesach obserwacyjnych i – jednocześnie – wskazaniem na procesy interpretacyjne. Dyskusja na temat możliwości obserwowania „nagich faktów”, pośrednio także dyskusja na temat obciążeń badacza w procesie poznawczym w naukach społecznych, przybrała tym samym zupełnie nieoczekiwany obrót. Z jednej strony uwzględniała bowiem dorobek filozofów, logików, matematyków i ich zasługi w zakresie syntaktycznego ujęcia teorii, z drugiej strony natomiast wyznaczała nowe drogi dociekań nad obiektywnością poznania w naukach społecznych (Weber, 1985), roli podmiotu, wreszcie relacji wzajemnych między teorią a doświadczeniem.

Ujęcie problemowe pojęcia

Analizowanie teorii, jej miejsca i roli w naukach społecznych, wikła wątki metodologiczne oraz empiryczne. Warte odnotowania jest także i to, że przemiany miejsca i roli teorii w naukach społecznych, wraz z jej

współczesnym rozumieniem, mieszczą się również w obrębie refleksji dotyczącej kondycji teorii w naukach społecznych. Owa kondycja ma swoje odcienie dyscyplinarne, tj. inny jest stan teorii w ekonomii, socjologii czy psychologii, a inny w pedagogice. Różna bywa także funkcja teorii w badaniach empirycznych, wraz z podejściem skrajnym, które teorię całkowicie ruguje z postępowania badawczego (Banaszak, 2025).

Pewna część współczesnych prac w zakresie nauk społecznych redukuje teorię do prostego zestawienia definicji, wybranych koncepcji, zestawienia tyleż świadomego co eklektycznego i rzadko poddającego się jakiegokolwiek syntezie (Banaszak, 2025). Przy czym dotyczy to zarówno prac empirycznych, tj. opartych na własnych badaniach empirycznych, jak i tzw. prac teoretycznych. Tym drugim przysługuje często miano teoretycznych tylko z tego powodu, że nie zawierają ani własnych badań empirycznych, ani nie odnoszą się do dostępnych danych statystycznych. Są w istocie mniej lub bardziej zręcznymi wypisami z literatury, dobieranej zresztą nie zawsze w przemyślany sposób. Można by więc łagodnie stwierdzić, iż współczesna teoria przechodzi w naukach społecznych głębokie przeobrażenia.

Zauważa to Piotr Sztompka, jeden z teoretyków socjologii, który dostrzega w teorii nie tylko czynnik rozwoju dyscyplinarnego, lecz także istotny element zmiany społecznej. Stwierdza bowiem, że teoria społeczna ma istotne znaczenie dla nowoczesnych społeczeństw, ich konstytucji, rozwoju i przeobrażeń. Wylicza on (Sztompka, 2025, s. 17–20) w sześciu punktach, czym teoria nie jest. Zabieg to tyleż przewrotny, co całkowicie zgodny z rzeczywistością, ponieważ w istocie takie obiegowe rozumienie teorii można spotkać również w dyskusjach... naukowych. Można zatem powiedzieć, że przeciwstawia się w nich teorię praktyce. Jest to, jeśli można tak powiedzieć, podwójnie szkodliwe. Nie uwzględnia ani „czczej ciekawości” (ang. *idle curiosity*, Veblen, 2008, s. 41–42) towarzyszącej poznaniu naukowemu w ogóle, ani tego, że nie da się teorii, koncepcji czy pomysłów teoretycznych rozpatrywać doraźnie, tu i teraz. Zastosowania, aplikacyjność są niekiedy możliwe dopiero po latach czy dekadach. I nauki społeczne nie są tu bynajmniej wyjątkiem. Rzecz dotyczy także przyrodoznawstwa.

Ponadto Sztompka (2025, s. 19) stwierdza, że: „teorię przeciwstawia się faktom, traktuje się ją jako swego rodzaju sen na jawie lub akt myślenia życzeniowego”. I to również jest ślepa uliczka, bo przecież

teoria empiryczna osadzona jest w realiach życia społecznego i w faktach właśnie. Zresztą w podobnym tonie utrzymane jest takie obiegowe rozumienie teorii, które zbliża ją do *fake news*, oraz to, które zrównuje ją z konfabulacją. Sztompka uważa, że następuje tu przeciwstawienie teorii wyjaśnianiu.

Wreszcie, teorię przedstawia się niekiedy jako stek dywagacji, które pozbawione są całkowicie kontaktu z realnymi zjawiskami i procesami społecznymi. Teoria miałaby więc istnieć niejako poza faktami i rzeczywistością. Podobnie rzecz się ma w przypadku przeciwstawienia badań teoretycznych badaniom empirycznym. Zdaniem Sztompki refleksja teoretyczna nie może istnieć bez empirii. I odwrotnie. „Teoria bez dowodów empirycznych jest pusta, wiedza empiryczna bez teorii jest ślepa” (Sztompka, 2025, s. 19–20).

W nurcie krytycznym wobec postępu teorii w naukach społecznych pozostaje także jeden z najbardziej znanych współczesnych badaczy społeczeństwa, Richard Swedberg (2016, s. 6). Stwierdza on niewielkie postępy teorii nauk społecznych, więcej teorii socjologicznej. Swedberg uważa, że po II wojnie światowej dokonał się niebywały postęp w zakresie metod badawczych, którymi posługują się nauki społeczne. Niemniej w zakresie teorii, zdaniem szwedzkiego socjologa, podobny postęp się nie dokonał i wciąż nie dokonuje. Co więcej, Swedberg nie tylko dostrzega potrzebę rozwijania teorii, lecz także upatruje w jej rozwoju dodatkowych możliwości, jakie stają przed naukami społecznymi. Jedną z nich jest postęp, drugą z kolei uczynienie teorii interesującą dla obywateli (Banaszak, 2025).

Jakkolwiek diagnozy Swedberga mogą się okazać zbyt ostre w stosunku do teorii społecznej i samych nauk społecznych, to z kolei jego optymizm względem instrumentarium badawczego skłania do zastanowienia. Postęp w zakresie metod, procedur i technik badawczych bowiem, pozostający współcześnie pod silnym wpływem technologii, informatyzacji i sztucznej inteligencji, nie może być rozpatrywany w oderwaniu od teorii. Inaczej przypominałby raczej cyzelowanie określonych elementów warsztatu bez orientacji, w jaki sposób można je wykorzystać.

Innymi słowy – nauki społeczne stają obecnie wobec zagadnienia polegającego na łączeniu możliwości warsztatowych z teorią, która byłaby zarówno funkcjonalna dla konkretnej dyscypliny nauki,

jak i wyjaśniałaby określony fragment rzeczywistości społeczeństwu. Z takim stwierdzeniem zgodziłby się chyba Sztompka, który na okładce swojej ostatniej książki (2025) zamieścił taką oto sentencję własnego autorstwa: „Socjologia nie jest tylko dla socjologów, a teorii nie pisze się dla innych teoretyków. Powołaniem socjologa teoretyka jest dotarcie do szeroko rozumianego społeczeństwa”.

Nie da się ukryć, że zarówno klasyczna teoria społeczna (XIX-wieczna), jak i teorie powstałe już w XX w. za fundament brały historię (zarówno historię myśli społecznej, jak i historię powszechną) oraz filozofię (od starożytności po czasy współczesne autorom koncepcji). To dobry kierunek, ponieważ gwarantuje pozostawanie w określonej relacji do faktów i zarazem pozwala uniknąć ignorancji. Dodajmy dla porządku, że obie sfery, tj. historyczna i filozoficzna, podlegały pogłębionej krytycznej analizie, prowadzącej do konfirmacji lub dyskonfirmacji konkretnych twierdzeń w toku argumentacji i dowodów empirycznych. Zdecydowanie nie hołdowano zasadzie „widzimisię”, lecz stosowano uznane akademickie reguły pracy naukowej z tekstem i teorią.

Ogólnie rzecz biorąc, dyskusja nad teorią, jej miejscem i rolą w naukach społecznych rozgorzała na dobre już w połowie ubiegłego stulecia. Obecnie pewne nowoczesne procesy, głównie związane z postępowaniem technologicznym oraz informatyzacją życia społecznego, w tym oczywiście wykorzystywanie tzw. sztucznej inteligencji w pracy naukowej, stanowią dodatkowy etap rozwoju teorii i zarazem punkt odniesienia w dyskusji nad jej przemianami. Niemniej już kilka dekad wcześniej podobne procesy w amerykańskiej socjologii opisywał Charles Wright Mills. Amerykański badacz w swej słynnej książce *Wyobraźnia socjologiczna* porusza problem wielkiej teorii. Wiąże ją z Talcottem Parsonsem – amerykańskim teoretykiem, przedstawicielem strukturalnego funkcjonalizmu. Parsons wykazywał skłonność do wyrażania myśli w sposób hermetyczny, trudny dla odbiorcy. Stąd właśnie Mills (2008, s. 79–80) stwierdza:

Trzymając się faktów, trzeba bez żartów przyznać, że wytwory wielkiej teorii były przyjmowane przez badaczy społecznych na jeden lub kilka następujących sposobów: Dla co najmniej niektórych z nich, którzy twierdzą, że ją rozumieją, i którzy ją lubią, stanowi ona jedno z największych osiągnięć w całej historii nauk społecznych. Dla wielu spośród tych, którzy twierdzą, że ją rozumieją, lecz jej nie lubią, jest ona pisaniną w bezzasadnie ciężkim stylu. (Ten typ występuje

rzadko, choćby dlatego że antypatia i niecierpliwość sprawiają, że wielu jego przedstawicieli nie próbuje nigdy rozszyfrować wielkiej teorii). Dla tych, którzy nie twierdzą, że ją rozumieją, ale którzy ją bardzo lubią – a takich jest wielu – jest ona bajkowym labiryntem, fascynującym właśnie ze względu na swoją wzniosłą niezrozumiałość. Ci, którzy twierdzą, że ją rozumieją, ale którzy jej nie lubią – jeśli mają dość odwagi cywilnej, by wytrwać przy swoim przekonaniu – mają wrażenie, że król jest faktycznie nagi. Oczywiście jest też wielu, którzy wyrażają sądy mniej skrajne, a jeszcze więcej takich, którzy cierpliwie zachowują postawę bezstronną, czekając na jakiegokolwiek profesjonalne rezultaty. Wreszcie, choć sama ta myśl może budzić przerażenie, wielu przedstawicieli nauk społecznych w ogóle o niej nie wie, chyba że z plotek.

Można by powiedzieć, że w swoisty sposób, ale jednoznacznie, ten jeden z najważniejszych teoretyków XX wiecznej socjologii wypowiada się o teorii właśnie. Uważa bowiem, że po pierwsze nie wypada nie znać myśli Parsonsa. Po wtóre jednak dostrzega komplikacje związane z językiem autora *The Social System* i – tym samym – rekonstrukcją jego myśli. Wreszcie odnosi się krytycznie, można to przynajmniej wywnioskować zarówno z treści wypowiedzi, jak i z jej tonu, do pojęcia „sympatii” żywionej wobec czyjejś myśli, a także do bezstronności w tym względzie. A że sympatia leży niedaleko mody, którą można określić jako czasowe sprzyjanie pewnym twierdzeniom, teoriom, a nawet metodom badawczym, to wyłania się z analiz Millsa ciemny i niezbyt ciekawy obraz nauk społecznych. Sympatie, predylekcja, mody – nie są to bowiem określenia budujące pierwsze skojarzenia z nauką.

Na uwagę zasługuje także określenie „wzniosłej niezrozumiałości”, które, jak sądzę, towarzyszy wielu współczesnym egzegezom teorii oraz jej jednoznacznym „interpretacjom”. Czasami przyjmuje ono także postać „obiegowej prawdy naukowej” rozumianej jako utrwalone wyobrażenia o świecie lub niewymagającej dyskusji oczywistości, aksjomatu (Kmita, 1985, s. 106–112). I choć nie jest to przypuszczalnie stan permanentny i nie wyraża typu dominującego, każdy przykład podobnych postaw zatruwa jednak dyscyplinarne i dziedziczne dociekania naukowe.

Można by więc nieco sarkastycznie stwierdzić, że teoria jest dla wielu pożądanym rezultatem pracy naukowej. Ale niekoniecznie systematycznej i wieloletniej. Zdaje się niektórym współczesnym badaczom, że nazwanie dobrze znanych zjawisk i procesów „po nowemu” albo, z drugiej strony, wyszukanie starego określenia dla naprawdę nowoczesnych

zjawisk i procesów legitymizuje ich jako odkrywców. Ta skłonność, niekiedy natrętna, wyraża pragnienie naukowej sławy, niepowtarzalności oraz pierwszeństwa. Dodajmy, że sprzyjała takiej postawie jeszcze w latach dziewięćdziesiątych niepełna dostępność literatury obcojęzycznej w Polsce (dlatego dość łatwo było uchodzić za „klasyka”, cytując jedynie nośne bon moty z literatury anglojęzycznej) (Banaszak, 2025).

Obecnie niestety upowszechnia się ateoretyczny sposób uprawiania nauk społecznych: tzw. teoretycy, jak i empirycy redukuują teorię do mniej lub bardziej udanych zestawień, do krótszych bądź dłuższych cytatów i do wyprowadzenia z nich ogólniejszych wniosków. Prace teoretyczne zamieniają się w obszerne niekiedy almanachy, z kolei prace empiryczne nie podejmują nawet próby przekształcenia tez teoretycznych w funkcjonalne narzędzia analityczne. Sprowadzają raczej nazwę „teoria” do zbioru różnych, niekiedy sprzecznych z sobą definicji i niewiele znaczących, choć zręcznych językowo podsumowań (Banaszak, 2025).

Jednakże w dorobku wielu badaczy teoria zajmuje należne jej miejsce. Wciąż ukazują się liczne publikacje o charakterze teoretycznym w klasycznym sensie tego słowa. I są one ciekawe, a także napisane komunikatywnym językiem (Castells, Giddens, Kahneman, Piketty). Okazuje się wówczas, że w przypadku niektórych autorów to teoria właśnie organizuje całe ich postępowanie poznawcze. Stanowi punkt wyjścia i rezultat zarazem. Ale nie dlatego, że celem jest nazwanie czegoś w inny sposób. Dzieje się tak, ponieważ ów model poznawczy wymaga wprawdzie gruntownej wiedzy o przedmiocie badania, następnie wnikliwej analizy i syntezy, a następnie modyfikacji teorii lub przynajmniej konfirmacji lub dyskonfirmacji niektórych jej twierdzeń. Naturalnie, wymienieni autorzy mierzą się również z najnowszymi zagadnieniami, analizują nowoczesne zjawiska czy procesy społeczne, lokując się w obrębie badań eksploracyjnych (Banaszak, 2025).

Dla porządku należałoby jednak dodać, że i wcześniejsze dokonania – zarówno w obrębie uznanych paradygmatów ujmowania społecznej rzeczywistości, a więc marksizmu, funkcjonalizmu oraz symbolicznego interakcjonizmu, jak i występujące poza nimi – wciąż utrzymują wysoki poziom mocy wyjaśniającej. Innymi słowy – nowoczesne zjawiska i procesy społeczne mogą być wciąż opisywane, rozumiane i wyjaśniane poprzez odwołanie się do „starych”, klasycznych teorii i koncepcji, przy

czym zabieg ten wymaga działań przystosowawczych – tak na poziomie kategorii, jak i proponowanych metod, procedur i technik badawczych.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Pomijając wątki krytyczne formułowane odnośnie do nauk społecznych, można stwierdzić jednak, że nauki te wciąż zachowują zdolność do objaśniania świata. Wieszczenie ich końca oraz wyczerpania się możliwości nauk społecznych byłoby z pewnością przedwczesne. Niemniej, by zachować prawo głosu i konkurować, przede wszystkim z polityką i ideologią, o prymat tych wyjaśnień, należałoby przestrzegać pewnych zasad. Są one nienowe. Przeciwnie, stanowią raczej powrót do tego, co było, aniżeli oferują absolutnie nowe rozwiązania i perspektywy.

Zatem warto się przyjrzeć wspomnianym zasadom, by następnie zastanowić się nad skutkami odstępstwa od nich. Jeden z najbardziej znanych teoretyków polskiej, powojennej socjologii, Stanisław Kozyr Kowalski (2004), w książce *Socjologia, społeczeństwo obywatelskie i państwo* dokonuje pogłębionej analizy procesów, które prowadzą do uformowania teorii. Odnosi te procesy m.in. do klasycznej w naukach społecznych myśli XIX w. Polski badacz formułuje „metody zawłaszczania starej i nowej myśli klasycznej” (Kozyr-Kowalski, 2004, s. 32), które oznaczają niejako dostosowanie teorii i koncepcji klasyków do badania współczesnych zjawisk i procesów społecznych.

Kozyr-Kowalski (2004, s. 32–33) konsekwentnie posługuje się pojęciem struktury teoretyczno-metodologicznej. Zakłada ono gruntowną i całościową analizę myśli danego autora, konfrontowaną z rzeczywistymi zjawiskami i procesami społecznymi. Termin „struktura” wskazuje zatem jednoznacznie na wzajemne powiązania między teorią, empirią, praktyką, między nauką a ideologią, nauką i teorią a polityką. Tyczy się jednak autorskiego układu twierdzeń, relacji między nimi, co dla czytelnika, dla badacza teorii, oznacza zakaz posługiwania się pojedynczymi cytatami, które, jak zwykło się mawiać, bywają „wyrwane z kontekstu”. Ów kontekst, struktura po prostu, jest tu bowiem niezwykle ważny i nie da się zredukować do nośnego bon motu. Zresztą takie postępowanie, które roboczo i niezbyt adekwatnie można by nazwać „drogą na skróty”,

wiąże się z natrętną presją czasu i naukowego sukcesu. Dziś ceni się wyżej raczej umiejętność szybkiego czytania aniżeli zamięłowanie do wolnego czytania, czytania ze zrozumieniem. A tego właśnie wymaga teoria.

Pierwszym etapem w pracy nad teorią jest tedy odtworzenie myśli, pomysłu teoretycznego, koncepcji lub teorii w jej języku teoretycznym. Dlaczego? Ponieważ już samo, zwykle zresztą wybiórcze, przedstawienie tej myśli w języku współczesnym, w języku interpretatora i nierzadko z jego obciążeniami poznawczymi, prowadzi do zniekształceń. Zabieg to niełatwy, ale dobrze znany, nie tylko w naukach społecznych, lecz także w takich dziedzinach jak historia czy językoznawstwo.

Postępowanie to zbliża się do heglowskiego totalnego empiryzmu i oznacza drobiazgowo oraz zgodne z oryginalnym tekstem odtworzenie myśli autora. Dodatkowo idzie tu także i o to, by obiektem rozpoznania uczynić strukturę teoretyczno-metodologiczną, a nie jeden autor-ski wytwór ani tym bardziej jedno „reprezentatywne” zdanie. Wiąże się także „z zakazem pomijania tych elementów obiektywnej struktury, które wyrażają myśl niezgodną z poglądami lub przesądami interpretatora” (Kozyr-Kowalski, 2004, s. 32).

Poznanie naukowe zakłada objęcie badaniem wszystkich wytworów pracy intelektualnej autora, bowiem tylko wtedy możliwe jest uchwycenie zmiany i specyfiki danego ujęcia. Gdyby więc zestawić taki model postępowania z upowszechniającą się tendencją do wybiórczego traktowania naukowych publikacji (czemu sprzyja nowoczesna technologia pozwalająca wyszukiwać kluczowe słowa, frazy i niewielkie fragmenty), to pobieżność współczesnych ujęć uwidoczni się w pełnej krasie (Banaszak, 2025).

Nawiasem mówiąc, jest czymś dojmującym dla kogoś nawykłego myśleć o czytaniu jako procesie całościowym, a nie wyrывkowym, że dziś taka umiejętność staje się zgoła niepotrzebna. Jak się wydaje, zestawianie cytatów, kompilacja myśli, mott i bon motów, dostępna zresztą bez wychodzenia z domu i bez nadmiernego wysiłku, bierze górę nad mozolną pracą, nad studiowaniem myśli. Tym bardziej że rzetelne zmagania wiążą się także z wysokim poziomem niepewności rezultatu (Banaszak, 2025; Turner, 2012).

Istotnym elementem pracy z tekstem i autorem jest wreszcie analiza kryptoteorii (Kozyr-Kowalski, 2004, s. 33). Rozumie się przez nią założenia, niekiedy przyjmowane milcząco, pewne konsekwencje teorii

i teoretyzowania, a także tego, nad czym autor przechodzi do porządku dziennego i o tym nie pisze. Innymi słowy, wszystko to, co ukryte w tekście, co buduje interpretację, ale nie jest bezpośrednio wysłowione, ma ogromne znaczenie w analizie myśli. Naturalnie, ten etap czy ten zabieg niedostępny jest pobieżnej lekturze. Wymaga ogromnego nakładu czasu, ale jest też funkcją doświadczenia i – by tak rzec – ujmowania myśli w kategoriach struktury teoretyczno-metodologicznej.

Kolejnym etapem analizy teoretycznej i procesu tworzenia teorii jest całościowość, systemowość. Wyraża uzasadnione przekonanie, że sens ukryty jest nie w pojedynczym zdaniu, lecz w złożonej strukturze twierdzeń, koncepcji, pytań, współzależności i współwystępowania. Tak rozumianej systemowości z pewnością nie zastąpią motta, nieobszerne cytaty, ateoretyczność i skłonność do sporządzania zestawień.

Nasuwa się jednak pytanie, jak to możliwe, że właśnie w ten sposób przedstawia się czasami teorię i ją tworzy? Czyż nie przeczy to jednej z podstawowych zasad w nauce, którą jest niezależna i oryginalna analiza? Tak, ale zwycięża chyba wygoda związana z postępowaniem wedle reguł „zestawienniczych” oraz oszczędność czasu (*time is money!*). Zwolenników tego modelu nie onieśmiela nawet ukazywanie się prac „w starym stylu”, czyli oryginalnych, zawierających samodzielne i krytyczne analizy, napisanych nienagannym stylem, komunikatywnych i ważnych z punktu widzenia nauk społecznych jako całości (mam tu na myśli wspomniane już prace Castellsa, Giddensa, Kahnemana, Piketty’ego czy Sztompki). Przeciwnie, stosują wobec nich dokładnie taką samą postawę jak wobec sprawdzonych kolegów, do których odnoszą się z predylekcją, na którą zresztą zgodnie z regułą wzajemności mogą niezawodnie liczyć. Cytują więc przeważnie wyrwany z kontekstu fragment, nie zawsze wyrażający jakąś przełomową myśl, ale za to wyposażony w nośne określenie. Nie wzbogaca to nauki o nowe ujęcie, ale często zapewnia popularność autorowi.

Ważnym składnikiem tworzenia teorii, analizowania teorii i – szerzej – pracy z teorią jest wreszcie życzliwa interpretacja. Zakłada ona unikanie postawy wyrażające się w totalnej obronie lub totalnej krytyce, a także przekroczenie granic gombrowiczowskiej „tępej dosłowności” (Kozyr-Kowalski, 2004, s. 32–33). Tak rozumiana obiektywność nie gwarantuje rzecz jasna sukcesu, ale z pewnością stanowi warunek konieczny analizowanej tu pracy intelektualnej.

Gdyby jednak potraktować powyższe zasady poważnie, jak drogowskazy, dzięki którym zyskujemy orientację na krętej i wyboistej teoretycznej drodze, to mogłoby się okazać, że stanowią nieocenioną pomoc. Zwłaszcza że praca z teorią może się okazać fascynująca, tak jak może być fascynujące podróżowanie i związane z nim odkrywanie nowych miejsc. Teoria nie jest nudna. I nie musi być nudna. Tym bardziej że poszukiwać inspiracji można również poza nauką. Czyż „teoria” biurokracji zawarta w *Rewizorze* Gogola ustępuje Maxa Webera teorii biurokracji? Raczej nie. Rzecz jednak w tym, że u Gogola występuje pewien obraz biurokracji, który za pomocą licznych zabiegów intelektualnych może być dopiero przekształcony w teorię. Z pewnością również autor dramatu dysponował jakąś teorią biurokracji, której zręby znalazły odzwierciedlenie w tekście.

Niestety, dziś notujemy raczej odstępstwo od wspomnianych zasad i od inspiracji literaturą piękną. Dlatego ku przestrodze chciałbym wskazać na uwarunkowania (Banaszak, 2025), które związane są z redukowaniem teorii do mało znaczących cytatów, do zabiegów, którym jedynie z nazwy przysługuje teoretyczny charakter oraz na niektóre skutki opisywanego stanu rzeczy. Sądzę również, że ultranowoczesne zjawiska i procesy wywierające wpływ na naukę, takie jak AI, nie występują w tym zestawieniu w roli głównej. Nie ma potrzeby, by ich wpływ przeszacowywać. Większość ma bowiem swoje źródło w rzeczywistości sprzed AI.

Są to:

1. Gonitwa kategorii, wyrażająca się w jawnej i natrętnej skłonności do nazywania rzeczy „po nowemu”, nierzadko bardziej wieloznacznie i niekoniecznie poprawnie gramatycznie. Jest ona rezultatem presji „sięgania po nowe”, presji kainotyzmu. Stanowi znak czasów, presji osiągnięć, świadomego łamania reguł gry, ignorancji i manifestacji dobrego samopoczucia.
2. Działalność „zestawiennicza”, czyli kompilowanie rozważań tytułowanych jako teoretyczne w formie zestawień definicji, poglądów, sądów ideologicznych czy hipotez.
3. Ateoretyczność badań naukowych i naukowego pisarstwa akceptująca przekonanie, że rzeczywistość tak szybko mknie naprzód, zmieniając się nie do poznania, że nie da się „skonstruować” żadnej teorii ogólnej.

4. Separacja teorii i empirii, która nie sprzyja ani jednej, ani drugiej sferze naukowej aktywności, prowadząc do wzajemnej izolacji. Dodatkowo może przyczynić się w przyszłości do spekulatywnego charakteru teorii z jednej strony oraz z drugiej strony do faktolatrii rozumianej jako gromadzenie faktów dla nich samych, bez dostrzegania powiązań między nimi.
5. Zanik kultury teoretycznej oznaczający nieumiejętność wiązania aktualnych zjawisk i procesów społecznych z teorią społeczną oraz nieumiejętność modyfikacji tej teorii pod wpływem obserwacji przemian dokonujących się w różnorodnych strukturach. Towarzyszy temu zanik kompetencji analitycznych oraz umiejętności syntetyzowania.
6. Ograniczenie możliwości dyskusji teoretycznej i dyskusji naukowej, w konsekwencji również sporu. Działalność „zestawieniicza” w połączeniu z brakiem rzetelnych analiz prowadzi do wyrugowania dyskusji i sporu z działalności naukowej. Argumenty zastępowane są przez autorytet, często zresztą o samowznajmym charakterze. Dyskusja ustępuje miejsca predylekcji oraz regule wzajemności. Symbolicznie rozumiany argument siły bierze górę nad siłą argumentacji.

Oczywiście wielu z wyliczonych tu zjawisk, które należałoby nazwać w istocie patologicznymi, można by uniknąć. Nie chcę także tworzyć wrażenia, że wpisują się one w główny nurt. Niemniej nawet jeśli stanowią dopiero ledwie zauważalną tendencję, to warto jej przeciwdziałać, gdyż tego typu zjawiska wykazują skłonność do rozprzestrzeniania się.

Pewną możliwość wyjścia z tego impasu daje również empiria. Wzajemne relacje między teorią a empirią są bowiem bardzo bliskie. Empiria warunkuje w pewnym sensie pracę z teorią, a teoria umożliwia ogląd rzeczywistości. Dostarcza nie tylko kategorii pojęciowych, lecz także umożliwia holistyczne spojrzenie na zjawiska i procesy społeczne. W pewnym sensie nawet „koryguje” niedoskonałości badawczego instrumentarium. Ujawnia wreszcie potrzebę studiów transdyscyplinarnych oraz interdyscyplinarnych, nie rugując bynajmniej z myślenia o koncepcjach i teoriach kontaktu z praktyką społeczną.

Trzeba także przyznać, że grono osób zajmujących się poważnie teorią oraz tych, którzy chcieliby to robić, wciąż się poszerza. Teoria jest fascynująca. Dzisiejsza wiedza o świecie współczesnym byłaby

z pewnością uboższa, gdyby nie myśl Comte'a, Marksa, Webera, Durkheima, Simmla, Parety, Veblena, Schelera, Znanieckiego, Parsonsa, Mertona, Bourdieu, Giddensa czy Castellsa. I nie chodzi tu o walory historyczne i o pewien dyletancki przymus odwołania się do „kogoś wielkiego”. Mam na myśli raczej aktualny sens tej myśli, kategorie, które mogą pracować na rzecz wyjaśniania nowoczesnych zjawisk i procesów społecznych, wreszcie inspirację czy ową heurystyczną funkcję, która stymuluje rozwój dyscypliny i – pośrednio – całej dziedziny. W tym przynajmniej sensie teoria pozostaje wciąż nieredukowalna do nawet zręcznie zestawionych wątków.

BIBLIOGRAFIA

- Banaszak, S. (2025). O teorii i współczesnym teoretyzowaniu w naukach społecznych. *Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne*, 20, 14–24.
- Giedymin, J. (1964). *Problemy, założenia, rozstrzygnięcia. Studia nad logicznymi podstawami nauk społecznych*. Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Grobler, A. (2006). *Metodologia nauk*. Kraków: Wydawnictwo Aureus; Wydawnictwo ZNAK.
- Kmita, J. (1985). *Kultura i poznanie*. Warszawa: PWN.
- Kotarbiński, T. (1961). *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*. Wrocław: Ossolineum.
- Kozyr-Kowalski, S. (2004). *Socjologia, społeczeństwo obywatelskie i państwo*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Marciszewski W. (2002). *Szkice do współczesnej metodologii nauk społecznych*. Warszawa: Fundacja na rzecz Informatyki, Logiki i Matematyki.
- Mills, C.W. (2008). *Wyobrażenia socjologiczne*. Przeł. M. Bucholc. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Nowak, S. (2012). *Metodologia badań społecznych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Przełęcki, M. (1993). Interpretacja terminów teoretycznych: w obronie dogmatyzmu empiryzmu. *Filozofia Nauki*, 2-3, 191–200.
- Swedberg, R. (2016). Before Theory Comes Theorizing or How to Make Social Science More Interesting. *The British Journal of Sociology*, 67(1), 5–22.

- Sztompka, P. (2025). *Socjologia XXI wieku. Wprowadzenie krytyczne. Teorie i teoretycy*. Kraków: Wydawnictwo ZNAK.
- Tarski, A. (2012). *Wprowadzenie do logiki i do metodologii nauk dedukcyjnych*. Przeł. M. Sujczyńska. Warszawa: Fundacja na rzecz Informatyki, Logiki i Matematyki.
- Turner, J.H. (2012). *Struktura teorii socjologicznej. Wydanie nowe*. Przeł. G. Woroniecka i in. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Veblen, T. (2008). *Teoria klasy próżniaczej*. Przeł. J. i K. Zagórscy. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Weber, M. (1985). Obiektywność poznania w naukach społecznych. W: A. Chmielecki, S. Czerniak, J. Niżnik, & S. Rainko (red.), *Problemy socjologii wiedzy* (s. 64–75). PWN.
- Woleński, J. (2023). O wyjaśnianiu genetycznym. *Filozoficzne Aspekty Genezy*, 20(1), 19–34.

Zbysław Muszyński

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

<https://orcid.org/0000-0003-2534-7660>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.692>

Indywidualizm metodologiczny w kontekście sporu z holizmem

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Indywidualizm jest stanowiskiem teoretycznym i badawczym w naukach społecznych, a w szczególności w socjologii, dotyczącym założeń filozoficznych co do sposobu istnienia rzeczywistości społecznej oraz co do metod opisu i wyjaśniania tej rzeczywistości. W pierwszym wypadku mamy do czynienia z indywidualizmem ontologicznym, w drugim z indywidualizmem metodologicznym. Indywidualizm formułuje się w opozycji do holizmu, szukając argumentów jego zasadności.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Pierwszy etap w rozwoju refleksji nad indywidualizmem stanowią prace A. Comte'a, M. Webera, G. Simmela, H. Spencera. Drugi tworzą prace przedstawicieli ekonomii austriackiej oraz filozofów z przełomu wieków: L. von Misesa, J.W.N. Watkina, F. von Hayeka, K. Poppera, R.K. Mertona, J. Wisdoma, M. Mandelbauma; trzeci: R. Bhaskara, M.S. Archer, H. Kincaida, F. Di Ioria, J. Zahle. W ostatnich dekadach spór odżył w kontekście osiągnięć nauk przyrodniczych. W Polsce dyskusje odbywały się w ramach metodologii nauk społecznych z udziałem: S. Nowaka, J. Karpińskiego, J. Szmatki, P. Rybickiego.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Indywidualizm nie jest powszechnie akceptowany z powodu przytaczanych argumentów przeciwko redukcjonizmowi formułowanym na gruncie teorii holistycznych. Nowsze koncepcje, pojmując jednostkę w emergencyjnych relacjach z otoczeniem, osłabiają krytykę holizmu.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:

W zależności od dominacji różnych ideologii oraz uwarunkowań kulturowych w opisie świata społecznego i wyjaśnianiu jego zjawisk dominuje jeden lub drugi składnik tej opozycji. Spór o indywidualizm dotyczy pytań o wartość relacji jednostki i społeczeństwa oraz stopnia autonomii jednostki w tych relacjach.

Słowa kluczowe: indywidualizm, holizm, fakty społeczne, redukcjonizm, emergencja

Definicja pojęcia

Istnieje wiele historycznie ugruntowanych płaszczyzn sporu o indywidualizm i wskazuje się na trzy płaszczyzny, z czego dwie dotyczą metodologii, a jedna ideologii (naukowego statusu marksizmu). Pierwsza z nich umieszcza indywidualizm w sporze o zakres racjonalności podejmowanych decyzji w życiu społecznym, ekonomicznym, kulturowym, gdy rozpatruje się realizowane przez jednostki działania, a ich wyjaśnienie wymaga odwołania się do sytuacji, w jakiej znajduje się ten podmiot. Drugi motyw sporu, choć ma charakter semantyczny, to dotyczy nie tylko pojęć, znaczenia terminów, ale także możliwości definicyjnej redukcji terminów, jak i odpowiadającym im bytom złożonym (zbiorowym) do prostszych, jednostkowych (Ylikoski, 2017, s. 137). Indywidualizm różnych typów formułowany jest w opozycji do holizmu (kolektywizmu), który w ramach tej opozycji wydaje się adekwatniej określać naturę swoistości rzeczywistości społecznej, pojmowanej jako nauka o różnego typu całościach tworzących rzeczywistość społeczną, a nie o jej składnikach, którymi są jednostki ludzkie. Zgodnie z holizmem społeczeństwo jest bytem ponadjednostkowym, istniejącym jako specyficznie złożony byt całkowity, tworzący rzeczywistość społeczną, odrębną od fizycznej (przyrodniczej) i psychicznej.

Analiza historyczna pojęcia

Źródeł koncepcji indywidualizmu w jego wersji metodologicznej należy szukać już u myślicieli oświecenia szkockiego. Adam Smith (1723–1790) pojmował mechanizmy rynku jako niezamierzone działania jednostek, które swymi decyzjami zmierzały w kierunku ogólnej równowagi rynkowej, a analiza i wyjaśnianie tego mechanizmu nie wymagały odwołania się do instytucji społecznych. Na gruncie empiryzmu John Stuart Mill (1806–1873) zakładał, że prawa społeczne są oparte na prawach psychologicznych (i do nich sprowadzalne), które jako jedyne w rzeczywistości społecznej mają charakter praw przyczynowych, dotyczących nie tylko stanów psychicznych, ale które są także prawami działania.

Wyraźnie określone stanowisko indywidualizmu metodologicznego pojawia się na gruncie ekonomii, gdy w roku 1908 Joseph Schumpeter

(1883–1950) wprowadza termin „indywidualizm metodologiczny” na określenie specyficznej metody w ekonomii, odróżniając jednocześnie indywiduizm ekonomiczny od indywiduizmu jako stanowiska politycznego (Udéh, 2001, s. 104–106; Ylikoski, 2017, s. 134). Metodologię indywiduizmu na grunt socjologii wprowadził Max Weber (1864–1920), który w rozwijanej wersji socjologii interpretatywnej zakładał potrzebę rozumienia działań jednostkowego podmiotu i podejmowanych decyzji przez przypisywanie mu motywów.

W XX wieku indywiduizm stał się popularny w ekonomii za sprawą teorii decyzji wyjaśniających działania, motywy i wartości. Ludwig von Mises (1881–1973), zgodnie ze swoim nominalistycznym stanowiskiem w kwestii ontologii bytów społecznych, zakładał realne istnienie tylko jednostek i uznał, że byty społeczne istnieją jako twory umysłów jednostkowych. Również według Friedricha von Hayeka (1899–1992) byty społeczne i społeczne artefakty ufundowane są w subiektywnych stanach psychicznych, jakimi są na przykład przekonania o wartości i roli kawałków papierów czy metali stanowiących w obiegu społecznym banknoty i monety.

Debate o indywiduizmie (wraz ze sporem naturalizmu z antynaturalizmem) toczyła się z dużą intensywnością w połowie XX wieku za sprawą krytyki neopozytywizmu na gruncie filozofii nauk społecznych oraz dyskusji z marksizmem. Ważnym uczestnikiem dyskusji był Karl Popper (1902–1994), który broniąc indywiduizmu, uzupełniał go rozwijaną przez siebie koncepcją logiki sytuacyjnej. Uzupełnienie wyjaśniania działania podmiotów wpływem sytuacji, w jakiej one działają, powoduje, że ontologia i metodologia logiki sytuacyjnej wymagają odwoływania się także do istnienia instytucji społecznych jako składników tych sytuacji, dlatego jego stanowisko jest nazwane „indywiduizmem instytucjonalnym”.

Émile Durkheim – pojęcie faktu społecznego

Spór holizmu i indywiduizmu w swej podstawowej postaci dotyczy natury rzeczywistości społecznej, rodzaju bytów ją stanowiących. Dlatego warto zwrócić uwagę na to, jak pojmował tę rzeczywistość jeden z pionierów socjologii. W *Zasadach metody socjologicznej* Émile

Durkheim (1858–1917) podaje definicję faktu społecznego, czyli rodzaju „rzeczy” jako elementów świata, które mają być przedmiotem badań nauk społecznych. Fakty społeczne mają swoiste konstytutywne cechy i nie można ich mieszać z organicznymi (rzeczami przyrodniczymi), ponieważ są one wyobrażeniowe i działaniowe. Nie można też ich mieszać z psychicznymi, ponieważ fakty społeczne nie istnieją w świadomości jednostkowej i są nowym rodzajem faktów, które tworząc rzeczywistość społeczną, stanowią właściwy przedmiot badań socjologii (Durkheim, 2000, s. 30)

Według Durkheima: „Faktem społecznym jest wszelki sposób postępowania, utrwalony lub nie, zdolny do wywierania na jednostkę zewnętrznego przymusu”; a dalej – sposób „taki, który jest w danym społeczeństwie powszechny, mający jednak własną egzystencję, niezależną od jego jednostkowych manifestacji” (Durkheim, 2000, s. 41). Łatwo wyróżnić w tej definicji poszczególne części definicji klasycznej: jako rodzaj – (wszelki) „sposób postępowania”, a jako różnicę gatunkową złożoną cechę (1) „utrwalony lub nie”; (2) „zdolny do wywierania na jednostkę zewnętrznego przymusu”; a także (3) „jest w danym społeczeństwie powszechny”; (4) „mający jednak swoją własną egzystencję”; (5) „niezależną od jego jednostkowych manifestacji”.

Warto zauważyć, że chodzi o sposób postępowania, a nie samo postępowanie (realizację sposobu), czyli o konstrukcję abstrakcyjną. Od czasów L. Wittgensteina wiadomo, że istnienie sposobu związane jest ze stosowaniem reguł i ich respektowaniem pod groźbą nieskuteczności działania lub popełnienia błędu. Fakt społeczny jest „zdolny do wywierania na jednostkę zewnętrznego przymusu”, jednak przymus, gdy jest nań zgoda wewnętrzna jednostki, jest nieodczuwalny, a ujawnia się, gdy się sprzeciwia (Durkheim, 2000, s. 28–29). Jest on warunkiem konstytucji rzeczywistości społecznej i gdy nie ma przymusu, społeczeństwo trwa w stanie anomii. Warto uświadomić w opisie świata społecznego, czy przymus istnieje w pozajednostkowych stanach świata, czy też w stanach wewnętrznych innych jednostek. Jak zauważa Durkheim: „Większość naszych idei i skłonności nie została przez nas wypracowana, lecz przyszła do nas z zewnątrz” (Durkheim, 2000, s. 31). Takie rozumienie świata społecznego wraz z ówczesnym kontekstem filozoficznego antypsychologizmu pozwala dojrzeć istotę przyszłego sporu indywidualizmu i holizmu.

Ujęcie problemowe pojęcia

Jacka Szmatki „mapa drogowa” sporu: indywidualizm vs holizm

Jacek Szmatka (1976) w czasach żywej dyskusji schematycznie określił płaszczyzny sporu, precyzując i wskazując jednocześnie na jego istotę. Spór plasuje na dwu płaszczyznach: (1) ontologicznej i (2) metodologicznej. W wypadku ontologii pytania dotyczą tego, co istnieje w rzeczywistości społecznej oraz w jaki sposób istnieje (autonomiczny czy zależny). W wypadku metodologii pytania dotyczą tego, jak wyjaśniamy podstawowe elementy rzeczywistości społecznej i jak wyjaśniamy całości w rzeczywistości społecznej oraz czy jedno wyjaśnianie można sprowadzić (zredukować) do drugiego, czyli czy prawa i terminy można redukować teoretycznie i definicyjnie z poziomu orzekania o całościach ponadjednostkowych do poziomu twierdzeń jednostkowych. Założenia ontologiczne indywidualizmu i holizmu można za Szmatką przedstawić jako odpowiednie twierdzenia określające dwa radykalne stanowiska tego sporu.

Ad (1) Założenia ontologiczne (radykalnego) indywidualizmu:

(A) Jedynie jednostki istnieją realnie, a całości społeczne są złożeniem (zbiorem) jednostek, nie posiadają własności emergentnych i są konstruktem teoretycznym (a kto twierdzi inaczej, popełnia błąd hipostazowania). (B) Całości społeczne nie posiadają własności emergentnych względem jednostek, a ich własności jako całości są determinowane przez własności jednostek i ich działania. Wszystkie zjawiska społeczne, a w szczególności funkcjonowanie wszystkich instytucji społecznych, ich struktura i zmiany, są rezultatem decyzji, przekonań, wiedzy, postaw, działań itd. jednostek ludzkich (Szmatka, 2016, s. 135).

Ad (2) Założenia metodologiczne (radykalnego) indywidualizmu:

(A) Wyjaśnianie własności i działań jednostek odwołuje się do twierdzeń z terminami o własnościach i działaniach jednostek. (B) Wyjaśnianie własności i działań całości społecznych odwołuje się do twierdzeń o własnościach i działaniach jednostek. (C) Twierdzenia o całościach i ich działaniach są redukowalne do twierdzeń o jednostkach (redukcja taka stanowi też kryterium naukowości tych twierdzeń).

Ad (1) Holizm (radykalny) w swoich założeniach ontologicznych przyjmuje:

(A) Całości i jednostki istnieją realnie w rzeczywistości społecznej, która jest odmienna od przyrodniczej i psychologicznej. (B) Własności całości są nadrzędne względem własności jednostek i ich działań, a własności i działania jednostek są determinowane własnościami i działaniami całości.

Ad (2) Holizm (radykalny) w swoich założeniach metodologicznych przyjmuje:

(A) Wyjaśnianie własności i zachowań jednostek odwołuje się do twierdzeń o całości, a prawa dotyczące całości są nieredukowalne do praw o jednostkach. (B) Wyjaśnianie własności i działania całości wymaga odwołania się do twierdzeń o tych całościach. (C) Twierdzenia o całościach nie są redukowalne do twierdzeń o jednostkach.

Są to – jak je przedstawia Szmatka – stanowiska modelowe (wyidealizowane) i łatwo je krytykować, wykazując na przykład, że zwolennik indywidualizmu nie zawsze jest redukcjonistą, ale porządek tak zbudowanej opozycji ukazuje istotę i wartość wyróżnionych sposobów ujmowania świata społecznego. Warto dodać, że holizm ontologiczny często nazywany na gruncie tego sporu „realizmem”, zaś indywidualizm ontologiczny „nominalizmem”, co jest odniesieniem do sporu o powszechniki.

Johna W.N. Watkinsa koncepcja indywidualizmu

Przykładem konsekwentnego indywidualizmu jest stanowisko Johna W.N. Watkinsa (2001). Jego koncepcja indywidualizmu (metodologicznego) jest najbardziej zbliżona do skrajnej wersji modelu indywidualizmu na dwu jego płaszczyznach. W sferze ontologicznej zakłada, że istnieją jednostki i całości społeczne, choć w różny sposób, ponieważ własności i zachowania całości zależą od własności i zachowań jednostek. W sferze metodologicznej własności i zachowania jednostek są wyjaśniane przez odwołanie się do własności, zachowań jednostek i są wyjaśniane przez odwołanie się do praw o jednostkach. By uniknąć problemu wyjaśniania złożonych faktów społecznych, zakłada się, że prawa o całościach są redukowalne do praw o jednostkach.

Zdaniem Watkinsa zjawiska społeczne da się wyjaśnić bez odwoływania się do opisu sytuacji, w jakich działa jednostka (zatem też bez odwoływania się do instytucji), a tylko do jego stanów psychicznych (przekonań, wiedzy, oczekiwań). W swoich analizach Watkins nie odróżniał sfery ontologicznej od metodologicznej, twierdząc, że metodologiczne analizy zjawisk społecznych zakładają ich ontologiczne podstawy, a te są konstytuowane przez jednostki i ich działania. Przyjmował, że zdania obserwacyjne i ich holistyczne uogólnienia – ważne dla badań socjologicznych – można formułować tylko w odniesieniu do jednostek, a nie całości ponadjednostkowych. Dodatkowo przyjmował założenie epistemologiczne, że wiedza o całościach ma charakter pochodny względem wiedzy o jednostkach i jest „w zasadzie” redukowalna do praw psychologicznych poziomu ontologicznie niższego.

Według Watkinsa zdarzenia są wyprowadzane (dedukcyjnie) z „(a) zasad rządzących zachowaniem ludzi w nich uczestniczących i (b) opisów sytuacji, w których oni uczestniczą” (Watkins, 2001, s. 33). Holizm natomiast wyjaśnia zachowanie jednostek przez odwołanie się do praw makroskopowych o systemach społecznych jako całościach oraz do opisu pozycji (funkcji) jednostek w takich całościach. W swojej argumentacji Watkins wskazywał, że

[...] „przedmioty” społeczne takie jak: prawo, ceny, premierzy czy kartki reglamentacyjne, które są wytworami postaw konkretnych ludzi (bez odpowiednich postaw urzędników do spraw żywności, sprzedawców, gospodyń i innych ludzi wobec kartek reglamentacyjnych, stałyby się one tylko bezużytecznymi kawałkami papieru). Jeśli jednak przedmioty społeczne są kształtowane dzięki nastawieniom indywidualnych ludzi, to wyjaśnienie ich powstania musi być wyjaśnieniem indywidualistycznym (Watkins, 2001, s. 33).

Warto jednak podkreślić, że przekonanie, iż całości społeczne są efektem zachowań i postaw indywidualnych, nie implikuje stanowiska indywidualizmu metodologicznego, ale tylko wspiera je w pewnym stopniu.

W dyskusji wskazuje Watkins na zjawiska, które znaleźć można w świecie fizyki i życiu społecznym i które zdaniem oponentów mogłyby podważać zasadność założeń indywidualizmu metodologicznego. Uważa jednak, że stan Układu Słonecznego można wyjaśnić zachowaniem planet, gdy odwołamy się do praw i własności (położenie, masa, moment) poszczególnych planet, zaś działanie „niewidzialnej ręki” w gospodarce rynkowej wynika z własności osobowych jednostek nieświadomie wspierających

interes społeczny, gdy podejmują jednostkowe decyzje. Według niego nazywanie „systemem społecznym” organizacji społecznych (takich jak PCK, ONZ) jest nadużyciem terminologicznym, ponieważ funkcjonowanie i trwałość takich organizacji opiera się na ideach, dyscyplinie, przekonaniach, lojalności, a są to własności i dyspozycje przysługujące jednostkom, nie zaś zbiorowościom. Uważał też, że

[...] „umysły zbiorowe” słusznie wyszły z mody, ponieważ przypisywanie takich wielkich zjawisk społecznych (jak wojna) jakiemuś jej wielkiemu mentalnemu odpowiednikowi (takiemu jak „narodowy duch agresji”) nie jest wyjaśnieniem, lecz powtórzeniem tego, co należy wyjaśnić (Watkins, 2001, s. 37).

Radykalny indywidualizm wyraża też przekonanie Watkina, że „[r]zekome byty społeczne, takie jak «państwo», «kapitalizm» i inne są jednak tylko hipostazami terminów socjologicznych” (Watkins, 2001, s. 37). Stwierdzał też, że „gdy tylko podejmujemy zadanie uściślenia tych terminów, stwierdzamy, że mówimy w terminach indywidualistycznych” (Watkins, 2001, s. 37).

Jak zauważa Watkins, indywidualizmowi zarzuca się, że jednostkowe przekonania (można dodać inne stany mentalne, jak wiedza, doświadczenie, pamięć, zdolności, dyspozycje itd.) i sytuacje czynią je „ostatecznymi elementami wyjaśniania w naukach społecznych”, co sprawia, że takie psychologiczne wyposażenie jednostki jest traktowane jako dane, a przecież jest ono kształtowane, „uwarunkowane i należy je wyjaśniać za pomocą społecznego dziedzictwa osoby i jej otoczenia” (Watkins, 2001, s. 61). Zarzut ten odpiera, twierdząc, że

[i]ndywidualizm metodologiczny nie zakazuje jednak prób wyjaśniania procesu kształtowania się psychologicznych cech charakteru i domaga się jedynie, aby i to wyjaśnianie było indywidualistyczne, tj. aby wyjaśniało obraz psychiczny człowieka jako rezultat sekwencji świadomych lub nieświadomych reakcji jednostki na zmieniającą się sytuację (Watkins, 2001, s. 67).

Karla R. Poppera indywidualizm sytuacyjny (logika sytuacyjna)

Bardziej umiarkowaną wersję indywidualizmu proponował Karl Popper. W sferze ontologicznej zakładał, że modele zbiorowych zachowań jednostkowych, posiadają własności niesprowadzalne do jednostkowych,

choć zależne od nich, i mają charakter własności emergentnych. Charakteryzując indywidualizm metodologiczny, pisał:

[...] wszelkie zjawiska społeczne, a zwłaszcza funkcjonowanie wszelkich instytucji społecznych należy zawsze traktować jako skutki decyzji, działań, postaw itp. jednostek ludzkich, a nie zadowalać się wyjaśnianiem tych zjawisk przez odwołanie się do tzw. „kolektywów” (państwa, narodu, rasy itp.) (Popper, 1997, s. 72).

Rozwijana przez Poppera wersja indywidualizmu głosi, że „[i]nstytucje nie działają, lecz działają tylko jednostki w tych instytucjach lub dla tych instytucji” (Popper, 1997, s. 101). W sferze metodologicznej przyjmował, że teorie są abstrakcyjnym konstruktem wybranych relacji między jednostkami, a analiza dokonuje się za pomocą terminów odnoszących się do jednostek i ich postaw, dążeń, celów, decyzji i dlatego tak pojmowana abstrakcyjność teorii zakłada, że zjawiska społeczne dają się badać empirycznie i są źródłem wiedzy o społeczeństwie.

Jeden z zarzutów przeciwko indywidualizmowi związany z krytyką psychologizmu, gdy przekonania traktowane są jako stały składnik życia jednostek, co w wypadku współczesnego spojrzenia na relacje jednostki ze środowiskiem, jest uproszczonym obrazem funkcjonowania jednostki w społeczeństwie. Drugi rodzaj zarzutu podkreśla zbyt abstrakcyjne pojmowanie relacji, w jakich pozostaje jednostka. Dlatego indywidualizm sytuacyjny Poppera uwzględnia jednostki bez założeń o istotności stanów psychicznych dla podejmowania decyzji oraz działania i zakłada ontologiczny prymat działania jednostki w kontekście sytuacji. Tak pojmowany indywidualizm sytuacyjny rozwijany był w ramach koncepcji logiki sytuacyjnej (Popper, 1997, s. 99). Słabość zarzutu psychologizmu w stosunku do tak pojmowanego indywidualizmu podkreśla Watkins:

Indywidualizm metodologiczny nie zakazuje jednak prób wyjaśniania procesu kształtowania się psychologicznych cech charakteru domaga się jedynie, aby i to wyjaśniania było indywidualistyczne, tj. aby wyjaśniało obraz psychiczny człowieka jako rezultat sekwencji świadomych lub nieświadomych reakcji jednostki na zmieniającą się sytuację (wyr. Watkins, 2001, s. 61).

Tak rozumiany indywidualizm w naukach społecznych jest powiązany z indywidualizmem metodologicznym nie tylko nazwą, ale także

zakładaną przezeń strukturą rzeczywistości społecznej, odmienną od rzeczywistości psychologicznej.

Kilka uwag o sporze

Indywidualizm najczęściej pojmowany jest metodologicznie jako podejście w badaniach nauk społecznych. Indywidualizm ontologiczny nie jest dziś akceptowany z powodu przytaczanych w historii argumentów przeciwko redukcjonizmowi formułowanym na gruncie różnych teorii holistycznych, a w szczególności w ramach teorii systemów. Nieredukcjonistyczny wariant indywidualizmu zakłada, że jednostki są samodeterminującymi się składnikami zjawisk społecznych wymagających wyjaśnienia zachowania i działania jednostek przez odwołanie się do ich motywów, często nieuświadomianych, a to wymaga zastosowania terminów ogólniejszych (kolektywnych, zbiorowych), innych niż terminy jednostkowe określające stany subiektywne, idiograficzne poszczególnych ludzi, do których nie da się ich definicyjnie zredukować. Jednak niewielu krytyków indywidualizmu metodologicznego broni pozytywnych założeń różnych postaci holizmu ontologicznego, takich jak organicizm i kolektywizm. Holizm ontologiczny zakłada realne istnienie bytów ponadjednostkowych, które determinują naturę i własności jednostek, co zakłada zewnętrzne względem jednostek ludzkich przyczyny ich działania i zachowania, a wyjaśnianie zjawisk społecznych wymaga odwołania się do odpowiednich praw o całościach. W wypadku indywidualizmu wyjaśnienia działań jednostek są derywowane z działań zbiorowości pojmowanych jako agregaty, a krytyka holizmu dotyczy także niejasności w rozumieniu terminów odnoszących do całości.

Problemem holizmu jest określenie rodzaju relacji przyczynowych powodujących konkretne zachowanie jednostek. Zdaniem zwolenników indywidualizmu holistycznie rozumiane relacje przyczynowe powinny być uzupełniane mechanizmami, które działają na poziomie jednostek, czyli w jakimś sensie funkcjonalnym redukowane do tego poziomu. Jak pisze Elder-Vass, „[...] wszystkie byty społeczne ostatecznie składają się z części materialnych (przede wszystkim ludzi)” i z tego materialnego ugruntowania wynikają ich moce sprawcze. Od zwykłych bytów materialnych różnią się tym, że ich „[...] relacje, które je łączą i generują

ich moce sprawcze, nie są relacjami przestrzennymi, lecz relacjami intencjonalnymi” i „[...] zależą od przekonań i dyspozycji jednostek”, podzielanych systemów wartości oraz relacji między jednostkami i wynikających z nich zobowiązań (Elder-Vass, 2012, s. 20). W bardziej psychologizującej wersji indywidualizmu można twierdzić, że wpływ ograniczeń i warunków społecznych dokonuje się za pomocą zdolności i umiejętności przysługującym jednostkom, a nie za pomocą nieokreślonego mechanizmu przymusu czy jakiegoś rodzaju determinizmu, o którym wspomina Durkheim (Di Iorio, 2015, s. 98–115).

Dzisiejszy stan sporu indywidualizmu z holizmem wyraża najmocniej rozbudowana opcja pośrednia, nieredukcjonistyczna (w wypadku indywidualizmu) nietotalna (w wypadku holizmu), łącząca wybrane cechy obu stanowisk i przyjmująca postać strukturalizmu indywidualnego (Udeh, 2001, s. 318) lub strukturalizmu emergentnego (Szmatka, 1980; 2007). W takich wypadkach istotną rolę odgrywają kategorie łączące holizm z indywidualizmem, jakimi są emergencja, superweniencja, a wcześniej – struktura, funkcja, relacja, system. Wskazują one na charakter związku między zbiorowościami autonomicznych jednostek z powstającymi z nich całościami społecznymi. Rozwijane od lat 80. XX wieku teorie małych struktur społecznych są wyrazem nowych form umiarkowanego indywidualizmu metodologicznego. Jak pisze Szmatka:

Otóż emergentny strukturalizm socjologiczny wysuwa, nie nową zresztą tezę, że jednostka sama dla siebie lub potraktowana jako element struktur wyższego rzędu niż jej własna (układy makrostrukturalne) jest fikcją – jednostka pozostająca poza obrębem grupy nie ma jakiegokolwiek sensu socjologicznego i jakiegokolwiek społecznego znaczenia (Szmatka, 2007, s. 17–18).

Szmatka rolę społeczną jednostki pojmuje w kategoriach zarówno pozycji społecznej determinowanej przez przymus i nakazy strukturalne, jak i cech jednostki. Normy, reguły, nakazy zachowań tworzą składniki wymiaru społecznego, struktury najbliższej jednostce, zaś zinternalizowane elementy tej struktury społecznej są jednostkowymi stanami psychicznymi. W socjologii zakłada się, że struktura społeczna wpływa na własności jednostkowe, a nie odwrotnie, choć cechy osobowościowe jednostki mają wpływ na selekcję oddziaływań społecznych struktur, a sposób oddziaływania struktur społecznych na jednostkę i jej zachowanie można ująć następująco:

[...] role społeczne stanowią jedynie do pewnego stopnia strukturalne naciski skłaniające człowieka do określonych, społecznie pożądaných działań, a do pewnego stopnia stanowią jego konstytucję psychiczną, jego własny system wartości, jego własny sposób działania i jego własne poczucie wolności i autonomii (Szmatka, 2007, s. 145).

Proces wzajemnego wpływu struktur i cech jednostkowych jest zatem dynamiczny i błędem jest pojmowanie statusu społecznego czy roli społecznej jako trwałej struktury, a efektem tego błędu może być przesocjalizowanie jednostki ludzkiej.

W ramach metodologii spór indywidualizmu z holizmem dotyczy dwu procedur metodologicznych: możliwości definiowania terminów zbiorowych za pomocą jednostkowych oraz sposobów rozumienia terminów zbiorowych i odpowiadających im bytów. Kwestia wyjaśniania dotyczyła rodzaju zdań o całościach (praw, generalizacji) oraz możliwości redukcji praw wyższego poziomu organizacji rzeczywistości społecznej do praw poziomu podstawowego. Przy wyjaśnianiu zjawisk społecznych holista umieszcza prawa o całościach w eksplanansie i za ich pomocą wyjaśnia zjawiska społeczne, podczas gdy indywidualista twierdzenia (uogólnienia) o całościach umieszcza w eksplanandum, starając się wyjaśniać je za pomocą praw o jednostkach (najczęściej praw psychologicznych).

Zwolennik silnej wersji holizmu w argumentacji będzie opisywał sytuację w banku, gdzie kasjer i klient wypłacający banknoty odgrywają swoje role w określonej sytuacji jako tworzenie „faktów społecznych”, których w wyjaśnianiu nie da się pominąć ani zredukować do stanów jednostkowych. Taki opis spotykał się z kontrargumentacją zwolenników indywidualizmu, ale

[d]opiero bardzo późno w trakcie tych debat – gdy już zaczęły one tracić impet – filozofowie zaczęli dostrzegać głębokie zamieszanie, które leżało u ich podstaw. Żadna ze stron nie potraktowała wystarczająco poważnie jednego rozróżnienia: rozróżnienia między indywidualizmem dotyczącym metafizyki świata społecznego a indywidualizmem dotyczącym wyjaśnień teorii społecznych (Epstein, 2015, s. 21).

Stefan Nowak – indywidualizm semantyczny z konsekwencjami ontologicznymi

Znaczącą postacią w metodologii nauk społecznych w Polsce jest Stefan Nowak, w którego pracach jest wiele odniesień do debaty o wartości indywidualizmu metodologicznego i jego założeń ontologicznych. Uważał, podobnie jak Durkheim, że społeczny charakter instytucji wyraża się w respektowaniu zachowań pod groźbą sankcji utrwalonych w różnego rodzaju normach (prawnych, quasi-prawnych, obyczajowych, religijnych). Jednak dalsza interpretacja zbliża go do indywidualizmu instytucjonalnego Poppera. Jak pisze:

Relacje zinstytucjonalizowane wydają się nam nader „obiektywne” w swej zewnętrzności, a policja i więzienia wydają się być materialnymi dowodami tej „obiektywności”. [...] Wyobraźmy sobie społeczeństwo, w którym pewnego dnia wszyscy jego członkowie obudzili się, zupełnie nie pamiętając, jakimi normami kierowali się do wczoraj w swoich zachowaniach wobec innych członków społeczeństwa [...]. Oznaczałoby to zanik wszelkich ról społecznych w danej zbiorowości, kompletne załamanie się jej struktury i kultury, zanik wszelkich stosunków społecznych dotychczas istniejących. Mimo iż w sensie „fizykalnym” nie zasłoby żadne zmiany, zmiana czysto psychicznego substratu stosunków społecznych wystarczałaby do przekształcenia zorganizowanej społeczności w amorficzny tłum (Nowak, 2007, s. 105–106).

Gdy się broni istoty faktów społecznych, trzeba przyjąć, że stany psychiczne nie są ich fundatorem, ale tylko realizatorem, a w określonych warunkach składają się na rzeczywistość społeczną. Według Nowaka:

[...] w ogromną większość zjawisk społecznych, które nas interesują, również i tych występujących na poziomie grup i zbiorowości, uwikłane są w mniejszym lub większym stopniu ludzkie zachowania i związane z nimi cechy i przeżycia psychiczne ludzi będących aktorami tych zdarzeń (Nowak, 2007, s. 104).

Zyskuje to poparcie zwolenników indywidualizmu ontologicznego, gdyż jak pisze Szmatka: „Można się natomiast zgodzić z tezą, że zjawiska społeczne nie istnieją, ale ujawniają się poprzez działania jednostek”, choć to znaczy coś innego niż teza, że „[...] świadomość społeczna to suma świadomości poszczególnych jednostek” (Szmatka, 1980, s. 41). Semantyczny aspekt tego problemu ukazuje Nowak w swoich analizach:

Tak na przykład, mówiąc o „integracji społecznej”, możemy mieć na myśli ogół jakichś „sił” spajających grupę w zwartą całość i siły te jakoś mglisto uprzątniamy sobie sądząc, iż jest to możliwe bez odwoływania się nawet do ludzi i ich wzajemnych stosunków. Jednakże po namyśle okazuje się, iż owa „definicyjna niezależność” takich własności grupowych od cech ludzi tworzących dane grupy da się utrzymać tak długo, jak długo zadowalamy się mętными, intuicyjnie tylko pojmowanymi terminami, nie próbując sprecyzować ich sensu w sposób jednoznaczny. Okazuje się też, iż wszelkie próby ich porządnieszego zdefiniowania prowadzą nas z konieczności do uwzględnienia absolutnych i relatywnych cech jednostek ludzkich oraz ludzkich zachowań jako nieuchronnego definicyjnego odniesienia cech i zdarzeń na poziomie systemów i agregatów społecznych (Nowak, 2007, s. 107).

Zdaniem Nowaka, gdy próbuje się precyzować termin na przykład „integracja grupowa” bez odwołania się do cech jednostek i relacji między nimi, to okazuje się, że „[...] członkowie tej grupy bardzo się nawzajem lubią czy cenią, a mniej życzliwie odnoszą się do ludzi spoza swej grupy” (Nowak, 2007, s. 104). Podobną ocenę takiego podejścia wyraża przekonanie, że: „[o]gólnie biorąc, indywidualizm metodologiczny jest traktowany jako użyteczne antidotum na nieostrość i ogólną mętność pojęciową” (Ylikoski, 2017, s. 138).

Problem relacji międzypoziomowych

Zasady powstawania faktów społecznych, jak i zasady determinacji między różnymi poziomami ich istnienia są wyjaśniane przez odwołanie się do odpowiednich relacji między nimi oraz procesów przekształcania się jednych w drugie. W drugiej połowie XX wieku holizm zyskał wsparcie swojej argumentacji w teoriach związanych z rozwojem nauk biologicznych, informatycznych, formalnych i powstaniem nowych wersji teorii emergencji, teorii systemów, teorii złożoności, autopojetyczności czy superweniencji (Zahle, 2014, s. 177–196).

Na szczególną uwagę zasługują koncepcje odwołujące się do pojęć emergencji czy superweniencji, wywodzących się z wyjaśniania procesów zachodzących na różnych poziomach organizacji rzeczywistości przyrodniczej. Teorie superweniencji w naukach społecznych zakładają, że własności społeczne superweniują nad własnościami przysługującymi jednostkom, a własności społeczne są wyższego poziomu

w porównaniu z własnościami poziomu jednostkowego. Fakty społeczne superwenują nad faktami bazowymi, jakimi są fakty indywidualistyczne. Zakładając istnienie relacji superwencji, przyjąć trzeba, że nie może nastąpić żadna zmiana na poziomie własności całości społecznych bez uprzedniej zmiany na poziomie własności jednostkowych. Można to ująć następująco: „Różnice właściwości społecznych pociągają za sobą różnice właściwości jednostkowych” (Epstein, 2015, s. 111). Na przykład, gdy rozpatrujemy jednostki o odpowiednich przekonaniach i zachowaniach, składające się na własność społeczną bycia klubem sportowym, to zgodnie z teorią superwencji ta własność społeczna jest własnością superwenującą grupy, ponieważ realizuje się ona, gdy członkowie klubu mają odpowiednie własności jednostkowe, ze względu na które zachodzi określona własność społeczna bycia klubem sportowym. Zbliżonym do superwencji pojęciem dotyczącym relacji części i całości jest pojęcie emergencji i podobnie „[p]rzyjęcie koncepcji emergencji właściwości i procesów społecznych, wymaga wyraźnej opcji na rzecz nowoczesnego realizmu”. Pozwala ona na przyjęcie założenia, że statusy, grupy społeczne, struktury i hierarchie, organizacje i społeczeństwo „[...] to realnie istniejące elementy rzeczywistości społecznej” (Szmatka, 1980, s. 42).

Odrzucenie w przeszłości indywidualizmu wynikało z analiz dość uproszczonej jego wersji oraz z braku bogatych teoretycznie refleksji nad relacjami między elementami a całościami. W tej sytuacji można ująć, że „[...] cała tradycja indywidualizmu jest mylona z atomizmem i redukcjonizmem” (Di Iorio, 2016, s. 2). Dziś przyznaje się, że indywidualizm jest zgodny z holizmem w jednym z dyskutowanych aspektów – zakłada też antyredukcjonizm, przyjmując, że niektóre całości mają własności nieredukowalne do cech jednostek. Podkreśla się, że w dyskusji nad relacjami między poziomami organizacji rzeczywistości społecznej, zawierającej odniesienia do superwencji czy emergencji, nie powinno się łączyć tych kwestii z klasyczną debatą metodologiczną między indywidualizmem a holizmem, ponieważ wyjaśnienia indywidualistyczne zazwyczaj też są wielopoziomowe i uwzględniają zarówno poziom indywidualistycznej organizacji (mikro), jak i społecznej (makro), podważając przez to konieczność odwoływania się przy wyjaśnianiu tylko do poziomu indywidualistycznego.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Jak pisze Lukes:

Zacznijmy od zestawu truizmów. Społeczeństwo składa się z ludzi. Grupy składają się z ludzi. Instytucje składają się z ludzi oraz reguł i ról. Reguły są przestrzegane (lub nie) przez ludzi, a role są wypełniane przez ludzi. Istnieją również tradycje, zwyczaje, ideologie, systemy pokrewieństwa, języki, czyli sposoby, jak ludzie działają, myślą i mówią. Ryzykując pompatyczność, można powiedzieć, że te truizmy stanowią teorię (nazwijmy ją „truistycznym atomizmem społecznym”) banalnych twierdzeń o świecie, które są prawdziwe analitycznie, tj. ze względu na znaczenie słów (Lukes, 1968, s. 120).

Zdaniem niektórych autorów problem indywidualizmu na gruncie nauk społecznych nie jest już problemem żywo dyskutowanym, jak w wieku XX, a holizm okazał się bardziej owocnym teoretycznie stanowiskiem (Di Ioro, 2016, s. 2). Ponieważ, jak zauważa Epstein:

Rozdzieliwszy te dwie tezy – kontrowersyjną tezę dotyczącą wyjaśniania i niekontrowersyjną tezę dotyczącą ontologii – filozofowie byli zgodni w sprawie dualizmu w teorii społecznej: Nie ma potrzeby być dualistą. Zatem możemy być ontologicznymi indywidualistami i nadal dyskutować o indywidualizmie wyjaśniającym (Epstein, 2015, s. 22).

W tej sytuacji założenie ontologiczne, że w społeczeństwie istnieją tylko jednostki, może być akceptowalne, ale „[o]twarte pozostaje pytanie, jak najlepiej konstruować teorie społeczne i wyjaśnienia. Czy indywidualistyczne wyjaśnienia społeczne są najlepsze?” (Epstein, 2015, s. 22). W dyskusjach zwraca się uwagę, spór ten ma sens jako debata dotycząca badań empirycznych bez rozstrzygania sposobu istnienia instytucji i innych faktów społecznych (Zahle, 2014, s. 179).

Warto zauważyć, że dominująca wersja indywidualizmu w naukach społecznych – indywidualizm metodologiczny – jest wersją normatywną i dotyczy organizacji badań i wyników. Gdy indywidualizm metodologiczny obejmuje również założenia ontologiczne i epistemologiczne, to kwestie te zostawia się do rozstrzygnięcia filozofii nauk społecznych, a nie teoriom społecznym.

Jerzy Szacki (2005, s. 85–86) zwraca uwagę, że spór ma wiele wymiarów, do których zalicza wymiar antropologiczny, gdy uznaje się, że

przynależność do wspólnoty pozwala jednostce rozwinąć jego możliwości, ale jest to też forma podporządkowania i dlatego w tym kontekście powstaje problem autonomiczności jednostki. Rozwiązując problem, wyróżnia się dwa rodzaje autonomii jednostki – funkcjonalną i strukturalną (Szmátka, 2007, s. 146). Oba typy są względem siebie komplementarne, co pozwala na uniknięcie konfliktu, jaki niesie zderzenie indywidualizmu z holizmem. Emergentyzm strukturalny ukazuje zależność własności jednostki od społecznego sposobu jej istnienia, podczas gdy holizm ustala ontologiczną wyższość całości społecznych nad formami istnienia jednostki. Spór dotyczył też egzystencjalnego wymiaru życia jednostek, gdy zauważano, że

[...] indywidualiści, tacy jak Popper i Watkins, byli przekonujący, nie tylko dlatego, że twierdzili, iż teorie holistyczne opierają się na mistycznej metafizyce, ale także dlatego, że twierdzili, iż holizm zagraża wolności jednostki (Epstein, 2015, s. 20).

Wskazywano, że jeśli autonomiczne jednostki pojmowane są w izolacji od środowiska społecznego, kulturowego, przyrodniczego, to indywidualizm metodologiczny ma trudności z wyjaśnieniem dynamiki zmian społecznych, propagacji wzorców zachowań, praktyk kulturowych, ale też mechanizmu stabilizacji reguł działania, instytucjonalizacji wzorców zachowań i działań czy zasad podporządkowywania się istniejącym regułom. Dlatego wraz z rozwojem badań empirycznych nad ekologicznością poznania (enaktywizmem) coraz częściej doceniano ważność czynników eksternalistycznych w wyjaśnianiu działań jednostek, jak i zjawisk społecznych. Podkreślano jednak, że podejmowane działania powodowane są indywidualną racjonalnością, indywidualną intencjonalnością czy innymi motywami osadzonymi podmiotowo, co wymaga podkreślenia sprawczości podmiotowej i jakiegoś rodzaju autonomii.

Spór o indywidualizm toczył się także w kontekście pytań o wyższość wartości związanych z jednostką bądź ze społeczeństwem. Wartości te dotyczyć miały wielu wymiarów życia, trwania, wartości zmian itd. Prymat jednych nad drugimi przesądzać miał o sposobach organizacji społeczeństwa i działania instytucji. W sporze zakładającym więcej wymiarów obecności jednostki w społeczeństwie uwidacznia się konieczność uwzględniania obu form funkcjonowania rzeczywistości społecznej, choć z różnie akcentowanymi aspektami.

BIBLIOGRAFIA

- Di Iorio, F. (2015). *Cognitive Autonomy and Methodological Individualism. The Interpretative Foundations of Social Life*. Cham: Springer. DOI: 10.1007/978-3-319-19512-4.
- Durkheim, É. (2000). *Zasady metody socjologicznej*. Przeł. J. Szacki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Elder-Vass, D. (2012). *The Reality of Social Construction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Epstein, B. (2015). *The Ant Trap: Rebuilding the Foundations of the Social Sciences*. Oxford: Oxford University Press.
- Lukes, S. (1968). Methodological Individualism Reconsidered. *British Journal of Sociology*, 19, 119–129.
- Nowak, S. (2007). *Metodologia badań społecznych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Popper, K.R. (1997). Logika nauk społecznych. W: K.R. Popper, *W poszukiwaniu lepszego świata* (s. 82–100). Przeł. A. Malinowski. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Szacki, J. (2005). Indywidualizm i kolektywizm. W: Z. Bokszański (red.), *Encyklopedia Socjologii. Suplement* (s. 84–92). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Szmatka, J. (1976). O holizmie i indywidualizmie w naukach społecznych. *Studia Filozoficzne*, 7, 17–39.
- Szmatka, J. (1980). *Jednostka i społeczeństwo. O zależnościach zjawisk indywidualnych od społecznych*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Szmatka, J. (2007). *Małe struktury społeczne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Udehn, L. (2013). Individualism, Methodological. W: B. Kaldis (red.), *Encyclopedia of Philosophy Social Sciences*. T. I (s. 461–464). Los Angeles–London–New Dehli–Singapore–Washington: SAGE Reference.
- Watkins, J.W.N. (2001). *Wyjaśnianie historii. Indywidualizm metodologiczny i teoria decyzji w naukach społecznych*. Przeł. A. Chmielewski. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Ylikoski, P. (2017). Methodological Individualism. W: L. McIntyre & A. Rosenberg Red. *The Routledge Companion to Philosophy of Social Science* (s. 135–146). London, New York: Routledge.
- Zahle, J. (2014). Holism, Emergence, and Crucial Distinction. W: J. Zahle & F. Collin Red. *Rethinking the Individualism-Holism Debate*. (s. 177–196). Synthese Library 372. Switzerland: Springer International Publishing. DOI: 10.1007/978-3-319-05344-8.

Agnieszka Lekka-Kowalik
Katolicki Uniwersytet Jana Pawła II w Lublinie
<https://orcid.org/0000-0002-4834-318X>
<https://doi.org/10.35765/slowniki.618>

Aksjologia nauk społecznych

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Aksjologia nauk społecznych to obszar refleksji dotyczący obecności wartości i wartościowań w tych naukach. Nie chodzi tu o fakt formułowania wartościowań przez badaczy, ale o kwestię normatywną: czy wolno im takie sądy formułować? Pytanie więc brzmi: czy nauki społeczne istotowo są wolne od wartościowań, czy też nasycone wartościowaniami?

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Problemy aksjologii nauk społecznych mają źródła w poglądach Davida Hume'a, Augusta Comte'a i Émile'a Durkheima. Tezę o wolności nauk społecznych od wartościowań *explicite* sformułował Max Weber. Uznanie prawomocnej obecności wartościowań w nauce miało natomiast trzy punkty zwrotne: traktowanie wyboru teorii jako sądu wartościującego, zauważenie predykatów opisowo-wartościujących oraz przyjęcie konieczności formułowania w badaniach wartościowań pozapoznawczych.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: W szerokim sensie aksjologia stawia pytanie o wartości w naukach społecznych, o wartość tych nauk i o wartości je promujące. W sensie węższym jest to refleksja nad wartościami w tych naukach. Współcześnie akceptowana jest prawomocna obecność wartościowań poznawczych. Co do wartościowań pozapoznawczych sformułowano cztery typy stanowisk: (1) są momenty badań wolne od wartościowań i takie, w których pozapoznawcze wartościowanie jest dopuszczalne; (2) obecność wartościowań pozapoznawczych zależy od przedmiotu; (3) dopuszczalność wartościowań pozapoznawczych zależy

od roli, jaką wartościowania odgrywają w badaniu naukowym; (4) sądy takie przenikają całą naukę.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:

Nauki przyrodnicze i społeczne nie różnią się co do obecności wartościowań poznawczych i pozapoznawczych, ale nie wypracowano dotąd ideału nauki nasyconej wartościami. Jednakże uznanie aksjologicznego wymiaru nauki ma szereg konsekwencji tak dla nauki, jak i filozofii.

Słowa kluczowe: nauka, nauki społeczne, wartości poznawcze, wartości pozapoznawcze, sądy wartościujące

Definicja pojęcia

Aksjologia (gr. $\alpha\chi\iota\omicron\varsigma$ – godny, cenny, $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ – nauka) nauk społecznych to obszar refleksji filozoficznej i historycznej dotyczący obecności i funkcjonowania rozmaitego typu wartości w dyscyplinach z zakresu nauk społecznych. Należy więc do nauk o nauce. Kwestia wartości stawiana jest jako pytanie o obecność sądów wartościujących w praktyce badawczej w opozycji do sądów opisowych. Nauki społeczne są naukami empirycznymi i – jak wszystkie nauki – muszą cechować się racjonalnością i obiektywnością. Ich przedmiotem badań jest człowiek i tworzone przez niego społeczności, przy czym w zależności od dyscypliny badania uwzględniane są rozmaite aspekty. Do nauk tych zalicza się m.in. psychologię, socjologię, ekonomię, prawo, pedagogikę, etnografię czy politologię. Termin „nauka” może oznaczać proces poznawczy (badanie naukowe) lub wytwór tego procesu (wiedzę naukową). Przedmiotem aksjologii nauk społecznych jest przede wszystkim proces: badanie naukowe widziane jako ciąg decyzji dotyczących wyboru przedmiotu badań, wiodącego pytania badawczego, hipotezy badawczej i jej teoretycznego zaplecza, metod i instrumentów, prezentacji wyników i wreszcie udostępnienia wyników. Pytanie brzmi: czy obecność sądów wartościujących w tym procesie nie zagrazi obiektywności wyniku?

Termin „wartość” denotuje własności pożądane, tj. takie, które byty określonego rodzaju powinny posiadać, oraz realne własności konkretnych bytów. Wartości w pierwszym znaczeniu pełnią podwójną funkcję: tworzą dla bytów wzorce doskonałości oraz stanowią kryteria oceny bytów realnie istniejących. W dyskusjach o wartościach w nauce termin „wartość” denotuje: (1) własności, które elementy nauki – metoda, teoria, układ eksperymentalny, instrument pomiarowy itd. – powinny posiadać, tj. te własności, które uznane są za konstytutywne dla dobrej metody, teorii, układu eksperymentalnego czy instrumentu pomiarowego (termin „dobry” nie ma tu oczywiście konotacji moralnych); (2) realne własności istniejących elementów nauki, np. niesprzeczność teorii, skuteczność metody, rzetelność instrumentu pomiarowego itd. Przy uwzględnieniu rozumienia nauki jako zbioru działań wiedzotwórczych wartościami będą: (3) własności, które powinny posiadać „dobre” działania wiedzotwórcze; (4) realne własności faktycznie podjętych działań; a także (5) realne własności przedmiotów badania, w tym także te własności, które przedmioty mają

niezależnie od swej roli w badaniu naukowym. Wartości porządkuje się w grupy związane z obszarem życia, np. moralne, estetyczne, polityczne, społeczne, ekonomiczne, osobiste, choć podstawa tego porządkowania nie jest jasna. Na potrzeby dyskusji nad wartościami w nauce wyróżnia się wartości poznawcze i pozapoznawcze. W literaturze terminy „poznawcze”, „epistemiczne” i „kognitywne” używa się często zamiennie. Niekiedy zaś twierdzi się, iż należy odróżnić wartości epistemiczne, tj. te własności teorii, które są wskaźnikiem jej prawdziwości/fałszywości, od wartości kognitywnych jako innych pożądaných własności teorii naukowych, np. ogólności czy mocy unifikującej. Należy też odróżnić kilka typów sądów związanych z wartościami (Lekka-Kowalik, 2008): (1) sądy o wartości, tj. sądy, iż w przypadku bytu określonego rodzaju pewna własność jest wartością konstytutywną (np. niesprzeczność dla teorii); (2) sądy wartościujące *sensu stricto*, tj. sądy, zgodnie z którymi pewien konkretny indywidualny byt jest taki, jaki być powinien w świetle przyjętych kryteriów wartościowania (np. „ta metoda badawcza jest właściwa”); (3) sądy oceniające, tj. sądy odwołujące się do kryteriów przyjętych z określonego punktu widzenia, przy czym trafność sądu oceniającego zależy od uznania sądu wartościującego i odpowiedniości kryteriów (np. „ta teoria jest użyteczna” – choć trudno byłoby uznać, że dla teorii użyteczność jest wartością konstytutywną; „to jest dobry środek do celu”); (4) sądy opisowo-wartościujące, tj. sądy przypisujące konkretnemu bytowi posiadanie własności, która jest wartością; (5) sądy szacujące stopień realizacji określonej wartości w konkretnym bycie, przy czym wtedy wymagany jest wzorzec (np. wzorzec „prawidłowego ciśnienia”); (6) sądy porównawcze, tj. sądy porównujące wartości realizowane w różnych bytach. Powyższa aparatura pojęciowa pozwala skonstruować ideał nauki wolnej od wartości w opozycji do ideału nauki nasyconej wartościami. Termin „ideał” wskazuje, iż w debacie nad wartościami w nauce nie chodzi o fakt formułowania wartościowań przez badaczy, ale o kwestię normatywną: czy wolno badaczom takie sądy formułować.

Analiza historyczna pojęcia

Źródła problemu wartościowań w naukach społecznych lokuje się w samej nauce i w filozofii. Nauki społeczne uzyskały autonomię

poznawczą i instytucjonalną później niż nauki przyrodnicze. Te ostatnie odniosły sukces poznawczy na bazie badań empirycznych, wyznaczając przez to standardy naukowości, w tym rzetelność i obiektywność rozumianą m.in. właśnie jako brak wartościowań, co poniekąd gwarantował język matematyki używany do opisu danych i formułowania teorii. Obecność wartościowań wydawała się przyczyną poznawczej słabości nauk społecznych. Stąd pojawił się postulat, że dyscypliny społeczne muszą przyjąć metodologię nauk przyrodniczych, jeśli mają być naukami.

Postulat wyeliminowania wartościowań z nauk społecznych znalazł swe uzasadnienie w filozofii, zwłaszcza w filozofii Hume'a, który oddzielał sferę faktów od sfery wartości. Nauka zajmuje się faktami, natomiast wartościowania możemy badać naukowo jedynie jako faktyczne przekonania ludzi lub jako systemy twierdzeń. Naukowo można wykazać wyłącznie, że dane wartościowania są logiczną konsekwencją określonego ideału oraz że ideał ten jest spójny wewnętrznie, natomiast nie da się naukowo wykazać, że jest obowiązujący. Wartościowania nie mogą należeć do nauki, gdyż nie można ich wyprowadzić logicznie ze zdań o faktach. Wartościowania mogłyby należeć do nauki, gdyby w sposób naukowo prawomocny udało się przyjąć je jako pierwsze przesłanki. Nie istnieje jednak racjonalna czy empiryczna procedura, która by na to pozwoliła. Uprawomocnienie niektórych sądów wartościujących jest możliwe w schemacie cel-środku: jeśli chcemy, aby zaistniał stan rzeczy x , to powinniśmy uczynić y , chcemy x , a więc powinniśmy uczynić y . Uzasadnienie chcenia jest możliwe po przyjęciu dodatkowej przesłanki o stanie rzeczy x jako dobrym, a to wartościowanie można uprawomocnić, odwołując się do innych wartościowań. Jednakże gdy dochodzimy do ostatecznych aksjomatów aksjologicznych, przyjmujemy je nie na mocy należących do nauki świadectw empirycznych, ale na mocy decyzji. Nie mogą wobec tego należeć do nauki, gdyż ich obecność zagroziłaby obiektywności nauki. Powyższe tezy zakładają, iż w języku występuje dychozomia predykatów opisowych i wartościujących, pozwalająca na wyraźne oddzielenie w nauce obiektywnych sądów opisowych i subiektywnych wartościowań.

Na tym podłożu intelektualnym wyrósł ideał nauki wolnej od wartościowań, jasno sformułowany przez Maxa Webera dla socjologii i ekonomii (1985a, 1985b). Ideał ten miał pokazać, że mimo inności przedmiotu dyscypliny społeczne są równie rzetelne i obiektywne jak nauki

przyrodnicze. Ideał ten okazał się nie do utrzymania ze względu na swe wewnętrzne problemy, ale też z uwagi na zakwestionowanie podstawowych założeń ideału. W debacie nad prawomocną obecnością wartościowań w nauce da się wskazać trzy punkty zwrotne. Pierwszym było uznanie tezy o konstytutywnej roli, którą w uprawianiu nauki odgrywają sądy wartościujące poznawczo. Zawiodły bowiem próby sformułowania „logiki nauki”, pozwalającej niezawodnie wybrać najlepszą spośród konkurencyjnych teorii, a nawet wybór zdań bazowych koniecznych do testowania teorii okazał się mieć charakter konwencji. Wybór teorii z kolei zyskał charakter sądu wartościującego. A ponieważ nie istnieje ostra granica między pojęciami empirycznymi i teoretycznymi, element normatywny wyboru pomiędzy teoriami wpływa na rozumienie pojęć, a przez to na opis przedmiotu badań.

W odpowiedzi na powyższe analizy ideał nauki wolnej od wartościowań został sformułowany jako ideał wolności od wartościowań pozapoznawczych. Na przykład metodę można w nauce ocenić jako skuteczną poznawczo, ale ocena tejże metody jako niemoralnej jest oceną pozapoznawczą, a więc do nauki zaliczona być nie może. Poznawczy punkt widzenia jest bowiem dla nauki wewnętrzny i stąd należą do niej wartościowania poznawcze, a wszelkie inne punkty widzenia są dla nauki zewnętrzne i wobec tego wartościowania pozapoznawcze do nauki nie należą. Za wyróżnieniem wewnętrznego-poznawczego i zewnętrznego-pozapoznawczego punktu widzenia przy formułowaniu wartościowań stoją dwa założenia. Po pierwsze, predykaty można podzielić na poznawcze i pozapoznawcze wedle jednoznacznych kryteriów. Po drugie, wartości poznawcze są zasadniczo różne od innych typów wartości (np. moralnych). Przy tych założeniach nauka, nie będąc wolna od wartościowań poznawczych, byłaby wolna od wszelkich innych. Drugi punkt zwrotny związany jest z analizą języka nauki. W języku naukowym występują pojęcia, które mają charakter zarazem opisowy i wartościujący – i taki charakter mają też formułowane przy ich pomocy sądy. Nie da się ich wyeliminować, zarazem nie eliminując z gmachu nauki wielu uznanych dyscyplin (Ossowska, 1967). Z tej racji wartościowania wpływają na konstruowanie aparatury pojęciowej. Do takich „dwuwymiarowych pojęć” należą np. odwaga, patologia, inteligencja, czy dobrobyt. Witold Marciszewski nazywa to aksjologicznym zaangażowaniem nauk społecznych, co polega na tym, że w twierdzeniach pojawiają

się w sposób istotny i nieeliminowalny wyrażenia nacechowane aksjologicznie. Wolność nauk społecznych od wartości pozapoznawczych zostaje zakwestionowana.

Trzeci punkt zwrotny to dostrzeżenie, że wartościowania pozapoznawcze pojawiają się w uzasadnieniu decyzji naukowych. Opis przedmiotu nauk społecznych, którym jest człowiek i tworzone przez niego zbiorowości, wyznacza dobór metod badawczych i hipotez wartych testowania. Pedagodzy nie testują sposobu utrzymania dyscypliny szkolnej za pomocą elektrowstrząsów, gdyż uwzględniają w swych decyzjach fakt, iż uczeń jest osobą, której prawa byłyby łamane, gdyby ów środek zastosowano. Nieuwzględnienie tego faktu byłoby błędem poznawczym podczas operacjonalizacji problemu. Naukowiec w pewnym momencie musi przerwać zbieranie danych, uznając, że ma ich wystarczająco, by zaakceptować albo odrzucić testowaną hipotezę. Decyzja ta zależy od badanego przedmiotu oraz pozapoznawczej (np. moralnej) oceny skutków popełnienia błędu. Na przykład błąd poznawczy wykluczenia rakotwórczości substancji, podczas gdy jest ona rakotwórcza, prowadziłby do ryzyka śmierci ludzi, co narzuca na badania wysokie standardy metodologiczne. Twierdzenia zawierające predykaty opisowo-wartościujące mogą pojawić się także w tzw. wiedzy tła, niezbędnej do ustalenia związku między testowaną hipotezą a fragmentem rzeczywistości. Badając dobrostan pewnej grupy społecznej i konstruując ankietę, badacz przyjmuje pewną koncepcję dobrego życia. Odróżnienie wartości wewnętrznych i zewnętrznych oraz poznawczych i pozapoznawczych okazuje się nieadekwatne do praktyki naukowej. Korzystając z terminologii Ernana McMullina, różne wartości należy uznać za niestandardowe czynniki epistemiczne. Ich obecność nie zagraża obiektywności nauki.

Przedstawiony wyżej rozwój refleksji nad wartościami w nauce doprowadził do wykrystalizowania się szeregu stanowisk, nie przyniósł jednak konsensusu (Brown, 2024).

Ujęcie problemowe pojęcia

Aksjologia nauk społecznych analizuje obecność i funkcje wartości w procesie badawczym i w rezultatach tego procesu. Pytanie brzmi:

czy naukowiec jako naukowiec może formułować sądy wartościujące, które determinują praktykę badawczą i jej wyniki, a nie zagrażają jej obiektywności i racjonalności? Punktem odniesienia dla stanowisk w tej kwestii jest koncepcja nauki wolnej od wartościowań wypracowana przez Webera. Koncepcja ta – jak i inne tu omówione – ma status ideału (tj. charakter normatywny), a nie opisu faktycznej praktyki badawczej.

Ideał nauki wolnej od wartości w ujęciu Webera da się wyrazić w postaci czterech postulatów. Pierwszy z nich wymaga od badacza odróżniania ustaleń faktów empirycznych i własnej wobec nich postawy wartościującej (Weber, 1985a). Intellektualnie uczciwy badacz ma dwa obowiązki: musi podać, jakie są kryteria wartościowania, oraz musi wyraźnie wskazywać, „gdzie przestaje się wypowiadać myślący badacz, a gdzie zaczyna chcący czegoś człowiek, gdzie argumenty zwracają się do rozumu, a gdzie do uczucia” (Weber, 1985a, s. 111). Drugi postulat głosi, iż wśród twierdzeń nauki nie mogą pojawić się sądy wartościujące na temat badanych przedmiotów. Teza, iż prawo danego kraju jest sprawiedliwe, nie należy do opisu prawa w ramach prawoznawstwa. Nie chodzi tu o to, że nauka nie ma odniesienia do wartości. Uznanie, że prawda naukowa jest wartością, stanowi warunek sensowności prowadzenia badań. Jednakże w koncepcji Webera twierdzenia dotyczące wartości nauki, podobnie jak wszelkie twierdzenia wartościujące, nie są twierdzeniami empirycznymi – jest to wiara, będąca produktem określonych kultur, nie zaś czymś danym przez naturę. Co więcej, nauka chce otrzymać rezultaty doniosłe i stąd dobór problemu i materiału empirycznego implikuje wartościowanie. Jednakże to, co uznajemy za wartościowe, jest sprawą decyzji, a nie faktów. Postulat trzeci głosi, iż nie wolno uprawomocniać celów działania przez odwołanie się do wyników nauki. Dyscyplina empiryczna może wskazać środki do celów, możliwe skutki działań oraz przypuszczalne konflikty wartości, ale nie może sformułować tezy głoszącej, które cele są wartościowe i warte realizacji (Weber, 1985b). To człowiek wybiera między wartościami, choć nauka może pomóc w uświadomieniu sobie, że każde działanie (czy zaniechanie działania) jest opowiedzeniem się za – i zarazem przeciw – pewnym wartościom. Na podstawie stwierdzonych naukowo faktów nie da się ani uprawomocnić, ani obalić żadnego ideału. Czwarty postulat głosi, iż rezultaty badań naukowych nie powinny podlegać wartościowaniom. Przeprowadzone rozumowania, sformułowane hipotezy czy teorie – o ile

pozostajemy na terenie nauki – nie mogą być widziane jako moralne czy niemoralne, społecznie korzystne czy szkodliwe; mogą natomiast być uznane za metodologicznie poprawne lub niepoprawne. Sąd „to oto rozumowanie nie jest logicznie poprawne” nie jest sądem wartościującym, ponieważ istnieje aprioryczny „wzorzec poprawności”, który obowiązuje w nauce, tak jak tabliczka mnożenia obowiązuje w rachunkowości. Weber podkreśla, że gdyby wynikiem badań naukowych można było przypisywać wartość z punktu widzenia moralnych, społecznych czy politycznych ideałów, wyniki te nie mogłyby rościć sobie prawa do uniwersalnej ważności – a taką uniwersalność nauce się przypisuje. Ma to konsekwencje dla organizacji badań i nauczania. Skoro wyznawane ideały – dzięki metodzie naukowej – nie mają innego wpływu na wyniki pracy naukowej niż heurystyczny, nic nie stoi na przeszkodzie, by katedrę prawoznawstwa objął anarchista, a katedrę teologii chrześcijańskiej – wojujący ateista. Ich odpowiedzialność jako naukowców sprowadzałaby się do rzetelnego ustalania faktów i teorii je wyjaśniających, oraz jasnego ich przedstawienia, a w razie gdyby głosił sądy wartościujące – wyraźnego wskazania, od jakiego momentu przestaje się wypowiadać jako badacz, a zaczyna jako zwolennik anarchizmu czy ateizmu. Fakt, że problem prawoznawczy rozwiązał anarchista, a teologiczny ateista, nie ma znaczenia dla poznawczej wartości rozwiązania. Stanowisko Floriana Znanieckiego było bardziej umiarkowane. Zgodnie z metodologiczną zasadą współczynnika humanistycznego socjologia ma analizować zjawiska społeczne przez pryzmat wartości i ich znaczenia dla uczestników, a nie jako obiektywne fakty. Jego zdaniem systemy społeczne są układami wartości i norm, które wyodrębniają i regulują czynności w jego obrębie. Taki system wykazuje dynamiczny ład wewnętrzny, który Znaniecki nazywa aksjonormatywnym (Hałas, 1991). Analogicznie należy patrzeć na nauki społeczne jako systemy, gdzie badacze jako byty poznające są zaangażowani w czynności nasycone wartościami społecznymi i regulowane normami. Znaniecki twierdził też, że socjolog – odwołując się do filozofii wartości – może racjonalnie wesprzeć cele i środki zmiany organizacji życia społecznego. W tym aspekcie można uznać Znanieckiego za prekursora nauki nasyconej wartościami, nawet jeśli uznawał naczelny postulat nauki wolnej od wartościowań, iż sami badacze – w imię obiektywności – nie powinni formułować sądów wartościujących o badanej rzeczywistości.

We współczesnej filozofii nauki kluczowe założenia ideału nauki wolnej od wartości zostały podważone. Krytyce została poddana wewnętrzna spójność ideału: irracjonalność jego fundamentu – wybór prawdy naukowej albo wybór magii (a ostatecznie racjonalności i irracjonalności) jest równie uprawniony; niemożność uprawomocnienia etosu nauki; skazywanie naukowców na aksjologiczne rozdwojenie: skoro np. najefektywniejsza metoda badawcza okazuje się niemoralna z punktu widzenia wyznawanego przez badacza ideału, badacz zawsze „zdradza” albo naukę, albo własne przekonania moralne; uczestniczenie w podziale władzy poprzez dostarczanie środków realizacji celów tych grup, które inicjują badania. Podważone zostały też założenia, których prawdziwość jest warunkiem zrealizowania ideału: dychotomia predyktów opisowych i wartościujących oraz algorytmiczny wybór między teoriami konkurencyjnymi na bazie zebranych danych empirycznych (teza o niezdeterminowaniu teorii przez dane). Ostatecznie ideał nauki wolnej od wszelkich wartościowań nie daje się utrzymać.

Proponowane są różne wersje ideału nauki nasyconej wartościami. Część myślicieli uważa, że należy wyróżnić elementy badań naukowych, w których sądy wartościujące są dopuszczalne, a nawet konieczne, i te, w których ich obecność zagraża poznawczemu celowi nauki. Na przykład Hugh Lacey (1999) wprowadza pojęcie strategii badawczej. Strategie wyznaczają przedmiot, cel, metodę, język, sposób prowadzenia badań oraz organizację wspólnoty naukowej. Celem nauki jest zrozumienie świata oraz uchwycenie potencjalności w nim tkwiących. Nauki społeczne nie są w tym aspekcie różne od nauk przyrodniczych. Lacey uważa, że sądy wartościujące pozapoznawczo pojawiają się we wszystkich momentach praktyki naukowej, poza jednym: akceptacją hipotezy, tj. włączeniem hipotezy do gmachu wiedzy naukowej. To dlatego należy odróżnić bezstronność nauki od jej neutralności i autonomii. W myśl ideału nauki wolnej od wartościowań pozapoznawczych bezstronność wymaga, by akceptacja hipotez spełniała kryteria wyznaczone jedynie przez wartości poznawcze, neutralność – by teorie naukowe nie pozwalały wyprowadzać sądów wartościujących, wspierających określony kompleks wartości, a autonomia – by jedynym celem nauki było budowanie i uzasadnianie teorii. Taki ideał nie determinuje jednak kierunku badań. Czyni to dopiero strategia badawcza, a wybór strategii badawczej znajduje uzasadnienie w wyznawanych kompleksach wartości. Główną

funkcją strategii jest eliminacja hipotez, danych, teorii itd. niewartych uwagi i wskazywanie tych „znaczących”. Sądy wartościujące są wobec tego obecne i w uzasadnieniu wyboru strategii, i w uzasadnieniu projektu badawczego, hipotez wartych testowania, istotnych danych itp. Natomiast akceptacja teorii w ramach strategii musi być bezstronna, tj. dokonana ze względu na stopień, w jakim dana teoria manifestuje wartości poznawcze. Strategie wypracowane na podstawie danego kompleksu wartości uprzywilejowują ten kompleks i jego realizację. Dlatego nauka n i g d y nie jest autonomiczna. Neutralność nauki polegałaby natomiast na dopuszczeniu w badaniach wielu różnych strategii, co z kolei umożliwiłoby wzajemną krytykę założeń strategii – także założeń wartościujących. Zdaniem Lacey’a dopuszczenie wielości strategii w nauce jest postulatem tyleż metodologicznym, co moralnym, ponieważ taka nauka wydaje się tworzyć lepsze warunki do rozwoju człowieka. To ostatnie twierdzenie wskazuje na wagę nauk społecznych (także humanistycznych i filozofii), które mają człowieka i jego społeczności za przedmiot badań.

Inni – jak np. John Dupré (2007) – twierdzą, iż obecność lub nieobecność sądów wartościujących pozapoznawczo oraz ich wpływ lub brak wpływu na naukę zależy od przedmiotu badań: jeśli uznajemy fizykę za wolną od wartości, to nie dlatego, że fizyka jest nauką, ale dlatego, że jedynymi interesami, których dotyczą jej wyniki, są interesy poznawcze, a wobec tego i jedynymi wartościami są wartości poznawcze. Tu – wbrew temu, co sądził Weber – także nie ma różnicy między naukami przyrodniczymi i społecznymi. Tylko wtedy, gdyby wszystkie nauki sprowadzałyby się do nauki opisującej jakiś fundamentalny aspekt rzeczywistości, wartościujący punkt widzenia były nieistotny dla określenia przedmiotu i aspektu wartego zbadania. Zdaniem Dupré’go należy jednakże rozpatrzyć normatywne założenia związane z pytaniami badawczymi, gdyż czasem pojęcia użyte do sformułowania problemu są opisowo-wartościujące. Jest tak – twierdzi – niewątpliwie w naukach humanistycznych i społecznych, w biologii sytuacja jest zróżnicowana, a w naukach fizykalnych charakterystyka atomów czy kwazarów nie ma nic wspólnego z ludzkimi interesami i dlatego jest wolna od wartościowań. Wolność od wartościowań byłaby więc stopniowalna ze względu na przedmiot badań.

Heather Douglas (2009) wyróżnia z kolei bezpośrednie i pośrednie role, jakie wartościowania mogą odgrywać w praktyce naukowej. Wartości odgrywają bezpośrednią rolę, gdy działają jako racje akceptacji

twierdzenia. Natomiast rolę pośrednią odgrywają wtedy, gdy wpływają na standardy dowodowe niezbędne do uzasadnienia twierdzenia. Douglas argumentuje, że wartości dowolnego typu mogą prawomocnie wpływać na rozumowanie naukowe, o ile ich rola jest jedynie pośrednia. Natomiast wartości inne niż epistemiczne rzadko powinny odgrywać rolę bezpośrednią. Wartościowania wyznaczają kierunek badań, ale też metodologię, co w naukach społecznych zostaje uwyraźnione przez warunek świadomej i dobrowolnej zgody na uczestniczenie w badaniach, problem dopuszczalnego ryzyka dla uczestników oraz ewentualnych konsekwencji tegoż uczestnictwa. Badania Philipa Zimbarda (eksperyment z więzieniem) i Stanleya Milgrama (eksperyment z posłuszeństwem autorytetowi) służą jako paradygmatyczne przykłady. Analiza pokazuje, że niekiedy mamy do czynienia z konfliktem wartości: np. oszukanie uczestników co do celu eksperymentu zagraża ich autonomii, ale pozwala uzyskać wiarygodną wiedzę. Wartości poznawcze i wartości etyczne – twierdzi Douglas (2015) – mają prawomocny wpływ na kształtowanie metodologii badań. Podporządkowanie wartości epistemicznych wartościom etycznym nie narusza wartości wiedzy naukowej – uznajemy bowiem, że pozyskanie danego fragmentu wiedzy nie jest warte moralnych kosztów. Jednakże wartościowania mogą być dla nauki destrukcyjne, jeśli dobiera się metodologię, zbiera dane empiryczne czy interpretuje je tak, by otrzymać rezultat, który uważa się za wartościowy z racji np. społecznych, politycznych czy ekonomicznych. Wykorzystanie wartościowań może też być prawomocne, jeśli odgrywają one rolę pośrednią w sytuacji niepewności poznawczej, tj. gdy twierdzenie nie jest wyprowadzone dedukcyjnie z przyjętych przesłanek lub gdy nie przebadano wszystkich przypadków. Decydując się na przyjęcie lub odrzucenie twierdzenia, badacz bierze pod uwagę zarówno poznawcze, jak i pozapoznawcze konsekwencje popełnienia błędu, tj. zarówno konsekwencje wprowadzenia fałszywego twierdzenia do gmachu wiedzy, jak i wykorzystania tego twierdzenia w rozumowaniach i działaniach poza nauką (tzw. ryzyko indukcyjne). Wartości społeczne, etyczne i inne są więc ważne dla decydowania, jakie konsekwencje błędu jesteśmy skłonni zaakceptować w obliczu niepewności. Nie ma tu różnicy między naukami społecznymi i przyrodniczymi – nauki społeczne badają przedmioty i kwestie dla nas w sposób oczywisty ważne, a nauki przyrodnicze mają wpływ na nas i na świat, w którym funkcjonujemy.

Helen Longino (1990) uznaje prawomocną obecność wartościowań w całym procesie badawczym. To, co jest racją obecności wartościowań w nauce – społeczny charakter praktyki naukowej – stanowi zarazem środek zapobiegający utracie jej racjonalności i obiektywności. Źródeł nieporozumień co do obecności wartościowań w nauce Longino upatruje w przyjęciu alternatywy: albo uznaje się, iż nauka powinna być wolna od wartościowań pozapoznawczych, toteż wszelkie przypadki ich pojawienia się kwalifikowane są jako „nierzetelna nauka” (ujęcie pozytytywizujące), albo przyjmuje się, że nauka jest nasycona wartościowaniami wyrażającymi indywidualne lub grupowe preferencje i wobec tego jej roszczenia do zdobywania obiektywnej wiedzy o świecie są nieuzasadnione (społeczny konstruktywizm). Gdy spojrzysz na naukę jako na praktykę społeczną, dylemat okazuje się fałszywy. Skoncentrowano się na analizach teorii i stracono z oczu fakt, iż teorie są rezultatem działań prowadzonych w obrębie zorganizowanej wspólnoty. Longino wyróżnia wartości konstytutywne i kontekstualne. Te pierwsze to własności pożądanego dla elementów nauki (np. dla teorii – empiryczne wsparcie); te drugie kształtują kontekst uprawiania nauki i w tym sensie są pozapoznawcze. Dane – twierdzi Longino – nie mają „nalepek” informujących, że są wsparciem dla tej czy innej hipotezy. By stały się one empirycznym wsparciem, musimy przyjąć wiedzę tła, do której mogą należeć także sądy wartościujące pozapoznawczo. Zdaniem Longino wartości kontekstualne mogą regulować praktykę naukową w taki sposób, że wpłyną na rezultaty badania i w tym sensie stanowią niestandardowe czynniki epistemiczne. Dla zilustrowania rozważań Longino analizuje badania nad ewolucją człowieka. Jako „dowody” występują np. skamieliny, fragmenty kości, niekompletne szkielety oraz dane zebrane w drodze obserwacji rozmaitych gatunków małych człokształtnych oraz współczesnych tzw. społeczeństw prymitywnych. Z tych „dowodów” rekonstruowana jest ewolucja budowy anatomicznej człowieka, jego postawy, nawyków żywieniowych, uzdolnień poznawczych oraz zachowania społecznego. Zdaniem Longino można podać dwie hipotezy wyznaczające ramy dla teoretyzowania na temat ewolucji poprzez przypisanie jednej z płci wyróżnionej roli: mężczyzna-myśliwy i kobieta-zbieraczka. Obie hipotezy zakładają, że zmiany zachowania jednej z płci były centralne dla ewolucji całego gatunku. Interpretacja obrobionego fragmentu kamienia jako dowodu na rzecz takiej czy innej organizacji społecznej zależy od więc od sądu wartościującego. Natomiast

żadnej z interpretacji nie można uznać za przypadek nierzetelnej nauki. Dla Longino więc nie ma takiej fazy nauki, w której w rozumowaniach nie byłoby dopuszczalne użycie sądu wartościującego pozapoznawczo. Nie zagraża to jednak obiektywności nauki – obiektywność wyników jest rezultatem krytyki transformatywnej, tak wyników, jak i założeń, prowadzonej z różnych punktów widzenia.

Helga Nowotny i współpracownicy proponują nasycony wartościami paradygmat badań naukowych, który określają mianem *Mode 2 Science* w kontraście do nauki akademickiej *Mode 1 Science* (Gibbons i in., 1994). W *Mode 2 Science* zdobywanie wiedzy odbywa się w kontekście aplikacji – poszukiwana jest wiedza potrzebna do rozwiązania problemów życiowych (*problem-oriented*), a ów „kontekst aplikacji” jest budowany i realizowany w procesie komunikacji pomiędzy interesariuszami, którzy wnoszą w projekt badawczy swój punkt widzenia, w tym przyjęte wartości. W *Mode 2* nie mamy więc do czynienia z teoretyczno-eksperymentalnym zdobywaniem wiedzy, która następnie jest „aplikowana” na mocy decyzji innych podmiotów (np. rządu czy firm), bowiem to w dialogu między interesariuszami rodzi się sformułowanie problemu naukowego, dobierane są procedury badawcze i definiowane sposoby użycia. Kontekst aplikacji musi też zostać uzupełniony o kontekst implikacji – refleksji antycypującej konsekwencje procesu badawczego i wprowadzenia rozwiązań w życie. Celem jest wiedza, która spełnia dwa kryteria: jest rzetelna (*reliable*) i „społecznie zdrowa” (*socially robust*). Nie jest więc tak, że naukowcy sami determinują proces badawczy zgodnie z wewnętrzną logiką rozwoju nauki; ale też nie tak, że przyjmują „zlecenia badawcze”, nie interesując się celami, jakim ma służyć wiedza, czy konsekwencjami znalezienia odpowiedzi. Badania cechuje wysoki stopień refleksywności i odpowiedzialności (*accountability*). Nie chodzi tu jedynie o odpowiedzialność za rzetelność wyników. Skutki zdobycia nowej wiedzy nie mogą już być traktowane jako coś zewnętrznego wobec procesu badawczego, a niemożność przewidzenia wszystkich konsekwencji czy zastosowań nie jest już argumentem za niepodejściem rozważań etyczno-społecznych w ogóle. Rozważania takie i pochodne od nich sądy wartościujące pozapoznawczo stają się wewnętrznym elementem nauki.

Janet A. Kourany wprost proponuje zastąpienie ideału nauki wolnej od wartości ideałem nauki społecznie odpowiedzialnej (akronim SRS

od *Socially Responsible Science*) (Kourany, 2008). W myśl tego ideału nauka powinna rządzić się zasadą podwójnych standardów: standardów epistemicznych oraz standardów społecznej odpowiedzialności. Sąd o akceptacji hipotezy to zatem sąd podwójnie wartościujący: hipoteza jest poznawczo uprawomocniona, a jej akceptacja (a więc i jej rozpowszechnianie) jest społecznie odpowiedzialna, co włącza standardy etyczne. Integralność nauki ma tu mocniejszy charakter niż jedynie przestrzeganie metodologii i gwarantowanie rzetelności badań. Ideał nie wydaje się wystarczająco jasno sformułowany. Czy ideał ten odrzuca pierwszeństwo danych empirycznych, skoro przyjmuje łączne standardy empirii i wartości? A czyje wartości mają być brane pod uwagę, skoro faktem jest nie tylko pluralizm wartości, ale też ich konflikt? Kourany przyznaje istnienie konfliktu wartości, ale uważa, że przynajmniej w kulturze Zachodu istnieje wystarczająca zgoda co do wielu wartości (np. równości, demokracji) i antywartości (np. przemocy, niesprawiedliwości), by stały się one kryteriami dobrej nauki. Stąd twierdzi, że chodzi jedynie o zasięg tego ideału, a nie o jego istotę i dlatego należy zgodnie z nim uprawiać naukę. Dwa ostatnie rozwiązania problemu nauki i wartości wprost włączają w procedurę naukową nie tylko decyzje, komu i jak ujawnić rezultaty badawcze, ale też refleksję (i rekomendację) co do możliwych zastosowań i ocenę ich możliwych konsekwencji, a także nakazują (choć w różnym stopniu) włączenie w te procedury interesariuszy zewnętrznych. Podobne rozwiązania proponuje Philip Kitcher w ideale nauki dobrze urządzonej (Kitcher, 2001).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Prowadzone w ramach aksjologii nauki analizy związku między wartościami a praktyką badawczą w naukach społecznych pozwalają sformułować kilka wniosków. Po pierwsze, w tym aspekcie nie ma zasadniczych różnic między naukami przyrodniczymi, które uchodziły za wzór wolności od wartości, a naukami społecznymi: oba typy nauk są nasycone wartościami zarówno poznawczymi, jak i pozapoznawczymi i nie zagraża to ich obiektywności. Po drugie, nie wypracowano jeszcze powszechnie podzielanego ideału nauki nasyconej wartościami i wobec

tego potrzebne są dalsze analizy. Problem relacji między nauką i wartościami staje się coraz istotniejszy ze względu na formułowany jawnie wymóg opuszczenia przez naukę „wieży z kości słoniowej” i zaangażowanie się w poszukiwanie wiedzy „istotnej”, a więc w realizację wartości przyjmowanych przez inne niż nauka systemy społeczne (Lekka-Kowalik, 2024). Po trzecie, uznanie obecności sądów wartościujących w nauce i dołączenie analiz możliwych zastosowań zdobytej wiedzy jako elementu badań naukowych poszerza zakres odpowiedzialności badaczy. Obejmuje ona nie tylko rzetelność wiedzy naukowej, ale też skutki jej upowszechniania i stosowania. Po czwarte, należy zreformować edukację adeptów nauki i to z dwóch powodów: naukowcy powinni rozumieć naukę, a to oznacza nie tylko zapewnienie im najnowszej wiedzy i umiejętności niezbędnych do prowadzenia badań, ale także rozwijanie świadomości aksjologicznego wymiaru nauki i konsekwencji tego faktu; ponadto podejmując decyzje badawcze, naukowcy powinni brać pod uwagę pełne spektrum wartości związanych z uprawianiem nauki. Po piąte, nauka powinna promować etos odpowiedzialności za wartości związane z nauką, a jednocześnie rozwijać instytucjonalne mechanizmy postępowania z naukowcami, którzy ignorują odpowiedzialność za wartości społeczne i moralne, tak jak wypracowała mechanizmy postępowania z tymi, którzy ignorują odpowiedzialność za rzetelność badań. Po szóste zaś, uznanie prawomocnej obecności wartościowań w nauce nakazuje postawić pytania należące do filozofii – o status tychże sądów. Koncepcja ich całkowitej subiektywności nie da się utrzymać. Skoro koniecznościowo należą one do nauki, nie mogą nie mieć związku z rzeczywistością, gdyż wtedy musielibyśmy odmówić nauce charakteru poznawczego, co czyniłoby sukcesy nauki (choćby wysyłanie sond kosmicznych) niewytłumaczalnym cudem. Trudności da się uchylić, przyjmując możliwość obiektywnego poznania wartości i ich hierarchii oraz możliwość racjonalnej krytyki sądów wartościujących. Uznanie w nauce obecności sądów wartościujących poza-poznawczo nie rozstrzyga jeszcze pytania, o które wartości chodzi: czy wszystkie wartości mogą (muszą) być prawomocnie obecne, czy też jedynie niektóre? Rozwiązywanie kwestii wartości i sądów wartościujących w nauce angażuje praktycznie całą filozofię.

Wagę rozważań nad aksjologicznym wymiarem nauki dobrze ujmuje idea Stanisława Ossowskiego, iż dzieje nauki zależą od tego, co się

o niej myśli. Nie jest wobec tego obojętne, czy nauka będzie się rozwijała, realizując ideał wolności od wartościowań, czy też jakiś ideał nauki nasyconej wartościowaniami. Nauka, jak wszystkie ludzkie przedsięwzięcia, jest oczywiście naznaczona wolnością – wskazanie jakiegokolwiek ideału nie gwarantuje jego automatycznej realizacji. Jednakże od tego, jaki ideał nauki będzie realizowany, zależy kształt naszej rzeczywistości, gdyż nauka, a raczej technonauka, stanowi jeden z najistotniejszych czynników wyznaczających kierunek przemian we współczesnym świecie.

BIBLIOGRAFIA

- Brown, M.J. (2024). For values in science: Assessing recent arguments for the ideal of value-free science. *Synthese*, 204(4), 1–31.
- Douglas, H. (2007). Rejecting the Ideal of Value-free Science. W: H. Kincaid, J. Dupré, & A. Wylie (red.), *Value-free Science? Ideals and Illusions* (s. 120–139). Oxford: Oxford University Press.
- Douglas, H. (2015). Values in Social Science. W: N. Cartwright & E. Montuschi (red.), *Philosophy of Social Science* (s. 162–182). Oxford: Oxford University Press.
- Dupré, J. (2007). Fact and Value. W: H. Kincaid, J. Dupré, & A. Wylie (red.), *Value-free Science? Ideals and Illusions* (s. 27–41). Oxford: Oxford University Press.
- Gibbons, M., Limoges, C., Nowotny, H., Schwartzmann, S., Scott, P., Trow, M. (1994). *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies*. London: Sage.
- Hałas, E. (1991). *Znaczenia i wartości społeczne. O socjologii Floriana Znanieckiego*. Lublin: RW KUL.
- Kitcher, Ph. (2001). *Science, Truth, and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Kourany, J.A. (2008). Replacing the ideal of value-free science. W: M. Carrier, D. Howard, & J. Kourany (red.), *The Challenge of the Social and the Pressure of Practice: Science and Values Revisited* (s. 87–111). Pittsburgh: Pittsburgh University Press.
- Lacey, H. (1999). *Is Science Value Free? Values and Scientific Understanding*. London–New York: Routledge.
- Lekka-Kowalik, A. (2008). *Odkrywanie aksjologicznego wymiaru nauki*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

- Lekka-Kowalik, A. (2024). *Nauka a społeczeństwo. Paradygmat personalistyczny*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Longino, H. (1990). *Science as Social Knowledge. Values and Objectivity in Scientific Inquiry*. Princeton: Princeton University Press.
- Ossowska, M. (1967). Rola ocen w kształtowaniu pojęć. W: *Fragmenty Filozoficzne III. Księga Pamiątkowa ku czci profesora Tadeusza Kotarbińskiego* (s. 459–469). Warszawa: PWN.
- Weber, M. (1985a). „Obiektywność” poznania w naukach społecznych. Przeł. M. Skwieciński. W: *Problemy socjologii wiedzy* (s. 45–100). Warszawa: PWN.
- Weber, M. (1985b). Sens „wolnej od wartościowań” socjologii i ekonomii. Przeł. E. Nowakowska-Soltan. W: *Problemy socjologii wiedzy* (s. 101–148). Warszawa: PWN.

Alfred Marek Wierzbicki

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

<https://orcid.org/0000-0002-9661-0828>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.664>

Personalistyczna filozofia nauk społecznych

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Personalistyczna filozofia nauk społecznych nabywa się na współczesnych osiągnięciach badawczych personalizmu. Odróżnia się personalizm jako światopogląd i ruch społeczny dążący do rewolucji godnościowej oraz filozofię osoby. Nauki społeczne, respektując swą przedmiotową i metodologiczną specyfikę, uwzględniają filozofię osoby, rozwiniętą na podstawie źródłowych danych doświadczenia, w świetle których osoba manifestuje się jako „ja”, „ktoś”, przeciwstawione do „coś”, „moje”.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Filozofia osoby rozwijała się od epoki wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej po nowożytność, impulsem do jej rozwoju w XX wieku stał się personalizm jako ideowy ruch w odpowiedzi na kryzys czasów nowożytnych: totalitaryzm, autorytaryzm, umasowienie życia społecznego, alienację, przemoc. Należy wyodrębnić trzy „szkoły” w rozwoju personalizmu: francuską, niemiecką i polską.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Czołowy personalista francuski E. Mounier traktuje personalizm jako myślenie zaangażowane, zakładające filozofię osoby. W myśli francuskiej intuicje dotyczące różnicy pomiędzy osobą a rzeczą rozwinęli J. Maritain i G. Marcel. W myśli niemieckiej filozofia osoby była rozwijana przez R. Guardiniego oraz fenomenologów: M. Schelera i D. v. Hildebranda. Ich wkład w filozofię osoby wiąże się z powiązaniem poszukiwań na temat osoby z poszukiwaniami wokół

wartości. Polska odmiana personalizmu, który zaczął oddziaływać poza krajem wraz z pontyfikatem Jana Pawła II i ruchem Solidarności, wnosi twórcze przemyślenia na temat osoby we wspólnocie. Główni przedstawiciele personalizmu w Polsce to Karol Wojtyła, Tadeusz Styczeń i Józef Tischner.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Personalizm w filozofii nauk społecznych otwiera perspektywę badania wartości jako faktów obiektywnych, przewyższa pozytywistyczne przeciwstawianie „faktów” i „wartości”. Szczególnie doniosłe są badania dotyczące godności osoby, wspólnoty osób i alienacji.

Słowa kluczowe: osoba, wspólnota, godność, alienacja, personalizm

Definicja pojęcia

Należy odróżnić filozofię osoby od personalizmu. Wraz z wprowadzeniem kategorii osoby jako pojęcia porządkującego i rozstrzygającego teologiczne spory wczesnego chrześcijaństwa w związku z kwestią trynitarną i chrystologiczną stała się ona, obok kategorii substancji, kluczową kategorią metafizyczną w filozofii chrześcijańskiej. Do jej recepcji i filozoficznej wykładni przyczynili się zwłaszcza: św. Grzegorz z Nyssy, św. Augustyn, Boecjusz, Ryszard ze św. Wiktora, Aleksander z Hales, św. Tomasz z Akwinu, bł. Jan Duns Szkot. Próbowano zdefiniować osobę oraz ukazać jej metafizyczną osobliwość i rangę. Święty Tomasz z Akwinu, niejako streszczając tradycję filozofii bytu, w związku sposób wyraża jej ontologiczną pozycję w stwierdzeniu: „osoba jest czymś najdoskonalszym w całej naturze” (S.Th. I, q.29, a.3). Również w myśli nowożytnej, rozwijanej bądź to na założeniach empirycznych (J. Locke), bądź racjonalistycznych (I. Kant), osoba jest kategorią centralną. W etyce imperatywu Kanta po raz pierwszy został wyartykułowany etyczno-normatywny sens godności osoby. Kantowski zwrot personalistyczny w etyce stał się punktem odniesienia dla personalizmu. Filozofia osoby stała się wyraźnie zarysowanym wątkiem zachodniej metafizyki, etyki i aksjologii zarówno w nurtach uwypuklających filozofię bytu, jak i nurtach filozofii świadomości.

Personalizm oczywiście zakłada filozofię osoby oraz czerpie z jej dorobku, co więcej – stymuluje dalsze dociekania wokół prawdy na temat osoby, w istocie swej jednak przekracza on ramy filozofii i jest formą światopoglądu, którego wyróżnik stanowi uznanie prymatu osoby w stosunku do rzeczy, zjawisk i procesów oraz dążenie do przywrócenia lub uzyskania respektu dla godności osoby w życiu społecznym, politycznym, ekonomicznym. Personalizm wywarł wpływ na współczesną kulturę praw człowieka. Wyraża się w nim poszukiwanie właściwej odpowiedzi na kryzys cywilizacyjny, spowodowany doświadczeniami obydwu wojen światowych, wskutek których ujawniło się barbarzyństwo niszczące miliony istnień ludzkich, prowadzące do rozpadu więzi międzyludzkich. U źródeł personalizmu jako światopoglądu i rewolucji duchowej jest przebudzenie wrażliwości na wartość człowieczeństwa (Burgos, 2018, s. 2).

Personalizm rodzi się zatem z rozpoznania wagi kwestii antropologicznej dla całokształtu kultury i działalności człowieka. Pociąga on za

sobą przebudowę filozofii, dzięki której zagadnienia antropologiczne dotyczące osoby, godności, wolności, wspólnoty, solidarności, praw człowieka, sensu bycia człowiekiem prowadzą do pogłębiania klasycznych ujęć oraz nowych poszukiwań. Przyrost wiedzy o człowieku w obrębie szczegółowych nauk humanistycznych oraz społecznych powoduje rozbicie i fragmentaryzację wiedzy o człowieku, a nawet zagubienie świadomości miejsca, jakie posiada on wśród własnych wytworów.

Wymaga to ugruntowania przyrastającej wiedzy empirycznej o człowieku w jej podstawach filozoficznych.

Chodzi o to, ażeby dotknąć rzeczywistości ludzkiej w punkcie najbardziej właściwym – w punkcie, na który wskazuje doświadczenie człowieka i z którego człowiek nie może się wycofać bez poczucia, że siebie zagubił (Wojtyła, 1994, s. 70).

Personalizmowi przyświeca uznanie etyki za rdzeń myśli filozoficznej, stąd etyce przypisuje się rolę odświeżania osoby (Styczeń, 2013, s. 17–25) i uznaje się ją za filozofię pierwszą (Lévinas, 1998, s. 80–82). Mimo iż metodologicznie antropologia i etyka dają się oddzielić, w wymiarze egzystencjalnym są one zrośnięte. Poznanie prawdy o osobie rości bowiem pretensję do tego, by adekwatnie odpowiedzieć czynem. Personalizm niezależnie od swego systemowego ujęcia – czy jest wydobywany z klasycznej metafizyki chrześcijańskiej, czy interpretowany w oświeceniowym modelu etyki autonomicznej, czy jak w przypadku filozofii dialogu, zakorzeniony w tradycji judaistycznej – traktuje etykę jako podstawową naukę humanistyczną i społeczną, ukazującą aksjologiczny wymiar szczegółowo zdeterminowanej wiedzy o człowieku i społeczeństwie.

Personalistyczna filozofia nauk społecznych jawi się z jednej strony jako ich zewnętrzna baza, zawierająca pojęcia i teorie wypracowywane w polu określonym przez metodologię filozofii, a z drugiej strony z racji przedmiotu badań, jakim są osoby w swych relacjach i dynamizmach, wchodzi ona w ścisły korpus treści znajdujących się w polu zainteresowania konkretnych nauk zgodnie z ich specyfiką przedmiotową i metodologiczną. I tak na przykład: psychologia personalistyczna, socjologia personalistyczna, ekonomia personalistyczna uwzględniają w swych badaniach nie tylko sam czynnik ludzki, analogiczny do innych czynników, lecz dzięki orientacji personalistycznej nie pomijają faktu, że

osoba jest nieredukowalna do relacji czy wytworów, bowiem jej podmiotowość, wskazująca na jej godność (niepowtarzalność i jedyność), jest nadrzędna.

Warto przypomnieć, że obszerny wywód antropologiczny, łączący klasyczną filozofię bytu ze współczesną wrażliwością personalistyczną, Mieczysław Albert Krąpiec OP zaczyna od analizy różnicy pomiędzy „ja” i „moje” (Krąpiec, 1974). Fakt niesprowadzalności osoby do jej cech i pochodnych jej działania oraz fakt przekraczania przez „ja” wszystkiego, co daje się odczytać jako „moje”, rzutuje na etykę badań nauk społecznych, nakazującą bezwzględny respekt dla osób, ale również stawia je wobec tajemnicy i paradoksów istnienia osobowego. Nie oznacza to przekreślenia wypracowanych w kulturze pozytywizmu empiryczno-racjonalnych zasad nowoczesnej nauki, lecz chodzi o ich dopełnienie przez zasadę, na fundamencie której nabudowana jest nauka, pojmowana nie tylko jako typ wiedzy, lecz również jako działanie osoby.

Mimo że w szczegółowych badaniach nauk społecznych kategorie i tezy filozofii osoby nie stanowią bezpośredniego przedmiotu namysłu, mają one fundamentalne znaczenie dla ujęcia zjawisk społecznych w ich pełniejszej interpretacji. Zostanie to bliżej ukazane w części hasła zawierającej rekomendacje.

Analiza historyczna pojęcia

Wspomniano już znaczenie kantowskiego przełomu filozoficznego dla personalistycznego zwrotu w myśli nowożytnej. Filozofa z Królewca nie należy jednak identyfikować z personalizmem, gdyż dopiero w świetle rozwoju personalizmu w XX wieku kluczowe wątki etyki imperatywu kategorycznego ukazują go jako prekursora „personalistycznego przebudzenia”. Historia idei filozoficznych daje się bowiem interpretować zarówno od strony uwarunkowań ideowych epoki, w której kształtuje się dana myśl filozoficzna, jak i – nieznanej samemu filozofowi – historii przyszłego oddziaływania. Hermeneutyka uwzględniająca *Wirkungsgeschichte* pozwala obok myśli Kanta dostrzegać bogate pierwiastki personalistyczne u innych filozofów XIX wieku, np. u Antonia Rosminiego, Sørensa Kierkegaarda, Johna Henry’ego Newmana, Charles’a Renouviera.

Do dorobku filozofów personalistycznych XIX wieku personaliści XX wieku nawiązują wprost lub pośrednio. W myśli katolickiej XX wieku można natomiast zaobserwować personalistyczną reinterpretację spuścizny obydwu wielkich filozofów: św. Augustyna z Hippony i św. Tomasa z Akwinu. Natomiast protestancka, zasadniczo luterkańska, kultura biblijna wywarła wpływ na rozwój personalizmu amerykańskiego: m.in. Borden P. Bowne, Peter A. Bertocci, Ralph T. Flewelling. Filozoficznym stymulatorem amerykańskiego personalizmu był pragmatyzm, zwłaszcza prace Williama Jamesa.

Zanim personalizm wykrystalizował się jako samodzielny nurt społeczny i filozoficzny w XX wieku, droga do zwrotu personalistycznego prowadziła przez nowożytny zwrot antropologiczny, akcentujący podmiotowość człowieka. W dotychczasowej literaturze społecznej i filozoficznej źródła podmiotowości zostały najpełniej ukazane w pracach Charlesa Taylora. Pokazuje on związek nowoczesnej tożsamości z odkryciem nieredukowalności podmiotowości człowieka, uwarunkowanej przez procesy społeczno-kulturowe i zarazem je przekraczającej. Zdaniem Taylora filozofia podmiotowości ma filozoficzny rodowód kartezjański, ale nowoczesny humanizm swój rozwój zawdzięcza czynnikom dziejowym, sprzyjającym ukształtowaniu się nowoczesnego obrazu człowieka (*social imaginary*).

Nowoczesność ufundowana na doświadczeniu podmiotowości ludzkiej wyłoniła się z chrześcijańskiej wizji człowieczeństwa, ale dopiero konstelacja ideowa czasów nowożytnych: reformacja, kapitalizm, indywidualizm, parlamentaryzm, propagowanie w szkolnictwie etyki cnoty, spowodowało eksplozję świadomościową. W kategoriach, jakimi operuje Taylor, oznacza to przejście od *porous self* do *buffered self* (Taylor, 2007, s. 26–27). O wtopieniu jednostki ludzkiej w hierarchiczny system zależności od grupy decydowały nie poglądy teologiczno-filozoficzne, gdyż w nich była już obecna idea godności osoby, lecz system feudalny oparty na zasadach hierarchii. W jego kruszeniu kluczową rolę odegrała emancypacja jednostek, osiągających coraz bardziej świadomość swej podmiotowości, autonomii i praw. Oczywiście projekt *moderny*, kulminujący w projekcie *oświecenia*, nie zawiera jeszcze projektu *personalizmu*, który będzie się formował jako odpowiedź na kryzys związany z antynomiami *moderny*.

Chociaż pojęcie personalizmu występowało już w pracach Renouvier'a i myślicieli amerykańskich, dopiero Emmanuel Mounier wydobyl

jego sens skorelowany z prądami społecznymi XX wieku. Traktował go jako styl myślenia i zarazem styl działania, postulował rewolucję personalistyczną jako rozwiązanie napięcia pomiędzy indywidualizmem a totalizmem. Głosił personalizm jako zaangażowaną formę myślenia o człowieku, uwzględniającą aktualną kondycję ludzką (*condition humaine*). W ten sposób zrywał z myśleniem o człowieku w metafizycznych kategoriach natury ludzkiej, aby poznawczo ogarnąć los człowieczeństwa w historycznej konkretności. Według Mouniera personalizm nie jest systemem, cechuje go otwartość na rozumienie sytuacji wyznaczającej kondycję ludzką oraz dążenie do wyzwolenia osoby, a właściwie osób związanych ze sobą relacjami, z sytuacji będących jakąkolwiek formą alienacji.

Rozwój personalizmu odzwierciedlał zarówno problemy egzystencjalne i społeczne człowieka XX wieku, jak i odmienne tradycje filozoficzne poszczególnych krajów. Formował się on zasadniczo w trzech kręgach filozoficznych: francuskim, niemieckim i polskim. W części problemowej zostanie omówiony dokładniej wkład każdej z tych szkół. Należy ponadto zauważyć, że personalizm XX wieku rozwijał się również w środowiskach filozoficznych i teologicznych we Włoszech (Armando Carlini, Luigi Stefanini, Luigi Pareyson) i w Hiszpanii (Xavier Zubiri, Pedro Laín Entralgo, Leonardo Polo, Julián Mariás, Carlos Díaz, Juan Miguel Burgos, Alfonso López Quintás). Były to jednak debaty lokalne, stanowiące recepcję personalizmu w uwarunkowaniach faszystowskich i pofaszystowskich Włoch oraz Hiszpanii przeżywającej wojnę domową i dyktaturę generała Franco. Co nie oznacza, że w myśli tej były nieobecne oryginalne koncepcje, np. Stefanini zarysował nowe ujęcie metafizyki jako *metafizyki osoby*, a Burgos przedstawił projekt unifikacji nauk wokół kategorii osoby.

Ujęcie problemowe pojęcia

Personalizm Mouniera ma głęboki rys praktyczny, jest postawą opartą na etycznej interpretacji człowieczeństwa osób, lecz wolną od tonów moralizatorskich, zadawałających się oceną, oskarżeniem czy potępieniem, chodzi w nim – jak w każdej filozofii rewolucji – o radykalną przemianę jako przemianę samej kondycji ludzkiej, wykraczającą poza

przemiany strukturalne. Odcina się on z jednej strony od materializmu i ateizmu, a z drugiej od religii usypiającej wrażliwość na ludzkie dramaty i uwikłania. Przejmuje religijną troskę o duchową czystość, dopełniając ją troską o skuteczność.

Troska o czystość jest nie tylko troską o jasność abstrakcyjnych pojęć czy też troską o swojego rodzaju skrupulatność w postawie wobec świata i w działaniu. Trzeba jeszcze raz podkreślić, że jest to potrzebny element każdego działania. Ale tylko wówczas jest elementem zdrowym, gdy łączy się z troską o praktyczne zastosowanie i skuteczność (Mounier, 1960, s. 172).

Postulowana rewolucja personalistyczna w odróżnieniu od burżuazyjnych rewolucji czasów nowożytnych i totalitarnych rewolucji XX wieku jak komunizm i faszyzm może się spełnić w wizji francuskiego personalisty tylko jako rewolucja bez przemocy (*non violence*).

Wybitnym reprezentantem zwrotu personalistycznego we Francji był Jacques Maritain, dokonywał on personalistycznej interpretacji tomizmu. Wniósł do personalizmu zakorzenienie w tradycji myśli chrześcijańskiej, podkreślając jej specyfikę wobec filozofii nowożytnej, apriorycznie negującej nadprzyrodzoność. Jego myślenie odznacza się precyzją terminologiczną i podobnie jak u Mouniera – nastawieniem praktycznym.

Rozróżnia on jednostkowość i osobowość. Jednostkowość jest faktem numerycznym, dzięki niej istnieją osobne egzemplarze rzeczy, istoty żywe jak rośliny i zwierzęta są tylko jednostkami. Osobowość cechuje się wewnętrżnością, konstytuującą przestrzeń życia duchowego. Osoba jest już metafizycznie ukonstytuowana i jednocześnie rozwija się ona, urzeczywistniając się pełniej w aktach duchowych. Duchowość osoby ma charakter dynamiczny. Maritain podkreśla:

trzeba istnieć w sposób wybitny, trzymając siebie samego w rękę i dysponując sobą; to znaczy trzeba istnieć przez istnienie duchowe, zdolne objąć siebie zrozumieniem i wolnością, zdolne do nad-istnienia w poznaniu i nieskrępowanej miłości (Maritain, 1988, s. 333).

Na bazie personalistycznej antropologii Maritain rozwijał swą filozofię społeczną i polityczną. Ugruntowywał w myśli chrześcijańskiej afirmację dla demokracji, jego myśl spotkała się z praktyczną recepcją w aktywnych w okresie po II wojnie światowej partiach chrześcijańsko-demokratycznych (chadecja), szukających we współpracy z innymi

siłami demokratycznymi, zwłaszcza z socjaldemokracją, sposobów pokonania kryzysu politycznego, spowodowanego przez ruchy totalitarne i autorytarne (komunizm, nazizm, faszyzm, dyktatury katolickie). Maritain wniósł istotny wkład w proklamację przez ONZ Powszechnej deklaracji praw człowieka w 1948. W wizji praw człowieka uwzględniał z jednej strony prymat osoby, a z drugiej – związku z innymi jednostkami z racji otwartości osoby. Jest to koncepcja praw człowieka odmienna od jej indywidualistycznej interpretacji, rozwijanej na ideowym podłożu nowożytnego liberalizmu. Maritain oddziałł na przemiany w Kościele katolickim w okresie Soboru Watykańskiego II, którego był uczestnikiem jako świecki audytor. Opowiadał się za dialogiem Kościoła ze światem współczesnym w taki sposób, że Kościół nie ulega tendencjom sekularystycznym, lecz zachowuje swój język doktrynalny, zdolny do ujmowania nowych zjawisk społecznych i kulturowych. Dbał, aby nie był to język konfrontacji ideowej, lecz autentyczny „język personalistyczny”, respektujący godność każdej osoby. Personalistyczna filozofia znajduje się u podstaw jego książki *Humanizm integralny*, która stała się w XX wieku jedną z najbardziej wpływowych książek w Europie i obydwu Amerykach.

W myśli francuskiej personalizm został zaprezentowany również w wersji filozofii egzystencjalnej przez Gabriela Marcela. Poszukiwał on adekwatnej odpowiedzi na kryzys nie tylko w relacjach społeczno-politycznych, jego zainteresowanie budziły także relacje międzyosobowe deformowane w świecie łamanych zasad, bezwzględnych ambicji i zagubienia w konsumpcji. Postulował prymat „być” przed „mieć”, co stanowiło egzystencjalistyczne dopełnienie formułowanej już przez innych personalistów zasady prymatu osoby wobec rzeczy oraz różnicy pomiędzy osobą a światem. Tę ostatnią podkreślał współczesny Marcelowi niemiecki myśliciel Romano Guardini, którego książki w pierwszych dekadach XX wieku spotkały się z szeroką recepcją wśród elit katolickich. Marcel w stylu egzystencjalistycznego personalizmu rozwijał etykę miłości i nadziei. Stał się on autorem czytany również w kręgach laickich, dzięki czemu tworzyła się wspólna wrażliwość wykraczająca poza tradycje filozoficzne i podziały ideologiczne.

Należy zwrócić uwagę na specyfikę myśli personalistycznej w filozofii niemieckiej u Maxa Schelera, Dietricha von Hildebranda i Edyty Stein. Kontynuowali oni fenomenologiczne podejście do uprawiania

filozofii, zaproponowane przez Edmunda Husserla jako „powrót do rzeczy samych w sobie”. Ich myśl rozwijała się w nurcie fenomenologii realistycznej, wraz z Romanem Ingardenem jako wcześnie uczniowie Husserla krytykowali jego przejście na pozycje fenomenologii transcendentnej, osłabiającej znaczenie doświadczenia i danych źródłowych w filozofii. Ich opór wobec transcendentalnej wersji fenomenologii w istotnym stopniu był podyktowany odkryciem, że „rzecz w sobie” to „osoba”, dlatego uprawiana przez nich fenomenologia ma wyraźny charakter filozofii personalistycznej, w gruncie rzeczy jest to fenomenologia personalistyczna, która personalistycznemu przebudzeniu w kulturze XX wieku dostarczyła usystematyzowanych podstaw teoretycznych.

Scheler i von Hildebrand stworzyli personalistyczne podstawy etyki oraz filozofii społecznej. Ponieważ powiązali oni istnienie osobowe z istnieniem wartości jako sfery, w której osoba działa i spełnia się we wspólnocie, zainicjowali nowy model uzasadniania w etyce, odchodząc zarówno od tomistycznego paradygmatu prawa naturalnego, jak i od Kantowskiej etyki obowiązku. Moralność rozmieli jako odpowiedź osoby na wartości. U Schelera była to zasadniczo odpowiedź emocjonalna, natomiast von Hildebrand, zwracając uwagę na współistnienie trzech sfer duchowości osoby, wykazuje, że chodzi o trzy typy odpowiedzi na wartość: emocjonalną, intelektualną i decyzyjną.

Za sprawą wyboru Karola Wojtyły na papieża Jana Pawła II dokonywała się recepcja polskiego personalizmu w myśli zachodniej. „Polska szkoła” coraz częściej była uznawana wręcz za wzorcowego reprezentanta personalizmu w myśli współczesnej (Seifert, 1980; Buttiglione, 2010; Reale, 2008; Burgos, 2012). Trzeba wyróżnić trzy pokolenia personalistów w większości związanych z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim: 1) Karol Wojtyła, 2) uczniowie Wojtyły: Tadeusz Styczeń, Jerzy Gałkowski, Andrzej Szostek, Wojciech Chudy, Stanisław Grygiel; 3) „trzecia generacja”: Kazimierz Krajewski, Alfred M. Wierzbicki, Jarosław Merecki.

Personalistyczna spuścizna Wojtyły została natomiast twórczo rozwinięta na KUL w „szkole etycznej”, którą należy odróżnić od „szkoły metafizycznej”, kontynuującej neotomistyczną filozofię M.A. Krąpca. Częste nawiązania uczniów Krąpca do myśli Wojtyły, jakby stanowiska obydwu filozofów całkowicie się pokrywały, zacierają jednak kluczowy w tym środowisku spór o koncepcję etyki. Krąpiec zdecydowanie

odrzucał personalizm w etyce, opowiadając się za eudajmonizmem, utrwalonym w tradycji arystotelesowsko-tomistycznej. Stosunek do personalizmu w etyce wyznacza rozpad lubelskiej szkoły filozoficznej na dwie orientacje: tomistyczną i personalistyczną (Wierzbicki, 2021).

W myśli Wojtyły personalizm krystalizował się w wyniku twórczej syntezy wątków tomistycznych, kantowskich i fenomenologicznych. Na personalistyczny rys jego antropologii istotny wpływ wywarł Sobór Watykański II. Według Wojtyły osoba jest kluczem do postawy ekumenicznej i dialogu ze światem współczesnym (Wojtyła, 1994, s. 417–420, Buttiglione, 2010, s. 249–317). Jego podstawowe dzieło *Osoba i czyn* jest próbą scalenia filozofii bytu i filozofii świadomości na gruncie doświadczenia. Osoba odczytywana poprzez podstawowe doświadczenie, jakim jest czyn ludzki, ujawnia swe właściwości: świadomość, wolność, integrację cielesności i duchowości, transcendencję oraz uczestnictwo. Nie da się ich wyprowadzić z kategorii bytu jako bytu, wskazują one specyfikę istnienia osobowego, podmiotowości osobowej nieredukowalnej do innych form bytu. Chociaż sam Wojtyła nie wchodzi na pole dyskursu metafizycznego, trafnie interpretuje G. Reale znaczenie filozofii polskiego personalisty jako zmianę paradygmatu w metafizyce, pozwala ona spojrzeć na byt z perspektywy osoby. Według Realego u Wojtyły została już wyraźnie zarysowana „metafizyka osoby” (Reale, 2008, s. 63–84).

Twórczy rozwój personalizm Wojtyłowski znalazł poza Polską, gdy w 1986 powstała Międzynarodowa Akademia Filozofii w Księstwie Liechtenstein. Wśród jej założycieli byli Josef Seifert, kontynuator realistycznej fenomenologii Dietricha von Hildebranda oraz Tadeusz Styczeń, bezpośredni uczeń i następca Karola Wojtyły w Katedrze Etyki KUL. Później do tego środowiska dołączyli m.in.: Rocco Buttiglione, Giovanni Reale, John Crosby, Andrzej Półtawski, Czesław Porębski, Barry Smith. Na dorobek szkoły (nazywanej czasem LL Schule, czyli szkołą Liechtenstein Lublin) składa się szereg debat, w które były zaangażowane środowiska filozoficzne z Europy oraz obydwu Ameryk, mnogość oryginalnych publikacji, ponadto wieloletnia działalność dydaktyczna Akademii sprawiła, że jej absolwenci stali się pracownikami wielu uniwersytetów w świecie, gdzie propagują intelektualną kulturę personalistyczną. W ośrodku tym dążono do przebudowy metafizyki wokół centralnej kategorii osoby (Seifert, Reale), pogłębienia znaczenia podmiotowości

(Crosby, Buttiglione) i wreszcie – do ukazania społecznych i politycznych konsekwencji personalizmu (Wierzbicki, Porębski). Prowadzono również studia nad historią realistycznej fenomenologii i polskiego personalizmu (Buttiglione, Seifert, Reale, Guerra-López).

Do szerszego upowszechnienia personalizmu Karola Wojtyły przyczynił się także Papieski Instytut Studiów nad Małżeństwem i Rodziną na Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie, działający w kilkunastu sekcjach na wszystkich kontynentach. Powołano w nim Katedrę Karola Wojtyły. Wypracowywano tu tezę o prymacie kwestii antropologicznej oraz doniosłości jej personalistycznego ujęcia dla szczegółowych nauk o człowieku, w tym nauk społecznych, podejmujących problematykę małżeństwa i rodziny (Angelo Scola, Stanisław Grygiel, Stephan Kampowski, Jarosław Merecki).

Równolegle z personalizmem rozwijała się filozofia dialogu, której główni przedstawiciele to: Martin Buber, Franz Rosenzweig, Emmanuel Lévinas. Niezależnie od zbieżności dotyczącej wizji etyki, obydwie nurty mają swoje osobliwości, warto jednak podkreślać ich pokrewieństwo. Co więcej, daje się zauważyć inspirację wątkami wprowadzonymi przez filozofów dialogu, zwłaszcza podkreślanie relacyjności międzyludzkiej w twórczości personalistów.

Wybijającym się zjawiskiem intelektualnym w szerokim nurcie personalizmu jest twórczość Józefa Tischnera. Chyba nigdy sam siebie nie określił personalistą, ale cechy jego myślenia czynią go członkiem tej „rodziny filozoficznej”. Po pierwsze był świadom niewystarczalności antropologii tomistycznej do analizy współczesnej kondycji ludzkiej, po wtóre uprawiał myśl zaangażowaną w przemianę rzeczywistości społecznej zgodnie z aksjologią godności człowieka (Tischner, 1981, s. 60). Inspirowali go m.in.: Nietzsche, Heidegger, filozofowie dialogu, Ricoeur, w jego esejach widać ponadto fascynację myślą św. Augustyna i Hegla. Wszystkich tych filozofów zajmowały kwestie egzystencjalne, na które Tischner miał wyjątkowy słuch, traktował swe rozległe filozoficzne lektury jako katalizator własnej, odkrywczej refleksji o kondycji człowieczeństwa w przemianach dziejowych. Z gruntu był niechętny myśleniu systemowemu, ale obok opisu przemian zajmowała go również próba odczytania zmagania o prawdę sumienia i losów idei dobra w świecie naznaczonym totalitaryzmem. Jego „summa” antropologiczna, określana filozofią dramatu, powstawała jako odpowiedź na wyzwanie

katastrofy humanizmu po Auschwitz i Kołymie. Eseistyczna spuścizna Tischnera wpisuje się w charakterystyczne dla personalizmu powiązanie życia intelektualnego – filozoficznego, naukowego, artystycznego – z zaangażowaniem w los ludzki w określonym momencie dziejowym.

Nie można mówić o personalizmie jako jednorodnym kierunku w filozofii współczesnej, np. Wojciech Chudy wylicza trzy typy personalizmu: metafizyczny, liberalistyczny i etyczny (Chudy, 2009, s. 23–39). Można podawać też inne klasyfikacje, poza tym typy wyróżnione przez Chudego nie są całkowicie rozdzielne. Istotą każdej odmiany personalizmu zdaje się być pogląd o aksjologicznej wyjątkowości osoby pośród innych istnień. Personalizm w XX wieku miał zarówno oblicze teoretyczne, pozwalające na pełniejszą eksplorację filozoficzną kategorii osoby, jak i oblicze praktyczne, prowadzące do myślenia o lepszym świecie, wolnym od przemocy i alienacji. W zderzeniu z groźnymi totalitaryzmami, będącymi produktami filozofii rewolucji, sam przybierał oblicze wręcz rewolucyjne, opowiadając się za „rewolucją bez przemocy”. Tak silne i wewnętrzne zespolenie wymiaru teoretycznego z wymiarem praktycznym czyni personalizm terenem niezmiennie żyznym dla rozwoju filozofii nauk społecznych. Nie należy go jednak traktować dogmatycznie, trzeba unikać sprowadzania tej filozofii do wykończonej doktryny. Paul Ricoeur zauważył, że personalizm już w ostatnich dekadach XX wieku przestał poruszać umysły, ale trwałym jego dziedzictwem jest ukazanie osoby jako klucza do spraw ludzkich. Przewidywał, że śmierć personalizmu jeszcze bardziej uczyni o s o b ę ważną i obecną. Personalizm spełnił bowiem swą rolę jako narzędzie trwałego powrotu osoby w myśleniu i badaniach naukowych (Ricoeur, 1983).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Już z historycznego zarysu wyłaniają się zręby personalistycznej filozofii nauk społecznych. Dociekania personalistów, łącznie ze sporami, jakie prowadzą oni z innymi stanowiskami, a także w swym kręgu, gdy chodzi o odmienne akcentowanie aspektów personalizmu, ukazują wewnętrzny związek pomiędzy naukami społecznymi a aksjologią. Personalizm przewyższa separację pomiędzy „faktami”, a „wartościami”,

nie jest on jednak nastawiony antymodernistycznie, lecz kwestionuje jedynie tę wizję moderny, formułowaną m.in. przez Maxa Webera, a obecną już u Davida Hume'a, według której nauki społeczne jako nauki opisowe miałyby być aksjologicznie neutralne, wolne od obciążeń normatywnych. Personalizm jest intelektualną reakcją na narastający nihilizm społeczeństw nowoczesnych, w których wzrasta poziom konfliktów, poszerza się alienacja oraz sięga się po radykalne systemy polityczne, wyniszczające tkankę więzi międzyludzkich. Personalizm nie oskarża pozytywizmu w naukach społecznych o sprzyjanie nihilizmowi, głosi natomiast, że na gruncie pozytywistycznego podejścia nie można wypracować „obiektywnej” wizji procesów społecznych, ponieważ jako doktryna odcina się on od uznania wartości za czynnik obiektywny. Nie mamy więc do czynienia z odrzuceniem nowoczesności, lecz z jej korektą, za sprawą której wartość osoby, czyli jej godność, uznaje się za rdzenny i kluczowy element zjawisk i procesów społecznych.

Pojęcie godności osoby, znane już w myśli chrześcijańskiej, eksponowane w myśli nowożytnej, dopiero w ramach współczesnego personalizmu znajduje właściwą teoretyczną i praktyczną pozycję, jest ono bowiem pojęciem podstawowym i centralnym myślenia o człowieku w społeczeństwie. Fakt, że istnieją różne teorie i wykładnie godności osoby, nie osłabia ani jej obiektywności, ani rangi wśród innych wartości.

O godności nie można mówić tylko *in abstracto*, dotyczy ona bowiem konkretnych osób, które są jej nosicielami, odkrywamy ją w k i m ś, wyjątkowo zaś ostro „naoczna” staje się ona wówczas, gdy ktoś zostaje potraktowany jako „coś”. Nie chodzi o to, aby naukę uprawiać tak jak sztukę, w sposób narracyjny i z wyczuleniem na niepowtarzalność ludzkich losów, wartością poznania naukowego jest bowiem dążenie do obiektywizacji i uogólnienia, ale fakt, że przedmiotem badań w naukach społecznych są poszczególne aspekty ludzkiego bytowania „razem”, to znaczy we wspólnocie, domaga się umiejętności połączenia postawy badawczej z wrażliwością na godność osób – godność tkwiącą w niepowtarzalności osoby. Godność to najbardziej podstawowa cecha osoby i przez to, że przysługuje ona każdej osobie bez wyjątku, jest fenomenem uniwersalnym.

Godność nie daje się sprowadzić do jakiejś cechy osoby, nawet wówczas, gdy cecha ta stanowi wyróżnik człowieczeństwa realizującego się w bycie osobowym (jak rozumność czy wolność). Godność – co

można zauważyć dopiero w konsekwentnej analizie personalistycznej uwzględniającej jedyność i niepowtarzalność osoby – nie pokrywa się z naturą ludzką, będącą koniecznym zbiorem cech określających istotę, wynika ona bowiem z faktu osobowego istnienia urzeczywistniającego ową naturę w konkretnej podmiotowości. Polskie słowo „osoba” zdaje się trafniej oddawać jedyność i niepowtarzalność bytu, jaki się nim desygnuje, niż czynią to słowa wywodzące się z łacińskiego, w zasadzie technicznego, terminu „persona”. Słowo „osoba” ujawnia ponadto inny sposób bytowania w stosunku do rzeczy, związany z wnętrzem, jako centrum świadomego życia. Jednocześnie trzeba podkreślić, że osoba jest wewnętrznością zintegrowaną ze swą konkretną cielesną postacią, uczestniczącą całkowicie w jej godności.

John Crosby łączy wartość osoby z jej nieudzielalnością, polegającą na tym, że zewnątrz nie może ona być zastąpiona przez inną osobę, gdyż to, co jest jej własne – sobość, czyli bycie sobą (*selfhood*) – ma oblicze wewnętrzne. Na zewnątrz natomiast osoby ujawniają swój urok w cechach, które budzą podziw, zachwyt, miłość, naśladowanie. Godność nie podlega prawu stopniowości, inaczej jest w przypadku uroku (*lovableness*), zależy on od indywidualnych cech konkretnej osoby i przede wszystkim stopnia, w jakim je rozwija i manifestuje (Crosby, 2007, s. 81–82). Władysław Stróżewski dodaje, że w różnych znaczeniach można mówić o wielkości człowieka, zarówno mając na myśli wielkość w ogóle, a więc godność przysługującą każdej osobie, jak i „wielkość jako cechę przypisywaną konkretnej osobie, a więc komuś, kto został uznany, z takiego, czy innego powodu” (Stróżewski, 2002, s. 294–295).

Istnienie tych dwóch rodzajów wielkości człowieka rodzi napięcie pomiędzy egalitaryzmem a elitaryzmem, obydwie postawy są skrajnymi tendencjami. Wielkość jako wybitność, np. Sokratesa, Michała Anioła, Mozarta czy Gandhiego, nie może przesłaniać faktu, że rozwija się ona na bazie ich wielkości jako osób ludzkich i w żaden sposób nie przetrasta tego, co wielkie w człowieku z racji bycia osobą. Z drugiej strony trzeba pamiętać o prawdzie wyrażonej już starożytnym stwierdzeniem: jakże czarującą istotą jest człowiek, gdy jest człowiekiem. A to znaczy, że prawda o samej godności osoby wyraźniej ujawnia się poprzez osoby, które osiągają bogatszy rozwój osobowości. Aby uniknąć tak przechyleń egalitarystycznego, jak i elitarystycznego, należy konsekwentnie odróżniać dwa zrośnięte ze sobą, lecz w gruncie rzeczy odmienne

poziomy wartości związanych z osobą: 1) poziom wartości samej osoby, a więc poziom godności – poziom wartości stałej dla każdej osoby, oraz 2) poziom wartości realizowanych przez osobę w jej działaniu – poziom zakładający wielość wartości i różnice kwalitatywne pomiędzy nimi.

Kluczowym zagadnieniem, doniosłym dla filozofii nauk społecznych, jest pytanie o istotę i sens wspólnoty. W języku personalizmu każdy typ wspólnoty jest *wspólnotą osób*, przez co wskazuje się na ontyczny i aksjologiczny prymat osoby przed wspólnotą, co więcej – wydobywa się osobowe znaczenie wspólnoty. Pojęcie wspólnoty osób wprowadza do filozofii społecznej zasadę komunitaryzmu, której nie należy traktować jako rzekomą syntezę czy jakąś „trzecią drogę” pomiędzy indywidualizmem a kolektywizmem, lecz oryginalne – właśnie personalistyczne – rozwiązanie sporu pomiędzy tymi dwoma dominującymi w epoce nowożytnej poglądami. W XX wieku debata komunitariańska w filozofii amerykańskiej wniosła korektę do liberalizmu, budowanego na założeniach indywidualistycznych, ale o kilka dekad wcześniej poprzedziła ją kontynentalna, prowadzona głównie w katolickich ośrodkach intelektualnych, debata personalistyczna na temat wspólnoty. Liczą się tu przede wszystkim analizy Maritaina, von Hildebranda i Wojtyły.

Według Maritaina „istotne dla osobowości jest dążenie do wspólnoty” (Maritain, 1988, s. 337), a więc wspólnotowość nie jest tylko akcydensem, lecz wypływa z samej istoty osoby. Otwartość osoby wiąże się z jej relacją do dobra, stąd dobro wspólne realizowane we wspólnocie jest dobrem osób. Maritain w pewien sposób podejmuje Platońską aporię jedności człowieka i wspólnoty (*polis*), umieszczając ją w perspektywie personalistycznej.

Osoba jako taka jest całością – całością otwartą i wielkoduszną. Prawdę mówiąc, gdyby społeczność była społecznością *czystych osób*, dobro społeczności i dobro każdej osoby byłoby jednym i tym samym dobrem (Maritain, 1988, s. 340).

Aby ustrzec się przed myśleniem utopijnym, trzeba po pierwsze uwzględnić różnicę pomiędzy wspólnotą a osobami, które ją tworzą, a po wtóre adekwatnie rozpoznać osobowe oraz pozaosobowe źródła konfliktów rozsadzających jedność i spójność wspólnoty. Kryterium działań reformatorskich lub rewolucyjnych, o ile okażą się konieczne, stanowi godność osoby, będącą najwyższym dobrem społecznym.

Von Hildebrand, próbując zrozumieć, w jaki sposób osoba jest zarazem światem w sobie i istotą wspólnotową, podąża drogą fenomenologicznego opisu, dlatego mówi o rodzajach i stopniach styczności pomiędzy osobami: „ja”, „ty”, „my”. W styczności „my” ujawnia się zespolenie osób, cechujące się dynamiką, kulminującą w zjednoczeniu. Realizuje się ono nie tylko poprzez dążenia osób, oparte na ich naturalnych inklinacjach – istotnym czynnikiem zjednoczenia osób w działaniu, postawach i sposobach życia jest jednocząca moc wartości. W spojrzeniu na realne byty społeczne nie można pomijać ani jednostkowej, ani kolektywnej woli mocy, nie one jednak stanowią genezę wspólnoty. Rodzi się ona z inkorporacji relacji osobowej w obiektywną sferę wartości (von Hildebrand, 2012, s. 85). Klarowna wizja porządku aksjologicznego u podstaw życia społecznego i politycznego pozwoliła von Hildebrandowi na odważną krytykę nazizmu, propagującego idolatrię państwa, nacjonalizm i antysemityzm.

Karol Wojtyła rozwinął teorię uczestnictwa jako wykładnię osobowego charakteru wspólnoty osób. Dopełnia ona wątki znane z rozważań innych personalistów refleksją o podwójnym znaczeniu uczestnictwa. Uczestniczyć to wspólnie dążyć do dobra, które przez to staje się dobrem wspólnym. Prócz wartości będącej celem działania we wspólnocie realizuje się personalistyczna wartość czynu, związana ze spełnianiem osoby w czynie na miarę jej własnej autoteleologii, wpływającej z godności osoby. Jeszcze głębszy poziom uczestnictwa wiąże się z uczestniczeniem w człowieczeństwie innej osoby. Inny – w gruncie rzeczy każdy inny i każda inna – jawi się jako bliźni. Kategoria bliźniego staje się absolutnym punktem odniesienia w myśleniu o wspólnocie (Wojtyła, 1994, s. 332–333).

Nietrudno zauważyć, że w myśli personalistycznej wyodrębniają się dwie płaszczyzny: aksjologiczno-normatywna oraz empiryczno-opisowa. W związku z uwzględnianiem badania aktualnej kondycji ludzkiej oraz postulatem wpływania na nią wypracowano personalistyczną interpretację alienacji. W ujęciu personalistycznym treści aksjologiczne i empiryczne dotyczące alienacji przenikają się. Według Wojtyły jest ona przeciwieństwem uczestnictwa (Wojtyła, 1994, s. 455). Jego uwagi o alienacji są jednak nazbyt ogólne, aby w ich świetle uzyskać pełniejszy opis kondycji ludzkiej, znacznie wyraźniejszy opis różnych form alienacji przedstawiają późniejsze pastoralne teksty Jana Pawła II. Głębiej

anatomie dwóch typów alienacji ujął Mounier: „Narcyz jest od wewnątrz trawiony przez chorobę pięknoduchów i zatruwa go jego własne spojrzenie w siebie. Ale Herkules jest z zewnątrz trawiony przez własne sukcesy, spala się cały w ogniu swoich zwycięstw” (Mounier, 1960, s. 207). Sądzę, że właśnie Mounier poprzez połączenie antycznych motywów mitologicznych z głęboką analizą psychospołeczną, jaką umożliwia współczesny rozwój nauk społecznych (psychologia, socjologia, ekonomia, politologia, pedagogika), wyznacza kierunki dalszej żywotności personalizmu jako egzystencjalnego i zaangażowanego zmagania się z alienacją, zagrażającą nieustannie – bez względu na przemiany historyczne i deklaracje protagonistów historii – autentyczności każdej bez wyjątku wspólnoty osób.

BIBLIOGRAFIA

- Burgos, J.M. (2018). *An Introduction to Personalism*. Przeł. R.T. Allen. Washington: The Catholic University of America Press.
- Buttiglione, R. (2010). *Myśl Karola Wojtyły*. Przeł. J. Merecki. Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL.
- Chudy, W. (2009). *Pedagogia godności. Elementy etyki pedagogicznej*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Crosby, J.F. (2007). *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*. Przeł. B. Majczyna. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Hildebrand v., D. (2012). *Metafizyka wspólnoty. Rozważania nad istotą i wartością wspólnoty*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Krąpiec, M.A (1979). *Ja – Człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Lévinas, E. (1998). *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*. Przeł. M. Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Maritain, J. (1988). *Pisma filozoficzne*. Przeł. J. Fenrychowa. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Mounier, E. (1960). *Co to jest personalizm? oraz wybór innych pism*. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Reale, G. (2008). *Karol Wojtyła Pielgrzym Absolutu*. Przeł. M. Gajda. Warszawa: Centrum Myśli Jana Pawła II.
- Ricoeur, P. (1983). Meurt le personalisme, revient la personne. *Esprit*, 1, 113–119.
- Seifert, J. (1981). Karol Cardinal Wojtyła and Cracow/Lublin School of Philosophy. *Aletheia. An International Journal of Philosophy*, 2, 130–199.

- Styczeń, T. (2013). *Objawiać osobę. Dzieła zebrane*. T. 3. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Stróżewski, W. (2002). *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tischner, J. (1981). *Etyka solidarności*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Wierzbicki, A.M. (2021). *Osoba i moralność. Personalizm w etyce Karola Wojtyły i Tadeusza Stycznia*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Wojtyła, K. (1994). *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL.

Tomasz Homa

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0002-4430-2591>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.680>

Pokój i wojna

Streszczenie

DEFINICJA POJĘĆ: Pokój i wojna rozumiane są w tym studium jako stany międzyludzkiej koegzystencji, występujące w zorganizowanych społecznościach oraz między nimi. Stany te charakteryzuje brak lub występowanie w nich zbrojnej przemocy ze strony zewnętrznego lub wewnętrznego wroga, a niekiedy także realna możliwość jej zaistnienia.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘĆ: Badając interdyscyplinarnie teksty źródłowe, głównie filozoficzne, teologiczno-historyczno-filozoficzne, filozoficzno-polityczne i prawnicze, przeanalizowano syntetycznie wybrane, znaczące nurty rozumienia pokoju i wojny, zważając na wieloznaczenność tych pojęć w myśli europejskiej począwszy od starożytności aż po współczesność.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘĆ: Nowożytna cezura rozumienia zwłaszcza natury i celu wojny, poczyniona przez Machiavellego i Clausewitza, powoduje zaistnienie dwóch istotnie różnych nurtów podejścia do badanych zagadnień. Pierwszego – kontynuującego myślenie o nich w kategoriach wojny sprawiedliwej oraz prawa naturalnego i prawa narodów, a także broniącego ich ważności i obowiązywalności. Drugiego – odstepującego w namyśle nad wojną „od zasad głoszonych przez innych” (Machiavelli, 2005, s. 64) i kładącego podwaliny pod jej nowożytne i współczesne rozumienie, wyzwolone z okowów nie tylko etyczności.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Postępująca zmiana w postrzeganiu wojny i pokoju, wyrażająca się w ich demitologizacji i humanizacji, osiąga ważne cywilizacyjnie apogeum

w średniowieczu. Nowożytne i współczesne cezury tej refleksji radykalnie modyfikują rozumienie ich natury, celowości i ocenności, odciskając się znacząco na współczesnym namyśle w tej materii.

Słowa kluczowe: *ius ad bellum*, *ius post bellum*, pokój, sprawiedliwość, wojna

Definicja pojęć

„Pokój” i „wojna” należą do terminów wieloznacznych. Spośród ujęć zagadnienia pokoju cztery z nich uważam za szczególnie inspirujące: ontyczne – traktujące pokój jako konstytutywną cechę porządku bytowego każdej natury, dzięki której „natura jest sobie samej przyjazną” (Augustyn, 2010, t. 2, s. 518); prawno-naturalne – interpretujące pokój jako przysługujący wszystkim na mocy prawa natury i prawa narodów, stan koegzystencji, rozpięty między brakiem wrogości i wojny między ludzkimi zbiorowościami a przyjaźnią między nimi (zob. Grotius, 1957, t. 2, s. 454–461); ewangeliczne – według którego jest on bezwarunkowym darem Bożej miłości, owocującym przebaczeniem i pojednaniem człowieka z Bogiem, sobą samym i z innymi; traktatowe – definiujące pokój jako warunkowy stan bezwojnia zależny od zachowania zobowiązań i umów wynegocjowanych przez walczące strony lub narzuconych przez zwycięzcę (Grotius, 1957; Clausewitz, 2022).

Co się natomiast tyczy wojny, to do znacząco ważnych dla europejskiej myśli w tej materii zaliczam przede wszystkim koncepcje: antyczną Marka Tulliusza Cicerona, średniowieczną Rajmunda z Penyaforu, późnonowożytną Carla von Clausewitza i współczesną autorstwa Carla Schmitta. Według rozumienia cycerońskiego, wyłożonego w *O powinnościach* (Cicero, 1960, I 11 [34-35], s. 344), a przywołanego przez Grotiusa w traktacie *O prawie wojny i pokoju*, wojna jest „rozstrzyganiem sporu przy użyciu siły” (Grotius, 1957, s. 86). W ujęciu Rajmunda z Penyaforu stanowi ona zbrojną postać dochodzenia tego, co sprawiedliwie słuszne, przy zachowaniu łącznie wszystkich wymogów wojny sprawiedliwej. W koncepcji późnego Clausewitza wojna jest „aktem przemocy, mającym na celu zmuszenie przeciwnika do spełnienia naszej woli” (Clausewitz, 2022, s. 35). A Carl Schmitt definiuje ją jako „zbrojną walkę między zorganizowanymi politycznie formacjami” (Schmitt, 2012, s. 261).

Analiza historyczna pojęć

Europejscy filozofowie i myśliciele polityczni, do których zawężam analizy niniejszego studium, wypracowali zróżnicowane ujęcia i rozumienia

wojny i pokoju. Myśli na temat wojny (walki, zmiany) i pokoju (zastoju), osadzone w koncepcjach rozwoju przyrody, znajdujemy już u filozofów jońskich, np. w poglądach Heraklita z Efezu (VI–V wiek p.n.e.), głoszącego: „wszystko rodzi się z walki”; „wojna jest ojcem powszechnym i królem: jednych przemienia w bogów, innych w ludzi; jednych zniewala, innych wyzwala” (Heraklit z Efezu, *Zdania*, 2005, fragmenty 8.13, s. 17, 10.09, s. 22). Prymat myśli o wojnie jest widoczny także w ówczesnych koncepcjach urządzenia państw, według których to ze względu na wojnę, a nie na pokój należy ustanawiać ich ustroje, prawa i instytucje. W takim duchu – uwzględniającym, jak zauważa Arystoteles w *Polityce*, „tylko jeden dział cnoty, a mianowicie zalety wojenne, bo te są użyteczne do panowania” (Arystoteles, 2006, II 1271 b [22]) – są ustanowione ustroje Lacedemończyków i Kreteńczyków (Platon, 1960, I 625 D – 626 C). Racje przemawiające za tego rodzaju rozwiązaniem przybliża wykreowany literacko przez Platona obywatel Knossos – Kleinias, stwierdzając:

ze względu na wojnę wszystko u nas zostało urządzone i ją mając na oku, jak ja przynajmniej sądzę, ustanowił wszystko prawodawca”; „nie uszedł, [...] jego uwagi nierozsądek wielu, którzy nie zdają sobie sprawy, że wszystkie państwa wciąż, przez cały ciąg swego istnienia, toczą nieustannie wojnę z wszystkimi państwami. [...] To bowiem, co większość ludzi nazywa pokojem, jest pustym słowem, w rzeczywistości zaś każde państwo na mocy prawa natury prowadzi wciąż wojnę z każdym innym państwem, choćby jej nawet nie wypowiadało (Platon, 1960, I 625 D-E; 625 E – 626 A).

Taki stan rzeczy jest spowodowany tym, że „wrogami są wszyscy dla wszystkich w życiu publicznym, a w prywatnym każdy dla siebie samego” (I 626 D). Zgodnie z tym poglądem wrogość należy rozumieć jako niezmienną i trwałą zasadę, której podlega wszelka postać życia zarówno zbiorowego, jak i jednostkowego, „[...] jako zasadę mającą swój metafizyczny fundament we wspomnianym prawie natury, a swoją manifestację w istniejącym na mocy owego prawa permanentnym stanie wojny” (Homa, 2024, s. 243).

Pogląd radykalnie odmienny, podkreślający prymat pokoju nad wojną, obecny już w nauczaniu Sokratesa (469–399 p.n.e.), znajdujemy w pismach Platona (424/423–348/347 p.n.e.) i Arystotelesa (384–322 p.n.e.). Według tych filozofów powszechność wojny nie świadczy

o jej ugruntowaniu w prawie natury, przeciwnie, prymarną zasadą ludzkiego bytowania jest sprawiedliwość rodząca pokój i ład – w jednostce i w społeczeństwie, o czym obszernie traktuje Sokrates w platońskim dialogu *Państwo* (zob. Platon, 2003, IV 443 B – E). Natomiast wojna należy do sfery ludzkich decyzji i jest działaniem, co do którego: „pragnąć należy, żeby [...] nigdy nie okazało się potrzebne” (Platon, 1960, I 628 C); jak bowiem przekonuje Platon w *Prawach*, tym co najlepsze, a zatem pożyteczne i szczęśliwione, są „pokój oraz życzliwość wzajemna” (I 628 C); wojna zaś nie należy „do rzeczy najlepszych [...], ale do koniecznych” (I 628 C-D). Ponadto, odnosząc się do przeciwnych koncepcji państwa, twierdzi on stanowczo:

ten, kto na szczęście państwa i jednostki zapatruje się w ten sposób, nie będzie nigdy prawdziwym mężem stanu, jeżeli tylko lub przede wszystkim wojnę zewnętrzną będzie miał na oku, ani też sumiennym nie będzie prawodawcą, jeżeli nie ze względu na pokój wydawać będzie ustawy dotyczące wojny, lecz ze względu na potrzeby wojenne organizować sprawy pokoju (Platon, 1960, I 628 D-E).

Arystoteles, podobnie jak Platon, umieszcza wojnę w sferze tego, co konieczne i pożyteczne dla dobrze urządzonego państwa, konstatując w *Polityce*: „oświadczamy się za wojną dla pokoju”; „obywatele muszą [...] umieć pracować i walczyć, ale jeszcze więcej żyć w pokoju i oddawać się spoczynkowi” (Arystoteles, 2006, VII 1333 a [8]; VII 1333 b [9]). Podziela również pogląd Platona na rolę prawodawcy i pomyślność państwa, pisząc:

[P]rawodawca powinien raczej starać się o to, by ustawodawstwo dotyczące zagadnień wojennych, jak i wszelkie inne, podporządkować interesom życia spokojnego i pokoju [...] [N]ie należy [...] mienić szczęśliwym państwa i sławić jego prawodawcy dlatego, że zaprawił obywateli do zwyciężania w celu utrzymania w uległości sąsiadów [...] [P]o największej części takie wojownicze państwa utrzymują się tak długo, jak długo prowadzą wojny, a giną, gdy panowanie zdobędą. W okresie pokoju bowiem niby rdzewiejące żelazo tracą swoją hartowność, a winę tego ponosi prawodawca, który nie wykształcił u nich zdolności do życia w spokoju (Arystoteles, 2006, VII 1334 a [15]; VII 1333 b [13]; VII 1334 a [15]).

Poglądy na wojnę i pokój reprezentatywne dla republikańskiego nurtu filozofii antycznego Rzymu zawierają pisma Cyserona (106–43 p.n.e.).

Ich sedno, według jego dzieła *O powinnościach*, polega na tym, iż: „są dwa sposoby załatwiania sporu – jeden w drodze polubownego rozstrzygnięcia, a drugi w drodze gwałtu [*per vim*]”; „[pierwszy] jest właściwy człowiekowi, a ten [drugi] zwierzętom”; „do tego drugiego mamy uciekać się jedynie wtedy, kiedy nie można posłużyć się pierwszym” (Cicero, 1960, I 11 [34-35], s. 344). Zważywszy na powyższe, wojna jest nadzwyczajnym, religijno-prawnie ściśle określonym przez prawo fecjalne (*ius fetiale*)¹ sposobem rozstrzygania sporu *per vim*, podlegającym normatywnie *ius ad bellum*, *ius in bello* oraz *ius post bellum* (III 23 [34-35], s. 134–135; I 11 [35], s. 344–345, 12 [38], s. 347, 24 [82], s. 370). Podstawowe wymogi dotyczące wszczynania wojny Arpinata formułuje w dialogu *O państwie*, w ramach doktryny państwa najlepszego, które „podejmuje wojny jedynie gwoi dochowania wierności [*pro fide*] albo gwoi swego ratunku [*pro salute*]” (III 23 [34], s. 134), uważając jedynie takie wojny za sprawiedliwe, tj. oddające każdemu to, co się mu należy. Celem sięgania po oręż powinno być zatem wyłącznie zapewnienie pokoju, w opinii Cycerona takiego, „który by na przyszłość nie krył w sobie żadnej możliwości zdrady” (I 11 [35], s. 345, 23 [80], s. 369).

Podzielając wyrażony w dialogu *O prawach* pogląd, że „natura stworzyła nas po to, abyśmy się wspomagali nawzajem i żyli wszyscy w społeczności związanej przez więź prawa (*ius*)”; a tym samym, „z natury skłonni jesteśmy do miłowania ludzi, co stanowi też podwalinę prawa [*fundamentum iuris*]” (Cicero, 1960, I 12 [33], s. 216; I 15 [43], s. 222), rozumianego jako „zaszczepiony w naturę najwyższy rozum, który nakazuje, co trzeba czynić, i zakazuje, czego czynić nie należy” (I 6 [18], s. 207), Cyceron przedkłada wysiłek ducha i myśli nad działaniem *per vim*, zgodnie z odpowiadającą zamysłowi natury prymarnością osiągnięć pokojowych nad czynami wojennymi.

Antyczną refleksję nad zagadnieniami pokoju i wojny dopełnia jej biblijno-ewangeliczna recepcja dokonana przez Augustyna (354–430) oraz

¹ *Ius fetiale* – w starożytnym Rzymie prawo regulujące jego stosunki z innymi krajami i społecznościami, którego wykonywanie leżało w gestii kapłanów Jowisza, zwanych fecjalami. W sprawach dotyczących wojny i pokoju określało szczegółowo religijno-prawne wymogi zarówno wypowiedzenia i prowadzenia wojny, jak i zawierania pokoju oraz przymierzy. Cyceron, o fundamentalnej dla Rzymu ważności tego prawa oraz o obowiązku jego skrupulatnego przestrzegania przez rzymskie państwo, wzmiankuje w *O powinnościach* (zob. Cicero, 1960, I 11 [36]).

jego egzystencjalno-filozoficzny wgląd w te kwestie. Powody ustawicznych wojen toczonych przez Rzymian Augustyn widzi nie tyle w deklarowanej „konieczności obrony życia i wolności” (Augustyn, 2010, t. 1, s. 156), stanowiącej uzasadnienie wojny sprawiedliwej (*bellum iustum*), co w ludzkich namiętnościach: żądzy panowania [„która nigdy nie przycichła w pysznych umysłach Rzymian” (Augustyn, 2010, t. 1, s. 75)] i żądzy sławy (zob. s. 292) – rodzących wojny niesprawiedliwe, bezbożne i niegodziwe (*bella impia et iniqua*). Krytycznie odnosi się też do rzekomych pożytków z tych wojen, zwłaszcza dla zwyciężonych ludów, konstatując:

nie widzę ja zupełnie, na co się przyda dla bezpieczeństwa, dla dobrych obyczajów, a nawet i dla godności ludzi ta okoliczność, że jedni zwyciężają, inni są zwyciężeni. Chyba tylko dla owego czczego dymu chwały ludzkiej, w której „otrzymali zapłatę swoją” ci, co jej tak gorąco pożąдали i dla niej tak gorące boje wiedli (Augustyn, 2010, t. 1, s. 304).

Uzupełnienie poglądów Augustyna na przyczyny wszczynania wojen znajdujemy w jego refleksji nad pokojem. Przyjmuje on, iż pokój należy konstytutywnie do porządku bytowego każdej natury, zatem również natury ludzkiej. Bytowy pokój sprawia, że „natura jest sobie samej przyjazną” (Augustyn, 2010, t. 2, s. 518), jest tym, czego „najgoręcej ze wszystkiego pożądamy [...] i niczego też w końcu nadeń lepszego nie znajdziemy”, bowiem „jak nie ma istoty, co by do radości nie wzdychała, tak też nie ma nikogo, co by pokoju nie pragnął” (s. 511). Rozwijając ugruntowaną już doktrynę o pokoju jako jedynym pożądanym celu wojny, Augustyn głosi, że pragnienie pokoju – choć silnie zaburzone przez będący źródłem wszelakiej przemocy, w tym także wojennej, prymordialny nieporządek człowieka (rozumiany teologicznie jako jego grzech pierworodny) – jest także przyczyną wojen. Twierdzi on:

i ci nawet, co chcą naruszyć już posiadany przez się pokój, nie nienawidzą pokoju, lecz chcą go wedle swego widzimisię inny mieć. Nie chcą więc, by nie było pokoju, lecz by był taki pokój, jakiego sobie życzą (Augustyn, 2010, t. 2, s. 511–512).

Jednakże „pokój ludzi złych w porównaniu z pokojem sprawiedliwych nawet się nie może nazywać pokojem” (s. 515). Właściwym pokojem międzyludzkim jest według niego *ordinata concordia*, uporządkowana

zgoda (s. 516), która polega na tym: „żeby po pierwsze nikomu nie szkodzić, po wtóre przynosić nadto pożytek, komu tylko można. Przede wszystkim zaś [...] mieć pieczę o swoich najbliższych” (s. 520). Egzystencjalno-filozoficzne wniknięcie „w sprawy ludzkie i w ogólną naturę wszechstworzenia” (s. 511), pozwala – w ocenie Augustyna – na wykazanie nie tylko prymarności pragnienia pokoju, lecz również wtórności pragnień panowania i sławy. Pragnień przekształcanych pod władzą owego prymordialnego nieporządku w człowieku w ich żądze.

Średniowiecze, przejąwszy myśl Greków i Rzymian oraz jej wczesnochrześcijańską recepcję, rozwija własną refleksję nad wojną i pokojem, rozpiętą między ich ujęciem encyklopedycznym, jak to ma miejsce w filologiczno-semantycznych rozważaniach zawartych w *Etymologii* św. Izydora z Sewilli (560–636), jeszcze mocno wspartych na źródłach greckich i rzymskich, a traktatowym podejściem do tych kwestii w dziełach powstających między XII a XV wiekiem, m.in.: Gracjana, Tomasza z Akwinu, Innocentego IV, Rajmunda z Penyafortu, Henryka z Suzy, Wilhelma z Rennes, Marsyliusza z Padwy, Jana Andrzejowego, Franciszka Zabarelli.

Swego rodzaju późnośredniowieczne kompendium poglądów tych myślicieli na kwestie wojny i pokoju zawiera *Traktat o władzy papieża i cesarza nad niewiernymi* (1415), Pawła Włodkowica z Brudzenia (1370–1435), przedłożony w roku 1415 pod rozwagę obradujących na Soborze w Konstancji (1414–1418). Dzieło to jest wzorcowym wręcz przykładem aplikacji zastanego dorobku prawniczego i teologiczno-filozoficznego na temat wojny i pokoju z niechrześcijanami do casusu sporu polsko-krzyżackiego, rozważanego przez autora *Traktatu* w ramach chrześcijańskich pryncypiów nauki Kościoła katolickiego, doktryny wojny sprawiedliwej w ujęciu Rajmunda z Penyafortu oraz prawa natury i prawa narodów. Spośród 22 kwestii postawionych w tym *Traktacie* odnośnie do wspomnianego sporu trzy stanowią główne osie dyskursu: pierwsza dotyczy wojen chrześcijan przeciw niewiernym: „czy chrześcijanom – bez [obawy popełnienia] grzechu, wolno wypowiadać wojnę tym ludziom, jeśli żyją w pokoju, i zajmować ich dobra?”; druga – prawa pogan do legalnego posiadania własności, władztwa i jurysdykcji, a w konsekwencji prawa do życia w pokoju niezakłócanym przez chrześcijan, jeśli są do nich pokojowo nastawieni; trzecia wykracza jeszcze wyraźniej poza rozważany casus – „czy w ogóle jest dozwolone, by niewiernych

zmuszać do przyjęcia wiary orężem lub uciskiem?” (Włodkowic, 2018, s. 77–78). Wywiedzione z przyjętych pryncypiów odpowiedzi na te kwestie – negatywna na pytania pierwsze i trzecie, pozytywna na drugie – a także towarzyszące im obszernie udokumentowane uzasadnienia postulatu tolerancji chrześcijan wobec pokojowo nastawionych pogan oraz ich, kwestionowanego przez Zakon Krzyżacki, prawa do władztwa, własności i jurysdykcji (*dominia possessiones et iurisdictiones*), czyli do fundamentów ich społecznego pokoju, wyrażają dojrzały już dorobek chrześcijańskiej refleksji nad prawem do wojny i pokoju oraz do samostanowienia. Dorobek, który poczynił od pierwszej połowy XVI wieku zostanie poddany narastającej krytyce, aż po próby jego radykalnego unieważnienia w wieku XX.

Uwzględnione w niniejszym studium dzieła Niccolò Machiavellego (1469–1527), Hugona Grotiusa (1583–1645) i Carla von Clausewitza (1780–1831) stanowią kamienie milowe nowożytnej refleksji nad tymi zagadnieniami.

Niccolò Machiavelli, zastanawiając się w *Rozważaniach nad pierwszym dziesięcioksięgiem Historii Rzymu Liwiusza* (1513–1519) nad powodami i celami wojen, stwierdza:

istnieją dwa rodzaje wojen. Rodzaj pierwszy przypisać trzeba ambicji władców i republik, dążących do rozszerzenia swoich posiadłości; takie były wojny Aleksandra Wielkiego, wojny prowadzone przez Rzymian oraz te, które także za naszych czasów ustawicznie prowadzą między sobą mocarstwa. [...] O drugim rodzaju wojen mówimy wówczas, gdy cały lud – mężczyźni, kobiety i dzieci – gnany głodem lub wojną opuszcza swe rodzinne strony i wyrusza na poszukiwanie nowych ziem i nowych siedzib (Machiavelli, 2009, s. 168).

Według Machiavellego kryterium rozróżnienia tych, jego zdaniem, jedynych rzeczywistych wojen, jest stosunek zwycięzców do pokonanych: w wojnach pierwszego rodzaju „zwycięzcy wystarcza podporządkowanie sobie ludności” zdobytych ziem, w drugich celem jest wzięcie podbitego kraju „w swe wyłączne posiadanie po wygnaniu zeń lub wymordowaniu wszystkich mieszkańców” (Machiavelli, 2009, s. 168). Tak formułowany w *Rozważaniach* pogląd na wojny, ich rodzaje, przyczyny i cele przy równocześnie całkowitym przemilczeniu wojen w ujęciu doktryny wojny sprawiedliwej i niesprawiedliwej, stanowi próbę radykalnej zmiany myślenia o wojnach – wczesnonowożytnej cezury względem

ich dotychczasowego ujmowania, której istotę wyrazi w *Księżciu* (1513) twierdząc: „wydaje mi się [...] bardziej odpowiednim iść za rzeczywistą prawdą niż za jej wyobrażeniem (Machiavelli, 2005, s. 64).

Istotnie, zgodnie z przyjętym w *Rozważaniach* kryterium rzeczywisty powód i cel sięgania po wojny w obu przypadkach nie polega na traktowaniu ich jako środków koniecznych do przywrócenia pokoju, jeśli inaczej nie da się tego osiągnąć – jak zwykło się przyjmować w powinnościowo normatywnej wykładni wojny poczynawszy od starożytności, aż po czasy jemu współczesne – lecz cel ten stanowi panowanie, zachowanie władzy oraz posiadanie i pomnażanie dóbr (zob. Machiavelli, 2009, s. 165). Z takim ich rozumieniem wiąże się ściśle jego idea działań właściwych rozumnemu władcy, rozważana w *Księżciu*:

Książę nie powinien mieć innej troski ani innej myśli, ani poświęcać się innemu rzemiosłu, jak tylko sprawom wojennym, tudzież organizacji i dyscyplinie woj-skowej, gdyż dla tego, kto rozkazuje, jest to jedyne odpowiednie zajęcie, a ma ono taką zaletę, że nie tylko podtrzymuje tych, którzy urodzili się książętami, lecz częstokroć ludzi prywatnych wynosi do tej godności; przeciwnie zaś wydaje się, że książęta, którzy myśleli więcej o delikatności niż o orężu, tracili swe państwo. I jak lekceważenie tego rzemiosła jest główną przyczyną twojej straty, tak biegłość w nim – twego zysku (Machiavelli, 2005, s. 62–63).

Naczelną zasadą działań tak rozumnego władcy – według zaleceń Machiavellego – powinno być pomyślnie osiąganie zamierzonych celów, bowiem: „gdy chodzi o czynności wszystkich ludzi, a szczególnie książąt, ponad którymi nie ma już sądu, do jakiego odwołać by się można, tam patrzy się na wynik” (s. 71), a nie na prawne i moralne konsekwencje zamierzonych lub dokonanych czynów. Ponadto przyjmując, że ludzie są zmienni, kłamliwi i wiarołomni (zob. s. 68), głosi on niekonieczność wymogu, aby władca był zawsze sprawiedliwy, dotrzymujący danego słowa, prawy, ludzki, religijny, argumentując:

nie jest [...] konieczne, by książę posiadał wszystkie owe zalety, które wskazałem, lecz jest bardzo potrzebne, aby wydawało się, że je posiada. Śmiem nawet powiedzieć, że gdy je ma i stale zachowuje, przynoszą mu szkodę, gdy zaś wydaje się, że je ma, przynoszą mu pożytek (Machiavelli, 2005, s. 70).

Takiemu też władcy, ignorując kompletnie etyczność jego poczynañ, a kierując wzrok na ich wynik, rekomenduje:

Niech więc książę tak kalkuluje, aby zwyciężać i utrzymać państwo, wtedy środki będą zawsze uważane za godziwe i przez każdego chwalone, gdyż tłum pójdzie zawsze za pozorami i będzie sądził według wyniku, a na świecie nie ma jak tylko tłum, jeżeli tylko głos większości ma wystarczająco silne podstawy (Machiavelli, 2005, s. 71).

W tak przez Machiavellego przedstawionym świecie pozorów, kalkulacji i chytrych usidłań ludzkich umysłów (zob. Machiavelli, 2005, s. 69), w którym zrywane są zobowiązania, „skoro tylko nadarzy się sposobność osobistej korzyści” (s. 68), pokój rozumiany jako stan bez wojny lub realnej możliwości jej zaistnienia ustępuje miejsca baczemu czuwaniu i gotowości do wiarołomstw oraz słownych lub orężnych starć mających na celu zarówno zdobycie, utrzymanie i poszerzenie władzy, jak i osiągnięcie innych osobistych korzyści.

Stanowisko diametralnie odmienne od prezentowanego przez Machiavellego oraz myślicieli o podobnych poglądach zajmuje Hugo Grotius (1583–1645), dając mu wyraz w traktacie *O prawie wojny i pokoju* (1625), napisanym „w obronie sprawiedliwości” (Grotius, 1957, t. 1, s. 43). Kluczowe dla niego zagadnienie: „czy są wojny sprawiedliwe, a następnie co w czasie wojny jest sprawiedliwe” (s. 87) rozpatruje on „w świetle prawa natury” (s. 104), dowodząc, że „nie każda wojna jest przeciwna prawu natury” (s. 108), bowiem „prawo [...] rozumu i natura społeczeństwa [...], nie zabrania wszelkiej przemocy, ale tylko takiej, która pozostaje w sprzeczności ze społeczeństwem, to znaczy, która narusza prawo innych” (s. 107). Tego rodzaju wojną niesprzeczną z prawem natury jest wojna podejmowana „w celu osiągnięcia pokoju” (s. 86). Co zaś się tyczy samej wojny, niezależnie od jej publicznego, prywatnego czy mieszanego charakteru (zob. s. 153), Grotius, idąc za Cyceronem, lecz zarazem uwzględniając nowożytny, juredydyczny pojmowanie wojny, mianowicie jako stanu prawnego, a nie przemocowego działania, definiuje ją jako „stan, w jakim znajdują się osoby toczące spór przy użyciu siły” (s. 86).

Rozważania Grotiusa nad wojną i pokojem, w ramach prawa obowiązującego „pomiędzy większą liczbą samych narodów lub ich władców” (Grotius, 1957, s. 47), czyli prawa narodów, zawarte w traktacie *O prawie wojny i pokoju*, stanowią w jego zamyśle „fundament, na którym ten, kto zechce będzie mógł wznosić bardziej okazałe budowle” (Grotius, 1957, t. 2, s. 522). „Fundament”, którego kwintesencję trafnie wyraża, z jednej strony, twierdzenie dotyczące podstawowego

warunku i wymogu wojny, sformułowane w jego *Prolegomenach*, w brzmieniu: „wojnę powinno się wszczynać jedynie dla dochodzenia prawa, a wszczętą wojnę – prowadzić tylko w granicach prawa i dobrej wiary” (Grotius, 1957, t. 1, s. 61), oraz zawarte w ostatnim rozdziale tej rozprawy wezwanie do dotrzymywania przyrzeczeń i zobowiązań, „ponieważ inaczej nie byłoby nadziei na utrzymanie pokoju” (Grotius, 1957, t. 2, s. 522), a dopuszczający się tego władcy „byliby [...] podobnie do dzikich zwierząt, których siła przeraża wszystkich” (s. 523). Natomiast z drugiej strony, jego kwintesencję równie trafnie dookreśla deklarowana w jego *Dedicatio* obrona sprawiedliwości, jako kamienia węgielnego tego „fundamentu”, wbrew podzielanemu przez wielu przekonaniu, „jakoby nie można było kierować państwem postępując zawsze sprawiedliwie” (Grotius, 1957, t. 1, s. 48), do którego w początkach nowożytności walnie przyczynił się Machiavelli, przekonując, iż „książę, a szczególnie nowy, nie może przestrzegać tych wszystkich rzeczy, dla których uważa się ludzi za dobrych” (Machiavelli, 2005, s. 70), oraz podważając obowiązywalność prawa natury i prawa narodów, zwłaszcza w sprawach dotyczących prawości i dotrzymywania wiary (zob. s. 70).

Podwaliny pod współczesne rozumienie wojny, jej natury i celów oraz środków koniecznych do ich osiągnięcia kładzie rozprawa Carla von Clausewitza (1780–1831) *O wojnie*, pisana w latach 1819–1827. Według jego jej rozumienia: „wojna jest [...] aktem przemocy, mającym na celu zmuszenie przeciwnika do spełnienia naszej woli” (Clausewitz, 2022, s. 35). Niezbędna dla osiągnięcia tego celu, określanego też jako „narzucenie swej woli wrogowi” (s. 35), jest fizyczna przemoc wojennych działań, których cel bezpośredni stanowi rozbrojenie wroga w wyniku zniszczenia jego sił zbrojnych, czyli doprowadzenia ich do stanu, „w którym nie będą zdolne do dalszej walki” (s. 52) i pozbawienie go w ten sposób możliwości kontynuowania zbrojnego oporu.

Wojna w clausewitzowskim jej rozumieniu,

ze względu na panujące w niej dążności, stanowi dziwną trójkę złożoną z pierwotnej gwałtowności żywiołu, nienawiści i wrogości, co należy uważać za ślepy popęd naturalny, dalej, z gry prawdopodobieństwa i przypadku czyniących z wojny swobodną czynność duchową, wreszcie zaś z właściwości podrzędnej – narzędzia politycznego, przez co podlega zwykłemu rozsądkowi. [...] Namietności, jakie mają rozpaść się na wojnie, muszą już istnieć w narodach samych; zakres, jaki obejmuje gra odwagi i talentu w dziedzinie prawdopodobieństwa

i przypadku, zależy od właściwości wodza i wojska, natomiast zamiary polityczne są wyłączną sprawą rządu (Clausewitz, 2022, s. 51).

Zbrojnie realizowany cel tak pojmowanej wojny nie stanowi według Clausewitza ani pierwotnego powodu jej wszczynania, ani nie jest jej celem jedynym. Powody i cele wojny są natury politycznej (zob. Clausewitz, 2022, s. 41), bowiem, jak dowodzi, „wojna jakiejś zbiorowości [...] wypływa zawsze z danej sytuacji politycznej i wywołują ją tylko pobudki polityczne. Jest ona zatem czynem politycznym” (s. 48). Stąd też w jego rozumieniu jako naturalną konsekwencję takiego stanu rzeczy należy przyjąć, „że ta pierwsza pobudka, która powołała ją do życia, pozostaje przodującym najwyższym względem również i podczas jej rozgrywania” (s. 49). Tym samym „wojna jest nie tylko czynem politycznym, lecz i prawdziwym narzędziem polityki, dalszym ciągiem stosunków politycznych, przeprowadzeniem ich innymi środkami” (s. 49). Jako narzędzie polityki, które „ma [...] co prawda, swoją własną gramatykę, ale nie ma własnej logiki, tzn. własnego sposobu prawidłowego myślenia” (s. 496), wojnę – względem polityki, która ją stworzyła (zob. s. 498) – cechuje istotowa niesamodzielnosc i niesamodzielność, jej podporządkowanie polityce rozumianej jako „rozum praktyczny państwa uosobionego” (s. 50), któremu ona jako narzędzie służy.

Clausewitza koncepcja wojny, a zwłaszcza jej konstytutywnego związku z polityką, wyznacza kolejną późnonowożytną cezurę w dziejach refleksji nad wojną i pokojem. Jej istota polega na całkowitej sekularyzacji wojny i zastąpieniu religijno-moralno-prawnego namysłu nad jej naturą, właściwego dla antycznej i średniowiecznej doktryny wojny sprawiedliwej, na amoralny, areligijny i *stricte* polityczny – którego ostrożne jeszcze próby znajdujemy już u Machiavellego (zob. Heuser, 2008, s. 29–20) – oraz na nowym rozpoznaniu ostatecznego celu wojny. Celem tym nie jest pokój w rozumieniu prawa naturalnego i prawa narodów – jak domagała się tego doktryna wojny sprawiedliwej zarówno w jej starożytnym i średniowiecznym kształcie (Włodkowic, 2018), jak i w jej nowożytnym ujęciu prezentowanym przez Grotiusa (Grotius, 1957) – lecz *conditio sine qua non* wszelkiego pokojowego traktatu, czyli zmuszenie przeciwnika do spełnienia naszej woli, narzuconej mu przy użyciu fizycznej przemocy. Ustanawiany na tego rodzaju warunkach traktatowy pokój zdaje się być niczym innym, jak wymuszonym

przemocą stanem podporządkowania się woli zwycięzcy, skutkującym zaprzestaniem wojny. Istotny aspekt tej cezury stanowi także clausewitzowski zwrot w poglądach na źródła legitymizacji wojny: w jego koncepcji nie są nimi sprawiedliwość i jej słuszne, prawnie uzasadniane żądania, lecz arbitralność „naszej woli” i jej wrogie żądania polityczne, określane mianem wrogich interesów (Clausewitz, 2022, s. 37).

Pośród współczesnych rozważań nad wojną i pokojem na uwagę zasługują m.in. koncepcje wojny zarysowane przez Carla Schmitta (1888–1985), Hannah Arendt (1906–1977) oraz Michaela Walzera (1935–).

Carl Schmitt, rozważając zagadnienie wojny w tekście *Pojęcie polityczności* (1927), jej koncepcję formułuje w ramach namysłu nad decyzyonistycznie pojmowanym państwem i nierozzerwalnie z nim związanym pojęciem polityczności (Schmitt, 2012, s. 245). Zgodnie z tym ujęciem państwo to szczególny stan narodu, który jako ukształtowana politycznie jedność „w decydującym przypadku” (takim jest skrajny przypadek konfliktu) jest sam w sobie stanem miarodajnym i suwerennym (s. 267–268). Polityczność, konstytutywna dla tak pojmowanego państwa, które jako tożsame ze społeczeństwem jest państwem totalnym (zob. s. 250–253) „opiera się na specyficznym dla niej podstawowym rozróżnieniu, do którego sprowadzić można wszystkie działania polityczne”, mianowicie na rozróżnieniu przyjaciela i wroga (s. 254), które jest autonomicznym kryterium polityczności w tym znaczeniu, że „nie daje się ono sprowadzić do żadnej różnicy czy różnic z innego obszaru ani się na nich nie opiera” (s. 253–254). Według autora *Pojęcia polityczności* rozróżnienie to jest normatywnie miarodajne i niezależne od każdej zewnętrznej względem niego normatywności (prawa, moralności, religii, ekonomii, kultury itd.).

Właściwe tej koncepcji pojęcia przyjaciela i wroga mają „konkretny sens egzystencjalny”, gdyż określają stosunek jednej zbiorowości do istnienia innej zbiorowości jako całości. Ona też decyduje, kto jest jej przyjacielem, a kto wrogiem, czyli publicznym obcym (Schmitt, 2012, s. 254–255), zagrażającym jej własnej egzystencji, aż po jej fizyczne unicestwienie włącznie. Wrogość bowiem „oznacza egzystencjalną negację innego bytu”, której ostateczną formą urzeczywistnienia jest wojna definiowana jako „zbrojna walka między zorganizowanymi politycznie formacjami” (s. 261).

Schmitt przyjmuje, iż specyficzne dla polityczności rozróżnienie daje dokonującą go zbiorowości wystarczającą podstawę do prowadzenia wojny. Choć nie jest ona „niczym idealnym ani pożądanym” (Schmitt, 2012, s. 262), to jednak ma sensowne i wystarczające uzasadnienie: jest ostatecznym środkiem politycznym „odróżnienia przyjaciela od wroga” (s. 264). Wobec tego, jak zauważa, twierdzenie, że wojna jest narzędziem polityki (Clausewitz, 2022, s. 498), „nie wyczerpuje w pełni znaczenia, jakie wojna ma dla istoty polityki” (Schmitt, 2012, s. 262, przyp. 14).

Radykalnie odmienne stanowisko w sprawie wojny zajmuje Hannah Arendt w artykule *Kwestia wojny* (1958–1959), poświęconym dawnej i współczesnej wojnie totalnej oraz jej konsekwencjom – totalnej zagładzie, „zastanawiając się nad politycznym znaczeniem takiej wojny, która znów nam zagraża” (Arendt, 2007, s. 187). Odmienne niż Clausewitz i Schmitt, opowiada się przeciw wojnie totalnej: „nie można przyznać jej miejsca w polityce” (s. 198), argumentując:

Gdyby wojny znów miały być wojnami niosącymi totalne zniszczenie, to specyficznie polityczna natura polityki zagranicznej praktykowanej od czasów rzymskiej znikłaby, a stosunki pomiędzy narodami znów znalazłyby się w przestrzeni, która nie zna ani prawa, ani polityki, która niszczy świat i pozostawia po sobie pustynię (Arendt, 2007, s. 211–212).

W tym duchu wypowiada się także w *Czy polityka ma jeszcze jakiś sens?*, pisząc:

Wojny wieku dwudziestego nie są „stalowymi burzami” [...], które oczyszczają polityczną atmosferę, ani też „dalszym ciągiem polityki prowadzonej innymi środkami”. Są to potworne katastrofy, które mogą przekształcić świat w pustynię, a Ziemię w martwą materię (Arendt, 2007, s. 212–213).

Rozważania natury moralnej na temat wojny przedstawione przez Michaela Walzera w *Wojnach sprawiedliwych i niesprawiedliwych* (1977, przedmowa 2006) z zamiarem odzyskania wojny sprawiedliwej dla teorii polityki i moralności (zob. Walzer, 2010, s. 29) stanowią istotne dopełnienie kwestii wojny z perspektywy przyjmującej istnienie moralnej rzeczywistości wojny (s. 55), stanowczo negowane m.in. przez Schmitta w *Pojęciu polityczności*. „Dopuszczenie się agresji jest zbrodnią” (s. 63), twierdzi Walzer, rozróżniając w odpowiedzi na wojnę niesprawiedliwą

lub zagrożenie nią między *ius ad bellum* i *ius ad vim* rozumianym jako niewojenne użycie siły (zob. s. 19). Zarazem biorąc pod uwagę ograniczenia teorii wojny sprawiedliwej, jak w przypadku wojny przewencyjnej (zob. s. 19), ich przewyciężenie upatruje w *ius ad vim* i postuluje: „pilnie potrzebujemy teorii sprawiedliwego i niesprawiedliwego użycia siły” (s. 19), która – jak mniema – będzie „bardziej liberalna niż teoria wojny sprawiedliwej i niesprawiedliwej” (s. 19).

Ujęcie problemowe pojęć

Wieloaspektowy namysł nad pokojem i wojną, zarysowany w tym studium niejako „z lotu ptaka”, obejmującego swym zasięgiem okres od VI wieku p.n.e. do XXI wieku n.e., prawdopodobnie nigdy się nie zakończy z powodu reflektującego nad nimi oraz materializującego je decydenta, z natury swojej egzystencjalnie problematycznego. Człowieka, któremu niezmiennie nieobca jest zarówno sięgająca po przemoc wola rywalizacji, panowania i uznania ze strony innych, jak i pragnienie bezpiecznego egzystowania pośród nich.

Rozważania i rozstrzygnięcia dotyczące tych zagadnień – naznaczone postępującą demitologizacją antycznych koncepcji wojny i pokoju, a także ich prawno-naturalnie, biblijno-teologicznie oraz filozoficzno-etycznie wywodzoną normatywnością, gdy chodzi o wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe – osiągają w średniowieczu ważne cywilizacyjnie apogeum w chrześcijańskim uniwersum przenikających się i wzajemnie do siebie odniesionych teocentrycznych i antropocentrycznych spojrzeń na człowieka, jego międzyludzkie stosunki czasu wojny i pokoju oraz zamieszkiwany przez niego świat; w splocie poglądów i stanowisk, które reprezentatywnie dla epoki przywołuje Stanisław ze Skarbimierza w *Kazaniu o wojnie sprawiedliwej* (1410) oraz Paweł Włodkowic w *Traktacie o władzy papieża i cesarza nad niewiernymi* (1415).

Tego rodzaju przemyślenia oraz normatywność ich rozstrzygnięć zostają poddane nowożytnie radykalnej krytyce i rewizji, których początki wytycza inspirująco pójście Machiavellego „bardziej [...] za rzeczywistą prawdą niż za jej wyobrażeniem” (Machiavelli, 2005, s. 64), zaś ich etap późnonowożytny, przynajmniej pośrednio, dookreślają współbrzmiające z tym pójściem przemyślenia Clausewitza dotyczące wojny

jako prawdziwego narzędzia polityki w jego wyłącznie wewnątrzświatowo instrumentalnym rozumieniu oraz pokoju jako asymetrycznego stanu przymuszenia wroga i dominacji „naszej woli” (Clausewitz, 2022, s. 35). Fakt ten powoduje zaistnienie dwóch istotnie różnych nurtów w nowożytnym podejściu do zagadnień wojny i pokoju. Jednego, będącego kontynuacją myślenia o nich w kategoriach wojny sprawiedliwej i prawa narodów, broniącego ich ważności i obowiązywalności oraz prawnego i etycznego charakteru związanej z nimi odpowiedzialności, jak czyni Grotius w swoim dziele, występując „w obronie sprawiedliwości” (Grotius, 1975, t. 1, s. 43). A także drugiego, odступаłego „od zasad, głoszonych przez innych” (Machiavelli, 2005, s. 64) i kładącego podwaliny pod ich koncyptowanie wyzwolone z okowów etyczności i prawno-naturalnej normatywności.

Analizy współczesnych ujęć zagadnień pokoju i wojny, podjęte w tym studium tylko sygnalnie, pokazują znaczącą aktualnie pozycję drugiego nurtu myślenia o nich, do którego współczesnego kształtu przyczynił się między innymi Carl Schmitt zainspirowany – jak można sądzić – zarówno machiavelliańską ideą możliwości zaistnienia przyjaciela i wroga, wywodzoną przez Florentczyka z rozumienia człowieka jako istoty problematycznej (zob. Schmitt, 2012, s. 294 i 299), jak i clausewitzowską koncepcją polityki jako praktycznego rozumu uosobionego państwa (zob. Clausewitz, 2022, s. 50). Ideami, które rozwinął w latach 20. XX wieku w pojęciach polityczności i totalnego państwa jako jedności politycznej, jedynej miarodajnej i suwerennej w tych sprawach, odrzucając radykalnie możliwość uzasadniania i oceniania wojny „za pomocą norm etycznych i prawnych” (Schmitt, 2012, s. 280), podczas gdy Clausewitz dopuszczał jeszcze jej ograniczenia, „które nakłada samej sobie pod nazwą praw międzynarodowych” (Clausewitz, 2022, s. 35).

Sygnalizowane badania pokazują też, jako inspirująco nie mniej ważne, współczesne myślenie o pokoju i wojnie „według wartości”, z zamiarem odzyskania zarówno prawdziwej istoty polityki, której sensem jest wolność (zob. Arendt, 2007, s. 138), jak i „naszej wspólnej moralności” (Walzer, 2006, s. 62) w sprawach wojny i pokoju, będącej „pod względem formy filozoficznej pewną doktryną praw człowieka” (s. 31).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Analizy historyczne pojęć oraz ich problemowe ujęcia, z konieczności jedynie wybiórcze i szkicowe, wraz z ich syntetycznie formułowanymi przemyśleniami, czynią – częściowo – zadość systematycznej refleksji nad nimi. Częściowo, ponieważ poza obszarem badań pozostały, między innymi: 1. prawno-normatywny obszar międzynarodowego prawa humanitarnego konfliktów zbrojnych (zob. Marszałek, 2019); 2. współczesne, federacyjne i kooperacyjne koncepcje pokojowej koegzystencji państw i narodów (Richarda Coudenhove-Kalergiego, Aristida Brianda, Ericha Przywary, Jeana Monneta, Roberta Schumana...); 3. strategie *non-violence* jako alternatywy militarnych realizacji politycznych celów.

Pośród wniosków wynikających z powyższych badań, jedynie trzy przedstawiam uwadze Czytelnika. Pierwszy dotyczy obecności w świadomości publicznej obu nurtów myślenia o pokoju i wojnie. Współcześnie obecność ta zdaje się funkcjonować na wzór leibnizowskich monad, zawierających w sobie „całą prawdę o sobie” i posługujących się własnymi językami, upraszczając: jednym – wartości, a drugim – korzyści. W mojej ocenie, jeśli nie chcemy popaść w podskórne nam barbarzyństwo i zezwierzęcenie, w rozumieniu Jacques’a Maritaina (Maritain, 1992, s. 48), z których z trudem staramy się wydobywać – ich współobecność w świadomości publicznej wymaga innej formuły. Być może takiej, która – adaptując myśl Habermasa – obejmuje i jakby na zmianę refleksyjnie modyfikuje oba te dyskursy (zob. Habermas, 2012, s. 100).

Co się tyczy drugiego wniosku, jego sedno stanowi zgłaszana przez Walzera potrzeba przemyślenia doktryny wojny sprawiedliwej, biorąc pod uwagę współczesne wojny. Takiego, które uwzględni rozszerzenie argumentacji dotyczącej *ius ad bellum* „tak aby dotyczyła *ius ad vim*” w znaczeniu „niewojennego użycia siły” (Walzer, 2010, s. 19). Co oznacza konieczność wypracowania teorii sprawiedliwego i niesprawiedliwego użycia siły (zob. s. 19).

Wniosek trzeci ogniskuje natomiast wokół kultury pokoju i edukacji w konfrontacji z rzeczywistością wojny (zob. Rembierz, 2023), rekomendując edukację zdolną adekwatnie propagować kulturę pokoju i czynić z niej swoje szczególne zadanie (zob. Nikitorowicz, 2022) w obliczu kultury wojny, zdobywającej coraz większe przyzwolenie społeczne i polityczne.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt, H. (2007). *Polityka jako obietnica*. Przeł. W. Madej & M. Godyń. Warszawa: Prószyński i S-ka SA.
- Arystoteles (2006). *Polityka*. Przeł. L. Piotrowicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Augustyn (2010). *Państwo Boże*. T. 1-2. Przeł. W. Kubicki. Warszawa: Hachette Livre Polska sp. z o.o.
- Bellamy, A.J. (2006). *Just Wars. From Cicero to Iraq*. Cambridge: Polity Press.
- Cicero, M.T. (1960). *O państwie, O prawach, O powinnościach, O cnotach*. Przeł. W. Kornatowski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Clausewitz, C. (2022). *O wojnie*. Przeł. A. Cichowicz, L. Kuc, & F. Shoener. Warszawa: Bellona.
- Grotius, H. (1957). *O prawie wojny i pokoju*. Przeł. R. Bierzanek. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Habermas, J. (2012). *Między naturalizmem a religią*. Przeł. M. Pańków. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heuser, B. (2008). *Czytając Clausewitza*. Przeł. P. Budny. Warszawa: Polski Instytut Spraw Międzynarodowy.
- Homa, T. (2024). Wojny w myśli filozoficznej starożytnych Greków i Rzymian. Zarys wybranych zagadnień. *Horyzonty Polityki*, 15(52), 239–264.
- Machiavelli, N. (2005). *Książę*. Przeł. Cz. Nanke. Kęty: Wydawnictwo ANTYK.
- Machiavelli, N. (2009). *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem Historii Rzymu Liwiusza*. Przeł. K. Żaboklicki. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Maritain, J. (1992). Chrześcijaństwo i demokracja. *Znak*, XLIV(4), 42–53.
- Marszałek, P.K. (red.). (2019). *Międzynarodowe prawo humanitarne konfliktów zbrojnych. Dokumenty*. Przeł. P.K. Marszałek. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck.
- Nikitorowicz, J. (2022). Kultura pokoju jako szczególne zadanie współczesnej edukacji. *Pedagogika społeczna*, 1-2(83-84), 63–76.
- Platon (1960). *Prawa*. Przeł. M. Maykowska. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Platon (2003). *Państwo*. Przeł. W. Witwicki. Kęty: Wydawnictwo ANTYK.
- Rembierz, M. (2023). Pedagogika czasów wojny. O przemianach powinności pedagogiki w konfrontacji z rzeczywistością wojny. *Ruch Pedagogiczny*, 1-2, 109–156.

- Schmitt, C. (2012). *Teologia polityczna i inne pisma*. Przeł. M.A. Cichocki. Warszawa: Wydawnictwo ALETHEIA.
- Walzer, M. (2010). *Wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe. Rozważania natury moralnej z uwzględnieniem przykładów historycznych*. Przeł. M. Szczubiałka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Włodkowiec, P. (2018). Traktat o władzy papieża i cesarza nad niewiernymi. W: *Prawo ludów i wojna sprawiedliwa* (s. 73–135). Warszawa: Narodowe Centrum Kultury; Teologia Polityczna.

Ryszard Mordarski

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

<https://orcid.org/0000-0003-2346-4572>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.650>

Demokracja wobec zniewolenia i totalitaryzmu

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: W filozofii nauk społecznych posługujemy się normatywnymi definicjami terminów „demokracja” i „totalitaryzm”, aby wprowadzić aksjologiczny wymiar oceny stosunku władzy państwowej do wolności indywidualnej. Dlatego demokrację określamy jako system polityczny gwarantujący wolność obywateli, a totalitaryzm jako system absolutnej kontroli za pomocą współczesnych środków terroru i represji.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Refleksja nad zniewoleniem politycznym (tyranią, cezaryzmem) była obecna od czasu antyku, a w czasach nowożytnych skupiała się na opisie systemów absolutystycznych, jednak dopiero w XX wieku pojawiły się całkowicie nowe doktryny totalitarne, typu nazistowskiego i stalinowskiego.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Dla poprawnego zdefiniowania natury totalitaryzmu znaczenie ma fakt, czy jego źródła mają korzenie antropologiczne, polityczne, moralne, religijne czy ideologiczne.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Systemy demokratyczne wytworzyły różne instytucjonalne metody obrony wolności przed pokusą totalitarną. Warte uwagi jest to, że nie tylko samo państwo demokratyczne posiada procedury i mechanizmy obrony przed popadnięciem w zniewolenie, ale również takie instytucje

pozapaństwowe jak np. Kościół katolicki mają ważne zasługi w walce z zagrożeniami płynącymi ze strony totalitarnych ideologii.

Słowa kluczowe: totalitaryzm, wolność, republikanizm, Kościół katolicki, zniewolenie

Definicja pojęcia

Demokrację w kontekście zagrożeń zniewoleniem totalitarnym można definiować w sposób normatywny – jako system polityczny, który gwarantuje wolność wszystkich obywateli dzięki mechanizmowi zbiorowego podejmowania decyzji w procesie wyborczym w celu wyboru konkurujących elit sprawujących władzę. Ochrona wolności realizowana jest w demokracji na różnych poziomach (wolność słowa, wolność polityczna, ekonomiczna, religijna) oraz przez różne instytucje (trójpodział władzy, kadencyjność władzy). W przeciwieństwie do tego reżim totalitarny scharakteryzować można jako nieograniczoną władzę jednej elity (monopartia), która sprawuje nienaruszalną i całkowitą kontrolę nad wszystkimi aspektami życia publicznego i prywatnego obywateli. Kontrolę tę egzekwuje za pomocą takich mechanizmów jak tłumienie opozycji politycznej, cenzura lub całkowita kontrola środków komunikacji masowej oraz zbrojne egzekwowanie prawa przez wojsko i/lub tajną policję.

Termin „totalitaryzm” pojawił się w latach 20. XX wieku i jego początki można prześledzić począwszy od wstrząsów społecznych, gospodarczych i politycznych, które nastąpiły po zakończeniu I wojny światowej w Europie. Po objęciu stanowiska premiera Włoch przez Benita Mussoliniego w 1923 roku, włoski dziennikarz i polityk Giovanni Amendola ukuł termin *totalitario* (totalitarny), aby opisać przebieg procesu wyborczego w jednym z włoskich miast pod kontrolą faszystowskiej partii Mussoliniego. Termin przyjął się i pod koniec lat 20. XX wieku zwolennicy faszyzmu, tacy jak filozof Giovanni Gentile, przyjęli słowo *totalitario* i jego formę rzeczownikową *totalitarismo* (totalitaryzm), aby opisać idealny model rządu. Sam Mussolini spopularyzował ten termin w 1932 roku w pracy *La dottrina del fascismo* i pomimo swoich włoskich korzeni koncepcja totalitaryzmu została wkrótce przejęta przez krytyków absolutnych i opresyjnych rządów jednopartyjnych w nazistowskich Niemczech i komunistycznej Rosji.

Chociaż historycy i filozofowie polityczni często różnią się w kwestii tego, które rządy można właściwie zaklasyfikować jako totalitarne, to obok nazistowskich Niemiec pod rządami Adolfa Hitlera (1933–1945) i Związku Sowieckiego pod rządami Józefa Stalina (1924–1953) dosyć powszechnie wymienia się Chińską Republikę Ludową pod rządami

Mao Zedonga (1949–1976), Irak pod rządami Saddama Husajna (1979–2003) i Koreę Północną pod przywództwem dynastii Kimów (od 1948 roku do dziś).

Analiza historyczna pojęcia

Już Arystoteles w *Polityce* (ks. III, 1279b) piętnował władzę tyrańską jako wypaczoną i zdegenerowaną formę monarchii, a Ksenofont w dialogu *Hieron, czyli o tyranii* skonstrastował nieszczęśliwe i pełne zagrożeń życie tyrana Syrakuz z szczęśliwym losem prawowitego władcy, którego w *Cyropedii* uosabiał Cyrus. Władza tyrańska była formą rządów autokratycznych, charakteryzujących się samowładztwem, czyli rządami jednego podmiotu skupiającego całą władzę w swoich rękach i sprawującego ją arbitralnie. Co prawda Karl Popper w dziele *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie* (rozdz. 6) oskarżał Platona o bycie prekursorem totalitaryzmu, gdyż w jego idealnym państwie absolutną władzę sprawują elity stosujące różne metody inżynierii społecznej do wytworzenia społeczeństwa zamkniętego opartego na przymusie i kontroli, można jednak uważać, że starożytne tyranie były formą personalnych rządów autorytarnych.

Klasycznym wzorcem takiego ustroju był, zdaniem polskiej badaczki Ireny Pannenkowej, rzymski cezaryzm. W osobie Juliusza Cezara zrealizował się klasyczny typ władzy autorytarno-despotycznej, zrodzony ze zwyrodniałego w demagogię systemu republikańskiego. Jedynowładztwo Cezara, choć zachowywało formę ustroju demokratycznego, zdusiło instytucje demokratyczne, zmarginalizowało Senat Rzymski, a legitymizację władzy oparło na armii. Efektem apoteozy Cezara były zniszczenie wolności i sumienia obywatelskiego, upadek myśli niezależnej, rozwój korupcji i spadek poziomu życia. Cezaryzm jako typ władzy powtarzał się w kulturze europejskiej w osobach takich władców jak Medyceusz, Ludwik XIV, Napoleon czy cesarz niemiecki Wilhelm II (Pannenkowa, 1929, s. 8–11).

Pewną analogią do despotyzmu starożytnego był nowożytny absolutyzm, czyli koncepcja rządów nieograniczonych, nieskrępowanych i skupionych w jednym ośrodku decyzyjnym lub instytucji. Monopolizacja władzy w monarchii absolutnej swoje apogeum przeżywała w XVII

i XVIII wieku. Jej źródłem w nowożytności było wykształcenie się monarchii narodowych z formułą *rex est imperator in regno suo*, gdzie jeden suweren-władca poszerzał prerogatywy władzy (prawodawczej, ustawodawczej i sądowniczej, a nawet gospodarczej). Teoretyczne podstawy dla tego typu władzy sformułowali Jean Bodin, Thomas Hobbes i J.J. Rousseau. Bodin wyłożył uzasadnienie doktryny monarchii absolutnej i władzy najwyższej jako bezpośrednio pochodzącej od Boga i niezwiązanej w żaden sposób prawami ludzkimi. Hobbes podał warunki funkcjonowania politycznego suwerena, gwarantującego bezpieczeństwo poddanym poprzez wypełnianie reguł umowy społecznej: suweren nie może być objęty przez to prawo, bo jest ono jego własnym rozkazem i zawdzięcza swój autorytet wyłącznie statusowi podmiotu, który je nakazuje, a nie swej treści czy referencjom moralnym lub intelektualnym. U Rousseau realizuje się absolutyzm typu ludowo-demokratycznego, opierający się na suwerenności ludu i woli powszechnej, wykluczającej pojawienie się woli przeciwnej.

Częstym elementem absolutyzmu był czynnik niezawisłości od papieża i rozciągnięcia kontroli monarchy nad Kościołem lokalnym. Biskup B. Bossuet twierdził, że sprzeciwianie się woli władcy jest świętokradztwem, bo władca realizuje ład chciany przez Boga, co pozwala mu na emanację „czystej woli” w sprawowaniu władzy. Celem rządzenia jest strzeżenie ładu Bożego i realizacja dobra wspólnego oraz sprawiedliwości jako ochrony praw i przywilejów różnych stanów oraz egzekwowanie obowiązków proporcjonalnie do uprawnień. W okresie oświecenia absolutyzm pogrążył się w kryzysie, choć przetrwał przez wiek XIX do początku XX w Hiszpanii, Portugalii, Rosji, Prusach i w Szwecji. Wtedy rolą władcy stało się bardziej dążenie do reformy społecznej i prawodawstwa, a boskie prawo królów ustąpiło legitymizacji typu racjonalistycznego.

Absolutyzm należy jednak odróżnić od totalitaryzmu, gdyż nie polegał on na nadzorowaniu przez władzę centralną wszystkich obszarów życia społecznego, lecz raczej na dysponowaniu przez rząd nieskrępowaną władzą w celu paternalistycznej ochrony obywateli. Nie da się również przeprowadzić identyczności władzy totalitarnej z powstałymi w połowie XIX wieku reżimami autorytarnymi. Juan José Linz charakteryzuje systemy autorytarne jako zachowujące kontrolę nad procesami politycznymi, polegającą na ograniczaniu lub zakazie tworzenia opozycyjnych

partii politycznych, które mogłyby konkurować o władzę z grupą rządzącą. Podobnie jak totalitaryzm, autorytaryzm wymaga od obywateli podporządkowania się władzy państwa, czy to pojedynczemu dyktatorowi, czy grupie rządzącej. Reżimy autorytarne zazwyczaj pozwalają jednak obywatelom na pewien stopień wolności indywidualnej lub zbiorowej, której brakuje w reżimach totalitarnych.

System totalitarny, poza spójnością ideologiczną, charakteryzuje się mobilizacją polityczną, która zapewnia absolutne egzekwowanie panującej doktryny, często za pomocą represyjnych środków. W tym sensie totalitaryzm byłby skrajną formą autorytaryzmu, dążącą do absolutnej dominacji i całkowitego stłumienia i wyeliminowania wszystkich istniejących instytucji politycznych i społecznych oraz tradycyjnych struktur, zastępując je nowymi, podlegającymi całkowitej kontroli. W tym celu totalitaryzm musi posiadać zazwyczaj bardziej rozbudowaną ideologię przewodnią, która nie dopuszcza żadnej różnorodności w organizacji społeczeństwa.

Absolutyzm natomiast poza ściśle określonym zbiorem praw pozytywnych dotyczących sfery publicznej pozostawia dosyć szeroką sferę wolności i autonomii gospodarczej, społecznej i kulturalnej. Systemy autorytarne wyrastały w XX wieku z niezdolności państwa liberalnego do wytworzenia trwałej większości przez demokrację parlamentarną. Kierowały się zamiarem przywrócenia utraconego porządku społeczno-politycznego, były więc uznawane za próbę powstrzymania anomii społecznej i ochronę przed zagrożeniem ze strony rewolucji bolszewickiej. Ocalenie państwowości dostrzegano w silnym mandacie przywódcy, który jest gwarantem porządku i stabilności politycznej. Konkretyzacja postaci wodza realizowała się w państwach europejskich w różnych postaciach: postrzegano go najczęściej jako męża opatrnościowego lub zbawcę ojczyzny (M. Horthy na Węgrzech; J. Piłsudski w Polsce) albo reformatora społecznego lub gwaranta pokoju po wojnie domowej (A. Salazar w Portugalii; F. Franco w Hiszpanii i A. Pinochet w Argentynie). Pierwszy rząd autorytarny został ustanowiony na Węgrzech w 1920 roku, następnie do końca lat 30. systemy autorytarne lub totalitarno-faszystowskie ustanowione zostały w większości państw Europy Zachodniej i Środkowej, po wojnie autorytaryzm utrzymał się w Grecji do końca lat 70., a w Ameryce Łacińskiej do końca lat 80.

Ujęcie problemowe pojęcia

Istnieją dwie główne teorie wyjaśniające pochodzenie systemów totalitarnych. Pierwszą, którą można uznać za antropologiczną, zaproponowała Hannah Arendt w *Korzeniach totalitaryzmu*; drugą, charakteryzowaną jako polityczną, zaprezentowali Carl Friedrich i Zbigniew Brzeziński w książce *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*. W obu ujęciach podkreśla się, że totalitaryzm to nie tylko silny autorytaryzm, ale nowy typ reżimu, który dąży do całkowitej transformacji człowieka i społeczeństwa, mobilizując masy do realizacji utopijnych celów ideologicznych. W odróżnieniu od tradycyjnych systemów autokratycznych totalitaryzm jawi się jako wysoce zorganizowany, ideologicznie napędzany system, który dąży do zniszczenia różnic między państwem a społeczeństwem, wykorzystując w tym celu narzędzia terroru wspomagane przez współczesne technologie manipulacji i zniewolenia.

Według Hannah Arendt totalitaryzm jest całkowicie nowym zjawiskiem politycznym i prawnym, „zasadniczo odmiennym od innych znanych nam postaci politycznego ucisku, takich jak despotyzm, tyrania i dyktatura” (Arendt, 1993, s. 494). Ważnymi czynnikami, które umożliwiły totalitaryzm, były upadek tradycyjnych struktur politycznych i zastąpienie systemu partyjnego masowym ruchem. Spowodowało to przekształcenie klas społecznych w pozbawione korzeni masy ludzkie, które utraciły orientację i poczucie rzeczywistości w świecie naznaczonym transformacją społeczno-gospodarczą, rewolucją i wojną. Stąd

idealnym poddanym rządów totalitarnych nie jest przekonany nazista czy przekonany komunista, lecz człowiek, dla którego nie istnieje już rozróżnienie między faktem a zmyśleniem (tzn. rzeczywistością doświadczenia) i rozróżnienie między prawdą a fałszem (tzn. normy myślenia) (Arendt, 1993, s. 510).

Według Arendt główne cechy totalitarnej formy władzy to:

1. Ideologia totalna, która w spójny i zamknięty sposób wyjaśniała całą rzeczywistość oraz usprawiedliwiała terror jako niezbędne narzędzie realizacji „praw dziejowych”.
2. Terror jako narzędzie rządzenia i stały mechanizm kontroli społeczeństwa, wyrażający dominację władzy poprzez prewencyjną eliminację przeciwników

- politycznych (obozy koncentracyjne i łagry jako „laboratoria” służące skrajnej dominacji).
3. Masowy charakter ruchu, opierający się na zatomizowanych, wyobcowanych masach, utrzymywanych w stałym mobilizacji ideologicznej.
 4. Wszechobecność propagandy posługującej się systemowym kłamstwem oraz manipulacją faktami i językiem w celu wytworzenia alternatywnej rzeczywistości, aby przygotować grunt pod terror i przemoc.
 5. Kult wodza, którego władza ma atrybut absolutności i niepodważalności, będący uosobieniem ideologii i nie podlegający żadnej kontroli.
 6. Likwidacja polityczności, polegająca na całkowitym zniszczeniu partii politycznych i organizacji społecznych oraz eliminacji spontaniczności w życiu społecznym i politycznym.

Tym, co utrudnia zrozumienie totalitaryzmu, jest nie tylko gigantyczna skala popełnianych przez niego okrucieństw, ale także jego bezsensowność. Arendt twierdzi, że totalitaryzm wymyka się zdrowemu rozsądkowi, wskazuje bowiem na możliwość zła „absolutnego” i „radikalnego”, którego nie da się wytłumaczyć egoistycznymi lub utylitarnymi motywami czy celami. Stąd przerażającą oryginalnością totalitaryzmu jest „banalność zła”, ukazująca, że cała potworność i nieuchronność terroru jest w istocie bezcelowa, realizuje swoją systematyczną potworność bez żadnych racji, nie zmierzając do niczego. Pomimo tego, zdaniem Arendt, zrozumienie totalitaryzmu ma ogromne znaczenie polityczne, daje bowiem wgląd w struktury i sposób działania nowoczesnego systemu policyjno-terrorystycznego, dążącego do absolutnej dominacji nad światem i ludzkością.

Inne rozumienie systemu totalitarnego znajdujemy w pracy Carla Friedricha i Zbigniewa Brzezińskiego, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*. Autorzy przedstawiają modelowe ujęcie dyktatury totalitarnej jako systemu dążącego do całkowitej kontroli nad społeczeństwem poprzez stosowanie terroru dla utrzymania władzy. Proponują taką definicję totalitaryzmu, która odróżnia go od systemu władzy autokratycznej. „Dyktatura totalitarna – piszą – może, wstępnie, być określona jako autokracja oparta na nowoczesnej technologii i masowej legitymizacji” (Friedrich & Brzezinski, 1956, s. 2). Kluczową różnicą jest użycie

technologii i kontrola masowej opinii publicznej (legitymizacja) do utrzymania władzy. Autorzy pokazują, w jaki sposób reżimy takie jak nazizm czy stalinizm dążą do totalnej kontroli nad jednostką, przekraczając autorytaryzm i tworząc nowe społeczeństwo. Podkreślają, że o ile autokracja koncentruje władzę w rękach jednostki, o tyle totalitaryzm dąży do totalnej kontroli nad życiem publicznym i prywatnym za pomocą ideologii i technologii. Zwracają również uwagę na ewolucję systemów totalitarnych, które często nie były zamierzone w swych radykalnych formach od początku, ale rozwijały się w specyficznych sytuacjach politycznych, dążąc do zniszczenia starych struktur i stworzenia „nowego człowieka”. Z tego powodu ich książka stała się klasycznym dziełem politologii, definiując pojęcie totalitaryzmu i służąc jako podstawowe odniesienie do analizy systemów autorytarnych i totalitarnych. Autorzy tworzą modelowy system totalitarny, wskazując sześć kluczowych cech, które odróżniają go od wcześniejszych systemów autokratycznych. Są to:

1. Ideologia – wszechogarniająca wszystkie dziedziny życia oficjalna narracja polityczna, która nie tylko tłumaczy wszystko, ale wyznacza również główne cele działania.
2. Jedna partia masowa – hierarchicznie zorganizowana i kierowana przez dyktatora.
3. Monopol na środki przymusu – realizowany przez policję i służbę bezpieczeństwa, używających terroru do kontroli społeczeństwa.
4. Monopol na środki masowego przekazu – oparty na całkowitej kontroli mediów w celu realizacji wymaganej ideologicznie komunikacji społecznej.
5. Monopol na siłę – polegający na wyłącznej władzy do kontrolowania i użycia sił zbrojnych.
6. Centralne kierowanie gospodarką – zakładające odgórne sterowanie procesami gospodarczymi i centralnym planowaniu.

Wszystkie te cechy ukazują, że totalitaryzm jest pewną mechaniką władzy absolutnej narzucanej poprzez terror bezpośredniej siły wzmacnianej przez ideologię i propagandę.

Warto podkreślić, że Arendt postrzegała totalitaryzm głównie jako konsekwencję pewnych swoistych predyspozycji ludzkich, które za sprawą określonych okoliczności historycznych, politycznych i społecznych

prowadzą do głębokich form zniewolenia. Friedrich i Brzeziński natomiast uznawali totalitaryzm za system narzucony przez ideologiczną partię i realizowany przy pomocy terroru utrzymującego ludzi w posłuchu. W pierwszym przypadku totalitaryzm jest przyjmowany dobrowolnie, a w drugim narzucany z zewnątrz. Stąd Arendt kładła nacisk na element antropologiczny, podkreślając, że totalitaryzm ma korzenie w duszy ludzkiej i wyłania się jako forma „zorganizowanej samotności”. Friedrich i Brzeziński akcentowali głównie polityczny wymiar totalitaryzmu, opisując go jako obcą zorganizowaną siłę, która ma charakter usystematyzowanego terroru narzucanego społeczeństwu. Wydaje się jednak, że dla scharakteryzowania wszystkich istotnych cech systemu totalitarnego właściwe jest połączenie podstawowych elementów obu teorii.

Warto przywołać również badania polskiego historyka idei Aleksandra Hertza, który główną cechą totalitaryzmu upatrywał w zmilitaryzowanej strukturze władzy monopartii, tworzącej zhierarchizowaną strukturę kontroli nad całym społeczeństwem, w której kluczową rolę odgrywa charyzmatyczny przywódca. Ciekawostką jest fakt, że partia stosuje bezwzględną dyscyplinę wśród swoich członków, wymaga absolutnego posłuszeństwa i stosuje „czystki” w swoich szeregach oraz wdraża rygorystyczne zasady paramilitarne, aby sprawnie realizować rewolucyjny program ideologiczny. Hertz podkreśla, że w sferze doktrynalnej totalitaryzm przekreśla istotne dla demokracji liberalnej rozróżnienie między sferą publiczną i prywatną oraz zaciera różnicę między dyscypliną partyjną a życiem osobistym jednostki.

Inni autorzy wskazywali na strukturalne podobieństwo systemów totalitarnych do religii. I tak Eric Voegelin uważał, że dwudziestowieczny totalitaryzm jest fałszywą religią zastępczą (gnozą polityczną), będącą konsekwencją radykalnej sekularyzacji i usuwania religii ze sfery publicznej. Raymond Aron z pozycji człowieka oświeconego dostrzegał w totalitaryzmie odrzucenie oświeceniowych wzorców życia społecznego i aplikację antyracjonalnych postaw religijnych, mających polityczny charakter. Roger Scruton wskazywał przeciwnie, że korzenie totalitaryzmu tkwią w resentymencie rodzącym się u sprawujących władzę wobec obowiązującego ładu tworzonego przez kulturę, religię i normy społeczne. Uważał, że nienawiść do religii jako czynnika trwałości społeczeństwa wynika z tego, iż totalitaryzm ma charakter rewolucyjny i chce przemocą

stworzyć całkowicie nową rzeczywistość społeczną. Na etyczno-religijną interpretację totalitaryzmu wskazywał papież Jan Paweł II, nazywając nazizm i komunizm ideologiami zła, które stanęły do walki z religią w imię bezkompromisowej konfrontacji dobra ze złem. Uważał, że pojawienie się systemów totalitarnych było konsekwencją radykalnego procesu sekularyzacji, który doprowadził do masowych zbrodni Gułagu i Auschwitz. Zbrodnie te domagają się wyjaśnień religijnych, ukazujących ofiarę milionów istnień ludzkich jako próbę wiary i męczeństwa.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Kościół a totalitaryzm

Kościół katolicki od początku swojego istnienia z dużą nieufnością odnosił się do absolutystycznych roszczeń władzy politycznej. Ewangeliczna zasada: „Oddajcie Cezarowi, to co należy do Cezara, a Bogu, to co należy do Boga” (Mt 22,21), wyznaczała granicę władzy politycznej według kryterium religijnego. Ustanawiała nieusuwalną wartość indywidualnego sumienia i wyносиła duchową wolność ponad roszczenia politycznej tyranii Cesarstwa Rzymskiego. Określała tym samym wewnętrzny fundament wolności, godności i odpowiedzialności indywidualnej, będący równocześnie podstawą krytyki wobec porządku społecznego i władzy państwowej.

Zasada ta przełożyła się na stosunek Kościoła katolickiego do dwudziestowiecznych totalitaryzmów i przez wielu badaczy (G. Weigel, R. Scruton, F.B. Lecomte, P. Skibiński, M. Rembierz) była uważana za kluczową w wytworzeniu społecznego oporu, który doprowadził w konsekwencji do ich przewyżczenia i upadku. Stolica Apostolska szybko dostrzegła, że totalitaryzm ma ambicję stworzenia „nowego człowieka” i propagowanie świeckiej wizji odkupienia przez eliminację religii i wszelkiej transcendencji z życia człowieka. Wobec tych zakusów podstawą obrony było z jednej strony odrzucenie tkwiącego w systemach totalitarnych błędu antropologicznego, negującego transcendentną godność człowieka i redukującego go do czynnika ekonomicznego, opisywanego przez walkę klas. Z drugiej strony systemy, takie jak nazizm i komunizm,

były nazywane „ideologiami zła”, gdyż rzucały fundamentalne wyzwanie cywilizacji chrześcijańskiej, odrzucając wiarę w Opatrzność Bożą i poprzez kult siły państwa wytwarzając swoistą „tajemnicę nieprawości” (*mysterium iniquitatis*).

Ujmując rzecz historycznie, stosunek Kościoła katolickiego do totalitaryzmu w latach 1917–1989 był procesem złożonym, obejmującym zarówno teologiczne potępienia, jak i akty heroicznego oporu, męczeństwa oraz dyplomacji, wyznaczanym przez specyfikę poszczególnych reżimów (komunizmu, nazizmu i faszyzmu). Najostrzejszą reakcją w pierwszej połowie XX wieku były dokumenty Piusa XI. W 1937 roku papież wydał dokument w całości poświęcony komunizmowi *Divini Redemptoris*, gdzie skrytykował zarówno założenia filozoficzne (materializm ontologiczny i dialektyczny oraz determinizm historyczny), jak i praktykę życia społeczno-gospodarczego (kult rewolucyjnej przemocy, wychowanie ateistyczne i relatywizm etyczny) w komunizmie sowieckim. Równocześnie wydał antynazistowską encyklikę *Mit brennender Sorge*, która potępiła pogańskie mity, rasizm, kult omnipotencji państwa i odrzucała ideologiczne podstawy nazizmu.

We Włoszech Kościół katolicki skonfrontował się bezpośrednio z faszystowską odmianą totalitarnego państwa. Wprawdzie traktaty laterańskie z 1929 roku zapewniły Kościołowi autonomię w kwestiach religijnych, choć Kościół nadal bronił się przed totalną kontrolą państwa (statolatrią), usiłując choćby w ograniczonym stopniu zachować swoje instytucjonalne oddziaływanie. Pozwoliło to w czasie wojny na podjęcie działań dyplomatycznych przez Stolicę Apostolską, które doprowadziły do otwarcia budynków watykańskich (w tym Castel Gandolfo) dla uchodźców żydowskich we Włoszech, co przyczyniło się do uratowania dużej części włoskiej społeczności żydowskiej.

O wiele groźniejszy od faszyzmu włoskiego był niemiecki nazizm odwołujący się do rasizmu i neopogaństwa, ideologicznie w sposób jednoznaczny sprzeczny z doktryną katolicką. Już przed dojściem Hitlera do władzy niemieccy biskupi potępiili przynależność do NSDAP. W czasie II wojny światowej niemieccy katolicy podejmowali próby angażowania się w antyhitlerowskie spiski i działalność przeciwko państwu nazistowskiemu. Przykładem aktywnego oporu było publiczne potępienie przez biskupa von Galena nazistowskiej akcji eutanazji. Jednoznaczny i zbiorowy opór wobec nazizmu podjęto w Polsce, choć miał

on charakter masowego męczeństwa (np. eksterminacja duchowieństwa w *Intelligenzaktion*, ofiary KL Dachau). Kościół aktywnie angażował się w pomoc humanitarną. W szerokim zakresie i często z narażeniem życia świadczone pomoc wobec społeczności żydowskiej we wszystkich krajach objętych administracją nazistowską. Szczególnie niebezpiecznie pomoc ta wyglądała na terenie okupowanej Polski, gdzie za pomoc Żydom groziła kara śmierci. Pomimo to w Polsce działała instytucjonalna pomoc organizowana przez ruch Żegota, chroniono Żydów w klasztorach, w rodzinach (co często kończyło się karą śmierci na całą rodzinie – przykład rodziny Ulmów), angażowano się w wystawianie fałszywych metryk mających zaświadczać o chrześcijańskim pochodzeniu. Nie uchroniło to społeczności żydowskiej przed tragedią Holokautu, ale wiele potencjalnych ofiar zostało ocalonych.

II wojna światowa zakończyła się zwycięstwem nad faszyzmem i nazizmem, lecz nie przypieczętowała końca komunizmu. Toteż komunizm, zakorzeniony w ateistycznym i antyreligijnym systemie marksizmu-leninizmu, był najdłużej funkcjonującym i najbardziej agresywnym systemem totalitarnym, z którym Kościół musiał się mierzyć. W tych krajach, gdzie zapanował, władza totalitarna dążyła do całkowitej likwidacji struktur Kościoła i fizycznej eliminacji duchowieństwa. Terror komunistyczny, szczególnie silny do 1953 roku, prowadzony był wobec Kościoła katolickiego w Czechosłowacji, na Węgrzech, w Jugosławii i Rumunii. Swoistą „twierdzą” skutecznego oporu wobec komunizmu, wyróżniającym się na tle innych Kościołów w bloku wschodnim, stał się w okresie zimnej wojny Kościół w Polsce. Prymas Polski kardynał Stefan Wyszyński konsekwentnie prowadził politykę unikania frontalnej konfrontacji, ale bez ustępstw w sprawach zasadniczych. Jego program duszpasterski, w tym Wielka Nowenna i obchody milenium chrztu Polski (1966), pomimo represji administracyjnych i prób infiltracji przez bezpiekę, był duchową i moralną mobilizacją narodu w obronie prawa do wolności duchowej i niezależności od państwa. Z takiego walczącego Kościoła wywodził się Jan Paweł II. Wybór Polaka na papieża w 1978 roku oznaczał przełamanie totalitarnego systemu na poziomie ideologicznym i moralnym. Papież przekształcił politykę Stolicy Apostolskiej (tzw. *Ostpolitik*) z defensywnej w asertywną, koncentrując się na obronie godności osoby ludzkiej i duchowej wolności. Zapoczątkował politykę praw człowieka i wolności religijnej, głosząc prymat osoby nad rzeczą

oraz prymat etyki nad techniką. Jego pierwsza pielgrzymka do Polski w 1979 roku była katalizatorem zmian, które doprowadziły do powstania niezależnego ruchu robotniczego „Solidarność”. Papież dokonał teologicznej krytyki komunizmu, obalając jego moralne uzasadnienia, krytykując fałszywy humanizm i mit komunistycznego postępu. W okresie stanu wojennego w Polsce papież poparł „Solidarność” i interweniował w obronie represjonowanych. Konsekwentna obrona indywidualnej i społecznej godności osoby ludzkiej i wolności sumienia doprowadziła do ideologicznej i moralnej klęski oraz stopniowego rozchwiania monolitycznej ideologii totalitarnej i przyczyniła się w 1989 roku do pokojowego demontażu komunizmu w Europie Środkowo-Wschodniej. Istotną rolę w tym procesie odegrał papież Jan Paweł II, który czasy panowania komunizmu opisał jako „miarę wyznaczoną złu” (2005, s. 25).

Tradycja wolności republikańskiej

We współczesnych demokracjach liberalnych pojawiło się przekonanie, że tzw. idea wolności negatywnej (brak ingerencji w wybory jednostki) nie jest w stanie w pełni uchronić obywateli przed popadnięciem w jakąś formę zniewolenia lub politycznej dominacji. Podstawowa idea wolności wyraża się bowiem w stwierdzeniu, że nikt (ani państwo, ani inny podmiot polityczny) nie ma arbitralnej władzy nad obywatelami, która prowadziłaby do podporządkowania i zniewolenia. Pojawił się zatem postulat, aby słynne rozróżnienie Isaiaha Berlina na wolność pozytywną (samostanowienie) i negatywną (brak przeszkód), uzupełnić tzw. koncepcją republikańską, która stanowiłaby trzecią drogę. Miałaby ona wyrażać ideę niedominacji, która podkreśla znaczenie braku arbitralnej władzy i potrzebę kontroli nad rządem w celu zapewnienia obywatelom realnej wolności. Wskazywano, że koncepcja ta posiada swe źródła w doświadczeniach klasycznej Republiki Rzymskiej w okresie Cycerona i Salustiusza, gdzie łączono wolność z obywatelstwem i aktywnym uczestnictwem w państwie (*civitas*). Dlatego prawo państwowe uczyniono najważniejszym instrumentem promocji wolności oraz ochrony porządku obywatelskiego. Prawo miało za zadanie zarówno sprzyjać wolności, którą podzielają wszyscy obywatele, jak i bronić przed despotycznym reżimem i arbitralną władzą jednostki. Uznano zatem, że tylko wtedy, gdy państwo jest wolne, obywatele

mogą cieszyć się wolnością, natomiast arbitralna władza kogokolwiek powoduje, że obywatele stają się niewolnikami.

Te klasyczne idee zostały następnie odnowione u progu nowożytności w pracach Niccolò Machiavellego we Włoszech, Jamesa Harringtona, Algernona Sydneya w Anglii, polskich teoretyków antymonarchizmu w XVII i XVIII wieku, oraz Charles'a L. Monteskiusza we Francji i autorów „The Federalist” w Stanach Zjednoczonych. Jak podkreśla współczesny zwolennik republikanizmu Philip Pettit:

istnieje bardzo ważny powód, aby wprowadzić ponownie ten język do współczesnych dyskusji politycznych, gdyż myślenie o polityce w terminach żądań wolności jako niedominacji daje nam pełny i przekonujący obraz tego, co można racjonalnie oczekiwać od przyzwoitego państwa i przyzwoitego społeczeństwa (1997, s. 4).

Współczesny republikanizm to propozycja stabilnej demokracji, która chroni obywateli nie tylko przed ingerencją (jak w liberalizmie), ale przede wszystkim przed potencjalną arbitralną władzą innych, w tym własnego rządu, poprzez silne instytucje i aktywną kontrolę społeczną. Centralną ideą jest tu koncepcja wolności politycznej rozumiana jako brak dominacji lub niezależność od władzy, która definiowana jest z grubsza jako arbitralna lub niekontrolowana władza. Osoba lub grupa cieszy się wolnością, o ile żadna inna osoba lub grupa nie ma zdolności do arbitralnej ingerencji w jej sprawy i postępowanie. Niedominacja bowiem jest dobrem osobowym i społecznym, wartością, której każdy pragnie oświadczyć, lecz jest również ideałem nieodłącznie związanym z instytucjami politycznymi. Jest zatem, wyrażając się językiem Rawlsa, „dobrem podstawowym”, najbardziej istotnym nie tylko dla systemu politycznego jako całości, ale również dla wszystkich obywateli. Pettit podaje następującą definicję dominacji: „Ktoś dominuje nad kimś innym wtedy i tylko wtedy, gdy ma pewną władzę nad innym, w szczególności władzę ingerencji w arbitralny sposób” (1997, s. 52).

Republikanie podają trzy powody, które świadczą o atrakcyjności i społecznej wartości tego ideału. Po pierwsze, jest to dobro skierowane przede wszystkim na osobową wartość każdego człowieka. Podczas gdy liberalne rozumienie wolności jako nieingerencji jest tylko instrumentalnym dobrem, polegającym głównie na nieblokowaniu ludzkich wyborów i niehamowaniu ich przez innych, wolność jako niedominacja akcentuje wyższy poziom nieingerencji chroniony przez system prawny,

który nie dopuszcza możliwości, aby inni ingerowali w arbitralny sposób. Prowadzi to do drugiej korzyści ideału wolności jako niedominacji, jakim jest przekonanie, że wolność winna być otoczona szczególną ochroną przez państwo. Jest ona bowiem czymś nieodłącznie związanym z instytucjami politycznymi, nie może zatem być sprowadzona tylko do sfery prywatnej i pozostawiona trosce poszczególnych obywateli. I po trzecie, ideał ten skłania się wyraźnie ku teleologicznej orientacji, gdyż wartość niedominacji jest priorytetowym celem, który te instytucje winny promować. Jest to bowiem istotna wartość każdego systemu politycznego, która gwarantuje jednocześnie zabezpieczenie innych dóbr społecznych (np. równości, użyteczności, praw socjalnych itp.), których państwo minimum nie jest w stanie satysfakcjonująco zapewnić.

Autorzy republikańscy szczegółowo analizują, w jaki sposób ten ideał wolności można aplikować do właściwego funkcjonowania instytucji państwowych, mających chronić obywateli przed arbitralnością rządu, jak i innych podmiotów w społeczeństwie obywatelskim, oraz kształtować trwałe instytucje polityczne nowoczesnego państwa. Podkreślają, że państwo jest potrzebne do ochrony przed dominacją innych, ale samo musi być ograniczone, by nie stać się dominujące. Instytucje państwowe, prawo i kultura polityczna odgrywają kluczową rolę w kształtowaniu „kultury sprzeciwu”, umożliwiającej właściwe rozumienie tego, że dobra republika to taka, gdzie obywatele mają realną możliwość kwestionowania władzy. W tym kontekście republikanie oferują dwie główne propozycje rozumienia niearbitralności:

1. Proceduralną (rządy prawa) – polegającą na tym, że władza wtedy nie jest arbitralna i dominująca, gdy jest wiarygodnie kontrolowana przez skuteczne reguły i procedury, które ograniczają uznaniowość władzy i zmuszają jej przedstawicieli do precyzyjnego przedstawiania powodów swoich decyzji.
2. Demokratyczną – polegającą na tym, że władza podlega bezpośredniej kontroli obywateli przez podział suwerenności i skuteczną możliwość kwestionowania decyzji politycznych.

Od teorii tej można oczekiwać lepszych efektów przynajmniej w następujących obszarach życia politycznego:

1. Obrony przed agresją z zewnątrz, gdyż republikański lęk przed obcą i arbitralną władzą czy dominacją określa priorytety polityczne w kwestii obronności.

2. Wewnętrznego bezpieczeństwa, ponieważ prawo karne dobrze służące ochronie obywateli przyczynia się do zachowania niedominacji.
3. Osobistej niezależności, rozciągającej się na dobra socjoekonomiczne, takie jak dostęp do edukacji, niezależność w wyborze pracy, miejsca zamieszkania itp.
4. Dobrobytu ekonomicznego, czyli wyższej zamożności obywateli oraz bogactwa i stabilności finansowej państwa, które są skutkiem wzrastającej niedominacji w obszarze ekonomicznym.
5. Życia społecznego, w którym ideał wolności republikańskiej ucieleśniają media publiczne, odgrywające podstawową rolę w wolnej wymianie myśli i opinii.

Wedle teoretyków republikanizmu wszystkie te elementy koncepcji neutralizują, a co najmniej minimalizują niebezpieczeństwo pojawienia się arbitralności, dominacji, przymusu czy zniewolenia, które zagraża obywatelom ze strony państwa. Republikanizm jest radykalny społecznie, krytykując różne formy zależności, nawet te, które nie prowadzą do faktycznej ingerencji, a jednocześnie jest radykalny politycznie, sugerując, że państwo, o ile jest niearbitralne, nie pozbawia obywateli wolności, nawet jeśli ogranicza ich wybory.

We współczesnych demokracjach pojawiły się inne pomysły ochrony wolności indywidualnej (zwłaszcza wolności mniejszości przed tyranią większości) poprzez rozwijanie i udoskonalanie procedur deliberatywnych. Sformułowano (J. Cohen, J. Habermas) podstawowe elementy idealnej procedury deliberatywnej, ufundowanej na skutecznej argumentacji połączonej z wymogiem równościowego konsensusu. Zadaniem tej procedury miała być realizacja takiego systemu partycypacji różnych grup społecznych, który bierze pod uwagę roszczenia mniejszości i chroni je tym samym przed popadnięciem w zależność od interesów większości społeczeństwa. Innym remedium chroniącym przed popadnięciem w totalitaryzm była koncepcja „przyzwoitego społeczeństwa” Avishaia Margalita, który obok sprawiedliwych instytucji demokratycznego państwa postulował odbudowanie cnoty przyjaźni, niezbędnej dla ochrony struktur wspólnotowych i rodzinnych stojących między jednostką a państwem.

Ustawiczne zagrożenie

W książce *Ucieczka od wolności* Erich Fromm podjął się próby psychoanalitycznego wyjaśnienia fenomenu totalitaryzmu. Centralnym elementem jego analizy jest pogląd, że zachowania i postawy totalitarne pojawiają się jako skutek nowoczesnego indywidualizmu, powstałego w wyniku utraty ugruntowanej transcendentnie średniowiecznej koncepcji władzy świeckiej pod panowaniem Boga. Wśród klas średnich nowoczesnego społeczeństwa pojawiły się poważne patologie społeczne i psychiczne wywołane lękiem związanym z naciskiem na konieczność uzyskania indywidualnego sukcesu. Doprowadziło to do ukształtowania się swoistego typu charakteru, który w sposób bezmyślny dąży do podporządkowania się przywódcy i zmierza do konformizmu, a tym samym jest najłatwiej podatny na wpływy i zniewolenie. Jeśli Fromm miał rację, to zagrożenie totalitarne pozostaje obecne nawet w pozornie wysoce demokratycznych społeczeństwach, gdyż strach przed izolacją generuje strategie związane z atrakcyjnością totalitaryzmu jako „mechanizmu ucieczki”, za pomocą którego osoby wyobcowane szukają ulgi od ciężaru indywidualnej autonomii. Teza Fromma o istnieniu „charakteru autorytarnego” została następnie rozwinięta na podstawie empirycznych studiów przypadków przez Theodora W. Adorna w pracy *Osobowość autorytarna*.

W dyskusjach o antropologicznych źródłach totalitaryzmu wskazywano, że pokusa totalitarna bierze się z filozoficznej skłonności do organizowania doświadczenia w jeden całościowy, zhierarchizowany system, co w określonych warunkach może prowadzić do utraty zdolności alternatywnego ujmowania rzeczywistości i poparcia dla takich struktur władzy, których najpełniejszym praktycznym wyrazem są systemy zniewolenia (H. Marcuse, K. Popper). Inni sugerowali, że tendencje totalitarne rodzą się w duszy samotnej, wyalienowanej, posiadającej problem z własną tożsamością, zredukowanej do wymiaru wyłącznie prywatnej perspektywy, niezaangażowanej w działania wspólnotowe i ograniczonej do prostych mechanizmów przetrwania (H. Arendt, R. Scruton).

Oznacza to, że nawet jeśli totalitarne struktury oparte na terrorze zostaną zniszczone, a ich powrót jest mało prawdopodobny, to pokusa totalitarna nadal może być obecna w społeczeństwach demokratycznych

(np. kryptodyktatury odwołujące się do koncepcji „decyzjonizmu” Carla Schmitta czy do doktryny „demokracji walczącej” Karla Loewensteina i Paula Legarde’a lub zniewolenia przez tzw. miękkie ideologie i tzw. kapitalizm inwigilacji, czyli społeczeństwo kontrolowane przy użyciu narzędzi sztucznej inteligencji). Jeśli zatem totalitaryzm konstytuowany jest nie tylko przez terror, ale także przez bierne poddanie się zniewoleniu rządzącej partii politycznej, to nasze sukcesy w jego pokonaniu są znacznie mniej zadowalające, niż sądzimy.

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, Th.W. (2010). *Osobowość autorytarna*. Przeł. M. Pańsków. Warszawa: PWN.
- Arendt, H. (1993). *Korzenie totalitaryzmu*. T. 1-2. Przeł. D. Grynberg. Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza.
- Friedrich, C.J., & Brzezinski, Z.K. (1956). *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hertz, A. (1994). *Szkice o totalitaryzmie*. Warszawa: PWN.
- Jan Paweł II (2005). *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*. Kraków: Znak.
- Kostkiewicz, J. (2020). *Polski nurt krytyki nazizmu przed rokiem 1989. Aspekty ideologiczne i pedagogiczne*. Kraków: Arcana.
- Linz J.J. (2000). *Totalitarian and Authoritarian Regimes*. Lynne Rienner Publishers: Boulder, Colorado.
- Margalit, A. (1996). *The Decent Society*. New York: Harvard University Press.
- Mordarski, R. (2002). Republikańska koncepcja wolności obywatelskiej. W: M. Szulakiewicz (red.), *Polityczna obecność filozofii* (s. 19–37). Toruń: Rolewski.
- Pannenkowa, I. (1929). *Od Cezara do Wilhelma. Studium o cezaryzmie*. Warszawa: nakł. tygodnika „Placówka”.
- Pettit, Ph. (1997). *Republicanism: a theory of freedom and government*. Oxford: Oxford University Press.
- Rembierz, M. (2012). Wielkie mity kultury i groźne mity ideologii w interpretacji Konstantego Michalskiego. W: J. Skoczyński (red.), *Mit, historia, kultura* (s. 291–305). Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Skibiński, P. (2022). *Kościół wobec totalitaryzmów (1917–1989)*. Warszawa: Instytut Pileckiego.

Szlachta, B. (2001). *Monarchia prawa: szkice z historii angielskiej myśli politycznej do końca epoki Plantagenetów*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.

Szlachta, B. (2005). *Konstytucjonalizm czy absolutyzm? Szkice z francuskiej myśli politycznej XVI wieku*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.

Przyjaźń obywatelska

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Przyjaźń obywatelska to więź łącząca wolnych i równych obywateli. Nie jest ani przyjaźnią osobistą, ani egzystencjalnym braterstwem, ani też uogólnioną wzajemnością solidarności. Opiera się na zgodzie co do fundamentalnych zasad wspólnego życia. Działa zarazem opisowo – ujmując istniejące tło zaufania i wzajemności – oraz normatywnie: wskazując postawy podtrzymujące stabilność wspólnoty.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Przyjaźń obywatelska (*politike philia*) wyrasta z potrzeby bezpieczeństwa, opierając się na równości i zgodzie co do zasad wspólnego życia (*homonoia*). Spaja wspólnotę w ustrojach właściwych – monarchii, arystokracji oraz politei – umożliwiając realizację życia typowego dla ludzi (*bios*); w ustrojach zdegenerowanych zanika na rzecz relacji opartych na strachu i pożądaniu (*zōē*). Nowożytność, koncentrując refleksję filozoficzną w naukach społecznych na ideałach wolności, równości, umowy społecznej, marginalizuje znaczenie więzi politycznych.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Współczesna atomizacja powoduje ponowny namysł nad więziami społecznymi. Zwolennicy wskazują znaczenie społecznej reprodukcji. Przeciwnicy krytykują paternalizm i ekskluzywizm. W polskim kontekście koncepcja przyjaźni nie konkuruje z etosem „Solidarności”, jest bowiem głęboko zakorzeniona w katolickiej nauce społecznej, gdzie stanowi etyczne dopełnienie prawa, a jej rozwojowi sprzyja zasada pomocniczości.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Przyjaźń obywatelska jest więzią spajającą trwalej niż instytucje państwa,

czego przykładem może być społeczeństwo polskie. Rekomendacje obejmują teoretyczną rekonceptualizację więzi oraz praktyczne projektowanie instytucji promujących samorządność, przeciwdziałających polaryzacji oraz stabilizujących ramy demokracji dzięki włączeniu pokoleń przeszłych oraz przyszłych.

Słowa kluczowe: przyjaźń, przyjaźń obywatelska, braterstwo, solidarność, *philia politikē*

Definicja pojęcia

Przyjaźń obywatelską definiuje się w filozofii społecznej jako wzajemną postawę życzliwości oraz dyspozycję do współpracy między osobami, które postrzegają się nawzajem jako wolnych i równych uczestników wspólnego porządku politycznego. Nie ma ona charakteru relacji prywatnej, lecz stanowi publiczną dyspozycję kształtującą sposób odnoszenia się do innych obywateli – osób połączonych wspólnotą instytucji, praw, obowiązków i interesów, a nade wszystko wspólną formą polityczną. Forma ta, choć słabsza niż tożsamości egzystencjalne (np. religijne), zdolna jest wytwarzać autentyczne więzi wspólnotowe, wykraczające poza logikę czystego interesu. Przyjaźń obywatelska działa zatem dwójako: w wymiarze opisowym ujmuje istniejące w społeczeństwie tło zaufania i wzajemności, w wymiarze normatywnym zaś wskazuje na cnotę oraz ideał instytucjonalny, który demokracje powinny rozwijać dla zapewnienia swojej stabilności i sprawiedliwości.

Nowożytny ideał obywatelstwa można streścić w rewolucyjnym hasle *liberté, égalité, fraternité* (Hobsbawm, 1996). O ile wolność i równość doczekały się rozbudowanej refleksji teoretycznej oraz instytucjonalnych gwarancji, o tyle trzeci człon – odnoszący się do więzi łączącej obywateli – pozostał stosunkowo słabo opracowany. Współczesne debaty filozoficzne w naukach społecznych coraz częściej sugerują, że elementem dopełniającym demokrację może być przyjaźń. Pojęcie to należy odróżnić od kategorii pokrewnych: braterstwa, zakładającego głęboką, egzystencjalną wspólnotę, oraz solidarności, opartej przede wszystkim na wzajemnych korzyściach i zobowiązaniach umownych (Schwarzenbach, 2009).

Przyjaźń obywatelska zajmuje wobec nich pozycję pośrednią. Wykracza poza ramy solidarności, ponieważ obejmuje nie tylko kalkulację interesów, lecz także postawę życzliwości i autentycznej troski o współobywateli. Zarazem nie sięga tak głęboko jak braterstwo, gdyż nie zakłada wspólnoty egzystencjalnego przeznaczenia. Jej podstawą jest raczej zgodność w rozumieniu fundamentalnych zasad współżycia, rodząca się z uznania wspólnej formy politycznej oraz ethosu zakorzenionego w określonej tradycji społeczno-politycznej.

Analiza historyczna pojęcia

W starożytnej myśli greckiej więzi między osobami przybierały różne postaci: *eros* oznaczał namiętne pożądanie, *storgē* – czułą więź rodzicielską, *agapē* – bezinteresowną życzliwość, natomiast *philia*, tłumaczona jako przyjaźń, wyrażała wzajemną sympatię i szacunek (Helm, 2021). Pojęcie to, wywodzące się od słowa *philos* („przyjaciół”), ma głębokie korzenie w języku homeryckim, gdzie oznaczało bliski związek – początkowo naturalny, oparty na więzach krwi, a następnie rozszerzony na relacje polegające na traktowaniu kogoś „jak swojego”. Czasownik *philein* („lubić”, „kochać”) oznaczał w tym sensie uznanie kogoś za należącego do kręgu tego, co własne i podlegające ochronie. Z tego samego rdzenia wywodzi się bogata rodzina wyrazów z przedrostkiem *phil-* opisujących rozmaite upodobania i zamiłowania, co pokazuje, jak szeroko w kulturze greckiej rozumiano sferę przyjaznego przywiązania.

Za filozofa, który uczynił przyjaźń jednym z pojęć centralnych zarówno dla etyki, jak i dla refleksji politycznej, powszechnie uznaje się Arystotelesa. W *Etyce nikomachejskiej* wyróżnia on trzy rodzaje przyjaźni: ze względu na użyteczność, przyjemność oraz doskonałość etyczną (cnotę). Dwa pierwsze mają charakter instrumentalny – opierają się na własnej korzyści bądź doznawanej przyjemności i trwają jedynie tak długo, jak długo przynoszą pożytek. Najdoskonalszą formą przyjaźni jest natomiast przyjaźń ze względu na doskonałość etyczną, oparta na wzajemnym uznaniu cnoty drugiej osoby (Arystoteles, 2009, 1170b). Spośród tych typów przyjaźni obywatelska (*politike philia*) jest najbliższa przyjaźni ze względu na użyteczność. Choć wyrasta z konieczności zaspokajania podstawowych potrzeb życiowych, nie wygasa jednak wraz z ich zaspokojeniem. Dzięki swojej trwałości i zakresowi może bowiem objąć całą wspólnotę polityczną, stając się jednym z warunków jej spójności i trwania.

Przyjaźń wyróżnia sposób życia właściwy człowiekowi. W filozofii greckiej nie istnieje jedno ogólne pojęcie „życia”; funkcjonuje natomiast istotne rozróżnienie semantyczne, które pociąga za sobą dalekosiężne konsekwencje antropologiczne i polityczne. Termin *zōē* oznacza życie w sensie czysto biologicznym – wspólne wszystkim istotom żywym i sprowadzające się do samego faktu bycia żywym organizmem (Agamben, 1995). Występuje wyłącznie w liczbie pojedynczej, ponieważ

odnosi się do ciągłości procesów naturalnych, pozbawionej wewnętrznego zróżnicowania oraz indywidualnego charakteru.

Odmienny sens ma pojęcie *bios*, którym Grecy określają życie typowo ludzkie, rozumiane jako określony sposób istnienia i działania – życie ukształtowane przez wybór, cnotę oraz porządek wspólnoty. *Bios* występuje w liczbie mnogiej, gdyż istnieje wiele możliwych form życia: aktywne, kontemplacyjne, polityczne czy filozoficzne. To rozróżnienie pozwala Arystotelesowi i całej tradycji klasycznej ujmować politykę nie jako zarządzanie samym biologicznym trwaniem (*zōē*), lecz jako przestrzeń umożliwiającą realizację pełni ludzkiego potencjału (*bios*), którego kształt zależy od ustroju politycznego.

Przyjaźń obywatelska jest relacją właściwą dla ludzkiego sposobu życia; opiera się na dwóch kluczowych fundamentach: równości oraz zgodzie (*homonoia*). Równość ta oznacza, że obywatele – pomimo osobistych różnic – uznają się nawzajem za równych uczestników życia wspólnoty politycznej, posiadających te same prawa i obowiązki. *Homonoia*, stanowiąca istotę tej więzi, nie polega na pełnej zgodności przekonań ani na jednolitości poglądów (co odpowiadałoby raczej *homo-doxia*, czyli jednomyślności). Chodzi raczej o porozumienie wyrastające z uznania wspólnej formy życia politycznego oraz zasad, które ją konstytuują (Arystoteles, 2009, 1167a).

Mechanizm powstawania tej więzi różni się od tego, który charakteryzuje przyjaźń osobistą. Przyjaźń osobista przekształca wspólną przestrzeń – na przykład wspólnie spędzany czas – we wspólną biografię dzięki wewnętrznemu zaangażowaniu, wzajemnym uczuciom i intencjom. Przyjaźń obywatelska osiąga podobny efekt inną drogą: nie poprzez emocjonalną bliskość, lecz poprzez wspólne działanie. Może ono dotyczyć zarówno spraw koniecznych dla biologicznego i społecznego przetrwania (*zōē*) (Agamben, 1995), takich jak obrona *polis*, jak i spraw typowo politycznych – udziału w zgromadzeniu czy w sądzie. Więzy ta nie wymaga więc jedności myśli ani głębokiej sympatii; wystarcza gotowość do współpracy na rzecz podtrzymania i doskonalenia wspólnego porządku politycznego.

W ten sposób arystotelesowska *politike philia* – przyjaźń obywatelska – okazuje się niezbędnym etycznym fundamentem wspólnoty politycznej. Stanowi ona formę więzi, która sięga głębiej niż doraźna kalkulacja interesów, a zarazem – w przeciwieństwie do przyjaźni

osobistej – może być praktykowana na szeroką skalę, obejmując wszystkich obywateli *polis*.

Ponadto przyjaźń oddziela ludzi od świata zwierzęcego. Jest ona możliwa wyłącznie we wspólnotach politycznych, które włączają obywateli w proces sprawowania władzy, umożliwiając im tym samym prowadzenie życia prawdziwie ludzkiego.

W swojej filozofii polityki Arystoteles ściśle łączy pytanie o najlepsze formy rządów z fundamentalnym namysłem nad naturą ludzką oraz warunkami, w których może się ona w pełni zrealizować. Wychodzi z założenia, że człowiek jest z natury istotą polityczną (*zōon politikon*), która osiąga doskonałość jedynie we wspólnocie *polis*.

Z tego kluczowego przekonania wyrasta jego słynna typologia ustrojów. Ma ona nie tylko wartość teoretyczną, lecz także pozwala odróżnić wspólnoty, w których możliwe jest życie prawdziwie ludzkie, od tych, które sprowadzają ludzi do poziomu czysto zwierzęcego, uniemożliwiając realizację ich antropologicznego potencjału.

Podstawową osią, wokół której Arystoteles buduje swoją klasyfikację ustrojów, nie jest liczba osób sprawujących władzę. Istotniejsze od tego, czy rządzi jednostka, mniejszość czy większość, jest sposób, w jaki władza jest sprawowana. Sposoby te są zasadniczo dwa: władza może być sprawowana na sposób właściwy dla ludzi – gdy pozwala obywatelom rozwijać ich ludzki potencjał (*bios*) – lub na sposób właściwy dla zwierząt (*zōē*). Filozof przedstawia klasyczny podział ustrojów politycznych na trzy formy właściwe: monarchię, arystokrację i politeję, oraz trzy zdegenerowane: tyranię, oligarchię i ochlokrację. Podział ten opiera się na dwóch kryteriach: liczbie rządzących (jeden, mniejszość, większość) oraz sposobie sprawowania władzy.

W ustrojach właściwych władza sprawowana jest na sposób ludzki, czyli na podstawie rozumu, argumentacji i przekonywania; w ustrojach zwyrodniałych opiera się natomiast na instynktach właściwych światu zwierzęcemu – strachu i pożądaniu. Tylko ustroje właściwe – monarchia (rządy jednego mądrego władcy), arystokracja (rządy najlepszych) oraz politeja (rządy większości obywateli) – umożliwiają życie etyczne, a tym samym realizację *bios*, czyli życia zgodnego z naturą człowieka jako istoty rozumnej i zarazem politycznej.

W filozofii Arystotelesa forma ustroju politycznego determinuje podstawową więź społeczną między obywatelami. Zgodnie z jego teorią

każdej wspólnotcie odpowiada specyficzna forma przyjaźni (*philia*). Przyjaźń obywatelska jest bowiem zawsze zakorzeniona w konkretnym porządku politycznym i jego rozumieniu sprawiedliwości.

W ustrojach właściwych – monarchii, arystokracji i politei – prawo za przyzwoleniem rządzonych urzeczywistnia sprawiedliwość, tworząc w ten sposób warunki dla trwałej przyjaźni obywatelskiej. W każdej z tych form przyjaźni przybiera inny charakter. W monarchii przypomina więź ojcowską, opartą na opiece i moralnej doskonałości władcy. W arystokracji łączy osoby najlepsze, bazując na proporcjonalnej sprawiedliwości i wzajemnym uznaniu cnót. Natomiast w politei przyjaźń osiąga najpełniejszy wymiar obywatelski, ponieważ łączy równych wobec prawa współrządzających, których więź wypływa ze wspólnego życia i współdziałania.

Przeciwieństwem ustrojów właściwych są formy zdegenerowane – tyrania, oligarchia i ochlokracja – w których przyjaźń obywatelska zanika. W tyranii zostaje ona zastąpiona strachem, który utrzymuje porządek poprzez przemoc. W oligarchii więź ma charakter wyłącznie ekonomiczny, ograniczając się do wąskiej grupy bogaczy i wykluczając resztę społeczeństwa. Z kolei w ochlokracji panują chwiejne sojusze oparte na zmiennych emocjach – strachu i pożądaniu – a nie na rozumie i przekonaniach. W rezultacie żaden z tych ustrojów nie sprzyja powstawaniu trwałej przyjaźni obywatelskiej ani nie pozwala na urzeczywistnienie pełni ludzkiego potencjału.

Zestawienie analiz zawartych w *Etyce nikomachejskiej* i *Polityce* prowadzi Arystotelesa do wniosku, że to politeja jest ustrojem najwłaściwszym dla rozwoju przyjaźni obywatelskiej. Decydują o tym jej cechy strukturalne: obywatele zarazem rządzą i są rządzeni, co czyni politeję ustrojem najlepiej odpowiadającym ludzkiej naturze politycznej. Relacja między prawem a przyjaźnią ma w tym ustroju charakter wtórny: to nie prawo funduje przyjaźń, lecz przyjaźń obywatelska warunkuje skuteczność prawa. *Philia politikē* poprzedza normy i instytucje, umożliwiając współdziałanie obywateli, podtrzymując zaufanie oraz gotowość do podporządkowania się wspólnym regułom. Dzięki temu przyjaźń obywatelska nie opiera się ani na emocjonalnej bliskości, ani na doraźnej kalkulacji interesów, lecz na wspólnym uczestnictwie w rządzeniu i sądzeniu.

Jako ustrój najbardziej stabilny i najmniej podatny na degenerację, politeja czerpie swoją trwałość nie tyle z formalnego kształtu instytucji,

ile z pielęgnowania właściwych postaw obywatelskich. To one stanowią rzeczywisty fundament wspólnoty politycznej, tworząc to, co współcześnie określa się mianem kultury politycznej, warunkującej zarówno funkcjonowanie ustroju, jak i obowiązywanie prawa. W tym sensie przyjaźń obywatelska, choć mniej intensywna niż więzi prywatne, posiada najwyższą rangę polityczną, cementując wspólnotę jako przestrzeń życia właściwego dla ludzi.

Nowożytność przynosi zasadniczą przemianę w myśleniu o relacjach politycznych między obywatelami. Klasyczna refleksja, reprezentowana przez Arystotelesa, koncentrowała się na pytaniu o najlepszą formę wspólnoty politycznej oraz o taki typ więzi, który umożliwia życie właściwe człowiekowi jako istocie rozumnej i politycznej. Wraz z nowożytnością punkt ciężkości zostaje przesunięty: refleksja polityczna skupia się przede wszystkim na wolności, równości i umowie społecznej, marginalizując znaczenie więzi spajających wspólnotę. Zarzucony zostaje również klasyczny podział ustrojów na formy właściwe i zdegenerowane, a wraz z nim zanika pytanie o jakość życia politycznego oraz o warunki umożliwiające realizację ludzkiego *bios*.

W miejsce arystotelesowskiej *politike philia*, zakorzenionej w konkretnej wspólnocie i w określonym porządku życia, pojawiają się teorie oparte na abstrakcyjnej kalkulacji jednostek (Macpherson, 1962). Koncepcja suwerena u Hobbesa, umowy społecznej u Locke'a czy autonomii rozumu moralnego wyrażonej w kantowskim imperatywie kategorycznym budują porządek polityczny na fundamencie indywidualnych praw, obowiązków i racjonalnej autonomii (Hobbes, 1996/1651; Locke, 1988/1689). Relacje między obywatelami zostają w tych ujęciach zredukowane do relacji kontraktowych lub normatywnych, a wspólnota jawi się jako zbiór jednostek, których współistnienie nie wymaga głębszej więzi, lecz jedynie przestrzegania reguł. Granice wspólnoty politycznej zdają się w tym sensie arbitralne, a więzi międzyludzkie – wtórne wobec procedur i praw.

W nowożytnej refleksji nauk społecznych nad więziami politycznymi powraca wprowadzić pojęcie braterstwa, zwłaszcza w kontekście rewolucyjnej triady *liberté, égalité, fraternité*, jednak wymyka się ono jednoznacznym definicjom. Braterstwo oscyluje między dwoma biegunami: racjonalnym zobowiązaniem wobec wspólnego projektu politycznego a emocjonalną wspólnotą uczuć, sympatii i wspólnego losu. W obu

przypadkach trudno mu jednak wytworzyć więź polityczną, ponieważ albo opiera się na silnej identyfikacji, która sprzyja poszukiwaniu i wykluczeniu „obcych”, albo pozostaje zbyt abstrakcyjna, by kształtować trwałe relacje między konkretnymi obywatelami.

W polskiej tradycji filozoficznej uniwersalną postawę życzliwości wobec wszystkich ludzi rozwijał Czesław Znamierowski (1888–1967), traktując życzliwość powszechną jako naczelną normę etyczną – emocjonalny imperatyw nakazujący dążenie do maksymalnego dobra i szczęścia dla każdego człowieka. W odróżnieniu od tej uniwersalnej zasady przyjaźń obywatelska ma charakter partykularny, ograniczony do więzi między współobywatelami wspólnoty politycznej. Można jednak widzieć w niej konkretne urzeczywistnienie życzliwości powszechnej w sferze publicznej, szczególnie w ustroju demokratycznym, który Znamierowski uważał za najbardziej zgodny z tą normą.

Szczególnie doniosłą próbą przywrócenia sensu więzi politycznej jest koncepcja solidarności rozwinięta przez ks. Józefa Tischnera. W *Etyce solidarności* (1981) określa on solidarność jako braterstwo wobec skrzywdzonych, zakorzenione w biblijnym wezwaniu: „jeden drugiego ciężary noście”, jest to „solidarność sumień” (Tischner, 1981, s. 8). Solidarność ta nie wynika ani z naturalnej sympatii, ani ze wspólnego pochodzenia, ani nawet z uzgodnionych celów politycznych, lecz z etycznej odpowiedzi na doświadczenie krzywdy, zniewolenia lub biedy. Jej istotą jest uznanie godności drugiego człowieka i gotowość do poniesienia odpowiedzialności za niego. Kluczowe pozostaje tu jednak pierwszeństwo indywidualnego sumienia przed trwałą więzią wspólnotową, co sprawia, że solidarność – mimo swojej moralnej doniosłości – nie pełni funkcji strukturalnej analogicznej do przyjaźni obywatelskiej.

Niezależnie od debat nad braterstwem, życzliwością i solidarnością, także w Polsce po transformacji ustrojowej centralne miejsce w dyskursie publicznym zajmują idee wolności i równości. Skutkiem tego staje się osłabienie więzi społecznych, erozja poczucia wspólnoty oraz przesunięcie akcentu ku rywalizacji, konkurencji i walce o uznanie. Klucz do zrozumienia tej dynamiki oferuje kantowska koncepcja „nietowarzyskiej towarzyskości” (Kant, 2005/1784, s. 34). Kant wskazuje, że egoizm napędzany miłością własną ujawnia się paradoksalnie w samym pragnieniu bycia uznanym przez innych, które stanowi jednocześnie motor rozwoju kultury i cywilizacji. To właśnie napięcie między potrzebą

wspólnoty a dążeniem do wyróżnienia mobilizuje jednostki do działania i doskonalenia własnych zdolności.

Nowożytność realizuje zatem przejście od wspólnoty opartej na więzi społeczeństwa regulowanego przez procedury i kontrakt. Zanik arystotelesowskiego ideału *philia politikē* oraz marginalizacja refleksji nad konkretną wspólnotą na rzecz abstrakcyjnych praw jednostki tworzą fundament pod porządek, w którym wspólnota jest wtórna wobec wolności, a więź – wobec transakcji. Nawet próby odnowienia języka więzi – poprzez braterstwo czy solidarność – pozostając w tym paradygmacie, oferują raczej etyczną odpowiedź na wyobcowanie niż jego polityczną alternatywę. Kantowska diagnoza „nietowarzyskiej towarzyskości” precyzyjnie ujmuje powstałą w ten sposób dynamikę: dążenie do uznania, pozbawione wspólnotowego zakotwiczenia, przybiera formę niekończącej się atomizującej rywalizacji.

To właśnie z tej nowożytnej spuścizny – uprzywilejowania abstrakcyjnych praw nad konkretną wspólnotą, a indywidualnego sukcesu nad obywatelską więzią – wyrastają współczesne diagnozy kryzysu wyobcowania, osłabienia więzi społecznych i poczucia politycznej bezsilności. Nowożytny projekt, emancypując jednostkę, pozostawia nierozwiązaną kwestię tego, co ma ją łączyć i spajać z innymi.

Ujęcie problemowe pojęcia

Współczesna atomizacja życia społecznego stała się jednym z głównych impulsów ponownego namysłu nad znaczeniem więzi społecznych i politycznych. Procesy indywidualizacji, wzrost mobilności, cyfryzacja relacji, a także prekaryzacja pracy ujawniły ograniczenia modeli politycznych opartych niemal wyłącznie na autonomii jednostki, prawach podmiotowych i mechanizmach rynkowych. W naukach społecznych coraz wyraźniej dostrzega się, że wolność i równość, pozbawione zakorzenienia w trwałych relacjach i wspólnych praktykach, prowadzą nie tylko do emancypacji, lecz także do osamotnienia, erozji zaufania i poczucia bezradności wobec złożonych wyzwań cywilizacyjnych. W tym sensie współczesny kryzys demokracji ma nie tylko wymiar instytucjonalny, lecz także relacyjny.

W odpowiedzi na tę diagnozę powraca pytanie o więzi polityczne: o to, co faktycznie spaja wspólnotę obywatelską poza prawem, procedurami

i interesem. Debata ta koncentruje się dziś wokół dwóch przeciwstawnych stanowisk. Zwolennicy odnowy więzi podkreślają znaczenie społecznej reprodukcji, zaufania i współdziałania jako warunków trwałości demokracji. Krytycy ostrzegają natomiast przed ryzykiem paternalizmu, ekskluzywizmu oraz moralnej presji, jaka może towarzyszyć odwołaniom do wspólnoty i przyjaźni.

Pierwsze podejście, reprezentowane przez nurt komunitariański i republikański, nawiązuje do arystotelesowskiej koncepcji przyjaźni obywatelskiej. W tej perspektywie demokracja nie może opierać się wyłącznie na neutralnych procedurach i formalnych instytucjach, lecz wymaga głębszego zaplecza etycznego: gotowości do współdziałania, poczucia współodpowiedzialności i uznania dobra wspólnego. Przyjaźń obywatelska zakłada zdolność do wspólnego działania w ramach uznanej formy politycznej. Empirycznym rozwinięciem tych założeń stała się koncepcja kapitału społecznego Roberta Putnama, która pokazuje, że sieci zaufania i współpracy realnie wzmacniają stabilność demokracji (Putnam, 2000).

Z perspektywy feministycznej ten wątek twórczo rozwija Sibyl A. Schwarzenbach (2009), wskazując, że refleksja nad przyjaźnią obywatelską powinna uwzględniać sferę reprodukcji społecznej: troskę, opiekę, wychowanie i podtrzymywanie relacji międzyludzkich. Schwarzenbach przypomina, że każde ludzkie życie ma zarówno wymiar fizjologiczny (*zōē*), jak i etyczny (*bios*), a demokracja może przetrwać tylko wtedy, gdy oba te wymiary są odpowiednio zintegrowane. Tymczasem współcześnie zepchnięta do sfery prywatnej troska spoczywa niemal wyłącznie na barkach kobiet, pomijając fakt, że w domach kształtowani są także przyszli obywatele. Przyjaźń obywatelska umożliwia dowartościowanie praktyk tradycyjnie uznawanych za „przedpolityczne”, które jednak warunkują ciągłość wspólnoty poprzez przekazywanie etosu, norm i kompetencji obywatelskich kolejnym pokoleniom.

Drugie podejście, radykalnie odmienne od komunitariańsko-republikańskiego powrotu do *philia politikē*, reprezentuje Jacques Derrida w *Polityce przyjaźni* (1994). Derrida dokonuje dekonstrukcji zachodniej tradycji przyjaźni, ukazując jej głębokie uwikłanie w kategorie braterstwa, genealogii, podobieństwa oraz figury „swojego”. W jego ujęciu przyjaźń ta nie jest relacją neutralną ani inkluzywną, lecz mechanizmem konstytuowania tożsamości politycznej poprzez wyznaczanie granic

przynależności i wykluczenia. Tradycyjnie rozumiana przyjaźń stabilizuje wspólnotę kosztem tego, co inne, obce i niepodobne.

W odpowiedzi Derrida proponuje radykalne przemieszczenie pojęcia więzi w stronę idei nieskończonej gościnności: relacji asymetrycznej, nieodwzajemnionej i otwartej na Innego bez warunku podobieństwa czy wzajemności. Gościnność ta nie ma jednak charakteru instytucjonalnego ani ustrojowego. Funkcjonuje raczej jako krytyczny horyzont „demokracji, która nadchodzi” (*démocratie à venir*), nieustannie podważający każdą istniejącą formę braterstwa, wspólnoty i politycznej jedności.

Słabość tej propozycji ujawnia się jednak w jej ahistoryczności i nie-trwałości. Przyjaźń – także w sensie obywatelskim – zakłada bowiem nie tylko otwartość, lecz również wzajemność, współdziałanie oraz wspólną historię, a więc relację rozciągniętą w czasie i zdolną do instytucjonalnego zakorzenienia. Gościnność, nawet rozumiana jako czysty ideał etyczny, pozostaje relacją chwilową, osadzoną wyłącznie w „tu i teraz”, i nie dostarcza zasobów koniecznych do podtrzymania stabilnej formy politycznej ani do reprodukcji wspólnoty w perspektywie międzypokoleniowej.

Jeśli ten dylemat rozstrzygnie się na korzyść przyjaźni, to przy niewłaściwie zbudowanej więzi pojawiają się też konkretne zagrożenia, takie jak (1) przyzwolenie na niemoralne działania w polityce (nazywane „polityką brudnych rąk”), (2) etnonacjonalizm.

Pojęcie polityki „brudnych rąk” (*dirty hands*) zostało wprowadzone do współczesnej filozofii nauk społecznych przede wszystkim przez Michaela Walzera, który opisuje nim sytuacje sprawowania władzy połączone z działaniami moralnie nagannymi – takimi jak kłamstwo, przemoc, naruszanie prawa czy krzywdzenie jednostek – usprawiedliwianymi odwołaniem do wyższej konieczności ochrony wspólnoty bądź realizacji dobra publicznego (Walzer, 1973). Z tej perspektywy przyjaźń oparta na bliskości i lojalności może sprzyjać powstawaniu nieformalnych układów, w których działania nieetyczne są łatwiej podejmowane i moralnie racjonalizowane. Motywacją staje się wówczas ochrona „swoich” – przyjaciół, sojuszników czy całej wspólnoty – nawet za cenę naruszenia elementarnych zasad moralnych. Problem z przyjaźnią obywatelską polega także na tym, że przyjaźń niemal jednoznacznie utożsamia się współcześnie z relacją osobistą. Zgodnie z dominującym nowożytnym ujęciem

przyjaźń rozumiana jest jako relacja między prywatnymi osobami, oparta na (1) wzajemnej trosce, intymnej bliskości i emocjonalnym zaangażowaniu, a także na współdziałaniu zakorzenionym we wspólnych doświadczeniach życiowych. Taka relacja zakłada (2) równość stron, (3) podobieństwo oraz głęboki, często biograficzny wzajemny wpływ, w ramach którego przyjaciele współkształtują swoje wartości, przekonania i wizje dobrego życia. Wszystkie te cechy – intymność, równość i wzajemna zależność – sprawiają jednak, że przyjaźń wydaje się niedostosowana do sfery publicznej, a osobiste relacje naruszają spójność wspólnoty i nadwyrężają koncepcję sprawiedliwości. Tymczasem przyjaźń zastosowana do sfery publicznej (1) przekształca osobistą troskę w zobowiązanie o dbałość o kondycję obecnych i przyszłych pokoleń. Zwraca uwagę na (2) równość obywateli uczestniczących w debacie publicznej, ponoszących konsekwencje decyzji politycznych, a więc także biorących udział w ich podejmowaniu. Obywatele (3) współuczestniczą we wspólnej historii politycznej i świadomie pielęgnowanej pamięci zbiorowej.

Stoczeniu się przyjaźni obywatelskiej w politykę „brudnych rąk” przeciwdziałają zasadniczo dwa mechanizmy. Po pierwsze, konkretna wspólnota polityczna – ze swoją historią, tradycją i siecią więzi – nie znosi uniwersalnych norm moralnych, lecz stanowi jedną z ich możliwych, historycznie uwarunkowanych realizacji. Przyjaźń obywatelska nie może zatem zawieszać ani relatywizować zobowiązań etycznych, lecz powinna je konkretyzować w określonym porządku politycznym, jako sposób urzeczywistniania życia właściwego człowiekowi.

Po drugie, kluczowym zabezpieczeniem przed nadużyciami jest zasada otwartości, rozumiana jako maksymalne poszerzenie sfery tego, co publiczne i podlegające społecznej kontroli. Ponieważ przyjaźń obywatelska zakłada zaangażowanie, współodpowiedzialność i wzajemne uznanie, nie da się jej pogodzić z istnieniem zamkniętych klik ani z działaniami podważającymi ogólnoludzki potencjał jednostek. Przezrystość procedur, jawność decyzji, dostęp do informacji o funkcjonowaniu instytucji oraz ochrona przestrzeni krytycznego dyskursu nie są zatem jedynie technicznymi wymogami dobrego rządzenia, lecz warunkiem *sine qua non* rzeczywistej wspólnoty politycznej, w której obywatele występują jako podmioty władzy, a nie jej bierni adresaci.

Ryzyko przekształcenia przyjaźni obywatelskiej w etnonacjonalizm polega na stopniowym zawężaniu kręgu wspólnoty do osób uznanych

za „swoich” ze względu na biologiczne pochodzenie. Etnonacjonalizm redukuje naród do wymiaru *zōē*, czyli do życia rozumianego czysto biologicznie, wiążąc przynależność polityczną z czynnikami niezależnymi od woli i działania jednostki. W tej perspektywie naród jawi się jako naturalna wspólnota krwi i dziedziczenia, a nie jako historycznie ukształtowana forma polityczna.

Przyjaźń obywatelska, rozumiana jako więź polityczna, pełni istotną funkcję zabezpieczającą wspólnotę przed redukcją biopolityczną oraz przed argumentacją odwołującą się do determinizmu naturalnego. Koncepcja osoby leżąca u jej podstaw zakłada, że jednostka jest podmiotem moralnym i politycznym, a nie jedynie biologicznym organizmem zdeterminowanym przez pochodzenie, geny czy dziedzictwo naturalne. Ludzka egzystencja zawsze rozgrywa się równocześnie w dwóch wymiarach: biologicznym (*zōē*) i etyczno-politycznym (*bios*). Jako istoty żywe funkcjonujemy w określonych, zbiorowo ukształtowanych formach życia, które są przekazywane międzypokoleniowo, lecz zarazem nieustannie przekształcane poprzez działanie, uczestnictwo i współodpowiedzialność w ramach wspólnoty politycznej.

W tym ujęciu przynależność do wspólnoty politycznej nie wynika wyłącznie z aktu urodzenia ani z biologicznych cech jednostki, lecz z uczestnictwa w określonym sposobie życia oraz we wspólnych praktykach politycznych. Przyjaźń obywatelska zakłada aktywne współtworzenie wspólnoty przez podmioty zdolne do działania, a nie bierne włączenie organizmów podporządkowanych zewnętrznym kryteriom naturalnym. Dzięki temu stanowi ona skuteczną zaporę wobec tendencji do biologizacji polityki i etnicznego zawężania kręgu obywateli. Argumentacja ta wskazuje, że przyjaźń obywatelska, rozumiana jako normatywny ideał polityczny, stanowi skuteczną odpowiedź na zarzuty dotyczące ryzyka „polityki brudnych rąk” oraz etnonacjonalizmu.

Zastosowanie koncepcji przyjaźni obywatelskiej wzmacnia w polskim kontekście refleksja nad więziami politycznymi związana z ruchem „Solidarność”. Rozumienie więzi obywatelskich w Polsce spleta się w tym kontekście z nauczaniem Kościoła katolickiego, który – akcentując godność osoby ludzkiej, dobro wspólne i solidarność – współkształtuje sposób myślenia o wspólnocie. Obok solidarności w katolickiej nauce społecznej (KNS) wyraźnie obecna jest także kategoria przyjaźni obywatelskiej, rozumianej jako etyczne dopełnienie porządku prawnego.

W paragrafach 390–392 *Kompendium nauki społecznej Kościoła* przyjaźń obywatelska zostaje wprowadzona jako kategoria normatywna uzupełniająca porządek prawny. Prawo chroni interesy, reguluje podział dóbr i zapewnia minimum sprawiedliwości, lecz nie może wytworzyć bezinteresowności, zdolności do daru ani wewnętrznej wrażliwości na potrzeby drugiego człowieka. W świetle nauczania społecznego przyjaźń obywatelska wypełnia przestrzeń publiczną treścią etyczną, umożliwiając relacje wykraczające poza logikę roszczeń i kontraktu.

Tak rozumiana przyjaźń obywatelska zostaje w *Kompendium* uznana za najbardziej autentyczne urzeczywistnienie zasady braterstwa. Braterstwo, zakorzenione w religijnej wizji człowieka jako dziecka Boga, realizuje się bowiem nie w abstrakcyjnych deklaracjach, lecz w konkretnych relacjach społecznych i politycznych. Szczególnie doniosłe jest przy tym stwierdzenie, że sprawiedliwość stanowi „najmniejszą miarę miłości”. O ile prawo wyznacza niezbędne minimum współżycia, o tyle przyjaźń obywatelska nadaje temu minimum wymiar pozytywny, oparty na wzajemnym uznaniu i współodpowiedzialności.

Antropologicznym fundamentem tej wizji jest rozróżnienie między osobą a jednostką. Człowiek jako osoba nie wyczerpuje się w sferze potrzeb materialnych ani w logice praw i roszczeń, lecz osiąga pełnię rozwoju w zdolności do przekroczenia czysto instrumentalnych relacji i wejścia w logikę daru. Przyjaźń obywatelska zakłada właśnie taką zdolność: obywatel nie jest jedynie beneficjentem systemu ani adresem norm prawnych, lecz współtwórcą wspólnoty politycznej.

Przyjaźń obywatelska nie rozwija się jednak w próżni. Wymaga przestrzeni spotkania, autonomii i realnej sprawczości. Jej instytucjonalnym zapleczem w KNS jest zasada pomocniczości (subsydiarności), zgodnie z którą większe wspólnoty – w tym państwo – nie powinny odbierać kompetencji mniejszym, bliższym obywatelowi strukturom, takim jak rodzina, gmina czy stowarzyszenia. Pomocniczość sprzyja rozwojowi przyjaźni obywatelskiej, ponieważ tworzy przestrzeń zaufania, kształtuje kompetencje obywatelskie i przeciwdziała wyobcowaniu. W małych, samorządnych wspólnotach ludzie mogą się poznać, współdziałać i stopniowo rozwijać więzi, które przenoszą się na poziom całej wspólnoty politycznej. Działając lokalnie, obywatele przejmują odpowiedzialność za ich najbliższe otoczenie. Centralizacja władzy niszczy poczucie sprawstwa i może prowadzić do wyobcowania. Pomocniczość

przywraca obywatelom podmiotowość, czyniąc ich współtwórcami odpowiedzialnymi za zachowanie politycznej formy.

Podsumowując teoretyczne rozważania, można stwierdzić, że włączając wymiar przeszłości i dziedzictwa, przyjaźń obywatelska nie traci z oczu przyszłości ani kolejnych pokoleń. Wiele praktyk tradycyjnie postrzeganych jako „kobiece” – takich jak wychowywanie dzieci, opieka nad chorymi i starszymi czy budowanie zaufania – posiada wyraźny sens polityczny. Podkreślają one znaczenie reprodukcji społecznej nie tylko w wymiarze biologicznym, lecz przede wszystkim w wymiarze przekazywania etosu politycznego. Gdy te praktyki są deprecjonowane lub pozostają niewidoczne, wspólnota polityczna traci zdolność do podtrzymywania nadziei na przyszłość i ciągłość. W tym ujęciu przyjaźń obywatelska nie jest jedynie retoryczną figurą. Oznacza konkretne praktyki i polityki: tworzenie przestrzeni spotkania ponad podziałami, wspieranie stowarzyszeń i inicjatyw obywatelskich, rozwijanie służby publicznej i wolontariatu oraz konsekwentne przeciwstawianie się narracjom, które redukcją innych do wrogów lub rywali.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Analiza historyczna i teoretyczna koncepcji przyjaźni obywatelskiej prowadzi do kluczowego wniosku: więź jest kluczowym elementem, która może spajać wspólnotę trwalej niż instytucje państwowe. Polskie społeczeństwo stanowi tego szczególny przykład, gdzie naród i wspólnota obywatelska wielokrotnie okazywały się bytami wytrwalszymi od zmieniających się struktur władzy, podtrzymując ciągłość polityczną mimo zniszczeń, okupacji czy rozpadu instytucji.

Oznacza to, że siła, odporność i trwałość wspólnoty nie są wyłącznie cechami instytucji, ale efektem więzi – tej fundamentalnej sieci wzajemnego uznania, zaufania i współodpowiedzialności, która pozwala społeczeństwu przetrwać nawet w warunkach głębokiego kryzysu państwa. Dlatego też pielęgnowanie więzi społecznych nie jest sprawą drugorzędną, ale podstawowym warunkiem trwałości demokracji.

Trwałość wspólnoty nie jest w tym ujęciu efektem działań jednostek, lecz właściwością relacji społecznych. Społeczeństwo i naród jawią się jako

były wcześniejsze i trwalsze niż państwo oraz jego instytucjonalne formy. W polskim doświadczeniu historycznym zdolność zachowania wspólnoty ujawnia się szczególnie wyraźnie: więzi między obywatelami potrafią przetrwać zanik elit, rozpad struktur władzy i destrukcję porządku prawnego, podtrzymując ciągłość politycznej (choć nie instytucjonalnej) formy.

Z perspektywy klasycznej oznacza to, że przyjaźń obywatelska nie jest jedynie spoiwem dobrze funkcjonującego ustroju, lecz podstawowym nośnikiem wspólnoty. Dzięki niej społeczeństwo zachowuje zdolność samopodtrzymania nie poprzez procedury, lecz poprzez utrwalone postawy lojalności, wzajemnego zaufania, solidarności i współodpowiedzialności. W sytuacjach kryzysowych przyjaźń obywatelska nie zanika, lecz działa w trybie minimalnym: to ona zastępuje formalne mechanizmy państwowe podstawowymi relacjami uznania i pomocy.

Z przeprowadzonych analiz wynikają trzy wnioski. Po pierwsze, więź między obywatelami stanowi konieczny, lecz długo zaniedbywany trzeci filar demokracji – obok wolności i równości. Nowoczesność, skupiając się na jednostce, prawach i procedurach, osłabia wymiar wspólnotowy, co prowadzi do atomizacji życia społecznego, zaniku zaufania i zubożenia debaty publicznej.

Po drugie, przyjaźń obywatelska stanowi odrębny typ więzi politycznej. Różni się zarówno od przyjaźni osobistej, ponieważ nie wymaga intymnej bliskości, jak i od braterstwa o charakterze egzystencjalnym oraz solidarności opartej na uogólnionej wzajemności. Jej istotą jest zgoda wynikająca z uznania wspólnej formy politycznej, ukształtowanej historycznie i zakorzenionej w uniwersalnej wizji tego co uważa się za życie właściwe dla istot ludzkich.

Po trzecie, choć przyjaźń obywatelska niesie pewne zagrożenia – takie jak pokusa zamknięcia się we „własnym kręgu”, usprawiedliwianie niemoralnych działań czy trudność przeniesienia języka bliskości na skalę wspólnoty – nie istnieje wobec niej realna alternatywa zdolna podtrzymać odpowiedzialną i trwałą wspólnotę. Propozycje skrajne, które negują granice, wzajemność i ciągłość historyczną, pełnią funkcję krytyczną, lecz nie dostarczają podstaw dla długofalowego współżycia politycznego.

Z przedstawionych rozważań płyną konkretne rekomendacje:

- Teoretyczna rekonceptualizacja więzi. Należy podjąć systematyczny wysiłek, by odbudować i wzbogacić język opisu więzi

obywatelskich. Wynika stąd potrzeba teoretycznego przemyślenia rodzajów więzi między obywatelami we współczesnych społeczeństwach. Konieczne jest wypracowanie języka, który jasno odróżnia przyjaźń obywatelską od braterstwa i solidarności oraz pozwala ocenić skutki społeczne różnych form więzi politycznej. Przyjaźń obywatelska umożliwia przy tym włączenie refleksji nad troską, wychowaniem i przekazywaniem etosu wspólnotowego, czyli nad społeczną reprodukcją.

- Praktyczne projektowanie instytucji wspólnoty. Demokratyczne państwa powinny świadomie tworzyć instytucje i polityki, które pielęgnują więź obywatelską. Obejmuje to:
 - Wzmacnianie samorządności i pomocniczości: tworzenie przestrzeni – od rad osiedli po lokalne stowarzyszenia – gdzie obywatele realnie współdecydują i ponoszą odpowiedzialność za swoje najbliższe otoczenie. To buduje zaufanie i obywatelskie kompetencje.
 - Zasada pełnej jawności: ustanowienie przejrzystości procedur, jawności decyzji i dostępu do informacji publicznej jako fundamentu wspólnoty. Jest to kluczowe zabezpieczenie przed degeneracją więzi w kumoterstwo i politykę „brudnych rąk”.
 - Polityka włączająca pokolenia: uznanie politycznego znaczenia praktyk opieki, wychowania i przekazu tradycji. Instytucje i debata publiczna powinny uwzględniać nie tylko „tu i teraz”, ale także odpowiedzialność za dorobek poprzedników, pamięć oraz warunki życia przyszłych pokoleń.
 - Przeciwdziałanie polaryzacji. Największym zagrożeniem dla polskiej wspólnoty politycznej pozostaje dyskurs oparty na lęku, urazie i binarnym podziale na „nas” i „wrogów”. Koncepcja przyjaźni obywatelskiej oferuje narzędzie do przekształcenia tej destrukcyjnej walki w godziwą rywalizację w ramach wspólnych reguł gry. Unaocznia, że wszystkie strony sporu dzielą odpowiedzialność za zachowanie określonej historycznie formy politycznej. Nie chodzi o zgodę we wszystkich opiniach, ale o uznanie, że strony sporów są uczestnikami tej samej, trwałej wspólnoty politycznej.

Podsumowując, przyjaźń między obywatelami stanowi niezbędną korektę współczesnej demokracji. Pokazuje, że wolność i równość nie

wystarczają, jeśli nie towarzyszy im trwała więź wspólnotowa. Tylko historycznie ukształtowana forma polityczna, oparta na przyjaźni obywatelskiej, potrafi stabilizować demokrację w warunkach silnych sporów i polaryzacji. Przyjaźń ta obejmuje nie tylko żyjących współcześnie, lecz także tych, którzy byli przed nami, oraz tych, którzy przyjdą po nas, czyniąc wspólną polityczną przestrzeń odpowiedzialności rozciągniętej w czasie.

BIBLIOGRAFIA

- Agamben, G. (2008). *Homo sacer: Suwerenna władza i nagie życie*. Przeł. M. Salwa. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Arystoteles (2009). *Etyka nikomachejska*. Przeł. D. Gromska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Derrida, J. (1993). Politics of friendship. Przeł. G. Motzkin, M. Syrotin-ski, & T. Keenan. *American Imago*, 50(3), 353–391.
- Helm, B.W. (2025). Friendship. W: E.N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2025/entries/friendship/>
- Hobbes, T. (1984). *Leviathan*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Hobsbawm, E.J. (1996). *The age of revolution: 1789–1848*. New York: Vintage Books.
- Kant, I. (2007). Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym. W: I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii* (s. 31–43). Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Locke, J. (1992). *Dwa traktaty o rządzie*. Przeł. Z. Rau. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Macpherson, C.B. (1962). *The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press.
- Mouffe, C. (2008). *Polityczność*. Przeł. J. Erbel. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Papieska Rada „Iustitia et Pax” (2004). *Kompendium nauki społecznej Kościoła*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Putnam, R.D. (2008). *Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*. Przeł. P. Sadura & S. Szymański. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Schwarzenbach, S.A. (2009). *On civic friendship: Including women in the state*. New York: Columbia University Press.
- Tischner, J. (1981). *Etyka solidarności*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Walzer, M. (1973). Political action: The problem of dirty hands. *Philosophy & Public Affairs*, 2(2), 160–180.

Marek Rembierz
Uniwersytet Śląski w Katowicach
<https://orcid.org/0000-0003-0295-0256>
<https://doi.org/10.35765/slowniki.702>

Pluralizm i pluralizacja w życiu społecznym

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: W naukach społecznych (NS) rozpatruje się i promuje różne interpretacje pluralizmu i pluralizacji. Są one odmienne od znanego z dziejów zróżnicowania kulturowego; zwłaszcza że wewnątrz odrębnych kultur i tradycji przyjmowano, iż jest takie „coś”, co obowiązuje bezwarunkowo. Cechę specyficzną pluralizmu i pluralizacji wyraża zwrot: „tak, ale...”, czyli „tak”, acz z zastrzeżeniami i alternatywami. Owo „ale”, jako wyraz procesów pluralizacji, przybiera na sile, aż po przekonanie: „tu i teraz wydaje się niektórym, że jest «tak», ale zawsze i na wiele sposobów może być inaczej”.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: O ile tradycyjnie pojmowana wielość zjawisk, tak w metafizyce (pluralizm bytów), jak w obserwacjach i koncepcjach życia społecznego (różne obyczaje, języki, wierzenia), wiązała się z poszukiwaniem zasad porządkujących i jednoczących (*arche*, uprzedni łań, porządek kosmosu), to współczesne (tzw. ponowoczesne) rozumienie pluralizmu i pluralizacji mocno akcentuje różnice i różnicowanie. Atoli totalitarne doświadczenia uczą, że walory pluralizmu stają się bardzo wyraźne, gdy doświadcza się zagrożenia uniformizacją.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Różne sposoby rozumienia pluralizmu i pluralizacji skłaniają do zasadniczych pytań aksjologicznych: o ukryte wartościowania ujęć deskryptywnych i o źródła ujęć normatywnych pluralizmu, o status wartości i relatywizm w kontekście pluralizmu.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:

Pogłębione filozoficznie analizy pluralizmu i pluralizacji są potrzebne też dla praktyki życia społecznego, aby nie doszło do samolikwidacji pluralizmu m.in. z powodu nierzetelnych i silnie zideologizowanych koncepcji życia społecznego.

Słowa kluczowe: pluralizm, pluralizacja, wartości, relatywizacja, absolutyzacja

Definicja pojęcia

Rzec można na początku, że „pluralizm”, jak to z pluralizmem bywa, jawi się mnogością i migotliwością znaczeń. „Pluralizm. Ileż nieporozumień wiąże się z tym terminem, jak wiele przypisuje mu się znaczeń?” – tak Stanisław Ehrlich (1907–1997) rozpoczyna politologiczno-prawne studium z historii idei *Oblicza pluralizmów* (pisane od lat 60. XX wieku i opublikowane jako monografia w 1980 roku). Podobnie socjolog Władysław Piwowski (1929–2001) we wstępie do studium relacji między pluralizmem społeczno-kulturowym a religią stwierdzał w 1980 roku:

Współcześnie coraz częściej można się zetknąć z terminem «pluralizm». Występuje on w literaturze naukowej i publicystycznej, w dyskusjach między ludźmi o odmiennych światopoglądach, w dążeniach [...] do współdziałania [...]. Pluralizm występuje [...] w życiu religijno-kościelnym [...]. Mimo wzrastającego zainteresowania pluralizmem [...] termin ten nie jest jednak doprecyzowany (Piwowski, 1980, s. 105) (Mariański, 2022).

Trzeba wszakże dopowiedzieć, że W. Piwowski już w 1965 roku analizował – jak ujmuje to tytuł jego artykułu – *Filozoficzne aspekty pluralizmu społecznego*. Rozpatrywał on socjologiczne i filozoficzne (zwłaszcza tomistyczne) rozumienie pluralizmu społecznego, z aprobatą podając argumenty za pluralistycznym i osobowym modelem życia społecznego (w opozycji do wizji organistycznych i monistycznych) (Piwowski, 1965). To wywodzące się z tradycji arystotelesowskiej klasyczne rozumienie pluralizmu, na którego doniosłość uwagę zwracał m.in. Paweł Rybicki (1902–1988), gdy badał ontologię struktur świata społecznego:

Pluralizm świata społecznego znajduje potwierdzenie na wszystkich poziomach, na których ujmujemy i rozpoznajemy struktury społeczne. [...] objawia się jako wielość zbiorów i zbiorowości społecznych. [...] stoimy przed ich mnogością i różnością. [...] demografowie mówią niekiedy o ludności świata [...], jednakże ze stanowiska socjologicznego termin taki nie ma żadnego realnego korelatu (Rybicki, 1978, s. 175–176).

Za tego rodzaju klasycznym rozumieniem pluralizmu podąża Wojciech Świątkiewicz, rozpatrując relacje między integracją społeczną i kulturową a różnego typu pluralizmami:

Przyznając słuszność stanowisku, że integracji kulturowej nie można traktować jako mechanicznej sumy elementów składowych, przychyliam się jednak do takiego rozumienia integracji, które ujmuje ją jako wyraz pluralistycznej jedności. Stąd zintegrowany system nie musi oznaczać całości o jednolitych wzorach akceptowanych przez wszystkich, ani całości, w obręb której nie wchodzi elementy „alternatywne”. [...] ważne staje się pytanie, ku czemu tworzący społeczność ludzie dążą, co wyżej, a co niżej cenią i czy wszystko to tworzy całość spójną choć pluralistyczną, czy też składa się ona z antagonistycznych względem siebie części (Świątkiewicz, 1987, s. 32 i 56).

W klasycznej (arystotelesowskiej) optyce niejako naturalnym i wartym zachowania stanem rzeczy jest pluralizm w życiu społecznym, acz wymaga on rozeznania, kształtowania i doskonalenia dzięki odpowiednim działaniom człowieka. Tradycyjnie rozumiany pluralizm był „od zawsze” w myśli społecznej, a jednak – co w dociekaniach z 1980 roku wykazano W. Piwowarski – zachodzą istotne zmiany w treściach wiązanych ze słowem „pluralizm” i w życiu społecznym dokonuje się intensywna i antagonizująca pluralizacja (m.in. potęgująca różnice w zakresie rozumienia i akceptowania wartości), która wielokierunkowo dynamizuje pluralizm i dość radykalnie go odmienia. Jak blisko już czterdzieści lat temu zauważał W. Świątkiewicz:

Pluralizm oznacza [...] także sprzeczność i antagonizm, które są źródłem konfliktów sięgających podstaw bytowania narodów. Pluralizm, gdy powiązany jest z dezintegracją kulturową i społeczną, może prowadzić do zakwestionowania tożsamości kulturowej społeczeństw i [...] do ich wyeliminowania z mapy społecznego świata jako [...] całości o wykrystalizowanym obliczu społeczno-kulturowym (Świątkiewicz, 1987, s. 7).

Prowadzenie rzetelnej analizy sposobów rozumienia pluralizmu i pluralizacji wymaga więc – jako zasady pracy naukowej – respektowania pluralizmu i związanych z nim wartości, uwzględnienia walorów różnych podejść badawczych i odmiennych zapatrywań, aby uniknąć uniformizacyjnej wykładni rozumienia pluralizmu i pluralizacji przez próbę wtłoczenia wielorakich treści w zbyt wąskie ramy schematyzujących i monizujących kategorii. Choć w życiu społecznym bywa narzucana m.in. przez ideologie i działania polityczne (aż po przymus administracyjny) jedna tzw. słuszna wizja („definitywna formuła”) pluralizmu, która wyklucza i tłumi inne wizje, a niekiedy przedstawiciele NS ulegają pokusie redukcjonizmu, aby wielopostaciowy pluralizm sprowadzić do jednej postaci, bliskiej własnych

ideologicznych preferencji. Atoli refleksja i analiza filozoficzna nie zadowolają się skonstatowaniem mnogości i migotliwości znaczeń. I nie przystają na narzucenie nadrzędności ideologicznej jednoznaczności, dążą do rozjaśnienia zamglonego sensu i uwyrażnienia rozmytego obrazu zjawisk, do rozróżnienia ich odmiennych (faktycznych i możliwych) postaci. W tym zakresie pluralizm, także jako nośnik wartości, który przeciwstawia się uniformizacji i totalizującym formom organizacji życia społecznego, znajduje w refleksji filozoficznej niejako naturalną sojuszniczkę. Filozofia może służyć wsparciem dla wypracowania tak w NS, jak i – szerzej – w świadomości społecznej krytycznego rozumienia pluralizmu.

W NS rozpatruje się, a także promuje różne interpretacje pluralizmu i pluralizacji, tak deskryptywne, jak i normatywne, o szerszym lub węższym zasięgu, obejmującym różne zjawiska występujące w życiu społecznym (religijnym, politycznym), ale dotyczące zarazem spraw jak najbardziej osobistych, rozbudzające głębokie zaangażowanie egzystencjalne, gdyż chodzi także o te wartości, z którymi wiąże się sens życia. Są to interpretacje pluralizmu i pluralizacji istotnie odmienne od „odwiecznego”, gdyż stale obecnego w ludzkich dziejach zróżnicowania kulturowego. Są one zwłaszcza odmienne, jeśli idzie o mniej lub bardziej radykalną relatywizację tego, co uchodziło za absolutne, gdyż wewnątrz znanych z ludzkich dziejów kultur i tradycji przyjmowano, że jest „coś” takiego, co obowiązuje bezwarunkowo; choć mogło dochodzić i dochodziło przy tym – jak wskazuje rozeznanie empirii aksjologicznej – do bezzasadnej absolutyzacji tego, co nie powinno stanowić wartości absolutnej. O niszczycielskich i zbrodniczych skutkach uzurpatorskiej absolutyzacji podporządkowanych roszczeniom ideologii władzy dobitnie przekonują w XX wieku systemy totalitarne. Nadawanie i respektowanie waloru bezwarunkowości jest tego rodzaju kwestią aksjologiczną, która stale wymaga wnikliwego namysłu filozoficznego i otwartej dyskusji przedstawicieli różnych nauk humanistyczno-społecznych, włącznie z refleksją teologiczną, niejednokrotnie przestrzegającą przed absolutyzacją i deifikacją tego, co względne, przed sakralizacją sfery profanum, stawiającą pytania o to, co czyni się „bogopodobnym”. Są to kwestie budzące wątpliwości i kontrowersje w debacie publicznej, gdyż absolutyzacja może nieść bardzo poważne zagrożenia.

Cechę specyficzną pluralizmu i pluralizacji wyraża zwrot: „tak, ale...” – jak ujmuje to socjolog, Peter Ludwig Berger (1929–2017), zdając sprawę

z badań nad pluralizmem w sferze religii (Mariański, 2021). Co więcej, na użytek formułowanego przez niego – jako myśliciela społecznego – stanowiska ideowego, dookreśla on formułę „tak, ale...” jako składającą się z dopełniających się i równoważących członów: „tak” chroni przed radykalnym relatywizmem, pozbawiającym prawa do posiadania i wyrażania mocnych przekonań (roszczenia do prawdy), „ale” ma chronić przed fundamentalizmem niedopuszczającym wątpliwości i wymagającym „ślepego” posłuszeństwa (Berger & Zijderveld, 2015). To warta uwzględnienia propozycja respektowania zasad pluralizmu. Jednak zwrot: „tak, ale...”, który wedle P.L. Bergera (jako socjologa) ujmuje zasadniczy sens pluralizmu i pluralizacji, można rozwijać w inne postaci, wyrażające inne sposoby rozumienia pluralizmu i pluralizacji. Ukazujące inne ich oblicza, także zmierzające w stronę radykalnego relatywizmu, którego – jako myśliciel społeczny – P.L. Berger nie akceptuje, dostrzegając jego szkodliwość, podobnie jak Karl R. Popper (1902–1994) postulujący „krytyczny pluralizm”, niepoddający się dyktatowi relatywizmu. Warto nadmienić, że nierzadka jest taka sytuacja, iż badacz społeczny występuje także w drugiej roli: myśliciela społecznego, który rozwija własne (normatywne) stanowisko, a obie role się przenikają, gdyż dobór problematyki badań i wnioski z nich wyprowadzane są naznaczane własnymi przekonaniami lub prowadzą do tworzenia własnego stanowiska. W szczególności dotyczy to pluralizmu i pluralizacji jako kwestii centralnych dla ukonstytuowania modelu życia społecznego w różnych jego obszarach i zarazem dla osobistych rozstrzygnięć aksjologicznych o dużej doniosłości egzystencjalnej.

W skrótowno opisującym różnego rodzaju pluralizm i pluralizację zwrocie „tak, ale...” występuje swoiste „tak” z nieodłącznymi zastrzeżeniami i alternatywami, wśród których – jako opcji – trzeba dokonywać wyboru. Aczkolwiek wobec miękkiego i słabego „tak” – jako wobec obowiązującej metazasady, dobrze pasującej m.in. do interpretacji etyki jako „myśli słabej” (*pensiero debole*) według Gianniego Vattima (1936–2026) – można także zgłaszać wątpliwości, przypominając, iż są tradycje, w których jako metazasada obowiązuje „tak – tak” i „nie – nie” (a co nadto, to od jakiejś złej siły pochodzi). Czy pluralizm jest tak rozumiany i praktykowany, że te tradycje zostają zmarginalizowane lub wykluczone ze sfery pluralizmu, czy pluralizacja je unieważnia jako przeciwstawne jej dążeniom?

„Ale” może sygnalizować, że w imię pluralizmu i wzmacniając procesy pluralizacji, w niektórych sytuacjach lub całkiem odstępnie się od dotychczas respektowanej – jako moralnie zobowiązująca – zasady bezwarunkowości „tak – tak” i „nie – nie”, gdzie „tak” – w określonym sposobie jego użycia, po wnikliwym teoretycznym lub praktycznym rozeznaniu – ma moc wiążącą dla tego, kto „tak” – a nie inaczej – orzeka. Muszą być przy tym zachowane intelektualne i moralne rygory stwierdzenia „tak – tak” i „nie – nie” w sposób wiążący, a nie wymuszony okolicznościami (np. gdy skuteczne wprowadzenie wroga w błąd ocala czyjeś życie), mimowolny lub żartobliwy. O powinności respektowania bezwarunkowości „tak – tak” i „nie – nie” w stopniu najwyższym zaświadcza postawa Sokratesa: bo jeśli zaprzeczę temu, co „tak” – a nie inaczej – mówiłem (stwierdziłem), to tym samym zaprzeczę samemu sobie, unicestwię się duchowo i moralnie; ten sokratejski wzór w normatywnym ujęciu afirmująco rozpatrywał na gruncie etyki m.in. Tadeusz Styczeń (1931–2010). Aczkolwiek nakłanianie, aby naśladować „wzór Sokratesa”, nie powinno stać się wymuszaniem lub szantażem moralnym, że ktoś musi do końca iść drogą Sokratesa, bo wówczas jest to zaprzeczenie temu, co rozpoznał Sokrates jako bezwarunkową powinność. Tutaj pojawiają się też napięcia między rozumieniem sytuacji pluralizmu opinii i wyboru spośród różnych opcji a dążeniem do poznania prawdy i konsekwencjami respektowania wartości prawdy. W niektórych przypadkach, m.in. w odniesieniu do poznania wartości moralnych, będzie chodziło o prawdopodobieństwo i podejście probabilistyczne, ale trzeba zastrzec, że „prawdopodobne” nie ma tu takiego sensu jak „czekoladopodobne”, że coś jest podawane w zastępstwie i pozoruje to coś, czym nie jest, wywołując doznania przypominające doznawanie tego, czego faktycznie (się) nie ma.

Przy zasygnalizowaniu sokratejskiego tropu nasuwają się kolejne kwestie dotyczące rozumienia pluralizmu: czy tradycja sokratejska (m.in. tradycja kształtowania kultury logicznej i posłuchu wobec „sumienia logicznego”), charakteryzująca się nastawieniem na rozróżnianie i dookreślanie zjawisk (m.in. przez ich poprawne definiowanie), aby dzięki temu dążyć do ich rzetelnego poznania, przyczynia się do powstawania i wzmacniania pluralizmu, gdyż rozróżnia to, co dla wielu jawi się jako „takie samo”, „bez różnicy” (bo nie dostrzegają istotnych różnic)? Czy ze względu na kierowanie się ideą poznawania prawdy (niosącą

zobowiązanie moralne) tradycja ta wyhamowuje współczesną pluralizację i musi być przez nią przewyciężana? Czy pluralizacja respektuje sokratejskie podejście do rozróżniania i dookreślania zjawisk, aby móc je rzetelnie poznawać, czy też zadowala się tylko apriorycznym stwierdzeniem różnorodności, zaczerpniętym z jakichś ideologii (Bronk, 2026), niepoddanym krytycznej refleksji i dogmatycznie zabezpieczanym jako nieobalalne?

Owo „ale” w „tak, ale...”, jako wyraz intensyfikacji wieloaspektowych procesów pluralizacji, może niejako pęcznieć, coraz bardziej przybierać na sile i przesłaniać „tak”, iż straci ono swą wartość i normatywną moc. Oto nasuwające się dookreślenie „tak, ale...”, które wydaje się rozpowszechnione: „Tak (akceptuję to warunkowo), ale są przecież i inne możliwości, które przyciągają moją uwagę i warto je uwzględnić, bo mogą być one równie dobre (równie interesujące)”. I może być ono dalej wzmacniane dopowiedzeniami: „wszystko jest kontekstualne i wszystko jest zależne od sytuacji”. Choć paradoksalnie te dopowiedzenia, mające rozszerzać granice pluralizacji i zespolonej z nią indywidualizacji, wskazują nie na wolność wyboru i pluralizm możliwości wyboru, ale coraz mocniej eksponują czynniki jakby nieodwołalnie determinujące ludzkie postępowanie. Okazuje się, że respektowanie wiążącej mocy „tak” – bez dodania modyfikującego, pluralizującego jego sens „ale” – może motywować człowieka do autodeterminacji i przeciwstawiania się sile czynników determinujących jego przekonania i postawy. To kolejna kwestia wymagająca uwzględnienia przy konceptualizacji pluralizmu. Czy pod pewnymi względami pluralizacja może wyjaławiać aksjologicznie ludzki sposób bycia i prowadzić do nijakości, mamiącej człowieka, że niby ma „wszystko” do wyboru, tylko sam nic wybrać nie może, bo jest pozbawiany możliwości wyboru wedle swej woli, gdyż całość jego egzystencji jest zależna od sytuacji i kontekstów, jakby od ciężącego na nim fatum?

Postulowanie coraz bardziej radykalizowanego rozumienia pluralizmu i pluralizacji może prowadzić do sytuacji, że „tak” staje się pozbawionym treści ornamentem graficznym, pustym dźwiękiem, który zatracił znaczenie: „tu i teraz wydaje się niektórym, że jest «tak», ale zawsze i na wiele sposobów może być jednak inaczej, gdyż nigdy nie będzie bezdyskusyjnie i niekwestionowalnie stwierdzone, że «tak» właśnie jest (bo to, jak jest, stale podlega deliberacji i negocjacji), a tym bardziej nie da się zasadnie wykazać, że «tak» – a nie inaczej – być powinno”.

Można dla udobitnienia przywołać – jak się to czyni – zaczerpnięte z anarchizmu metodologicznego (acz wyrwane z metodologicznych wywodów) hasła: „wszystko ujdzie” lub „wszystko się przyda”, które mają potwierdzać racje zradykalizowanego pluralizmu.

Próba dookreślenia i zdefiniowania współczesnego rozumienia pluralizmu i pluralizacji wychodząca od charakterystycznego zwrotu „tak, ale...” pozwala zakreślić mapę problemów filozoficznych, zwłaszcza aksjologicznych, związanych z pluralizmem i pluralizacją.

Analiza historyczna pojęcia

O ile tradycyjnie pojmowana wielość (mnogość) i zróżnicowanie zjawisk, tak rozpatrywana w dociekaniach metafizycznych (pluralizm bytów, wielość sposobów bycia), jak w obserwacjach i koncepcjach życia społecznego (zróżnicowanie obyczajów, języków, wierzeń religijnych, organizacji), wiązała się z poszukiwaniem zasad porządkujących i jednoczących (*arche*, uprzedni ład, harmonia, porządek kosmosu przeciwstawny chaosowi), o tyle współczesne (tzw. ponowoczesne) rozumienie pluralizmu i pluralizacji na plan pierwszy wysuwa mocno zarysowane różnice i różnicowanie, przypisując im walory nadrzędne (traktując je jako wartości samoistne). Aczkolwiek, mając na uwadze autorytarne i totalitarne doświadczenia XX wieku, trzeba podkreślić, że walory zróżnicowania i pluralizmu tym bardziej ujawniają się i są doceniane, gdy doświadcza się zagrożenia uniformizacją i totalitaryzmem.

Dzieje filozoficznego namysłu nad rozumieniem pluralizmu i nad sposobami jego urzeczywistnienia w życiu społecznym oraz jego badania i konceptualizowania w NS bywają splecione z nierzadko występującymi w ludzkich dziejach zmaganiem z jego dolegliwym niedostatkiem, gdy jawił się on jak stan wysoce wartościowy i pożądany, acz tłumiony – wraz z wolnością obywatelską – przez dążące do monopolu władze polityczne (Gross, 1992).

Z początkiem lat 60. XX wieku, w czasach panowania monopartii i jednej ideologii, czyli w warunkach PRL-u najmniej sprzyjających publicznemu prowadzeniu takiej refleksji nad pluralizmem, która jawi się jako jego afirmacja, trafne i zwarte ujęcie historycznych źródeł i społecznych konsekwencji pluralizmu politycznego przedstawił (niejako

przemycił na łamach „Przeglądu Socjologicznego”) Wacław Makarczyk (1928–1986) w recenzji książki na ten temat wydanej (w 1956 roku) w Ameryce:

Okoliczności powstania pluralizmu politycznego przedstawiają się w sposób następujący: prawa demokratyczne rozwinęły się w społeczeństwie na drodze walk różnych grup klasowych, religijnych, regionalnych, ekonomicznych, zawodowych itd. między sobą oraz przeciw grupie rządzącej. Wytwarzała się sytuacja, w której jedna grupa nie była w stanie zniszczyć drugiej. Szukały one kompromisów, które umożliwią im *modus vivendi*. W tych warunkach zrodziła się koncepcja tolerancji. Wzajemne znoszenie się skłóconych stronnictw stawało się już nie sprawą czasowych rozejmów lecz zinstytucjonalizowanej praktyki codziennej. Na tej podstawie kształtowała się i stabilizowała [...] struktura społeczeństwa demokratycznego. [...] tolerancja stawała się wartością ideową coraz szerzej przyjmowaną przez ludzi. Niekiedy pewne grupy dążyły do zniszczenia opozycji, ale w końcu uznawały, że całkowite zwycięstwo jest niemożliwe bez ryzyka zniszczenia samej struktury społeczeństwa. W konfliktach tych grupy mniejszości czy opozycji rozwijały ideologie demokratyczne uzasadniające ich prawo istnienia. [...] nosiciele ideologii tolerancji zmuszeni byli sami konsekwentnie zachować wierność dla tej wartości, pod groźbą utraty zwolenników, którzy wartość tę uznali za świętą (Makarczyk, 1960, s. 186).

Dla przypomnienia zacierającej się pamięci o faktach i dla wyeksponowania walorów pluralizmu odnotować należy, że warunki politycznego reżimu w ówczesnym PRL-u były rażącym kontrastem dla analityczno-syntetyzującego przedstawienia przez W. Makarczyka kształtowania się pluralizmu politycznego i tolerancji, społeczeństwa demokratycznego, uznania roli opozycji w stosunku do władzy. Tym bardziej był to rażący kontrast ze względu na biografię W. Makarczyka, który w czasie aktywności naukowej doświadczał braku pluralizmu i wolności: harcerz-powstaniec warszawski (wraz z ojcem), zaangażowany (od studiów) w działania opozycyjne wobec komunistycznej władzy, aresztowany w latach 50. i szykanowany do lat 80. (bezpośrednio po studiach odmawiano mu zatrudnienia w instytucjach naukowych i pracował jako sprzedawca, a później blokowano mu profesurę).

Przytoczone wątki biograficzne pozwalają lepiej zrozumieć walory pluralizmu życia społecznego i politycznego jako stanu, w którym nie doświadcza się w takim natężeniu tego rodzaju przeciwności losu, acz pluralizm w życiu społecznym kształtuje się w drodze zmagania i walk między różnymi siłami społecznymi (politycznymi) o odmiennych aspiracjach. Do wytworzenia pozytywnie wartościowanego pluralizmu zazwyczaj dążą

grupy marginalizowane i wykluczane z jakichś form aktywności społecznej; chyba że w ramach odwetu siłą przejmują one i monopolizują władzę, nie uznając wartości zespolonych z pluralizmem.

Sprawą kluczową w kształtowaniu się rzeczywistego pluralizmu jest faktyczne respektowanie deklarowanych wartości. Dzieje pluralizmu można odczytać jako dzieje zmagania o rozumienie i respektowanie wartości, do których odnoszą się przekonania, obyczaje, prawa i instytucje mające gwarantować pluralizm (zabezpieczać życie społeczne przed monopolizacją i uniformizacją). Dominanta aksjologiczna, także dylematów i kontrowersji aksjologicznych, jest widoczna – tak w doktrynach, jak i w *praxis* – w dziejach pluralizmu i pluralizacji.

W wystąpieniu podczas Zjazdu „Solidarności” (30 IX 1981 roku) Józef Tischner (1931–2000) poprzez metaforę „wzajemności spojrzeń” przybliżył uczestnikom tego wydarzenia sens i wartość pluralizmu, którego mają być współtwórcami, przełamując monopol władzy:

wielkością tego Zjazdu [...] jest jego pluralizm. Na czym polega pluralizm? [...] Pluralizm to jakby wymiana spojrzeń. [...] nikt z nas nie znałby pełnej prawdy o sobie, gdyby jej nie wyczytał z oczu drugiego człowieka. Potrzebujemy nawzajem siebie, abyśmy mogli znać prawdę o sobie. [...] W dziedzinie prawdy obowiązuje wzajemność spojrzeń. [...] W samotności łatwo o iluzję. Stąd konieczność pluralizmu. Bez pluralizmu nie byłoby Polski, nie byłoby polskiego chrześcijaństwa, nie byłoby tego Zjazdu (Bonowicz, 2001, s. 351).

Metafora „wzajemności spojrzeń” obrazuje poznawanie prawdy o sobie dzięki relacji z drugim człowiekiem. Kategorie wzajemności i prawdy są kluczowe dla rozumienia wartości i roli pluralizmu. Aby poznać prawdę, potrzeba różnych spojrzeń, które się spotykają i wchodzą w dialog. Jeśli nie dochodzi do spotkania i dialogu, to nie ma pluralizmu, który warunkuje poznawanie prawdy, ale pozostaje tylko rozproszona, monadyczna wielość odrębnych spojrzeń.

Jedną z propozycji rozwijania idei pluralizmu w świetle aksjologii personalistycznej zarysował – w kontekście polskich przemian po 1989 roku – Stanisław Kowalczyk:

Do aksjologiczno-społecznych konsekwencji idei personalizmu należy postulat pluralizmu w życiu społeczno-politycznym. Pluralizm jest niezbędny dla zaistnienia społecznej wolności i osobistej odpowiedzialności obywateli. [...] Personalizm postuluje równość wszystkich obywateli wobec prawa oraz oparcie

życia społecznego na zasadzie pluralizmu: kulturowego, światopoglądowego, społeczno-zawodowego, politycznego. Pluralizm taki nie jest możliwy [...], kiedy istnieją rządy zdeprawowane czy totalitarne. [...] Koliduje z personalizmem [...] dyskryminacja klasowa, narodowa, rasowa, religijna itp., oraz ekonomiczny wyzysk ([...] narusza godność ludzkiej osoby). [...] konsekwencją personalizmu jest eksponowanie zasady solidarności (Kowalczyk, 1990, s. 309–310).

Te polskie doświadczenia z wypracowywaniem aksjologicznie pogłębionej koncepcji pluralizmu, m.in. w nawiązaniu do personalizmu i do katolickiej myśli społecznej (Mariański, 1993; Szostek, 1997), zasługują na dalszą dyskusję nad nimi, aby były jednym z – mających swą historię i inspirujących współczesność – głosów w debatach o potrzebnym dziś rozumieniu pluralizmu (Żardecka-Nowak, 2004; Polanowska-Sygulska, 2008). Warto odnotować, że w tym polskim nurcie badania empiryczne i teoretyczne nad obliczami pluralizmów (społecznego, kulturowego, religijnego i moralnego) od 40 lat konsekwentnie prowadzi Janusz Mariański.

Ujęcie problemowe pojęcia

Różne sposoby rozumienia oraz promowania pluralizmu i pluralizacji składają – i to z punktu widzenia różnych nurtów filozofii – do podejmowania zasadniczych pytań aksjologicznych: o trafność i ukryte wartościowania ujęć deskryptywnych, o źródła i zasadność ujęć normatywnych pluralizmu, o status wartości (m.in. prawdy i dobra), ich względność (konwencjonalność) i relatywizm w kontekście pluralizmu.

Rozpatrując rozumienie i rolę wartości moralnych we współczesnym pluralistycznym społeczeństwie, J. Mariański przedstawia diagnozę dokonujących się zmian:

Pluralistyczne, ponowoczesne, dynamiczne społeczeństwo daje absolutne pierwszeństwo teraźniejszości i próbuje ją oddzielać od dziedzictwa. [...] W działaniach wielu ludzi [...] trudno dostrzec bezpośredni związek z wartościami i normami bezwzględными. W sytuacji rozchwianych systemów wartości i norm [...] młodzi czują się zagubieni i pozbawieni autorytetów. Sprzyja temu kult różnorodności i kreowanie inności. [...] W warunkach dezinstytucjonalizacji, detradycjonalizacji, pluralizacji i indywidualizacji wzrasta ranga takich wartości, jak: autonomizacja decyzji, samorealizacja, samoekspresja. [...] struktury trwałe, o ścisłych [...] rygorach, stoją w obliczu [...] kryzysu [...] Ewaluacje są

coraz częściej prowadzone bardziej w kategoriach pragmatycznych niż moralnych, a [...] ryzykowna wolność podmywa dotychczas ustalone hierarchie wartości moralnych (Mariański, 2011, s. 7–8).

W tym opartym na badaniach socjologicznych opisie pluralizmu i pluralizacji zauważa się niezamierzone wartościowanie, które obecne jest też w wielu innych ujęciach deskryptywnych. Zarysowuje się tu własne stanowisko normatywne J. Mariańskiego, gdy prezentuje ogląd tego, co dokonuje się w procesie pluralizacji, i krytycznie wytyka m.in.: (1) że brakuje wartości i norm bezwzględnych; (2) że „rozchwianie systemów wartości i norm” powoduje, iż młodzi są „zagubieni”; (3) że wartościuje się w kategoriach pragmatycznych a nie moralnych; (4) że „ryzykowna wolność podmywa ustalone hierarchie”. Mimo rzetelnego warsztatu badawczego socjologowi-empiryście trudno być jedynie neutralnym obserwatorem, który zawiesza osobiste przekonania, gdy proces pluralizacji zdaje się podważać bliski mu układ norm i wartości. Ci badacze, wedle których pożądane są zmiany wywołane pluralizacją, opisując to, co dokonuje pluralizacja, także – jakby mimochodem – wyrażają swe preferencje. Wytrawni badacze-empiryści są pobudzani przez procesy pluralizacji, aby – przy próbie zdystansowanego opisu – wyrazić osobisty stosunek do zmian zachodzących w doświadczaniu wartości.

Gdy rozpatruje się różne aspekty pluralizmu, to uwzględnienia wymaga złożona kwestia relatywizmu, który może przyjmować zwyrodniałą postać choroby (jak przestrzegali m.in. P.L. Berger i K.R. Popper), acz niekiedy może być on trafnym i stosownie krytycznym podejściem wobec niesłusznej absolutyzacji (sakralizacji) np. na użytek władzy politycznej lub religijnej.

Na fakt, że kształtowanie świadomości aksjologicznej wymaga przeciwstawienia się bezkrytycznemu relatywizmowi i uwodzicielskiej sile jego obietnicy, iż rozwiązuje on (prosto i bezboleśnie) trudne dylematy aksjologiczne, uwagę zwraca Ryszard Wiśniewski:

Świadomość aksjologiczna wzrasta i dojrzewa przede wszystkim ze sprzeciwu wobec charakterystycznego dla naturalnego poznania wartości potocznego relatywizmu, jest ona owocem poszukiwania trwałych składników, mniej lub bardziej skrytych węzłów w świecie wartości (Wiśniewski, 2005, s. 170).

W efekcie wzmagających się procesów pluralizacji, w których apodyktycznie neguje się sens rozeznawania „trwałych składników” i „węzłów

w świecie wartości”, zadowolając się tezą, że takich nie ma, a nawet jeśli byłyby, to nie są warte trudu poszukiwań, gdyż w całości wystarcza płynna i niezobowiązująca wizja wartości, którą roztacza potoczny relatywizm.

W refleksji aksjologicznej, która wpisuje się w szeroki nurt pluralizmu, a przeciwstawia się dążnościom uniformizującym i totalizującym, ceni się walory powściągliwości w aksjologii:

Sceptycyzm metodologiczny w etyce i probabilizm wyników poznania moralnego [...] [dają szansę na] zwiększenie autonomii poznania moralnego oraz związaną z wyższym poczuciem odpowiedzialności ostrożność w ferowaniu ocen, a zatem – rozwija się wrażliwość na adekwatność rozpoznań wartości (Wiśniewski, 1991, s. 20).

Powściągliwość i ostrożność (cnota roztropności) nie prowadzą do rozmycia treści wartości i układów wartości (do ich „upłynnionej pluralizacji”), ale kształtują „wrażliwość na adekwatność rozpoznań wartości”, którą zatracą się, ulegając apodyktycznie i dogmatycznie narzucanym formułom (a mogą być one też narzucane w imię pluralizmu).

Co do przewyżczania dominacji narracji skrajnie relatywistycznych, wysuwanych na plan pierwszy w procesie pluralizacji, to sprawa okazuje się skomplikowana i uwikłana w niekonsekwencje. Może dochodzić m.in. do tego, że relatywizacja ekonomiczna lub polityczna podporządkowuje sobie wartościowanie:

Wartości wyższe stają się [...] etykietami [...], za którymi kryje się relatywizm ekonomiczno-moralny lub polityczno-moralny. Tak wraz z absolutystycznym stosunkiem do wartości deklarowanych zaczyna współistnieć relatywizm usprawiedliwiany racjami ekonomicznymi czy politycznymi, a wraz z tym [...] obłuda aksjologiczna [...] w parze z cynizmem. [...] niebezpieczny relatywizm objawia się [...] tym, że dla wartości względnych [...] poświęca się wartości bezwzględne (Wiśniewski, 1999, s. 137).

Takie „dwuwarstwowe” i „dwulicowe” narracje aksjologiczne, silnie relatywistyczne, acz pozornie o skłonnościach absolutystycznych (bo bezwarunkowym ogłasza się to, co jest dla nas korzystne), mogą występować w koncepcjach i narracjach pluralizmu. Może występować ekskluzywny i patologiczny „pluralizm dla swoich” („naszym wolno więcej”).

Spór relatywizmu z absolutyzmem o nadrzędność lub wyłączność jednej z tych narracji (i to w skrajnym ich ujęciu), bywa współcześnie

prezentowany jako spór wykluczających się opcji. Nie należy jednak dać się zwieść takim sugestiom, gdyż jest to spór „wielowarstwowy”:

Trzeba [...] oddzielić problem względności ocen, względności poznania wartości, ograniczoności naszej o nich wiedzy od bezwzględności wartości. Bez założenia, że istnieje optymalny sposób zachowania się, adekwatny do systemu wartości odpowiadającego naszemu światu, [...] nie jest możliwe moralne doskonalenie się (Wiśniewski, 1999, s. 138).

W dominujących narracjach nierzadko dokonuje się „ukrytej relatywizacji absolutyzmu, czyli wynoszenia swego punktu widzenia do pozycji absolutnej prawdziwości” i absolutyzuje się relatywizm, mówiąc o „jego nieprzezwyciężalności [...], np. w postmodernizmie” (Wiśniewski, 1999, s. 138).

Jeśli postuluje się dalszą intensyfikację (np. postmodernistyczną) pluralizacji, to jako zbyt mocne (tradycjonalistyczne) jawią się założenia o optymalnych sposobach postępowania i powinności moralnego doskonalenia się. Wszakże wyostrenie i totalizowanie jakiegokolwiek narracji aksjologicznej (karykaturalne jej przerysowanie, np. absolutyzowanie relatywizmu) doprowadza osoby ulegające takiej (totalnej) narracji do zamknięcia się na doświadczenie różnicowania i bogactwa świata wartości, którego zasoby przekraczają zbyt wąskie ramy danej narracji. Stanowi to szczególnie poważne zagrożenie dla urzeczywistniania pluralizmu.

Do rozumienia sensu i roli wartości w warunkach pluralizmu odpowiednia jest reguła postępowania formułowana w nawiązaniu do klasycznej zasady „po pierwsze nie szkodzić”:

Primum non nocere – to starożytna medyczna reguła wytworzona w sferze szacunku dla [...] fundamentalnych wartości życia i zdrowia ludzkiego. [...] nasze próby penetrowania najwyższych wartości powinny liczyć się z tym, by nie narażać na szkody kogokolwiek. Pewność wartości fundamentalnych, witalnych, utylitarnych, o ile są powiązane z witalnymi, jest większa niż wartości poznawczych, prawnych, moralnych, religijnych (Wiśniewski, 1999, s. 141).

Kierując się tą regułą, dopełnioną respektowaniem wartości nieinstrumentalnych, aby nie ukazywać wartości w „krzywym zwierciadle” jedynie utylitarnych rozstrzygnięć, można przejść od teoretycznego rozeznania doświadczenia wartości (aksjologia ogólna) do *praxis*

pluralizmu, acz poznawanie *praxis* wymaga dalszych, szczegółowych analiz aksjologicznych.

Do takiego postępowania badawczego i praktycznego zachęca probabilizm w tej jego odsłonie, którą rozwija R. Wiśniewski, przeciwstawiając się zagrożeniu roli i sensu wartości moralnych m.in. przez cynizm, mogący towarzyszyć pluralizacji podejść do świata wartości:

Cynik absolutyzuje jedną z wartości, często wartość własnej osoby, jej ważność, wolność, zdolność zakwestionowania wszystkiego, w imię czego dewastuje lub ośmiesza cały pozostały świat wartości. Absolutyzm skrywa się wszędzie, także w relatywizmie, w uporze co do nieprzezwyciężalności zróżnicowania ocen, sytuacyjności norm, stanowiąc arbitralnie przyjętą rację absolutyzowania świata wartości i obowiązków (Wiśniewski, 1999, s. 143).

Probabilizm posiada zdecydowanie inne cechy niż „niedoważony absolutyzm” i „prosty relatywizm” i ze względu na jego walory może współgrać z (samo)krytycznym pluralizmem:

Probabilizm jest uczciwszy, samokrytyczny, rzetelny wobec faktów i metodologii poznania oraz wartościowania. Żąda od nas akceptacji i zaangażowania stosownego do stopnia uzasadnialności, uświadamia ryzyko błędu [...]. [...] stwarza więcej szans dla wolności, odpowiedzialności i doskonałości człowieka niż absolutyzm [...]. Probabilizm umacnia w oporze wobec cynizmu [...], jest wrażliwy na zmiany społeczne (Wiśniewski, 1999, s. 143).

Zarysowany tu koncept probabilizmu nie rozmywa różnic między dobrem i złem, jak chcą tego zwolennicy relatywistycznego „rozmycia” albo jak obawiają się tego deklarujący absolutyzm zwolennicy zadekretowanych granic dobra i granic zła. Probabilizm, wnikliwie dociekając i rozróżniając, zmierza do trafego określania (odkrycia) aksjologicznie doniosłych różnic i granic między dobrem i złem. Zwraca się też uwagę na doświadczenie zła jako istotny moment w poznawaniu świata wartości. Doświadczenie zła, rozeznanie, że jawnie lub skrycie dokonuje się zło, które niszczy, staje się punktem wyjścia refleksji aksjologicznej zmierzającej do rozpoznania i ochrony dóbr wymagających – dla dobra człowieka – ocalenia, nawet kosztem innych dóbr.

Rozróżnienia i dylematy aksjologiczne powinny być uwzględniane (a nie pomijane) w teorii i w praktyce pluralizmu, aby tworzenie warunków dla pluralizmu nie stawało się realizacją utopii ubóstwiającej abstrakcyjną „różnorodność”, utopii, która okazuje się wroga konkretnemu

człowiekowi z jego własnym – i odczytywanym przez niego jako zobowiązujące – dziedzictwem kulturowym i wroga mającym swoiste cechy i wartości tradycjom kulturowym.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Pogłębione filozoficznie analizy pluralizmu i pluralizacji są potrzebne praktyce życia społecznego, aby m.in. nie doszło do samolikwidacji pluralizmu przez dążności kierujące się nietrafnymi i nierzetelnymi (m.in. silnie zideologizowanymi) koncepcjami życia społecznego. Przykładem postmodernistyczna pluralizacja, poddana krytyce przez Bogumiłę Truchlińską (1948–2020) początkiem lat 90., gdy inni przedstawiali ją z pełną aprobatą:

Różnorodność postmodernistyczna [...] to wielość „oboksiebna”, nie komunikująca się z sobą: wielość głosów nie słyszających się wzajemnie. Nie jest to więc pluralizm konstruktywny, kulturotwórczy. Wielość [...] grających instrumentów nie tworzy jeszcze koncertu (Truchlińska, 1993, s. 300).

Jeśli intensywnie promuje się pluralizację, to trzeba uwzględniać nie tylko spodziewane korzyści, ale należy liczyć się z wysokością aksjologicznych i egzystencjalnych kosztów, z ryzykiem utracenia tego, co cenne i kruche. Leszek Korporowicz zauważa, że:

Zasada wzajemnej tolerancji pociąga za sobą koszt pluralistycznego, często zdeintegrowanego horyzontu wartości wspólnych, które postrzegane są w sposób coraz bardziej abstrakcyjny, akceptowalny na poziomie wspólnoty państwowej. Reintegracja obszaru znaczeń i wartości stanowi coraz częściej poszukiwany model rozwoju kulturowego. Problem polega jednak na długiej praktyce systematycznej destrukcji wzorów tej integracji, jaką narzuciła współczesna cywilizacja, redukując aksjologiczny wymiar wielu działań indywidualnych i zbiorowych (Korporowicz, 2016, s. 27–28).

Ta socjologiczna obserwacja współcześnie postępującej pluralizacji w sferze kultury, prowadzi do diagnozy niedoboru w życiu społecznym pogłębionej aksjologicznej refleksji, która stymulująco oddziałuje na praktykę, m.in. uprzedzająco sygnalizując „ślepe uliczki” pluralizacji,

z których bardzo trudno będzie się wycofać bez ponoszenia wysokich strat.

A straty bywają tym większe, im bardziej rozpowszechnia się kultura masowa, będąca wykwitem procesów pluralizacji i osobiwie im sprzyjająca. Niweluje ona „pradawne” różnice, oddziałując uniformizująco i destrukcyjnie na wytworzone w długim trwaniu i wysubtelnione różnice bliskich sobie, acz odrębnych światów wartości. Aksjologicznym źródłem pluralizmu zagrożą powierzchniowo i pozornie pluralistyczna kultura masowa, przyczyniająca się do unicestwiania cennych kulturowo różnic w rozumieniu i doświadczeniu wartości. Totalizująca zaborczość kultury masowej, kolonizująca inne formy kultury, niweluje ich własne układy wartości, stanowiące o ich odrębności. Ten niepożądany stan opisuje też Krzysztof Wielecki:

Wszelchobecna kultura masowa ma wyraźne cechy nowotworowe, wypiera wszelkie kultury, rozrasta się jak polip. Różnorodność kulturowa, jaką symuluje, polega na sięganiu po wszystko, aby wypruć z tego to, co szczególne i jednostkowe, wszelką istotność i tożsamość, i zmienić to w [...] element ogólnej kulturowej plazmy, pasującej [...] do wszystkiego. Lansując różnorodność, kultura masowa zabija ją w zarodku (Wielecki, 2007, s. 14).

Zdiagnozowane problemy z pluralizmem i wartościami są podobne do tych, przed którymi przestrzegał m.in. Bertrand Russell (1872–1970). Zamiast wykształcenia pożądaných i subtelnych różnic, dokonuje się ujednolicania i ideowej uniformizacji:

Człowiek nowocześnie myślący, choć głęboko wierzy w mądrość swojej epoki, ma [...] skromne mniemanie o własnych zdolnościach. Chciałby pierwszy pomyśleć o tym, o czym myślą wszyscy, powiedzieć to, co powiedzieć wypada, i odczuć to, co odczuwać należy. [...] tłumi swoją indywidualność, byle tylko zasłużyć na podziw stada (Russell, 1997, s. 89).

Z powodu tej wciąż postępującej i intelektualnie wyjaławiającej ideowej uniformizacji wśród zwolenników pluralizmu dominują głosy pochlebne o walorach i skutkach pluralizacji, a dochodzą do tego politycznie i administracyjnie sterowane (np. tematyką konkursów na granty) hasła przewodnie, do których trzeba się odwołać i dostosować, aby „zasłużyć na podziw stada”. W tym kontekście warto uwzględnić wyraziście wyartykułowany, donośny filozoficzny głos w debacie nad pluralizmem. Chodzi

o – dziś klasyczny – esej Leszka Kołakowskiego (1927–2009) *Samo-zatrucie otwartego społeczeństwa* (napisany w 1979 roku).

Przenikliwie ukazuje on „samoniszczycielskie siły utajone w liberalnych zasadach”, które są związane z bezkrytyczną promocją pluralizmu, i przestrzega przed skutkami naiwnej wiary w słabość lub nieobecność realnego zła:

wrodzony optymizm liberalnej filozofii życia, który polega [...] na wierze, iż w każdej sytuacji społecznej możliwe jest dobre rozwiązanie i że nie ma takich okoliczności, w których wszystkie wyjścia realne nie tylko są złe, ale bardzo złe (Kołakowski, 1990, s. 156).

Rozpatrywanie i promowanie pluralizmu musi się liczyć z czynieniem zła przez ludzi (indywidualnie i zbiorowo) i złymi skutkami działań, które uchodzą za wyłącznie dobrotwórcze. Co więcej, dodać trzeba, że pluralizm i pluralizacja, które bywają jednostronnie postrzegane jako wyłącznie dobro pomnażające inne dobra, mogą w niektórych sytuacjach przyczyniać się do wyrządzania zła – i to zła na masową skalę.

Zwracając uwagę na rodzaje „niebezpieczeństw, które pluralistycznemu społeczeństwu zagrażają od wewnątrz”, L. Kołakowski w ciągu wymienienia – zdawałoby się niezestawialne z sobą – ideologie i zjawiska społeczne: „rasizm, nacjonalizm, ruchy komunistyczne i rosnąca rola państwa” i przestrzega, że „nieograniczona wolność dla każdego oznacza nieograniczone prawo silniejszego” (Kołakowski, 1990, s. 173). Za najpoważniejsze zagrożenie pluralizmu uznać trzeba „osłabienie psychologicznej gotowości do jego obrony” (Kołakowski, 1990, s. 176). Niezdolność do obrony pluralizmu – paradoksalnie – może wzmacniać sam pluralizm: dając dogodne (bezpieczne) i wręcz złudnie wiecznotrwałe warunki otwartej debaty społecznej i politycznej, nie daje tym samym (pozbawia) sposobności, aby silnie odczuwać nieusuwalne z rzeczywistości zagrożenia uniformizacją i z tej racji – niejako ustawicznie – ćwiczyć się w obronie pluralizmu także przed jego werbalnymi propagatorami.

Mimo zdiagnozowanych niedomagań można dostrzegać siły witalne pozwalające na odradzanie się społeczeństwa pluralistycznego, gdyż „ma ono potężne wewnętrzne zasoby samoobrony. Siłą jego są także odpychające cechy [...] totalitaryzmu” (Kołakowski, 1990, s. 176). Jednak stale trzeba mieć się na baczności, aby nie „przeobraża[ło]

ono swojej otwartości we własną chorobę i bezsiłę” (Kołakowski, 1990, s. 177).

Bywa, iż społeczeństwo pluralistyczne aż nadto często infekuje się „własną chorobą” i pomnaża swą bezsiłę, a deklaratywnie sprzyjające mu („kibicujące”) NS ponieważświe dostrzegają spotęgowanie wewnętrznych zagrożeń lub – co gorsza – same to zagrożenie potęgują brakiem rzetelnego i krytycznego (samokrytycznego) namysłu.

Nie skłaniając się do łatwego wieszczania końca pluralizmu, który on sam z sobą niesie, do głoszenia historiozoficznej tezy o „genie samozagłady pluralizmu” i „tym bliższego końca pluralizmu, im bardziej staje się on powszechny i... powszedniejszy”, można skromnie i na miarę ludzkich możliwości, bez utopijnego zadęcia, postulować nieustanne uczenie się pluralizmu (Rembierz, 2017), także uczenie się rozumienia wartości w warunkach pluralizmu (Wojewoda, 2010), gdyż mimo różnych słabości pluralizm sprzyja doświadczaniu i urzeczywistnianiu zróżnicowanego świata wartości.

BIBLIOGRAFIA

- Berger, P.L. & Zijderveld, A (2015). *Pochwała wątpliwości. Jak mieć przekonania i nie stać się fanatykiem*. Przeł. S. Baranowski. Kraków: Vis-à-Vis/Etiuda.
- Bonowicz, W. (2001). *Tischner*. Kraków: Znak.
- Bronk, A. (2026). *Ideologia. Studium analityczne*. Lublin: TN KUL.
- Gross, F. (1992). *Tolerancja i pluralizm*. Przeł. E. Balcerek. Warszawa: IFiS PAN.
- Ehrlich, S. (1980). *Oblicza pluralizmów*. Warszawa: PWN.
- Kołakowski, L. (1990). Samozatrucie otwartego społeczeństwa. W: L. Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych* (s. 155–177). Warszawa: Res Publica.
- Korporowicz, L. (2016). Jagiellońskie inspiracje dialogu międzykulturowego. W: L. Korporowicz & P. Pichta (red.), *Mosty nadziei. Jagiellońskie inspiracje dialogu międzykulturowego* (s. 23–36). Kraków: Biblioteka Jagiellońska.
- Kowalczyk, S. (1990). *Zarys filozofii człowieka*. Sandomierz: Wydawnictwo i Drukarnia Diecezjalna.
- Makarczyk, W. (1960). [recenzja]: *Union Democracy, the Internal Politics of the International Typographical Union*, S.M. Lipset, M.A. Trow, J. Coleman, Illinois 1956. *Przegląd Socjologiczny*, 14(1), 183–189.

- Mariański, J. (1993). *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym. Polska lat dziewięćdziesiątych*. Lublin: RW KUL.
- Mariański, J. (2011). Wartości moralne w zmieniającym się społeczeństwie polskim. *Edukacja Humanistyczna*, 1(24), 7–24.
- Mariański, J. (2021). *Janusz Mariański. Peter Ludwig Berger. (1929–2017) przejście od teorii sekularyzacji do desekularyzacji*. Lublin: Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie.
- Mariański, J. (2022). *Pluralizm społeczno-kulturowy jako megatrend a religijność i moralność. Studium socjologiczne*. Lublin: Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie.
- Piowowski, W. (1965). Filozoficzne aspekty pluralizmu społecznego. *Roczniki Filozoficzne*, 13(2), 83–97.
- Piowowski, W. (1980). Pluralizm społeczno-kulturowy a religia. *Roczniki Nauk Społecznych*, 8, 105–123.
- Polanowska-Sygulska, B. (2008). *Pluralizm wartości i jego implikacje w filozofii prawa*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Rembierz, M. (2017). Uczenie się pluralizmu i kształtowanie tożsamości religijnej w kontekście kulturowych i światopoglądowych odmienności – między tradycyjnym zróżnicowaniem a współczesnym pluralizmem. *Politeja*, 14(1(46)), 191–237. DOI: 10.12797/Politeja.14.2017.46.09.
- Russell, B. (1997). *Szkice niepopularne*. Przeł. H. Jankowska. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Rybicki, P. (1978). *Struktura społecznego świata*. Warszawa: PWN.
- Świątkiewicz, W. (1987). *Integracja kulturowa i jej społeczne uwarunkowania*. Katowice: Wydawnictwo UŚ.
- Szostek, A. (1997). Prawda i dialog: między relatywizmem a pluralizmem. *Ethos*, 10(37), 51–63.
- Truchlińska, B. (1993). Dialog i poróżnienie (recenzja: *Przemiany współczesnej świadomości artystycznej: wokół postmodernizmu*, red. T. Szkołut, Lublin 1992). *Sztuka i Filozofia*, 7, 295–300.
- Wielecki, K. (2007). Postny karnawał kryzysu postnowoczesności. W: P. Mazurkiewicz & K. Wielecki (red.), *Kryzys postindustrialny. Interpretacje, prognozy. Perspektywa europejska* (s. 9–19). Warszawa: Centrum Europejskie UW.
- Wiśniewski, R. (1991). O możliwościach recepcji etyki empirycznej Tadeusza Czeżowskiego. *Acta Universitatis Nicolai Copernici. Nauki Humanistyczno-Społeczne. Filozofia*, 13(234), 7–21.
- Wiśniewski, R. (1999). Probabilizm etyczny. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 8(1), 129–144.
- Wiśniewski, R. (2005). W stronę pojęcia wartości absolutnej. W: W. Tyburski & R. Wiśniewski (red.), *Rozprawy filozoficzne. Księga*

- pamiętkowa w darze Profesorowi Józefowi Pawlakowi* (s. 169–178).
Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Wojewoda, M. (2010). *Pluralizm aksjologiczny i jego implikacje we współczesnej filozofii religii*. Katowice: Wydawnictwo UŚ.
- Żardecka-Nowak, M. (2004), Trzy stanowiska w sprawie pluralizmu – A. Macintyre, J. Rawls, J. Habermas. *Civitas. Studia z Filozofii Polityki*, 8, 226–266.

Mariola Kuszyk-Bytniewska
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie
<https://orcid.org/0000-0001-6835-054X>
<https://doi.org/10.35765/slowniki.624>

Onto-epistemologia społeczna

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Onto-epistemologia społeczna (OES) to podejście badawcze oparte na posttranscendentalnych filozofiach, które badają relacje między filozofią a naukami społecznymi, głównie socjologią. Nie ogranicza się jedynie do poziomu metafizycznego, łączącego krytykę poznania z jej poziomem epistemicznym (który w filozofii transcendentalnej był rozdzielany), lecz obejmuje także poziom przedmiotowy. Odpowiada na pytanie, jakie miejsce zajmuje poznanie w życiu społecznym i w jaki sposób życie społeczne przyczynia się do tworzenia wiedzy. Wiedza posiadana przez aktorów społecznych motywuje ich działania i odgrywa kluczową rolę w konstytuowaniu ich jako podmiotów. OES traktuje poznanie jako zjawisko ontyczne.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Historyczne ułożenie pojęcia onto-epistemologii w największym stopniu jest pochodną dostrzeżenia znaczenia późnonowoczesnych przemian społecznych dla sposobu, w jaki wiedza (nauka społeczna) uczestniczy w kształtowaniu nowego, wcześniej nieznanego sposobu konstytuowania się podmiotowości. Wielką rolę w przygotowaniu reorientacji nauk społecznych odegrali krytycy nowoczesności tacy jak Heidegger i Znaniecki. Obydwaj otworzyli pole filozoficznej problematyki, które wpłynęły na ukształtowanie się pola problematyki onto-epistemologicznej nauk społecznych.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: W końcu XX wieku nauki społeczne napotkały inną sytuację problemową niż ta, która wcześniej umożliwiała ograniczanie jej do poznawczych i fundamentalistycznie określanych założeń filozofii transcendentalnej. W związku z tym zerwana została

pierwotna więź między poziomem uprawomocnienia a uprawomocnioną wiedzą (Descartes i Kant). Filozofie XX wieku, odchodzące od prymatu epistemologii (np. Heidegger, Wittgenstein), stały się źródłem inspiracji dla nowego podejścia do problematyki nauk społecznych, w którym relacja między wiedzą a rzeczywistością społeczną jest pojmowana w sposób synergetyczny. Wiedza naukowa odgrywa aktywną rolę w kształtowaniu ładu społecznego i podmiotowości, a te z kolei mają kluczowe znaczenie dla kulturowego kontekstu i środowiska tworzącego wiedzę.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Globalizacja, antropocen, sztuczna inteligencja to dziedziny rzeczywistości określane przez nowe sposoby przekształcania ludzkiego i naturalnego środowiska, których interakcje coraz częściej są i będą przedmiotem zainteresowania nauk społecznych.

Słowa kluczowe: onto-epistemologia społeczna, epistemocentryzm, rozum scholastyczny, współczynnik humanistyczny, refleksyjność wiedzy

Definicja pojęcia

Nie ma jednej filozofii nauk społecznych, tak samo jak nie ma jednego, jednolitego rozumienia filozofii. Nie dziwi więc fakt, że pod tym określeniem pojawią się opisy różnych strategii badawczych, odwołujących się do odmiennych tradycji filozoficznych. Jedną z takich strategii jest onto-epistemologia społeczna (OES). OES to rodzaj metadyskursu nad naukami społecznymi, który zakłada, że zasadniczą cechą życia społecznego jest aktywne uczestnictwo w tym życiu różnych form poznania.

OES jest strategią badawczą budowaną na bazie posttranscendentalnych filozofii ujmujących relację między filozofią a naukami społecznymi (przede wszystkim socjologią) na poziomie metafizycznym, łączącym epistemologiczny poziom wiedzy z poziomem epistemicznym (który w duchu filozofii transcendentalnej był rozdzielany), ale także przedmiotowym. Na poziomie relacji filozofia – nauka wytwarza to swoiste napięcie, gdyż nauki społeczne, tj. socjologia, jednocześnie wytwarzają wiedzę na temat swoich przedmiotów (które są podmiotami) i zwrótnie (refleksywnie) je zmieniają. Filozofia uprzywilejowująca epistemologię nie potrafiła ująć znaczenia tej dwoistości. OES odnosi się także do relacji teoria – praktyka. Odpowiada bowiem na pytanie, jakie jest miejsce poznania w życiu społecznym i odwrotnie – jak życie społeczne uczestniczy w wiedzy. Wiedza, jaką dysponują aktorzy społeczni, motywuje ich do działania, ale też niezbywalnie uczestniczy w konstytuowaniu ich jako podmiotów. OES poznanie traktuje jako fenomen ontyczny.

OES powstała jako odpowiedź na trudności wywołane próbami uprawomocnienia nauk społecznych środkami epistemologii klasycznej, ujmującej relację poznawczą dualistycznie: jako relację podmiot – przedmiot (egocentrycznie i substancjalistycznie). W takim ujęciu to *Cogito* jest autonomicznym ontycznie punktem wyjścia w bezzałożeniowym poznaniu opartym na ostatecznych fundamentach. Pierre Bourdieu, francuski filozof, socjolog i antropolog, nazywa tę sytuację „epistemocentryzmem” i panowaniem „rozumu scholastycznego”. Można ją scharakteryzować krótko jako „scjentystyczną wiarę” w możliwość wypracowania aparatu poznawczego absolutnie obiektywnie opisującego i wyjaśniającego rzeczywistość społeczną w abstrakcji od ontycznych właściwości przedmiotów tych nauk i społecznych własności podmiotów wytwarzających wiedzę. Epistemocentryzm Bourdieu nazywa inaczej „«etnocentryzmem»

uczonych, który polega na lekceważeniu wszystkiego, co analityk projektuje w swoją percepcję przedmiotu z tego powodu, iż obserwuje ten przedmiot z daleka i z wysoka” (Bourdieu, 2001, s. 50).

Konsekwencją takiego stanu rzeczy są jałowe spory prowadzące do chronicznego kryzysu: obiektywizm vs. subiektywizm/konstruktywizm, naturalizm vs. idealizm/antyrealizm, poznanie vs. działanie, neutralność vs. zaangażowanie, struktura vs. *agency* (sprawczość), fakty vs. wartości etc. Warto też wspomnieć, że nie tylko na gruncie nauk społecznych epistemocentryzm i rozum scholastyczny traktuje się jako „przeszkodę epistemologiczną” (określenie G. Bachelarda). Mam tu na myśli przede wszystkim epistemologię znaturalizowaną W.V. Quine’a oraz epistemologię bez podmiotu poznającego K.R. Poppera. OES jednak nie tylko wskazuje granice stosowalności epistemologii klasycznej, które ujawniają się w niemożliwości epistemologicznego uprawomocnienia nauk społecznych, ale także odsłania i podejmuje newralgiczną dla tych nauk problematykę – nowe sposoby kształtowania się podmiotowości oraz nowe role wiedzy/nauki w życiu społecznym.

OES to zatem także propozycja przeformułowania podstawowych kategorii rzeczywistości społecznej, pozwalająca uniknąć wyżej wskazanych pułapek. Te kategorie to: doświadczenie, działanie, podmiot, wiedza, a przede wszystkim obiektywność, racjonalność i intersubiektywność. Charakteryzują one zarazem inteligibilne własności bytu społecznego jako przedmiotu poznania oraz ontyczne własności podmiotów poznania, w tym także podmiotów poznania naukowego. Krytyka relacji epistemologicznej fundującej monadyczny byt *Cogito*, która przybrała postać sporu między tradycyjną filozofią nauki a socjologią nauki i socjologią wiedzy (tzw. *science wars* – wojny o naukę) jest także częścią tego dyskursu. OES podąża tu za Florianem Znanieckim i jego koncepcją socjologii uczonych oraz za Anthony’ego Giddensa koncepcją refleksyjności wiedzy. Nowożytność narzuciła ideę uniwersalności i jednorodności nauki, nie bacząc na różnorodność przedmiotów, celów, metod, tradycji dyscyplinarnych, funkcji poznawczych i pozapoznawczych wiedzy. Dlatego też OES naukę rozumie pluralistycznie w duchu francuskiej filozofii i historii nauki (G. Canguilhem, G. Bachelard).

OES to metadyskurs łączący epistemologię z ontologią, ale też z aksjologią i nauką, ponieważ postuluje obecność czynników normatywnych w teoriach socjologicznych i czynny udział tych teorii w życiu

społecznym. Wskazuje na nierozłączność aktywności poznawczej z aktywnością praktyczną istot ludzkich, co uwidacznia się w stanowieniu norm społecznych. Jest to aktywność poznawcza (*episteme*), praktyczna (*poiesis, praxis*), wytwórcza (*techne*) i zarazem aksjologiczna (*axios, arete*). Podmiot poznania to jednocześnie podmiot działania, podmiot wartościujący, aktywny, zaangażowany, interweniujący w rzeczywistość społeczną. Wiedza naukowa, jej teorie, są także aktorami (podmiotami) społecznymi, co przyczynia się do wzrostu dynamiki życia społecznego. W obliczu rozwoju technologii niewątpliwie nowym wyzwaniem jest idea podmiotowości sztucznej (AI).

Podsumowując, OES to propozycja służąca przeobrażeniu późnopo-nowoczesnego dyskursu dotyczącego ról i miejsca w porządku wiedzy naukowej nauk społecznych, dyskursu, którego najistotniejszym elementem jest złączenie poznawczego oraz ontycznego i aksjologicznego wymiaru ludzkiego istnienia. To propozycja odejścia od epistemocentryzmu alternatywna wobec koncepcji tworzonych pod szyldem „zwrotu fronetycznego” oraz „zwrotu ontologicznego”.

Analiza historyczna pojęcia

Anachronizmem i sztuczną problematyzacją byłaby dzisiaj refleksja nad naukami społecznymi sprowadzona do metodologicznych i przedmiotowych różnic między nimi a naukami przyrodniczymi. Od drugiej połowy XIX w. główną oś problematyzacji wyznaczały spory: naturalizm – antynaturalizm, pozytywizm – antypozytywizm, *Naturwissenschaften* – *Geisteswissenschaften*, nomotetyzm – idiografizm etc. Teoretyczna świadomość nauk społecznych z przełomu XIX i XX w. rozwijała się w ramach kultury i realiów społecznych nowoczesności. Max Weber, który sprowadzał nowoczesność do racjonalności, był jednym z głównych inicjatorów tych rozważań. W drugiej połowie XIX w. świat społeczny uległ dużym zmianom, co dostrzegli i uwzględnili badacze. Jednak świat końca XX i początku XXI w. to znowu odmienna rzeczywistość, szybko się przekształcająca, także pod wpływem wiedzy, która ją opisuje. Pojęcia takie jak „późna nowoczesność” (A. Giddens), „druga nowoczesność” (U. Beck), „ponowoczesność” czy „płynna nowoczesność” (Z. Bauman) próbują opisać ten proces.

Ważny moment nakreślenia tła sporów prowadzonych we współczesnych nurtach filozofii społecznej wpisujących się w ramy dyskursu OES to uświadomienie sobie chronicznego kryzysu w naukach społecznych wywołanego epistemocentryzmem i jego skutkami – pomijania ontycznych własności przedmiotów nauk społecznych, tego mianowicie, że są one tkanką społeczną utworzoną z działań podmiotów. Wiedza, jaką dysponują aktorzy społeczni, motywuje ich działania, ale też niezbywalnie uczestniczy w konstytuowaniu ich jako podmiotów. Dwie inspiracje dla dyskursu OES są szczególnie istotne: filozofie Heideggera i Znanieckiego. Filozofia Heideggera odcisnęła piętno na filozofie nauk społecznych sięgające do hermeneutycznego i ontologicznego ich zaplecza. Chciałabym tu wskazać dwa nurty: poststrukturalizm Bourdieu i teorię strukturacji Giddensa. Filozofia Znanieckiego antycypuje główne założenia OES i jest niestety w dalszym ciągu niedoceniana.

Antycypacje: Martin Heidegger

Wpływ filozofii Heideggera na onto-epistemologiczny zwrot w socjologii jest istotny, choć dokonywał się drogą okrężną poprzez oddziaływanie na bardziej współczesną filozofię. Miał charakter ogólny, dotyczący zasadniczych reorientacji teoretycznych, bez szczegółowego wpływu na badania empiryczne (praktykę badawczą). Dotyczył bardziej pojęciowych ram niż wskazówek metodologicznych. Zapośredniczenie w myśli zapożyczającej się w filozofii Heideggera dotyczyło też przekształceń heideggerowskiego języka, trudnego do zastosowania w dziedzinie socjologii. Nie należy też zapominać o szczególnym rodzaju inspiracji, którą można określić terminem „inspiracji negatywnej”, kiedy to badacz pism Heideggera w swym krytycznym podejściu wypracowuje szerszą perspektywę interpretacyjną, obejmującą pole znaczeniowe myślenia teoretycznego, w którym demaskuje się jego ukryte mechanizmy.

W kontekście wpływu myśli Heideggera na socjologię należy uwzględnić następujące aspekty. Po pierwsze, heideggerowskie rozumienie znaczenia aktywności praktycznej człowieka wobec jego interpretacji i samointerpretacji jako wtórnych momentów bycia czy też, inaczej mówiąc, praktyki. Heideggerowska „troska” jawi się tu jako przedpredykatywny sposób odnoszenia się istot ludzkich do środowiska ludzkiego

bytowania, co daje się przekształcić w „refleksyjność instytucjonalną” (Giddens). Po drugie, chodzi o heideggerowską konstrukcję *Dasein* jako *Mit-sein*, Bycia jako Współ-bycia, konstrukcję, w której współbycie jest wcześniejsze od bycia dla siebie i doświadczania siebie (Bourdieu). Po trzecie, to koncepcja bycia anonimowego, zacierającego indywidualne, autentyczne bycie. Kolejny aspekt pola wpływu to specyficzne rozumienie historyczności, w którym splata się kondycja samowiedzy podmiotu z jego uwarunkowaniami społeczno-historycznymi. Dwaj badacze w tym kontekście wysuwają się na plan pierwszy. To właśnie Bourdieu i Giddens.

Heidegger – Bourdieu

Oprócz autobiograficznych stwierdzeń, w których Bourdieu podkreśla znaczenie miejsca pism Heideggera w repertuarze swych lektur, wskazuje on na dwa aspekty sposobu, w jaki wykorzystał kontakt z myślą filozofa. Po pierwsze, Heidegger odegrał rolę negatywnego inspiratora własnych koncepcji, będących rezultatem krytyki w odniesieniu do związków twórczości Heideggera z nazizmem (Bourdieu, 1988). Po drugie, myśl Heideggera była pozytywną inspiracją w odniesieniu do własnych koncepcji Bourdieu dowartościowujących ontologiczny wymiar wiedzy. Balansowanie na krawędzi między filozofią a naukami społecznymi (socjologią, antropologią kulturową) to zabieg, który Bourdieu włącza do własnych zasobów koncepcji, pozwalających uporać się z niechcianym epistemocentryzmem. Krytyka tego podejścia prowadzi do poglądu opisanego w koncepcji „rozumu scholastycznego”, według której głównym błędem poznawczym nauki społecznej jest przeniesienie myślenia akademickiego na sposoby funkcjonowania umysłów osadzonych w świecie praktycznym.

Bourdieu widzi konieczność oddzielenia pracy socjologa od epistemocentryzmu i jednoczesnego nawiązania do heideggerowskiego rozważania na temat bycia *Dasein*. Chce więc przekształcić słownik filozofii Heideggera w bardziej socjologiczne pojęcia, jak *habitus*, odwołując się jednakże do sposobów bycia *Dasein*. Ta reinterpretacja Heideggera, według niego, pozwala uniknąć wyboru między inspiracją strukturalistyczną a fenomenologią. *Habitus* to pojęcie opisujące sposób bycia

podmiotu, w którym relacje ze światem są współtworzone przez praktyki, podejmowane pod presją działań obiektywizujących doświadczenie rzeczywistości i wiedzę podmiotu. Jest to pojęcie ontologiczno-epistemologiczne, odzwierciedlające chęć uniknięcia filozofii świadomości. Bourdieu, odwołując się do własnych krytyk i inspiracji Heideggerem, stwierdza:

Konstruowanie pojęcia *habitus* jako systemu nabytych dyspozycji, funkcjonującego na poziomie praktycznym jako kategorii percepcji i oceny lub jako zasady klasyfikacyjnej, a także będące zbiorem zasad organizujących działanie, oznaczało ustanowienie podmiotu społecznego w jego prawdziwej roli praktycznego operatora konstrukcji obiektów (Bourdieu, 1990, s. 13).

Habitus to inkorporowane podmiotowo życie społeczne, zinternalizowane i kierowane logiką praktyczną działania.

Aby skonstruować model gry, który nie będzie jedynie zapisem jawnych norm ani stwierdzeniem regularności, jednocześnie syntetyzując zarówno normy, jak i regularności, należy zastanowić się nad różnymi sposobami istnienia zasad regulacji i regularności różnych form praktyki. [...] Ich logika jest logiką praktyczną (w taki sposób, w jaki nazywa się element ubrania praktycznym), to znaczy, że są one dobre w praktyce, konieczne i wystarczające w praktyce (Bourdieu, 1990, s. 65).

Onto-epistemologiczny sens tego rodzaju stwierdzeń to z jednej strony efekt krytyki epistemocentryzmu ugruntowanego w „rozumie scholastycznym”, a z drugiej strony taki sposób pojmowania rzeczywistości społecznej, w którym praktyka jest dookreślana przez ściśle powiązanie swego rodzaju anonimowej, „milczącej wiedzy” podmiotów działania ze środowiskowymi przymusami współbycia jako uwarunkowaniami spójności działania. Natomiast pojęcia takie jak „kapitał kulturowy” oraz „przemoc symboliczna” podkreślają aktywną rolę czynników intelektualnych, zwłaszcza wiedzytwórczych, w formowaniu sieci relacji społecznych.

Heidegger – Giddens

Rozważając Giddensa filiacje z myślą Heideggera, trzeba mieć na uwadze cele, jakie stawiał on swojej socjologii, i sposoby transkrypcji aparatu pojęciowego Heideggera. Heideggera i Giddensa łączy

krytyczny ogląd nowoczesności, tej w początkach jej kryzysu i w późnonowoczesnych komplikacjach świata społecznego, które Giddens problematyzuje w sposób mający sprostać wymogom teorii socjologicznej. Należy on do tych socjologów, którzy, podobnie jak Bourdieu, chętnie sięgają do dokonań filozofów. Dotyczy to także polemik z filozofami, których myśl się przecina z zainteresowaniami Giddensa (np. z M. Foucaultem).

Giddens wyraża chęć rozszerzenia tematyki socjologii o zagadnienia podmiotowości i tożsamości oraz prezentuje nowe spojrzenie na miejsce socjologii w całokształcie kultury (Giddens, 2003, s. 20–21). Obie kwestie mają sens onto-epistemologiczny. Z jednej strony Heidegger inspirował Giddensa do uwolnienia myśli od tradycji kartezjańskiej, która oddziela podmiot od rzeczywistości, również społecznej, a z drugiej strony wiąże to z przemianami społecznymi i ich historią, które – jego zdaniem – rozluźniają kartezjańskie rygory samowiedzy podmiotów konstruujących swoją tożsamość w warunkach późnej nowoczesności. Krótko mówiąc, Giddens traktuje pojęcie podmiotowości jako kwestię socjologiczną, a nie wyłącznie filozoficzną, jak było od czasów Kartezjusza. Szuka on metod myślenia socjologicznego, które pozwoliłyby odpowiedzieć na pytanie posttranscendentalne: jak podmiot jest (społecznie) możliwy?

Giddens wyraźnie odrzuca filozofie epistemocentryczne i swoją teorię umieszcza w perspektywie onto-epistemologicznej:

[...] skupienie uwagi na zagadnieniach teoriopoznawczych odwraca uwagę od kwestii ontologicznych leżących w głównym polu zainteresowania teorii strukturalizmu. Twórcy teorii społecznych powinni, jak twierdzą, zajmować się głównie i przede wszystkim wypracowaniem koncepcji ludzkiego bytowania i działania (Giddens, 2003, s. 18).

I deklaruje:

Uznaję zasadnicze znaczenie zwrotu ku lingwistyce, do którego przyczyniły się zwłaszcza hermeneutyczna fenomenologia i filozofia języka potocznego. Jednocześnie uważam jednak, że określenie to jest w jakiejś mierze mylące. Najważniejsze zmiany w teorii społecznej polegają nie tyle na zajęciu się językiem, ile na ponownym ujęciu współzależności mówienia (lub oznaczania) z działaniem, na wypracowaniu nowego modelu *praxis*. Zapoczątkowane przez Heideggera radykalne przekształcenie hermeneutyki i fenomenologii oraz innowacje

późnego Wittgensteina były zapowiedzią tego nowego kierunku (Giddens, 2003, s. 21).

Nowy model *praxis*, poszukiwany przez Giddensa, zakłada rozpoznanie nowych zjawisk, wytworzonych w ramach późnej nowoczesności, oraz ukazanie roli dwóch zasadniczych czynników, które dynamizują ich korelację, tworząc nowy ład interakcyjny, wcześniej nieznaną. Tymi czynnikami są podmiotowość w ujęciu, które pozwala zrozumieć jej rolę w procesach przekształcania się społeczeństwa postnowoczesnego, oraz wiedza, a zwłaszcza wiedza społeczna w postaci samej socjologii, która także uczestniczy w tych przemianach.

Punktem wyjścia dyskursu Giddensa jest opis specyficznego procesu zachodzącego w społeczeństwach późnej nowoczesności. To „rozdzielenie czasu i przestrzeni” rozumiane jako proces społeczny. Giddens formułuje milcząco tezę – której paralelę można dostrzec w myśli Heideggera – że społeczeństwa Zachodu uwolniły się od podstawowego ograniczenia narzucanego przez świat fizyczny – parametrów czasoprzestrzeni i związków względem tej jedności społecznych sposobów umiejscowienia działania. Społeczeństwo funkcjonujące w warunkach rozdzielenia czasu i przestrzeni jest tak samo unikalne w swoim istnieniu jak heideggerowskie *Dasein*. Podobnie jak Heidegger wyciąga z tej struktury odniesienie do świata istot ludzkich, nazywanych przez niego egzystencjami, tak Giddens, analizując sposób bytowania człowieka ponowoczesnego, wyprowadza kwestie egzystencjalne podmiotu:

to pytania egzystencjalne dotyczące podstawowych parametrów życia ludzkiego [...] zawierają one następujące elementy ontologiczne i epistemologiczne: egzystencja i bycie: natura egzystencji, tożsamość rzeczy i zdarzeń, skończoność życia ludzkiego: sprzeczność egzystencjalna polegająca na tym, że istoty ludzkie są częścią natury, a jednocześnie nie przystają do niej jako istoty rozumne i refleksyjne, doświadczenie innych: jak jednostki interpretują cechy i działania innych jednostek, ciągłość tożsamości: trwałe poczucie bycia osobą związane ciągłością doświadczenia własnego „ja” i własnego ciała (Giddens, 2001, s. 78).

Tożsamość jednostki staje się bardziej problematyczna w warunkach nowoczesnych, różniąc się znacznie od tego, jak wyglądała w tradycyjnych kontekstach. Problemy te są ściśle powiązane z posttradycyjnym, późnonowoczesnym kontekstem zagrożeń dla spójności „ja”,

wynikających zarówno z przemian społecznych, jak i z metod, które służą osiągnięciu tożsamości w nowych okolicznościach. Wszystkie te elementy wiążą specyfikę bytowania podmiotowości z wiedzą, dzięki której staje się ona „refleksyjnym projektem” (Giddens, 2001, s. 48).

Model podmiotowości rekonstruowany przez Giddensa opiera się na rozpoznaniu „późnonowoczesnych ram rzeczywistości społecznej”. Z jednej strony wskazuje na kryzysorodne procesy społeczne, takie jak utrata „bezpieczeństwa ontologicznego”, „separacja doświadczenia” oraz „izolacja choroby i śmierci”, które wynikają z niestabilnych łańcuchów interakcyjnych społeczeństwa. Z drugiej strony, zamiast traktowania tożsamości podmiotu jako substancji, proponuje postrzeganie jej jako efektu autonarracyjnej konstrukcji, która umożliwia opieranie się „wykozerzeniu”. „Jesteśmy nie tym, czym jesteśmy, ale tym, co z siebie zrobimy” (Giddens, 2001, s. 105). Późnonowoczesna tożsamość jest więc procesem osiągania spójności doświadczania siebie, w którym istotną rolę odgrywa dostęp do wiedzy wytworzonej w obrębie nauk społecznych. „Refleksyjność nowoczesności obejmuje sam rdzeń jaźni. Mówiąc inaczej, w kontekście porządku posttradycyjnego «ja» staje się refleksyjnym projektem” (Giddens, 2001, s. 47).

Kwestionowanie momentu kartezjańskiego w odniesieniu do statusu przedmiotu socjologii i jej miejsca w kulturze intelektualnej przejawia się w jego koncepcji uczestnictwa socjologii w realiach społecznych z uwagi na refleksyjność instytucjonalną przypisywaną społecznym łańcuchom posttradycyjnym. „Refleksyjność instytucjonalna” oznacza wymuszone przez tempo, zakres i siłę zmian społecznych zmiany ról wiedzy wywieranych wtórnie na realia społeczne.

Refleksyjność nowoczesności oznacza, że większa część społecznej aktywności i materialnego stosunku do przyrody jest systematycznie poddawana rewizji ze względu na nowo zdobyte wiadomości lub nabytą wiedzę. Wiedza nie jest przy tym czymś ubocznym lub przypadkowym, ale stanowi strukturalny element nowoczesnych instytucji, co daje obraz nader złożony, zważywszy na to, na ile sposobów można w warunkach nowoczesności poddawać refleksji refleksyjność (Giddens, 2001, s. 29).

Tego typu rozpoznanie określa rolę wiedzy, które wykraczają poza epistemocentryczny sposób jej pojmowania, ale doskonale wpisują się w dyskurs onto-epistemologiczny.

Antycypacje: Florian Znaniecki

Z kilku względów filozofię Znanieckiego należy traktować jako projekt onto-epistemologii. Znaniecki, pytając o warunki, które musi spełnić teoria społeczna, zadawał pytania, które uwzględniały ontologiczny i teoriopoznawczy sens: pytał o sposób istnienia realiów kulturowych jako warunków dla ich poznania, a także o to, w jaki sposób poznanie uczestniczy w rzeczywistości społecznej. Dla Znanieckiego poznanie to ontyczny wymiar bycia człowieka. Zgodnie z przesłanką współczynnika humanistycznego rzeczywistość społeczną traktował jako czyjaś, co można rozumieć, że badając jej aspekt społeczny, musimy uwzględnić fakt (współ)bycia, (współ)poznania i (współ)działania. W rezultacie interesował się nie tylko wpływem społecznym na podmioty tworzące wiedzę (w tym naukę), ale także tym, jak wiedza zmienia rzeczywistość przez nią opisywaną. Choć nie używał tej terminologii, to kwestia refleksyjności wiedzy, rozwijana we współczesnej socjologii przez badaczy takich jak Giddens i Bourdieu, zawiera się w tych rozstrzygnięciach. A to z kolei każe traktować Znanieckiego jako onto-epistemologa.

Z historycznego punktu widzenia można zauważyć, że zwrot onto-epistemologiczny (Bourdieu, Giddens) nastąpił znacznie później niż choćby jedna z ostatnich prac Znanieckiego (*Cultural Sciences*, 1952), choć u niego można dostrzec inicjatywę podobnego myślenia. Prymat stanowiska onto-epistemologicznego u Znanieckiego jest widoczny przynajmniej od momentu publikacji *Cultural Reality* (1919). Książka ta zawiera próbę rekonstrukcji „rzeczywistości konkretnej”, co obejmuje tezę na temat istnienia przedmiotu poznania nauk o kulturze oraz koncepcję „współczynnika humanistycznego”. Ostatnia teza rozumiana jest jako teza zarówno ontologiczna, jak i epistemologiczna, dotycząca sposobu istnienia i właściwego badania przedmiotu nauk o kulturze. Ostatecznie, w ramach nauk o kulturze, koncepcja Znanieckiego zakłada własną „teorię działania”, będącą kulturalistyczną koncepcją podmiotowości.

Rzeczywistość konkretna to doświadczane w refleksji i działaniu podłoże, z którego w emergentny sposób wyłania się kultura jako to, co korelatywno-przedmiotowe. Z tej perspektywy opozycje typu: „byt – myśl”, „egzystencja – esencja”, „doświadczenie – intelekt”, „idea – rzeczywistość”, „działanie – poznawanie” mają charakter jedynie względny. Stanowisko Znanieckiego jest raczej egzystencjalnym pluralizmem rozumianym

jako ontologiczne stanowisko przyjmujące wielość sposobów i stopni istnienia tego, co realne, w zależności od stopnia udziału człowieka myślą, działaniem i doświadczeniem w społecznym łańdzu interakcyjnym. Specyfika nauk o kulturze, jak zauważa Znaniecki, polega na tym, że przedmioty ich badań, będące wynikami obiektywizującej działalności ludzi, są już wcześniej określone przez fakt, że są danymi podmiotów (jako korelaty ich świadomości lub wytwory ich aktywności praktycznej).

Słowem dane badacza kultury są zawsze „czyjeś”, nigdy „niczyje”. Tę zasadniczą cechę danych kulturowych nazywamy współczynnikiem humanistycznym, takie bowiem dane, jako przedmioty refleksji teoretycznej badacza, należą już do czynnego doświadczenia kogoś innego i są takie, jakimi to czynne doświadczenie je uczyniło (Znaniecki, 2008, s. 68).

Teoria działania Znanieckiego wzbogaca jego koncepcję przedmiotu kulturowego, bada, jak człowiek jako skończona istota aktywnie i twórczo odnosi się do świata. Jak, poprzez doświadczenie, myślenie i działanie, jest on zdolny kształtować swoje otoczenie? Poprzez działanie podmiot wprowadza wartości do natury i zdobywa samoświadomość. Każde działanie ma więc charakter aksjonormatywny, czyli jest ukierunkowane na wartości. W realizacji tego procesu uczestniczy zarówno refleksyjność myślenia, jak i algorytmy i reguły współdziałania, które są poddane normom umożliwiającym osiąganie wspólnych celów. Działanie odgrywa rolę mediatora, ponieważ umiejscawia człowieka oraz jego relacje do wartości, znaczeń, poznania i wiedzy w kontekście świata zjawisk.

Ujęcie problemowe pojęcia

W filozofii transcendentalnej Kanta czynniki epistemologiczne miały charakter podmiotowy, a czynniki epistemiczne – charakter przedmiotowy. W naukach społecznych uprawianych w XIX i XX w., takich jak socjologia, krytycyzm kantowski zachowywał zarówno swój sens epistemologiczny – nauki te mogą ubiegać się o obiektywizm osiągniany drogą podobną do krytyki transcendentalnej – jak i sens przedmiotowy – o ile nie musi angażować się w refleksyjną analizę sposobu istnienia podmiotowości. Niemniej jednak sytuacja problemowa, jaką napotykały te nauki już pod koniec XX w., jest odmienna od tej, która pozwalała

na uruchamianie czysto poznawczych i zarazem fundamentalistycznie określanych przesłanek filozofii transcendentalnej transkrybowanej na teren nauk społecznych, jak miało to miejsce np. w przypadku socjologii Émile'a Durkheima. Wśród zakwestionowanych przesłanek znalazły się bowiem obydwie wskazane wyżej. Obiektywizm poznania i przedmiotowy jego sens – w rozumieniu, jakie wynika z krytycyzmu kantowskiego – okazały się na tyle ograniczonymi postulatami nauk społecznych, że pozwoliło to kwestionować w ogóle transcendentalizm jako filozoficzne źródło uprawomocnienia poznania w naukach społecznych. W zamian pojawiły się ich przeciwieństwa: postulat podmiotowości jako koniecznego tematu nauki społecznej, a z drugiej strony teza, iż obiektywizm w powyższym sensie to nieosiągalna wartość wiedzy na gruncie transcendentalizmu rzutowanego w dziedzinę realiów społecznych.

Co się tyczy drugiej przesłanki, a więc neutralności socjologii wobec statusu ontycznego podmiotu, podłoże jej krytyki ma sens ontyczny: realia społeczne przełomu wieku XX i XXI są tego rodzaju, że pozwalają podmiotom na aktywne uczestniczenie w kształtowaniu własnej podmiotowości. „Kultura jaźni”, jak ją określał Michel Foucault, obejmuje szereg praktyk (nazywanych przez niego technikami), na poziomie których podmiot ma możliwość wchodzenia w interakcje ze swym otoczeniem społecznym, które pozwalają mu określać, kształtować własną egzystencję. „Ontologia nas samych” – kolejny termin Foucaulta chwytający tę przemianę – wskazuje także na niedostateczny sens obiektywizmu osiąganego na drodze krytyki transcendentalnej. Krytykę „warunków niemożliwości” empirycznych nauk o człowieku uwikłanych w obydwie przesłanki krytyki kantowskiego pochodzenia zawiera jego książka *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, gdzie dowodzi się „śmierci człowieka” jako konsekwencji epistemologicznego konstruktu tych nauk w postaci przede wszystkim „dupletu empiryczno-transcendentalnego”. Człowiek „jest osobiwym dubletem empiryczno-transcendentalnym, ponieważ jego istocie przypisuje się poznanie tego, co wszelkie poznanie umożliwia” (Foucault, 2006, s. 286). W odniesieniu do pierwszej przesłanki kwestia dotyczy statusu samych nauk społecznych, o których już późnoponowocześnie można sądzić, że są one niezbywalnym składnikiem samej rzeczywistości społecznej w sensie konieczności ich udziału w regulowaniu procesów społecznych charakteryzujących się ponowoczesną dynamiką i globalnym zakresem. Wskazuje na to

Giddens, proponując termin „refleksyjności instytucjonalnej”, a z drugiej strony Bourdieu, dokonując socjologicznej w istocie rzeczy krytyki kulturowego statusu nauk społecznych za pomocą koncepcji „rozumu scholastycznego”.

W perspektywie badawczej wyznaczonej tradycją filozofii epistemo-centrycznej filozofia nauk społecznych obejmowała dwa poziomy rozważań: 1) rzeczywistość społeczną wraz z podmiotami i ich działaniami, wyobrażeniami, interpretacjami, samoopisami etc. (poziom przedmiotowy rozważań – filozofie społeczne lub teorie społeczne lub teorie socjologiczne), 2) teorie społeczne lub teorie socjologiczne (wiedza dotycząca poprzedniego poziomu). Tak rozumiana filozofia nauk społecznych nawiązywała do tradycji analiz wykorzystujących relację między poziomem uprawomocnianym a uprawomocniającym wiedzy, co skutkowało zawężeniem jej problematyki do zagadnień metodologicznych tych nauk, co najwyżej do problematyki epistemologicznej. Typową formą problematyzacji w tym duchu była tematyka podejmowana przez fenomenologię A. Schütza, na gruncie polskim przez S. Ossowskiego, E. Mokrzyckiego, a w późniejszym czasie przez „szkołę poznańską” (J. Kmita, A. Pałubicka, B. Kotowa i inni).

W filozofii analitycznej używano natomiast określenia „filozofia społeczeństwa” w opozycji do „filozofii nauk społecznych” oraz „filozofii społecznej”. Niektórzy filozofowie, np. J.R. Searle (także: M. Gilbert, Ph. Petti, R. Tuomela) przez filozofię społeczeństwa rozumieли ontologię społeczną i problematykę tę chcieli uczynić autonomiczną względem tradycyjnie pojmowanych kwestii metody i w ogóle poznania. Jednak w mojej ocenie nie udało się Searle’owi wyeliminować perspektywy poznawczej jako nadrzędnej. W innym rozumieniu, najsilniej nawiązującym do tradycji antycznej, filozofię społeczną sprowadzono do filozofii politycznej, gdzie główna problematyka to przede wszystkim kwestia ustalenia warunków dobrze funkcjonującego, sprawiedliwego społeczeństwa (H. Arendt, J. Rawls).

Wraz ze zwrotem najpierw językowym, hermeneutycznym, potem ontologicznym i fronetycznym, w filozofii nauk społecznych rezygnowano z prymatu podejścia metodologiczno-epistemologicznego albo znacznie je ograniczano. OES wyrasta także z poszukiwań uzasadnień dla odrzucenia epistemocentryzmu.

Zwrot fronetyczny inspirowany był Arystotelesa koncepcją *phronesis* (mądrość praktyczna). Dowartościowuje on badania kontekstowe,

terenowe, nieskupiające się na abstrakcyjnych teoriach, lecz na poszukiwaniach rozwiązań praktycznych problemów. Czołową postacią, uważaną za inspiratora tego nurtu, jest duński badacz Bent Flyvbjerg. W Polsce z powodzeniem rozwija to podejście Andrzej W. Nowak, który dopomina się też o nową ontologię. „Zwrot ontologiczny” w naukach społecznych oznacza powrót do pytania o naturę rzeczywistości. Akcent położony jest tu na to, jak istnieje rzeczywistość społeczna, jak się staje, jak się dokonuje (ontologia), a dopiero wtórnie jak ją poznajemy (epistemologia, metodologia) czy jak o niej mówimy (język). Przy czym podkreśla się sprawczość bytów społecznych. Dobrym przykładem jest tu Margaret Archer i jej koncepcja sprawczości. Zagadnienia epistemologiczne są zatem w tym nurcie pomijane albo podporządkowuje się je zagadnieniom dotyczącym porządków ontologicznych. Można propozycje te nazwać „gruntowaniem ontycznym nauk społecznych”. Przykłady filozofii nauk społecznych idących w swych analizach tym tropem to nurty poststrukturalistyczne (P. Bourdieu, M. Foucault) hermeneutyczne (A. Giddens, C. Geertz), (neo)pragmatyczne (R. Rorty, H. Putnam, a także P. Baert i F. Carreira da Silva, którzy swe stanowisko nazywają „pragmatyzmem inspirowanym hermeneutyką”), feministyczne (J. Butler), to także Teoria Aktora-Sieci (ANT) reprezentowana przez B. Latoura, J. Lawa, M. Callona.

Interesującą koncepcję, współbieżną z OES, sformułowała amerykańska badaczka, filozofka i fizyczka Karen Barad, która stosuje termin „ontoepistemologia” lub „etyko-onto-epistemologia” (Barad, 2024, s. 69). Koncepcja Barad jest dosyć oryginalna, łączy w swoich rozważaniach myśl Foucaulta i krytyczny feminizm z fizyką kwantową, odnosząc się głównie do osiągnięć teorii N. Bohra. Jej koncepcja zaliczana jest do tzw. nowego materializmu czy posthumanizmu postulującego „zwrot ku rzeczom”, włączanie materii do świata ludzkiego. Jest to nurt współbieżny z koncepcją Latoura i całego nurtu ANT poprzez odejście od starej terminologii epistemologicznej i włączenie do rzeczywistości społecznej czynników poza-ludzkich (*non-humans*). Polski badacz tego nurtu, Krzysztof Abriszewski, pokazuje, jak w teorii Latoura rzeczy stają czynnymi uczestnikami życia społecznego, jak wpływają na zmiany społeczne, powstawanie nowego rodzaju społeczności, więzi społecznych (np. za sprawą telefonu komórkowego czy internetu), stają się czymś w rodzaju „kleju społecznego”. Abriszewski podkreśla niedocenianą

w epistemologii klasycznej rolę rzeczy, którym przypisuje się sprawczość w poznaniu i funkcję dynamizującą relacje społeczne.

Nowoczesne nauki społeczne, ponieważ wyrastają z ładu działań społecznych, w których powstały warunki do ich refleksowania, nieuchronnie są zaangażowane, uwikłane w porządki działań, które są ich przedmiotami poznania. Dlatego też ważne z punktu widzenia OES stają się pytania: Jak tworzy się wiedzę o społeczeństwie? Jakie są jej role społeczne? Na czym polega specyfika jej obecności w realiach społecznych, gdy jej przedmiotem są właśnie one?

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Nauki społeczne były odpowiedzią na zmiany, które dokonały się w rzeczywistości społecznej w XIX wieku. Wytwarzały wiedzę, która miała pozwolić zrozumieć te przemiany. Wiedza ta dziś sama zmienia naszą rzeczywistość, uczestnicząc w niej w postaci „refleksyjności instytucjonalnej”, w przemianach „kultury jaźni” i w formach kształtowania się nowej świadomości ekologicznej człowieka. Jeśli nauki społeczne czeka rewolucja na miarę XIX-wiecznych procesów, które je stworzyły, to wyzwaniem dla nich są trzy zjawiska: globalizacja, antropocen i rozwój sztucznej inteligencji.

Pierwsze z nich jest od dawna refleksowane i uwzględniane w teoriach społecznych i socjologicznych. Przykładami mogą być koncepcje takich autorów jak: Giddens, Beck, Ritzer, Bauman. Wszyscy oni podkreślają, że na skutek procesów globalizacyjnych następuje ustawiczne wykorzenienie instytucji społecznych (rodzina, religia, edukacja itp.), wzrost ryzyk (totalnej wojny, ekologicznej katastrofy itp.), destabilizacja tożsamości jednostki powodująca zagrożenie poczucia „bezpieczeństwa ontologicznego”. Kolejne zjawisko – antropocen – pokazuje przemianę warunków życia społeczeństw w skali globalnej, niszczyielski wpływ działalności człowieka na biologiczne i fizyczne cechy środowiska naturalnego. Natomiast rozwój sztucznej inteligencji, która stanowi już nieodłączny element relacji międzyludzkich, zaburza dotychczasowe myślenie o człowieku jako podmiocie działania, szczególnie działania twórczego. Nasilenie się tego zjawiska w ostatnich latach będzie

wyzwaniem dla nauk społecznych. W wymiarze filozoficznym sztuczna inteligencja stanowi nie lada wyzwanie dla etyków, którzy będą musieli przeformułować normy moralne, kodeksy etyczne w taki sposób, by stworzyć przestrzeń dla nowego typu relacji – ludzkich i „nie-ludzkich”, choć być może podmiotowych.

Zasadnicze zagadnienie, jakie staje przed współczesnymi badaczami zjawisk społecznych, mieści się w perspektywie OES. We wszystkich wspomnianych wyżej zjawiskach społecznych można bowiem dostrzec uwikłanie wiedzy w procesy społeczne jako czynników sprawczych, a zarazem istotne powiązanie między przemianami społecznymi a warunkami wytwarzania wiedzy, w tym wiedzy naukowej.

O roli nauk społecznych we współczesnym świecie decydują przede wszystkim dwie własności nowoczesnego życia: wymóg wybiegającej w daleką przyszłość prospekcji, wglądu w przyszłość procesów społecznych, który ma swoje źródło w niepewności kierunku przemian, oraz coraz większy udział wiedzy w społecznych środowiskach życia, co wiąże się z nieuchronnością technologicznego i politycznego zapośredniczenia późnoprocesowych jej form udziału w życiu społecznym. Współcześnie dynamika zmienności zjawisk społecznych, jej zakres i tempo mogą jak nigdy dotąd sięgać głęboko w strukturę społeczną i rozprzestrzeniać się na nowe obszary życia. Powstają więc nowe postaci oddziaływań międzyludzkich opartych na zapośredniczonych technologiach internetowych (*social media*), nowe formy doświadczania własnego „Ja” (związane np. z rolami płci), nowe postaci życia zbiorowego (mobilność społeczna, łatwość, z jaką jednostki włączają się w masowe formy kultury). Często przemiany te dotyczą „aksjomatycznych” (prymarnych i wzorcowych) więzi i relacji społecznych.

Oczywiste jest zatem, że w wieku XXI obszar problematyzacji związanych z pojęciem podmiotowości, samowiedzy i wiedzy o charakterze przedmiotowym będzie się poszerzać. Z jednej strony wynika to z szybkości i tempa zmian życia spowodowanych rozwojem „technonauki” i skutkami tych procesów. Z drugiej uprzywilejowanie perspektywy onto-epistemologicznej wynika z trudno dających się przewidzieć konsekwencji technologii cyfrowej, która może wspierać, zastępować i być może konkurować ze sprawnościami intelektualnymi istot ludzkich. Chodzi też o coś jeszcze – o uwzględnienie roli wiedzy jako związanej z efektem synergii władzy i wiedzy (Foucault).

BIBLIOGRAFIA

- Abriszewski, K. (2008). Rzeczy w kontekście Teorii Aktora-Sieci. W: J. Kowalewski, W. Piasek, & M. Śliwa (red.), *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności* (s. 103–130). Olsztyn: Uniwersytet Warmińsko-Mazurski.
- Baert, P., & Carreira da Silva, F. (2013). *Teorie społeczne w XX wieku i dzisiaj*. Przeł. S. Burdziej. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Barad, K. (2024). *Spotkanie z wszechświatem w pół drogi. Fizyka kwantowa a splatanie materii ze znaczeniem*. Przeł. S. Królak. Poznań: Wydawnictwo Wojewódzkiej Biblioteki Publicznej i Centrum Animacji Kultury.
- Bourdieu, P. (1988). *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris: Ed. de Minuit.
- Bourdieu, P. (1990). *In Other Words. Essays Towards a Reflexive Sociology*. Przeł. M. Adamson. California: Stanford University Press.
- Bourdieu, P., & Wacquant, L.J.D. (2001). *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*. Przeł. A. Sawisz. Warszawa: Wydawnictwo Oficyna Naukowa.
- Foucault, M. (2006). *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*. Wyd. 2. Przeł. T. Komendant. Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Giddens, A. (2001). *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Przeł. A. Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Giddens, A. (2003). *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturalizacji*. Przeł. S. Amsterdamski. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Kuszyk-Bytniewska, M. (2015). *Działanie wobec rzeczywistości. Projekt onto-epistemologii społecznej*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Kuszyk-Bytniewska, M. (2023). *A Social Onto-Epistemology*. Przeł. M. Smoczyński. Berlin: Peter Lang Publishing Group.
- Nowak, A.W. (2016). *Wyobrażenia ontologiczne. Filozoficzna (re)konstrukcja fronetycznych nauk społecznych*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Znaniecki, F. (2008). *Metoda socjologii*. Przeł. E. Halas. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Znaniecki, F. (1992). *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*. Przeł. J. Szacki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Jacek Grzybowski

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

<https://orcid.org/0000-0001-7814-6825>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.644>

Patriotyzm w ujęciu tomistycznym

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Słowo „patriotyzm” pochodzi od indoeuropejskiego słowa *pater* i oznacza ojca, ojcowiznę. Szacunek dla dziedzictwa rodu ojca wiąże patriotyzm z kulturą, tradycją, historią ojczyznianą, a jednocześnie szczególną miłością do tego, co otrzymane od rodziny, rodu, klanu i ziemi.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Patriotyzm wynika z doświadczenia lokalnej społeczności i realizuje się w różnych wspólnotach przez zaangażowanie i troskę o historyczne dziedzictwo. Kategorie narodu i ojczyzny są podstawą do mówienia o patriotycznych postawach, ponieważ tworzą fundamenty kulturowego, obywatelskiego i politycznego życia. Naród stanowią ludzie zjednoczeni kulturowymi treściami i wartościami, będącymi owocem wielowiekowej ciągłości: historii, języka, dorobku i kultury.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: W ujęciu tomistycznym konsekwencją procesów tworzenia się obyczajów było powstanie narodów. Naród posiada własną jedność, wypływającą z tworzącej go zasady, którą są wspólne obyczaje, więzy pokrewieństwa, język, religia i terytorium. Szacunek dla własnej historii i kultury stanowi o żywotności i przyszłości narodu, a wyraża się on w odniesieniu do ziemi ojczystej, wspólnoty politycznej, kultury regionu. Istnieje także odmienny sposób definiowania patriotyzmu w ramach projektu politycznego odwołującego się do idei obywatelstwa – uczestnictwa skupionego wokół prawa i instytucji politycznych na podstawie przyjętej idei prawa (aktu konstytucji danego

państwa), co prowadzi do powstania koncepcji, którą Jürgen Habermas nazwał konstytucyjnym patriotyzmem (*Verfassungspatriotismus*).

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:

Kształtowanie patriotycznych postaw miłości ojczyzny powinno zaowocować zrozumieniem wspólnoty losu, której źródłem jest zarówno miejsce pochodzenia, jak i zaakceptowana kultura. W realistycznej perspektywie kultura i obyczaje stanowią spoiwo asymilacji osób z różnych stron i nacji. Tak rozumiany patriotyzm wyraża się w tworzeniu wspólnoty kulturowej i terytorialnej, gdzie priorytetowa staje się afirmacja treści historyczno-kulturowych, a żadna grupa etniczna nie próbuje zawłaszczać narodowego dyskursu.

Słowa kluczowe: patriotyzm, tradycja, historia, ojczyzna, tożsamość

Definicja pojęcia

Patriotyzm – termin ten ma swój źródłosłów w językach greckim i łacińskim. W języku starogreckim słowo πατρία oznaczało ród, klan, wspólnotę przynależności lub grupę krewnych pochodzących od wspólnego przodka i było związane z greckim πατήρ (ojciec). Z tych pojęć wywodzono w grece liczne słowa związane z pochodzeniem, rodziną i dziedziczeniem, określając to, co należy do ojca – ród ojcowski bądź ojcowskie stado. Rdzeń tego pojęcia – *pat-/*pater – jest indoeuropejski i leży u podstaw słów oznaczających ojca w językach pokrewnych (sanskryt *pitr* [*pitar*, *pitā*], ang. *father*, starogerm. *fadar*, łac. *pater*, tocharski *pācar*). Słowa te zostały z greki przeniesione do języka łacińskiego i zaczęły oznaczać ojca oraz ojczyznę, czyli miejsce zamieszkania ojca, jego rodu i dziedzictwa pokoleniowego, jakim jest ojcowizna (*pater*, *patria*) (Diggle i in. (red.), *The Cambridge Greek lexicon*, 2021, s. 181). W języku polskim łaciński termin *patria* znany był w końcu średniowiecza i wymienia go słownik łacińsko-polski z 1532 roku Bartłomieja z Bydgoszczy we frazie: „*Patria est natale solum* – myesscze vrodzenya oyczyzna”, a słowo *patrymonium* tłumaczone jest jako ojcowizność, oiczyzna (Wydra, *Chrestomatia polska. Teksty do roku 1543*, 1984, s. 210–211).

Pojęcie patriotyzmu jest kojarzone z rodem ojca, silnymi związkami z rodzimą kulturą oraz zdolnością do solidarnego budowania wspólnego dobra ojczyzny, w której urodził się lub żyje dany człowiek. Postawą wynikającą z patriotyzmu jest miłość do swoich bliskich (rodziny, rodu, klanu), swojej ziemi i tych, z którymi przyszło nam razem żyć. Wyraża się to przez postawę troski i odpowiedzialności za los konkretnych ludzi i miejsc. Patriotyzm jest naturalnym, bo najczęściej przynależnym pochodzeniu i miejscu urodzenia, rodzajem społecznej miłości do własnej nacji i więzi z etnią czy narodem i ich tradycją. Stanowi element kształtowania własnej, zarówno osobowej, jak i społecznej tożsamości przez angażowanie się w funkcjonowanie środowiska, z którego się pochodzi i któremu zawdzięcza się dobra kulturowe (język, historia, tradycja, sztuka, majątek). Patriotyzm pozwala poznać, zrozumieć i przyjąć prawdę na temat tego, jak wiele zawdzięczamy miejscu urodzenia. Świadomość patriotyczna pozwala zrozumieć własne pochodzenie, ale także dostarczyć, w epoce globalizacji i masowej migracji, odpowiedzi

na pytania o tożsamość i kulturową identyfikację – kim jesteśmy, gdzie i po co żyjemy oraz jakie wspólnoty tworzymy?

Analiza historyczna pojęcia

Pojęcie patriotyzmu weszło do słownika polityki w epoce oświecenia, ale rozwinęło się w romantyzmie, wiążąc jednostkę, społeczność i naród osobistymi i emocjonalnymi więziami. W XVII i XVIII wieku patriotyzm był sposobem promowania aktywnych postaw obywatelskich lub narodowych, zyskując poparcie społeczne szczególnie w krajach, które pragnęły niezależności od imperialnych struktur. Idealizowanie miłości i przywiązania do ojczyzny, a nie do cesarstwa czy monarchii stało się wówczas przedmiotem intelektualnej refleksji (Hobsbawm, 2010).

Pojęcie patriotyzmu jest niewątpliwie związane z dwoma domagającymi się szerszego opisu kategoriami – narodu i ojczyzny. Nie są to pojęcia łatwe do precyzyjnego zdefiniowania. Narody to największe grupy posiadające skomplikowaną populacyjną i kulturową podmiotowość. Źródła narodowych wspólnot oraz ich burzliwe historie stanowią przedmiot bardzo poważnych badań, a literatura opisująca, czym jest naród, jest niezwykle obszerna (Grzybowski, 2012, s. 546–615).

Spółeczna natura człowieka sprawia, iż spontanicznie wchodzimy w interakcje w swoim lokalnym środowisku, budując w ten sposób różnorodne sieci społeczne (Castells, 2008, s. 69). Tak pojawia się poczucie tożsamości lokalnej, która przecina się na poziomie bardziej ogólnym z innymi źródłami egzystencjalnych przeżyć i wartości, takimi jak: społeczność, region, przynależność etniczna i kulturowa, naród bądź państwo. To tu rodzi się pojęcie ojczyzny lub materlandu, czyli tego, co otrzymaliśmy od najbliższych i z czym bardziej lub mniej świadomie identyfikujemy się (kulturowo, językowo). Istotową cechą ojczyzny jest aksjologiczny wydźwięk jej treści, bo więź z nią rodzi się z uznania i przyjęcia stanowiących ją wartości i dóbr, dzięki którym znajdujemy akceptowalną przestrzeń dla własnego rozwoju.

Historię pojawiania się postaw patriotycznych ukazał Johan Huizinga w dziele *Patriotyzm i nacjonalizm w dziejach Europy*, przekonując, że sięgają one wczesnośredniowiecznej świadomości etnicznej, językowej i terytorialnej (Huizinga, *Patriotyzm i nacjonalizm w dziejach Europy*,

1965, s. 692–740). W przypadku polskiej historii rozróżniamy m.in. patriotyzm demokracji szlacheckiej, romantyczny (związany z zaborami) i niepodległościowy (Walicki, 2009, s. 343–397).

Huizinga pokazał, że treściowym wyznacznikiem pojęcia patriotyzmu jest ojczyzna i naród, choć pojęć tych nie należy utożsamiać. Treścią pojęcia „ojczyzna” nie jest ani sam naród (pojmowany jako terytorium, ludność i suwerenna władza), ani sam kraj czy administracyjne państwo, ale wszystkie te elementy razem. Jednak zarówno sam źródłosłów pojęcia narodu, jak i ojczyzny pokazuje, że przynależność do nich nie jest aktem swobodnego wyboru, lecz deklaracją wobec ludzi i społeczności, będących dawcami życia i kultury. We wspólnocie ojczyznianej lub narodowej nabywa się zobowiązań opartych na określonych zależnościach faktycznych: urodzeniu, wychowaniu, języku, tradycji, religii, kulturze. W tej realistycznej perspektywie sam akt woli wydaje się wtórny, nie może bowiem zmienić zależności faktycznej czy nabytej struktury duchowej (kulturowej), jaką otrzymało się od wspólnoty narodowej. Akt zerwania z ojczyzną może być odczytywany jako etycznie naganny (Szlachta, *Szkice o konserwatyzmie*, 2008, s. 397).

Niewątpliwie pojęcie ojczyzny wzbogaca pojęcie narodu o wymiar historyczny i przestrzenny, wyraża się bowiem w miłości do tradycji, umiłowaniu ziemi i tego, co otrzymaliśmy od przodków, czasem dalekich. Ojczyzna zakorzeniona jest w tym, co najbliższe: w domu, ojcowiznie, okolicy, sąsiedztwie. Język niemiecki używa tu dwóch pięknych określeń – *Heimat* i *Vaterland* – oznaczających dar zamieszkania na ziemi ojca i matki, wspólnotę języka i kultury, powołania i odpowiedzialności, gdzie kluczowe staje się pojęcie dobra wspólnego. Oba te słowa łączą patriotyczny wymiar urodzenia z wymiarem miłowania. Pięknie oddaje to znana norwidowska fraza: „Ojczyzna to wielki zbiorowy obowiązek”.

Pojęcia narodu i ojczyzny stanowią podstawę mówienia o patriotycznych postawach, tworząc podstawy kulturowego, obywatelskiego i politycznego życia. Poprzez postawy patriotyczne wspólnoty narodowe i ojczyzny z faktu samego swego istnienia mają prawo do rozwijania się, doskonalenia i dojrzewania, a także utrwalania swojej tożsamości oraz bronięcia się przed upadkiem i popadnięciem w zapomnienie. Stąd istotę patriotyzmu stanowią nie słowa czy deklaracje, ale konkretne postawy. Jeśli naród tworzą ludzie zjednoczeni kulturowymi treściami i wartościami, będącymi owocem wielowiekowej ciągłości i wyrazem historii,

języka, dorobku i kultury, to o tak rozumianą wspólnotę narodową należy się troszczyć, pielęgnować jej byt, a w przypadku zagrożenia bronić. Naród bądź ojczyzna, a nawet mniejsze wspólnoty identyfikacji (region), stają się najbardziej znaczącym typem identyfikacji kulturowej.

Dopiero w takiej perspektywie możemy mówić o realnych – przyporządkowanych konkretnym osobom i konkretnym miejscom – odczuciach i zachowaniach patriotycznych. W literaturze przedmiotu są różne podejścia do problemowego opisania patriotyzmu. Prześledźmy wybrane ujęcia tej postawy.

Ujęcie problemowe pojęcia

Patriotyzm w ujęciu o. J. Woronieckiego OP

Dla żyjącego w pierwszej połowie XX wieku o. Jacka Woronieckiego OP (1878–1949) naród należy do społeczności koniecznych, istniejących za sprawą społecznej natury i rozumności człowieka. Ludzie niejako spontanicznie, dzięki pewnej naturalnej inklinacji, dążą do życia w narodzie, a podstawą ustanowienia takiej wspólnoty jest jedność, którą tworzą więzy pokrewieństwa (Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, 2013, s. 192, 243–247). Woroniecki ujmował naród jako przedłużenie jednego rodu lub plemienia z jednoczesnym zachowaniem utrwalonego obyczaju. Jeżeli związki małżeńskie są przeważnie zawierane pomiędzy rodakami, to naturalnie w danej społeczności rodzi się jedność moralności i zwyczajów, wspólny język i religia. Konsekwencją procesów tworzenia się i utrwalania obyczajów było więc powstanie narodów. Podobnie jak prawa polityczne są instrumentami służącymi celowi państwa, tak obyczaje (jednolity, ale nieregulowany prawnie sposób postępowania w sprawach codziennych) są narzędziami służącymi celom narodów. W tym ujęciu naród posiada swoją własną jedność wyływającą z tworzącej go zasady, którą są wspólne obyczaje, więzy pokrewieństwa, język, religia i terytorium (Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, 2013, s. 200, 246). I choć czynniki te są bardzo ważne, to jednak żaden z nich, oprócz obyczaju, nie decyduje o jedności narodowej. Obyczaj reguluje życie społeczne niejako od wewnątrz, natomiast prawo stanowione – od zewnątrz.

Dla Woronieckiego obyczaj moralny jednoczący społeczność w naród i definiowany jako „normy wspólne nieokreślone żadnym prawem ani ustawą, ale obowiązujące jednostki danej społeczności w sumieniu” (Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, 2013, s. 250) jest czynnikiem przesądzającym o jedności narodowej, a zarazem odróżniającym narody od siebie. Naród jako wspólnota ma też cel pedagogiczny – powinien wychowywać obywateli do doskonalszego życia, wdrażając ich stopniowo do jednolitych usprawnień (obyczajów), które wszczepiają w zbiorowość mocne więzi wewnętrznej jedności (ważne znaczenie ma pamięć o przeszłości i cześć dla niej). Szacunek dla historii i kultury, którą kształtowali przodkowie, stanowi o żywotności i przyszłości narodu. Stąd czcić należy – jak pisał Woroniecki – zarówno kulturę duchową (m.in. pieśni ludowe, dzieła sztuki), jak i kulturę materialną. Wszystko to spojęne międzypokoleniowym łańcuchem, którym w narodzie jest język (Woroniecki, 2025, s. 11–37).

Choć na jedność narodową składają się różne czynniki – wspólne pochodzenie, wspólne terytorium, wspólny język, wspólna religia – to jednak decydujący wpływ ma obyczaj. Naród bez państwa, składający się z różnych ras, czasem mówiący kilkoma językami, przetrwa tylko wtedy, gdy cementuje go poczucie przynależności do pewnej całości, oparte na tradycji narodowej w postaci obyczaju (Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, 2013, s. 247).

Ukazując źródła i fundamentalne cechy narodu, możemy zrozumieć, dlaczego patriotyzm w ujęciu o. Jacka Woronieckiego jest sprawnością moralną. W przeciwieństwie do nawyków wyrasta on bowiem z ducha wolności. Nawyk ma charakter nieświadomy i działa automatycznie, natomiast sprawności (cnoty) nabywa się świadomie w wyniku kształtowania swojego charakteru. Realizacja postaw patriotycznych domaga się zatem ugruntowania świadomości własnej narodowości, kultury, obyczaju, tradycji i historii. Uczucia patriotyczne to bowiem w ścisłym sensie uczucia poddane rozumowi i woli zgodnie z rozpoznaniem tego wymiaru dobra osobowego, za które odpowiada miłość do własnej ojczyzny.

Taka postawa nie pojawia się automatycznie. Ukształtowanie moralnej cnoty patriotyzmu, a więc świadomego uznania wspólnych dóbr i przestrzeni (region, ojczyzna), może dokonać się dzięki pracy wychowawczej. To wysiłek wychowawczy i samowychowawczy prowadzi do usprawnienia władz duchowych człowieka i nadawać jego życiu

moralnemu jedność i jednolitość, czyli kształtować charakter (Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, 2013, s. 431–433). Tak formułowana wizja społeczna wyrasta z tomistycznej tradycji definiowania cnót moralnych. W świetle tej klasyfikacji patriotyzm należy do kręgu cnoty sprawiedliwości, ale wymaga ponadto elementarnej prawości moralnej. Jak nie ma sprawiedliwego działania bez męstwa, umiarkowania oraz roztropności, tak nie będzie godziwych postaw patriotycznych bez zdobycia sprawności w opanowaniu podstawowych popędów i bez ukształtowania prawego sumienia. Sprawiedliwość ma wpoić człowiekowi „czułość sumienia na cudze uprawnienia” i kształtować w nim obowiązkowość (Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 2, 2013, s. 73). W ten sposób patriotyzm należy do centralnej części cnoty sprawiedliwości (*iustitia legalis*), która odnosi się do uprawnień społeczności względem jednostki, a tym samym odpowiada za uwrażliwienie naszej woli na obowiązki społeczne. Tym samym prawdziwy patriotyzm domaga się poważnej pracy wychowawczej, pracy nad własnym charakterem.

W zaproponowanej w rozważaniach społecznych logice cnót moralnych świadomość, że człowiek zawdzięcza swoje życie fizyczne i duchowe nie tylko rodzicom, ale i społeczności, w której się wychowuje, klasyczna etyka wiąże cnotę sprawiedliwości z cnotami pokrewnymi: religijnością i pietyzmem (Tomasz z Akwinu, 1972, II–II, q. 101, a. 1). Pierwsza z nich usprawnia do oddawania czci Bogu, druga do czci należnej rodzicom, rodzinie i ojczyźnie.

Patriotyzm w swym zasadniczym wymiarze wyraża się zatem – zdaniem Woronieckiego – w poszanowaniu praw swojej ojczyzny, pracy wzmagającej jej dobrobyt, sumiennym płaceniu podatków na jej utrzymanie czy świadczeń na jej korzyść, a nawet poświęcenia samego siebie w służbie innym, co w przypadku mężczyzn oznacza gotowość do walki z bronią w rękę, a dla kobiet – podjęcie trudu macierzyństwa. Dojrzały patriotyzm wyraża się więc zdolnością przedkładania dobra ogółu nad własne, a jej zaprzeczeniem jest wszelka prywata.

Patriotyzm polega na kształtowaniu postaw moralnych w trzech obszarach: miłości, służby i sprawiedliwości współdzielczej. Dlatego o. Woroniecki ostatecznie określa patriotyzm jako zespół trzech cnót, które wyrażają się poprzez:

Miłość do najbliższych, z którymi się wciąż obcuje, sprawiedliwość współdzielcza, skłaniająca do przenoszenia wspólnego dobra ojczyzny nad swoje własne, i wreszcie cześć dla tej społeczności, w której się wyrosło i od której przyjęto się obyczaje jako podstawę życia duchowego (Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 3, 2013, s. 124).

Patriotyzm harmonizuje z nacjonalizmem jako doktryną o życiu narodowym, jego źródłach i obowiązkach. Owocem fałszywych doktryn są dwa przeciwieństwa patriotyzmu: szowinizm, rodzaj narodowego egoizmu oraz kosmopolityzm.

Postawa patriotyczna jest więc wyrazem miłości do ojczyzny, a zdobywa się ją poprzez pielęgnowanie cnót moralnych (sprawiedliwość współdzielczą) przy jednoczesnym przekraczaniu naturalnych więzów rodzinnych czy plemiennych. Domaga się ona poszerzania obszarów miłości, pozwalając odkrywać spoiwo relacji, jakim są wspólne wartości i dobra kultury pielęgnowane w ojczyźnie.

Patriotyzm w ujęciu o. J.M. Bocheńskiego OP

Z kolei inny dominikanin, wybitny logik i krytyczny obserwator dziejów XX wieku, o. Józef Maria Bocheński OP (1902–1995) w swoich wczesnych pismach przekonywał, że „polska teoria patriotyzmu” opiera się na tradycji tomistycznej, w myśl której to, kim jesteśmy, zostało określone, a wręcz zdeterminowane przez niezależne od nas czynniki. Bocheński ujmując patriotyzm pod kątem widzenia źródeł ludzkiego bytu pojętego wszechstronnie, zarówno fizycznie, jak i duchowo. W tej perspektywie naród nie stanowi kategorii wyboru, ile raczej wyznacza swoisty zbiór wartości, które tworzą jego fundament, „glebę”, z której wyrasta każdy podmiot, czerpiąc z jego treści. Patriota według o. Bocheńskiego to człowiek, który wykonuje utrwalone społecznie czynności i sam jest określony przez działanie nakierowane na dobro wspólnoty, w której żyje. Jeśli bezinteresownym czynem służy ojczyźnie, dokonuje „czynów patriotycznych” (Bocheński, 1999, s. 25). Aby wzbudzić w sobie patriotyczną determinację woli, należy być świadomie zanurzonym w kulturze ojczyźnianej. Podstawą ideową takich interpretacji jest tomistyczny „porządek miłości” (*ordo caritatis*). W jego zrozumieniu i akceptacji widział Bocheński wyjaśnienie źródeł miłości tego, co najbliższe – domu, regionu, ojczyzny i narodu.

Patriotyzm a nacjonalizm

Skojarzeniowo bliskie pojęciu patriotyzmu jest słowo „nacjonalizm”. W historii i pod pewnymi względami były to słowa wyrażające podobne treści. Patriotyzm jest jedną z postaw moralnych mających swe źródła we wspólnocie pochodzenia i ludzkiej woli oraz wyrażającą się w miłości i sprawiedliwości do ojczyzny, nacjonalizm zaś mocno akcentuje przynależność do konkretnej nacji i pragnienie ochrony oraz promocji jej kultury i zwyczajów. W nacjonalizmie wszystko to, co „nasze”, jest dobre. Należy podkreślić, iż pojęcie nacjonalizmu zmieniało znaczenie. Początkowo, w XIX i na początku XX wieku, nacjonalizm oznaczał doktrynę polityczną zakładającą szczególny rodzaj więzi społecznej, mającej charakter nieformalny, a zarazem fundamentalny dla prawidłowego funkcjonowania społeczeństwa (narodu). Jeszcze w rozważaniach Woronieckiego i Bocheńskiego, czyli w pierwszej połowie XX wieku, widać, że słowo „nacjonalizm” ma wydźwięk pozytywny. Woroniecki dostrzegał istnienie „pozytywnego” nacjonalizmu, mówiąc o nacjonalizmie chrześcijańskim opartym na podstawach miłości. Jest on niestety za mało uwzględniany przez teologów i filozofów katolickich, a zagraża mu nacjonalizm wypaczony, dążący do apoteozy narodu kosztem człowieka i religii (Woroniecki, 2004, s. 71). Bocheński z kolei przekonywał, że znamioną cechą wszystkich nacjonalizmów jest rozwijanie i propagowanie wartości istotnych dla danego narodu, bo nacjonalizm w ujęciu chrześcijańskim ma podbudowę uniwersalistyczną, jest nie tylko wyrazem woli wspólnoty narodowej, ale także konsekwencją ogólnoludzkich założeń, jego zasięg rozciąga się także na religię.

Poglądy Bocheńskiego w tej kwestii mocno ewoluowały, gdy później twierdził, że nacjonalizm jest wyrazem negatywnych uczuć względem innych nacji. Nacjonalista to ten, którego możemy określić przez sformułowanie „ten, co nie lubi” i dodawał: „wszystkie nacjonalizmy europejskie to idiotyzm. Europa jest jednym krajem” (Parys, *Między Logiką a Wiarą*, 1992, s. 274).

Słowo „nacjonalizm” nabrało znaczenia pejoratywnego i zostało zredefiniowane jako postawa wrogości, niechęci i agresji wobec każdej odmiennej narodowości i inności. Stało się popularnym synonimem szowinizmu. Ta definicyjno-kulturowa zmiana sprawiła, że pojęcie patriotyzmu zaczęło być stosowane jako pozytywna przeciwwaga wobec

negatywnie przedstawianego nacjonalizmu. Stąd niejednokrotnie postawa patriotyczna jest dziś w wielu środowiskach świadomie oddzielana od nacjonalizmu, tak by ochronić i zachować sposób opisywania szczególnego rodzaju więzi z własną umiłowaną ojczyzną czy narodem. W tym ujęciu patriotyzm nie przeciwstawia się uniwersalizmowi, a dystansuje się wobec nacjonalizmu i szowinizmu. Oznacza miłość wielkoduszną i wolną od ciasnoty duchowej, która obejmuje wszystkich ludzi, oraz ma wzgląd na dobro całej rodziny ludzkiej. W chrześcijańskich opisach wartości społecznych patriotyzm jest ukazywany jako wysoko ceniona cnota, natomiast nacjonalizm opisywany jest jako postawa absolutyzowania własnego narodu, a czasami wręcz stawiania go w miejsce Boga, co nie daje się pogodzić z ewangelicznym przesłaniem miłości wszystkich ludzi i powszechnym posłannictwem Kościoła. Nacjonalizm jest postawieniem „dobra” swojego narodu i narodowego egoizmu ponad Bogiem i prawem moralnym. W przerażający sposób wyznał to (w liście do siostry) niemiecki kanclerz Otto E.L. Bismarck:

Bijcie w Polaków, by im ochota do życia odeszła. Osobiście współczuję ich położeniu, ale jeśli pragniemy istnieć, nie pozostaje nam nic innego, jak ich wytępić. Wilk też nie odpowiada za to, że Bóg go stworzył takim, jakim jest; dlatego też zabija się go, gdy się tylko może (Feldman, *Bismarck a Polska*, 1980, s. 216).

Patriotyzm w ujęciu Jürgena Habermasa

Realistyczne – oparte na pochodzeniu, etniczności, historii i kulturze – ujęcia postaw patriotycznych są dziś, w XXI wieku, konfrontowane z ujęciami idealistycznymi. Miejscem refleksji nad patriotyzmem niezwiązanym z ojczyzną czy tradycją historyczną są wspólnoty federacyjne (Stany Zjednoczone Ameryki czy niektóre środowiska w Unii Europejskiej), a jednym z myślicieli, którzy ukazali ciekawą propozycję patriotyzmu niedefiniowanego klasycznymi kategoriami (ojczyzna, naród), jest niemiecki filozof Jürgen Habermas.

Myśliciel ten rozumie naród jako projekt polityczny odwołujący się do idei obywatelstwa – uczestnictwa skupionego wokół prawa i instytucji politycznych. Tożsamość narodowa jest w tej wizji budowana w relacji do przyjętej i zaakceptowanej idei prawa (aktu konstytucji danego państwa), co

prowadzi do powstania koncepcji, którą Habermas nazwał „konstytucyjnym patriotyzmem” (*Verfassungspatriotismus*). Jest to wspólnota wypracowana nie tyle przez tradycję, kulturę czy wspólną historię, ile przez instytucje polityczne. Liberalna kultura polityczna kształtuje wrażliwość na różnorodność i integralność rozmaitych i współistniejących ze sobą form życia w społeczeństwie wielokulturowym (Habermas, 2005, s. 557).

Tak definiowany patriotyzm to idea promowana przez polityczne struktury hybrydowe – konglomeraty narodowości, języków, kultur i tradycji. W ujęciach tych dominuje wizja konstruktywistyczna, w której o postawach patriotycznych decyduje lojalność wobec aktów prawnych (konstytucja) i określonych instytucji politycznych. Fundamentem konstytucyjnego patriotyzmu jest uznanie przez obywateli uniwersalnych zasad prawnych (Habermas, 2005, s. 557). W tej perspektywie to konstytucyjny akt prawny staje się czynnikiem samoświadomości liberalnego społeczeństwa, a rdzeniem uczuć i relacji patriotycznych są idee wspólnotowo-polityczne ściśle związane z konstruowaniem i propagowaniem zbiorowej tożsamości na poziomie symbolicznym. W procesach społecznych dokonuje się to poprzez działania instytucjonalne promujące nie tyle idee przynależności etnicznej czy narodowej, ile obywatelstwa, które ujawnia bezpośrednią relację członków zbiorowości do państwa. Relacja ta musi być niezapośredniczona przez przynależność do innych zbiorowości (klanów, mniejszości), a tożsamości religijne, etniczne i regionalne powinny zostać odesłane do sfery prywatnej. Jedynym obszarem rozgrywania się relacji obywateli do państwa i zbiorowości jest sfera publiczna, która poprzez polityczne animowanie konkretnej symboliki i konstytucyjną lojalność tworzy więzi tożsamościowe. Zbyt mocne przywiązanie do pierwotnych tożsamości etnicznych, religijnych czy kulturowych może być odczytywane jako osłabienie porządku konstytucyjnego państwa i nazwane nacjonalizmem bądź fundamentalizmem. Habermas przekonuje więc, że obywatel powinien się patriotycznie utożsamić z taką właśnie formą wspólnotowego życia. Idee prawne i odczucia patriotyzmu konstytucyjnego sprawiają, iż obywatele, bez względu na etniczną przynależność i różnorodność odmiennych kulturowych form życia, należą do jednej kultury politycznej (Habermas, 2005, s. 557). W tym modelu to władza kształtuje tożsamościowe poczucie wspólnoty, nadając jej polityczny charakter, a promocja postaw patriotycznych i poczucie społecznej identyfikacji jest dziełem intelektualistów, prawników, polityków bądź

artystów. Idea patriotyzmu skupionego wokół paradygmatu obywatelstwa to budowanie jedności wspólnoty nie wokół elementów kulturowej narodowości (populacja etniczna, ziemia, pamięć historyczna, tradycja, język, religia), ale wokół wspólnie uznanych instytucji politycznych, których wyrazem są akty prawne i wspólna kultura polityczna (Nijakowski, *Polska polityka pamięci*, 2008, s. 33). Habermas wskazuje tu na dwie współczesne egzemplifikacje takich modeli – Stany Zjednoczone Ameryki i Szwajcarię – a Jacek Bartyzel przypomina historyczne przykłady tak swoiście rozumianego patriotyzmu w wielonarodowych i dynastycznie zorganizowanych strukturach imperialnych – Cesarstwo Rzymskie czy habsburska monarchia austro-węgierska (Bartyzel, 2010, s. 23–25). One także, jak podkreślają komentatorzy, najlepiej odpowiadają heglowskiej idei umowy politycznej, która jednoczy obywateli nie przez racje historyczno-etniczne, ale polityczno-etyczne, rodząc właśnie patriotyzm konstytucyjny (Habermas, 2005, s. 558–559). Oczywiście realizacja tak opisanego projektu polega na przełamaniu granic ewentualnej świadomości i tożsamości narodowej na korzyść integracji ponadnarodowej, czyli na przejściu od partykularyzmu wspólnot narodowych do uniwersalizmu ponadnarodowej demokracji konstytucyjnej. Uniwersalizm ten opiera się na ideowo i politycznie osiągniętym konsensusie, w którym identyfikacja z dotychczasową formą państwa jest dopełniona przez taki patriotyzm, który będzie się odnosił nie do konkretnego społeczeństwa ideowo czy kulturowo zdefiniowanego, ale raczej do prawno-politycznych procedur i zasad. Obywatelstwo i związane z nim więzi (szczególnie lojalności czy patriotyzmu) definiowane są na wzór członkostwa we wspólnocie o pozycji prawnej. I choć ostatecznie jednostki są niejako zewnętrzne wobec państwa, to jednocześnie przyczyniają się do trwania jego bytu – przestrzegają prawa, płacą podatki, głosują i dbają o dobro wspólne (Habermas, 2005, s. 555).

Zauważmy, że w wizji patriotyzmu politycznego czy konstytucyjnego, gdzie państwo jawi się jako twór administracyjny, trudno byłoby wymagać, aby obywatele zdolni byli do szczególnej postawy patriotycznej, jaką jest złożenie najwyższej ofiary na rzecz wspólnoty. Wydaje się, że idea patriotyzmu konstytucyjnego, pozbawiając dotychczasową narodowość jej znamion obiektywnych, oferuje w zamian obywatelstwo, które będąc formą zbywalnego prawa stanowionego, jawi się jako coś dowolnego i niekoniecznego.

Patriotyzm w ujęciu katolickiej myśli społecznej

W tym ujęciu patriotyzmu najważniejszym jego wymiarem jest kultura. Naród lub państwo, będąc podmiotem zachowań patriotycznych, nie może być określane jedynie poprzez pochodzenie, etnografię czy więzy krwi, ale przede wszystkim przez dobrze zdefiniowaną i opisaną kulturę. I choć istnienie narodów postrzegane jest jako zjawisko naturalne, a nawet konieczne, bo bez narodu nie jest możliwy duchowy rozwój człowieka, to do osiągnięcia tego celu niezbędna jest nie tyle etnia, ile właśnie kultura, której tworzenie i trwanie przekracza możliwości pojedynczego człowieka. Ludzie identyfikują się ze wspólnotą narodową, bo dzięki temu zyskują poczucie własnej ważności i sensu życia. W perspektywie chrześcijańskiej kluczowym elementem patriotyzmu jest zatem kultura, szczególnie ta, która ma charakter duchowy, sam zaś patriotyzm wyraża się poprzez postawę sprawiedliwości (ojczyźnie zawdzięczamy pochodzenie i wychowanie), miłości wartości i dóbr odziedziczonych w procesie dziejów oraz odpowiedzialności za ich urzeczywistnienie, kultywowanie i przeniesienie w przyszłość.

Kardynał Wyszyński wielokrotnie mówił, że jeśli spojrzymy na naród jako na organizm społeczny, którego jesteśmy członkami, to prawda o miłości bliźniego staje się oczywista. W narodzie stanowimy poniekąd jedno ciało, z nim żyjemy, przez niego czerpiemy całą treść naszego życia kulturowego i dzielimy je z innymi. Czerpiemy je z życia innych jego członków.

W nauczaniu Jana Pawła II patriotyzm także jest ściśle związany z ojczyzną i jej historyczno-kulturowym dziedzictwem. To, co otrzymaliśmy od przodków – zespół dóbr materialnych i duchowych – staje się naszym zobowiązaniem, bo depozytariuszem tych dóbr i wartości jest naród.

Wyraz ojczyzna łączy się z pojęciem i rzeczywistością ojca. Ojczyzna to jest poniekąd to samo co ojcowizna, czyli zasób dóbr, które otrzymaliśmy w dziedzictwie po ojcach. To znaczące, że wielokrotnie mówi się też ojczyzna matka. Wiemy z własnego doświadczenia, w jakim stopniu przekaz dziedzictwa duchowego dokonuje się za pośrednictwem matek. Ojczyzna, więc to jest dziedzictwo, a równocześnie jest to wynikający z tego dziedzictwa stan posiadania. W tym również ziemi, terytorium, ale jeszcze bardziej wartości i treści duchowych. Jakie składają się na kulturę danego narodu (Jan Paweł II, 2005, s. 66).

Słowo „ojczyzna” zawiera w sobie głębokie sprzężenie pomiędzy tym, co duchowe, a tym, co materialne, pomiędzy kulturą a ziemią. Ziemia ojczysta jest zawsze głośnym wołaniem w kierunku ducha narodu, który budzi się, żyje nowym życiem i walczy, aby przywrócić ziemi jej prawa (Jan Paweł II, 2005, s. 67). Patriotyzm w nauczaniu Jana Pawła II oznacza więc umiłowanie tego, co ojczyste – historii, tradycji, języka a także samego krajobrazu ojczystego – świata, z którego się pochodzi. Jest to miłość, która obejmuje dzieła rodaków. Dla polskiego papieża miłość ojczyzny była naturalnym i moralnym obowiązkiem wynikającym z szacunku do własnych korzeni, historii, kultury i języka, a jednocześnie nie mogło być w niej zamknięcia czy wrogości wobec innych narodów.

W tym opisie postaw patriotycznych to, co partykularne, nie wchodzi w konflikt z tym, co powszechne. Wielość kultur tworzy powszechną kulturę ludzką, nie deprecjonując i nie dystansując się od tego, co ojczyzniane czy rodzinne. Patriotyzm nie jest bezkrytyczną akceptacją wszystkiego, co „nasze”.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Europa to szczególne miejsce refleksji nad fenomenem różnych ludzkich zbiorowości: od etnicznych wspólnot neolitu, greckich *pólis*, imperiów i satrapii do narodów i państw. Słowo „Europa” pochodzi od akadyskiego słowa *erēbu*, co znaczy „zachód słońca” (Roth (red.), *Chicago Assyrian Dictionary*, t. 4, 1958, s. 258–259). Można więc, trzymając się tej pięknej metafory, powiedzieć, że cała Europa to leżące na zachód od Babilonu peryferie, fantastyczny kres ziemi – *Finis Terrae* – półwysep Zmierzchu. To miejsce, gdzie tożsamości się zagęszczają i jedyna alternatywa, jaka stoi przed nimi, to wojna albo współzycie, samozniszczenie albo synteza ducha i cywilizacji, mądrości i miłości. Europa jest archipelagiem kultur i języków, religii i światopoglądów, narodów i państw z różnicami zazębianymi do tego stopnia, że brak jednej z nich spowodowałby rozpad i upadek całości. Jest od wieków nabrzmiałym systemem zdolnym pomieścić w sobie wielość ludów, języków, nacji i kultur, nie robiąc z nich nigdy jednorodnej mieszanki. W takiej perspektywie kształtowanie patriotycznych postaw miłości ojczyzny powinno zaowocować taką

europijską wspólnotą losu, której efektem będzie solidarna współpraca w obliczu realnych zagrożeń. W Europie od wieków widzimy, że nikt nie zastąpi w tym procesie państw narodowych i żywego patriotyzmu, ponieważ żadne centralne instytucje nie wyręczą w trudnych zadaniach tej wspólnoty, którą ukonstytuował naród (Grzybowski, 2012, s. 631). Dlatego narody i ich kultury mają przyszłość. Warunkiem tej przyszłości jest jednak budowanie ojczyzn nie tylko na racjach etnicznych, ale przede wszystkim moralno-kulturowych. Jak przekonywał o. Woroniecki, u podstaw tak zdefiniowanej roli narodu leży uznanie obyczaju za czynnik jednoczący i konstytuujący społeczność. Koncepcja ta pozwala uniknąć istotnego niebezpieczeństwa, które może rozpaść ogień narodowych namiętności: antropologicznego rasizmu czy szowinizmu. Obyczaj asymiluje bowiem ludzi z różnych stron i nacji, różnej przeszłości, tradycji i pochodzenia. Etniczność nie ma tu znaczenia podstawowego, jest raczej funkcją kultury, która przyswaja i wzmacnia skupienie wokół wspólnie wyznawanych treści i symboli, stając się z czasem naturalną racją bytowania w danym środowisku i budując wspólnotę krewniaczą (zamażpójście, ożenek, posiadanie potomstwa, wnuków, życie w rodzinie). Patriotyzm wyraża się w tworzeniu wspólnoty kulturowej i terytorialnej (dominuje *ius soli*, a nie *ius sanguinis*), gdzie priorytetowa staje się afirmacja treści historyczno-kulturowych, a żadna grupa etniczna nie próbuje zawłaszczać narodowego dyskursu. Wspólnota tradycji, historii, wartości i celów daje poczucie identyfikacji i bezpieczeństwa.

W tej perspektywie ważna jest rola religii i kultury chrześcijańskiej, która w przypadku Polski współtworzy tożsamość naszego kraju od ponad tysiąca lat. W polskim patriotyzmie chrześcijaństwo ma znaczenie kluczowe, bo moderująco wpływa na potencjalnie idolatryczne, mesjanistyczne czy szowinistyczne pokusy. Jeśli nie będzie „chrześcijańskiego czuwania” nad tą ideą, to nacjonalizm nieuchronnie popadnie w grzech absolutyzmu, nie uznając ewangelicznej miłości bliźniego. Dla uczniów Chrystusa miłość ojczyzny – jako forma miłości bliźniego – choć jest wartością wielką, nie będzie nigdy miłością absolutną (Salij, 2024, s. 21–26). Intensywne kontakty między narodami i kulturami wzbogacają nas, gdy jesteśmy zakorzenieni w tożsamości i historii, które nas definiują i umacniają, umożliwiając dojrzałą współpracę i rozwój. Patriotyzm, rozumiany z „głębi wartości chrześcijańskich”, skłania wspólnotę do działania zgodnie z wartościami uniwersalnymi, domaga się praw dla

własnego narodu, a jednocześnie postępuje zgodnie z potrzebami kultury ogólnoludzkiej.

W wychowaniu patriotycznym najważniejsze jest odkrycie relacji ontycznej łączącej człowieka z ojczyzną, a więc rozpoznanie obiektywnego dobra, które ona stanowi w jego życiu, oraz porzucanie postaw egoistycznych na rzecz bezinteresownej miłości do ludzi i wspólnoty. Prawdziwy patriotyzm nie wyklucza innych – jest postawą miłości i otwartości, ale w naturalnej kolejności bytowo-kulturowej: rodzina, sąsiedzi, wspólnota, naród, Europa, świat. Miłość i otwartość sprawiają, że można nauczyć się postawy, którą wyraził Henryk Sienkiewicz: „hasłem wszystkich patriotów powinno być: przez ojczyznę do ludzkości”. Dobrze rozumiany i przeżywany patriotyzm ma w sobie wpisany głęboko uniwersalny nakaz miłości bliźniego.

BIBLIOGRAFIA

- Bartyzel, J. (2016). *Prawica – nacjonalizm – monarchizm. Studia politologiczno-historyczne*. Radzymin–Warszawa: Wydawnictwo Von Borowiecky.
- Bocheński, J.M. (1989). *O patriotyzmie*. Warszawa: Odpowiedzialność i Czyn.
- Bocheński, J.M. (1999). *Patriotyzm, męstwo, prawość żołnierska*. Warszawa–Komorów: Wydawnictwo Antyk Marcin Dybowski.
- Bocheński, J.M. (1999). *Szkice o nacjonalizmie i katolicyzmie polskim*. Komorów: Antyk – Marcin Dybowski.
- Castells, M. (2008). *Siła tożsamości*. Tłum. S. Szymański. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Eisenstadt, S.N. (2009). *Utopia i nowoczesność. Porównawcza analiza cywilizacji*. Tłum. A. Ostolski. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Grzybowski, J. (2012). *Był, Tożsamość, Naród. Próba wyjaśnienia formuły „tożsamość narodowa” w perspektywie metafizyki*. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Habermas, J. (2005). *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*. Tłum. A. Romaniuk & R. Marszałek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Hermann, H. (2012). Jakiego patriotyzmu potrzebują dziś: Polska i Polacy? W: A. Skrabacz (red.), *Patriotyzm współczesnych Polaków*. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa.

- Heywood, A. (2009). *Teoria polityki. Wprowadzenie*. Tłum. M. Jasiński, B. Maliszewska, & D. Stasiak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hobsbawm, E. (2010). *Narody i nacjonalizm po 1780 roku. Program, mīt, rzeczywistość*. Tłum. J. Maciejczyk & M. Starnawski. Warszawa: Difin SA.
- Jan Paweł II (2005). *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Sadowski, J. (2009). *Oblicza patriotyzmu*. Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum; Wydawnictwo WAM.
- Salij, J. (2024). *Dzieła zebrane*. T. 5: *Polska – nasza ojczyzna*. Warszawa: Wydawnictwo Teologii Politycznej.
- Tomasz z Akwinu (1972). *Suma teologiczna*. T. 20: *Cnoty społeczne*. Tłum. F.W. Bednarski. Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas.
- Walicki, A. (2009). *Kultura i myśl polska. Prace wybrane*. T. 1: *Naród, nacjonalizm, patriotyzm*. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Woroniecki, J. (2004). *O narodzie i państwie*. Tłum. R. Maliszewski. Lublin: Instytut Edukacji Narodowej.
- Woroniecki, J. (2025). *Okolo kultu mowy ojczystej*. Lublin: Fundacja Servire Veritati Instytut Edukacji Narodowej.

Krzysztof Rubacha

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

<https://orcid.org/0000-0002-7447-6736>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.646>

Metateoretyczne problemy metodologii nauk społecznych

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Tytułowe hasło wyjaśnia, jak metateoria analizuje przesłanki, założenia oraz warunki konstruowania przez metodologię procesów badawczych w naukach społecznych. W związku z tym ta część tekstu prezentuje dwa rodzaje wyjaśnień: nomotetyczne i idiograficzne, do których procesy badawcze zmierzają. Te pierwsze wyrastają z ontologii realizmu, determinizmu i epistemologii empiryzmu, podczas gdy te drugie – z ontologii nominalizmu, woluntaryzmu i epistemologii metaforyzmu. Takie układy twierdzeń filozoficznych stanowią przesłanki do budowy paradygmatów badań, czyli treściowych i formalnych ram poznania naukowego. W ich przestrzeni pojawiają się problemy, o których mowa w tytule hasła.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Ukazuje ona rozwój metateorii metodologii nauk społecznych od pozytywizmu Émile’a Durkheima, przez interpretatywizm Maxa Webera i falsyfikacjonizm Karla Poppera, po koncepcje Thomasa Kuhna, Jürgena Habermasa, Pierre’a Bourdieu i Michela Foucaulta, podkreślające pluralizm metodologiczny nauk społecznych. Przesłanki tego pluralizmu pokazano natomiast na przykładzie analizy poglądów polskich filozofów nauki.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: W tej części opisano kluczowe i konkretne problemy metateoretyczne. Są nimi zróżnicowanie i niewspółmierność paradygmatów badawczych, stosunek teorii do empirii, rola badacza w procesie wyjaśniania, kwestia wartościowania w nauce.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:

W tej ostatniej części pokazano, do jakich wniosków może prowadzić systematyczna analiza opisywanego problemu. Centralnym pojęciem, wokół którego konstruuje się wnioski, jest pluralizm metodologiczny wraz z konsekwencjami z niego wynikającymi oraz sposobami, przy pomocy których metodologia nauk społecznych sobie z nimi radzi.

Słowa kluczowe: metateoria, metodologia nauk społecznych, paradygmaty

Definicja pojęcia

Jeśli metateoria jest układem twierdzeń dotyczących samej teorii, problem to kwestia czekająca na wyjaśnienie, a metodologia nauk społecznych zajmuje się tym, jak badać człowieka, społeczeństwo i kulturę, to metateoretyczne problemy metodologii nauk społecznych są wymagającymi wyjaśnienia spornymi kwestiami związanymi z naturą, przebiegiem i warunkami badania człowieka, społeczeństwa i kultury. Metateorię w tym przypadku należy więc konceptualizować jako teoretyczną refleksję nad metodologią badania w naukach społecznych (Guba, 1990, s. 17). Jeśli postawi się filozoficzne, fundamentalne pytania o przedmiot badania w naukach społecznych, to ich treść ujawni obszary tych problemów. Pierwsze pytanie dotyczy jego natury i – szerzej – natury bytu w ogóle, a odpowiedzi na nie odkrywają obszar problemów ontologicznych. Drugie pytanie nawiązuje do poznawania przedmiotu badań, a odpowiedzi na nie aktywizują problemy epistemologiczne, ponieważ to, jak można poznawać byt (tu przedmiot nauk społecznych), zależy od tego, jak się go konceptualizuje. Trzecie pytanie dotyczy tego, co dla badania naukowego wynika z różnych sposobów rozwiązywania problemów ontologicznych i epistemologicznych. Chodzi o konsekwencje dla formułowania przesłanek, zakresu, modeli wyjaśniania, metod zbierania i analizowania danych, interpretacji wyników badania, stosunku teorii do empirii, wartościowania w nauce oraz roli badacza w procesie poznania naukowego. Są to obszary problemów metodologicznych. Mowa zatem o konstruowaniu przesłanek badania naukowego, przy pomocy których będą analizowane i interpretowane zarejestrowane zależności między faktami. Różne kombinacje tych przesłanek prowadzą do różnych ujęć badania naukowego, ale też do różnych jego rezultatów.

Obiektywistyczne stanowisko ontologiczne, a więc dotyczące natury bytu, w tym przedmiotu badań społecznych, opiera się na realizmie oraz determinizmie. Oznacza to, że byt jest dany wszystkim w jednaki sposób i rejestrują go zmysły. Ponadto jest intersubiektywnie niezmienny, a jego dynamika przebiega zgodnie z prawami przyczynowo-skutkowymi. Rzeczywistość społeczna stanowi układ punktów połączonych relacjami deterministycznymi, które nauka ma za zadanie odkryć i wyjaśnić. Kwestia ta jest inaczej widziana, jeśli uruchomimy

subiektywistyczną przesłankę ontologiczną opierającą się na nominalizmie i woluntaryzmie. Wtedy byt nie istnieje obiektywnie w jednej dla wszystkich postaci, w postaci rzeczy. Istnieje w postaci pojęć, które nie są dane wszystkim w jednakowy sposób, mają często wiele znaczeń, zaś źródłem rozwoju, zmiany bytu jest wolna wola, której akty są międzyosobniczo różnicowane i zasadniczo nieprzewidywalne.

Na poziomie twierdzeń epistemologicznych również analizujemy dwa spolaryzowane stanowiska filozoficzne. Pierwsze – empiryzm – zakłada badanie rzeczy bezpośrednio przy użyciu zmysłów. Te narzędzia pozwalają zmierzyć badane zjawiska. Drugie – metaforyzm – zakłada, że świat można poznawać drogą wewnętrznego doświadczenia, przeżycia emocjonalnego i za pośrednictwem intuicji. Narzędzia te pozwalają doświadczyć rzeczywistości poprzez „zanurzenie” się w niej, nawiązanie z nią interakcji.

Metodologiczne konsekwencje takiego zróżnicowania przesłanek ontologicznych i epistemologicznych prowadzą do wyodrębnienia się dwóch rodzajów wyjaśnień naukowych: nomotetycznych i idiograficznych. Wyjaśnienia nomotetyczne są zakończeniem ciągu znaczeniowego: realizm – determinizm – empiryzm. Wyjaśnienia idiograficzne powstają z ciągu znaczeniowego: nominalizm – woluntaryzm – metaforyzm. Te dwa zasadnicze typy wyjaśnień wyprowadzone z przesłanek filozoficznych stanowią i – historycznie rzecz biorąc – stanowiły podstawę konstruowania ich różnych paradygmatów. Przez paradygmat rozumie się spójną konstrukcję przesłanek ontologicznych, epistemologicznych i metodologicznych, która organizuje badanie rzeczywistości społecznej, w szczególności definiuje przedmiot badania naukowego, jego granice oraz sensowność stawianych pytań i hipotez, sposoby zbierania danych, zasady interpretacji wyników, czyli nadania im znaczeń. W naukach społecznych (w przeciwieństwie do nauk przyrodniczych) nie funkcjonuje dominujący paradygmat, lecz współistnieje kilka konkurencyjnych podejść teoretyczno-metodologicznych. Łączy się to z wielością twierdzeń ontologicznych, epistemologicznych i metodologicznych, których źródłem jest złożoność przedmiotu ich badań. Ta wielość prowokuje dyskusje naukowe, których głosy akcentują zróżnicowane stanowiska. Rozważa się m.in. kwestię nieprzystawalności paradygmatów do siebie. Są one bowiem zbudowane na bazie sprzecznych, wykluczających się stanowisk filozoficznych, np. w zakresie rozwiązania problemu psychofizycznego w psychologii i pedagogice. W tym przypadku

jeden paradygmat, np. strukturalistyczny, może bazować na monizmie materialistycznym, a inny, np. radykalnie humanistyczny – na monizmie spirytualistycznym (Madsen, 1980, s. 54). W takiej sytuacji wyniki badań wykonanych w ramach dwóch spolaryzowanych paradygmatów nie są porównywalne. Z drugiej jednak strony, stosując klarowne kryteria porównywania paradygmatów, można między nimi podzielić różne pola empiryczne różnych nauk społecznych. Wprawdzie języki wyjaśniania nadal będą spolaryzowane, jednak ich używanie do badań zostanie zrelatywizowane do celu samego badania. W takiej sytuacji kryterialna separacja paradygmatów nie będzie już konfliktowa, zamiast tego podkreśli konwencjonalny charakter nauki, która opisuje i wyjaśnia rzeczywistość w różnych konwencjach. Współistnienie paradygmatów burzy więc mit jedności i uniwersalności nauki. Jest to także jedna z poważniejszych kontrowersji paradygmatycznego ujmowania nauki, ponieważ stawia pytanie o to, czy wiedza naukowa (prawda) jest zależna od paradygmatu, czy też istnieją jej uniwersalne (ponadparadygmatyczne) kryteria. Jednym z przykładów paradygmatycznych ujęć nauk społecznych może być propozycja Louisa Cohena, Lawrence’a Maniona i Keitha Morrisona, którzy konceptualizują trzy paradygmaty: normatywny, skupiony na społeczeństwie, oparty na realizmie, empiryzmie i determinizmie; interpretatywny, skupiony na jednostce; krytyczny, skupiony na emancypacji, oparty na nominalizmie, metaforyzmie i woluntaryzmie (Cohen, Manion, & Morrison, 2005, s. 35). Paradygmat interpretatywny ogniskuje w swoich granicach teorie wyjaśniające świat z perspektywy dialogu między interpretatorem (badaczem, ale także osobą badaną) a tekstem (przy czym tekstem jest wszystko, co uruchamia jakiś przekaz). Można więc tu znaleźć symboliczny interakcjonizm, etnometodologię, teorie humanistyczne, hermeneutykę, fenomenologię. Paradygmat krytyczny z kolei, choć oparty na takich samych przesłankach filozoficznych, rozwija narzędzia konieczne do wyjaśnienia i zrozumienia jednostki w kontekście emancypacji. Mowa w tym przypadku o etnografii krytycznej, egzystencjalizmie, poststrukturalizmie, teoriach krytycznych i emancypacyjnych teoriach feministycznych. I wreszcie paradygmat normatywny dysponuje narzędziami pozwalającymi wyjaśniać rzeczywistość z perspektywy społeczeństwa przy pomocy takich teorii jak: psychoanaliza, teorie społeczno-poznawcze, behawioryzm, teorie konfliktu, progresywizm, neomarksizm, teorie socjo- i psychobiologiczne.

Metateoretyczne problemy metodologii nauk społecznych zajmują uwagę uczonych wywodzących się z filozofii nauki, metodologii teoretycznej, ogólnej metodologii nauk, socjologii wiedzy, psychologii nauki, historii nauki (Woleński, 2025, s. 35–53). Praca badawcza w tym zakresie prowadzi do systematyzowania zróżnicowanych podejść badawczych, do odkrywania ich założeń, ograniczeń, możliwości i konsekwencji poznawczych. A zatem metateoria pełni funkcję deskryptywną, analityczną i krytyczną wobec praktyki badawczej w naukach społecznych.

Analiza historyczna pojęcia

Historyczny rozwój problemów metateoretycznych w metodologii badań nauk społecznych jest ściśle związany z pojawieniem się nauk społecznych jako samodzielnych dyscyplin naukowych w XIX wieku. Początkowo dominującą rolę odgrywał pozytywizm. Zakładał on, że zjawiska społeczne można badać metodami analogicznymi do metod stosowanych w naukach przyrodniczych. Kluczowe dla tego podejścia było założenie o obiektywnej rzeczywistości społecznej i możliwości jej zrozumienia bez dokonywania sądów wartościujących. Stanowisko to znalazło wyraz w koncepcji Émile’a Durkheima, zgodnie z którą fakty społeczne należy traktować jako rzeczy podlegające obserwacji, pomiarowi i wyjaśnieniu przyczynowemu (Durkheim, 2000, s. 35–42). Pozytywistyczne podejście metodologiczne stanowiło podstawę rozwoju badań ilościowych i statystycznych w naukach społecznych, uprawianych na wzór nauk przyrodniczych.

Na przełomie XIX i XX wieku pojawiły się jednak koncepcje podważające metateoretyczne założenia pozytywizmu. Max Weber wskazywał na specyfikę zjawisk społecznych, polegającą na ich sensowności i intencjonalności. Wprowadził rozróżnienie między wyjaśnianiem przyczynowym a rozumieniem sensu działań społecznych, co zapoczątkowało debatę na temat metodologicznej autonomii nauk społecznych (Weber, 1985, s. 118–125). W poznańskiej szkole metodologicznej zwraca się uwagę na niewystarczający charakter danych empirycznych, które w pozytywizmie są kluczową bazą do budowania teorii. Giedymin (1964, s. 106–124) krytykuje tradycyjne indukcyjistyczne podejścia za empiryczną jednostronność, która sprawia, że pomija się logiczne

i epistemiczne przesłanki konstruowania pytań badawczych, hipotez czy przyjmowanych założeń, będących kluczowymi warunkami budowania teorii naukowych. Autor przekonuje, że racjonalne badanie społecznych aspektów świata wymaga systematycznego logicznego ujęcia problemów społecznych w nauce. W XX wieku refleksja metateoretyczna nasiliła się więc wraz z rozwojem filozofii i logiki nauki. Empiryzm logiczny usiłował sformułować uniwersalne kryteria rzetelności naukowej na podstawie weryfikacji empirycznej i formalnej analizy języka naukowego. Jedną z krytyk tego stanowiska była koncepcja falsyfikacjonizmu Karla Poppera, zgodnie z którą naukowy charakter teorii zależy od możliwości jej empirycznego obalenia (Popper, 2002, s. 39–47). Również prace Thomasa Kuhna wywarły wpływ na refleksję metateoretyczną. Wykazał on, że rozwój nauki ma charakter historyczny i paradygmatyczny. Zmiany paradygmatów naukowych nie są jedynie wynikiem akumulacji wiedzy empirycznej, ale wiążą się również z przemianami w postrzeganiu rzeczywistości i kryteriami rygoru naukowego (Kuhn, 2001, s. 92–110). Przy czym Kuhn nie uważał, że nauki społeczne weszły już w fazę paradygmatyczną. W naukach społecznych jednak koncepcja ta przyczyniła się do uznania trwającego pluralizmu paradygmatycznego. Równolegle rozwijały się nurty interpretatywne i krytyczne, które podkreślały społeczny i historyczny charakter wiedzy naukowej. Jürgen Habermas analizował związek wiedzy i zainteresowań poznawczych z normatywnym wymiarem nauk społecznych (Habermas, 1985, s. 308–315). Pierre Bourdieu z kolei silnie akcentował potrzebę refleksyjnej analizy pozycji badacza w polu naukowym, zwracając jednocześnie uwagę na fakt, że wiedza jest przedmiotem produkcji społecznej, za którą stoją często pozamerytoryczne czynniki. (Bourdieu, 2007, s. 68–75). To stanowisko wiązało się z kolejną zmianą postrzegania nauk społecznych i akcentowania nowych problemów metateoretycznych. Postmoderniści zdetronizowali naukę, przypisali jej status jednego z wielu dyskursów wytwarzających wiedzę i relacje władzy. Ogłaszając koniec „wielkich narracji”, zadali wiele trudnych pytań metodologii nauk społecznych. Zapytali o przesłanki traktowania nauki jako uprzywilejowanej narracji, o relatywny charakter prawdy, o zasadność roszczenia sobie przez naukę prawa do uniwersalności swych twierdzeń. Poststrukturaliści pokazali natomiast, że poprzez język i relacje między władzą a wiedzą nauka konstruuje, nie zaś odkrywa swoje prawdy, i jaka taka jest jedną z wielu

praktyk społecznych (Foucault, 1977, s. 115–118). To podejście oznacza silny zwrot problemów metateoretycznych w kierunku pluralizmu poznawczego i szukania rozwiązań z jego perspektywy.

Ujęcie problemowe pojęcia

Jednym z fundamentalnych problemów jest zróżnicowanie i niewspółmierność paradygmatów badawczych. Odmienne założenia ontologiczne i epistemologiczne prowadzą do powstania odrębnych modeli badawczych, które nie zawsze są bezpośrednio porównywalne (Burrell & Morgan, 1979, s. 25–29). Istnieją paradygmaty pozwalające odnosić wnioski z badań do populacji, budując twierdzenia ogólne, które następnie w całej populacji są weryfikowane. Takie badanie skupia się na szerokiej perspektywie. Paradygmaty nominalistyczne, woluntarystyczne i metaforyczne formułują uogólnienia odnoszone do konkretnych badanych obiektów w określonym miejscu i czasie. Takie badanie skupia się na poznawaniu głębi zjawisk. Jednym z problemów jest fakt, że wiele obiektów i zjawisk może być badanych jednocześnie w ramach wszystkich paradygmatów, przy czym te paradygmaty są sprzeczne w swych założeniach filozoficznych. Jak rozwiązać ten problem, jeśli badane zjawisko ma kilka aspektów koniecznych do całościowego uwzględnienia w wyjaśnieniu, a każdy z tych aspektów może być analizowany w obrębie innego paradygmatu? Czy ta trudność nie eliminuje holistycznych wyjaśnień, podtrzymując proces fragmentaryzacji rzeczywistości społecznej w badaniach naukowych? Inny problem to rozstrzygnięcie, na jakiej podstawie podejmować decyzje o wyborze wyjaśnienia nomotetycznego lub idiograficznego. Jakie mogą być konsekwencje każdej z decyzji dla wartości społecznej i pragmatycznej wyników badania? W sensie perspektyw rozwojowych nauk społecznych, czy zachowywanie tzw. czystości paradygmatycznej badania tych perspektyw nie zamyka? Brak dostępu idei niezgodnych z ramami paradygmatycznymi badania może stanowić poważne ograniczenie jego wartości.

Z ramami paradygmatycznymi badania łączą się też metody zbierania danych. Docierają one do obserwowalnych wskaźników lub do zmiennych latentnych. Każdy rodzaj danych (obserwowalne i nieobserwowalne) opiera się na innych kryteriach trafności i rzetelności i jeśli

występują w separacji, dociera jedynie do odmiennych obrazów świata. Jeśli jednak pojawia się potrzeba użycia obu wglądów, to czy można to zrobić w jednym badaniu, skoro nie pozwalają na to ramy paradygmatyczne? Jeśli tak, to na jakich zasadach? Jeśli nie, jak zaakceptować połowiczność wyjaśnienia? Z tym problemem wiążą się ściśle języki danych, które są generowane przy pomocy metod ich zbierania. W naukoznawstwie opisuje się behawioralny i fenomenologiczny język danych (Madsen, 1980, s. 62–63). Ten pierwszy opisuje wskaźniki jawnego zachowania się badanych obiektów, dane z badań kwestionariuszowych. Jest zbudowany z krótkich zdań protokolarnych, pozbawionych opisu kontekstów, skupiony na opisie faktów. Języka fenomenologicznego używa się natomiast do opisu stanów wewnętrznych badanych obiektów, emocji, uczuć, motywów działania, wyobrażeń. Operuje zdaniami wielokrotnie złożonymi z częstymi przejściami od opisu faktów do opisu kontekstu lub odwrotnie. Możliwe jest określenie przynależności obu języków do paradygmatów: język behawioralny dominuje w paradygmacie normatywnym, a fenomenologiczny w interpretatywnym i krytycznym. Ważnym elementem tej analizy jest wytwarzanie danych w tych językach. Język behawioralny w większości badań w naukach społecznych tworzy zdania kwestionariuszy. Opisy zachowania się badanych obiektów powstają poza terenem badania. Twierdzenia teoretyczne są zamieniane na wskaźniki inferencyjne umieszczane w pozycjach testów, ankiet, arkuszy obserwacji. Do tych zdań ustosunkowują się badani, lecz odbywa się to poza interakcją z osobą zbierającą dane. Wytwory badanych zamienia się od razu na liczby. Stan badanych zmiennych jest bezpośrednio odnoszony do ich empirycznie lub teoretycznie ustalonych wariantów. Powstaje więc pytanie, czy używając języka behawioralnego, bada się rzeczywistość empiryczną, czy może konstrukt teoretyczny zamieniony na konstrukt empiryczny, który nie dociera do doświadczenia badanych, tylko je kanalizuje, przetwarza na potrzeby badania? Za tym pytaniem kryje się problem metateoretyczny dotyczący ontologicznych i metodologicznych aspektów zgromadzonych w badaniu danych. Czym one są? Naturalistycznie rozumianym obrazem badanej rzeczywistości czy obrazem konstruowanym przez metodę badania? Inny problem pojawia się w oglądzie języka fenomenologicznego z perspektywy zbierania danych. Ten język powstaje w interakcji osoby prowadzącej badanie z badanym obiektem. Przed przystąpieniem do

fazy zbierania danych nie powstają żadne narzędzia. Narzędziem jest osoba prowadząca badania, z własnymi emocjami, spostrzeżeniami, motywami, postawami, wartościami, często uprzedzeniami. Wchodzi ona w kontakt z badanym obiektem i ten kontakt jest źródłem danych zbieranych w badaniu. Często jest to dyskusja w trakcie rozmowy etnograficznej, zapis narracji osoby badanej podczas wywiadu, notatka terenowa opisująca wydarzenie w języku tego wydarzenia, impresja osoby prowadzącej badania na temat tekstu kultury, dzieła sztuki czy jakiegokolwiek źródła wtórnego. W tej sytuacji również pojawia się pytanie o to, jak charakter języka fenomenologicznego może wpływać na obraz danych. Czym one są w kontekście ontologicznym i metodologicznym? Na ile pozycja, preferencje autora badania kształtują obraz danych? Jak potoczyłaby się interakcja z osobą badaną, gdyby badacz inaczej się wobec niej zachowywał? Czy ten język nie zaciera granicy między systemem poznawczo-emocjonalnym badacza a stanem badanego? Na ile te dane świadczą o zmiennych badanych po stronie badanego? Są to kolejne problemy metateoretyczne metodologii nauk społecznych, silnie zresztą zanurzone w języku i badania i kultury.

Oprócz zbierania danych problemem metateoretycznym jest też interpretacja wyniku badania. Teorie można ułożyć jak znaczki w obrębie obszarów zaznaczonych granicami paradygmatów. W badaniu empirycznym teorie służą do nadawania znaczeń wynikom analiz, czyli ostatecznie do budowania wyjaśnienia. Często to samo zjawisko ma kilka obrazów teoretycznych, silnie skonstrastowanych, np. teorie konstruktywistyczne i esencjalistyczne w wyjaśnianiu ról płciowych ludzi. Czy dozwolone jest przechodzenie z jednego paradygmatu do drugiego podczas interpretacji wyników badania? Jeśli tak, to na jakich warunkach? To następne silnie dyskusyjne kwestie.

Kolejnym problemem jest relacja między teorią a empirią. W normatywnym paradygmacie badań teoria miała pierwszeństwo przed badaniami empirycznymi, które opierały się przede wszystkim na weryfikacji. Najpierw budowano teoretyczny model zjawiska (konstrukt), potem go operacjonalizowano, zbierano dane i weryfikowano. Ale czy *de facto* badano zjawisko empiryczne, czy to, które stworzyła operacjonalizacja? To realny problem metateoretyczny. Inne podejścia, takie jak schemat etnograficzny, należący do paradygmatu interpretatywnego, zakłada emergentny charakter teorii, która jest konstruowana poprzez analizę

danych empirycznych (Glaser & Strauss, 2009, s. 33–41). Rodzi to z kolei pytania o status uogólnień i kumulatywny charakter wiedzy naukowej, ale także pytania o samo uogólnienie i jego zakres. Z tymi problemami silnie łączy się miejsce teorii w procesie badania empirycznego. Jeśli spojrzeć na niego z perspektywy paradygmatów normatywnego oraz interpretatywnego z krytycznym, to powstają dwie conceptualizacje metodologiczne. W polu obiektywistycznych przesłanek ontologicznych (realizm, determinizm) i epistemologii empiryzmu (poznanie na drodze zmysłowej) teoria nie znika na żadnym etapie badania. Przede wszystkim to ona kieruje badaniem, głównie problematyzując pole empiryczne. Empiryczne zjawiska wymagające wyjaśnienia zyskują definicje wyrowadzane z konkretnego, niesprzecznego z nimi systemu pojęciowego, jednej lub grupy teorii paradygmatycznie niesprzecznych. Procedura wyboru teorii kierującej badaniem polega na prowadzeniu systematycznej analizy kryterialnej testującej przestrzeń pojęciową i operacjonalizacyjną teorii w odniesieniu do parametrów pola empirycznego. Słowem, teoria musi mieć w swoim zasięgu wszystkie kryteria potrzebne podczas wyjaśniania. Jest to analiza porównawcza – eliminacyjna. Stopniowe wykluczanie teorii częściowo odpowiadających polu empirycznemu prowadzi ostatecznie do wyłonienia teorii spełniającej jak najwięcej kryteriów. W następnym ruchu powstaje konstrukt teoretyczny, który w gruncie rzeczy jest sproblematyzowanym (ubranym w teorię) polem empirycznym wymagającym wyjaśnienia. Po problematyzacji wkracza faza operacjonalizacji, podczas której konstruuje się narzędzia zbierania danych, projektuje się analizę (ustala się poziomy pomiarów), formułuje się pytania lub hipotezy badawcze. Konstruowanie narzędzi pomiarowych poprzez dobieranie wskaźników empirycznych, definicyjnych i (najczęściej) inferencyjnych zapętla proces badawczy, ponieważ z konstruktu teoretycznego, który przekształcił konstrukt empiryczny ze stanu wyjściowego, przechodzi się z powrotem do konstruktu empirycznego, który jest już narzędziem wglądu do badanych zjawisk. Analiza danych przygotowuje wyniki do interpretacji, która odwołuje się bezpośrednio do teorii kierującej badaniem, by nadać znaczenia uzyskanym результатам, czyli skonstruować wyjaśnienia, które były celem badania. Pierwotna teoria może – przy zachowaniu pewnych warunków – zostać zmodyfikowana, sfalsyfikowana, potwierdzona, choć to akurat nie zawsze jest celem badania.

Inaczej sprawa wygląda w przypadku subiektywistycznych ontologii i epistemologii metaforycznej. Po wyłonieniu pola empirycznego, wymagającego wyjaśnienia, nie następuje drobiazgowa analiza teorii, w których zasięgu znajduje się dane pole. Zamiast tego dochodzi do definiowania ram pojęciowych badania, które to ramy mogą mieć konkretne konotacje teoretyczne, ale nie muszą. Mogą to być ramy wskazujące, jak jest rozumiany przedmiot badania czy do jakiego wyjaśnienia badanie zmierza. Operacjonalizacja następuje w trakcie kontaktu badaczy z terenem lub po zebraniu danych. Jedynym narzędziem zbierania danych jest człowiek wykonujący badanie i jego interakcje z badanymi obiektami. Po wykonaniu analizy materiału empirycznego następuje czas, w którym teoria zaczyna dominować w badaniu i dzieje się to na dwa sposoby. Albo powstaje ona jako teoria ugruntowana w danych, odniesiona do czasu, miejsca i kontekstu badania i nie ma charakteru uogólniającego, lecz charakter jednostkowy, indywidualizujący, albo teorie ogólne lub inne ugruntowane stają się źródłem znaczeń nadawanych danym. Wtedy w grę wchodzić może wiele teorii ogólnych, mieszczących się paradygmatach interpretatywnym i krytycznym.

W obu przypadkach relacja teorii do empirii jest problematyczna. Po pierwsze, teoria ogólna ze względu na swą gęstą obecność w każdym etapie badania silnie formalizuje i ogranicza zakres wyjaśnień. Trudno jest wyjaśnieniom wykroczyć poza granice teorii ogólnej kierującej badaniem, choć jest to w jakimś stopniu możliwe. Dlatego problemem jest czystość wyjaśnienia, możliwość jego oderwania od teorii kierującej i zyskania przez nie własnego życia. Po drugie, metodologiczna konieczność umieszczenia w badaniu teorii kierującej sprawia, że wyjaśnienie zyskuje charakter konwencjonalny, nie uniwersalny. Można powiedzieć, że możliwych jest tyle wyjaśnień, ile istnieje teorii mających w swym polu pojęciowym dane zjawiska empiryczne. Jest to więc poznanie zamknięte w granicach jednego języka, określonych znaczeń, wykluczających jednocześnie nadanie innych znaczeń tym danym. Czy nauka więc mówi coś uniwersalnego o świecie społecznym? Problemem jest użyteczność informacji naukowej. Z konwencjonalnego, lokalnego w sensie teoretycznym i paradygmatycznym charakteru nie zdają sobie sprawy jej odbiorcy, którzy mogą rezultaty badania niesłusznie ekstrapolować. Po trzecie z kolei, teorie ugruntowane, o największym zasięgu, odnoszące się do specyficznego kontekstu mają status jednostkowych

opowieści, które pokrywają jedynie skrawki badanej rzeczywistości. Wprawdzie nie roszczą sobie pretensji do uniwersalności, jak wyniki badań uogólniających, jednak ich znaczenie ma wyłącznie charakter uczulający, pokazujący, że być może w innym przypadku badane zjawiska mogą być interpretowane podobnie. Po czwarte, zespolenie twierdzeń teorii ugruntowanych z emocjami, subiektywnymi spostrzeżeniami badaczy, ich preferencjami aksjologicznymi itd. nakłada na nie kolejną warstwę kontekstową, która ostatecznie może przerosnąć warstwę faktograficzną. To poważny problem metateoretyczny. Metodologia próbuje go rozwiązać, zalecając powrót badaczy do badanych obiektów i – jeśli są one ludźmi – skonfrontowanie teoretycznych ustaleń z ich osobistym, subiektywnym oglądem. Pozwala to oddzielić od siebie różne supozycje, by je następnie weryfikować. Podsumowując, warto podkreślić, że obie wizje udziału teorii w badaniu empirycznym nie są wolne od kontrowersji i wątpliwości rodzących problemy metateoretyczne.

Kolejnym ważnym problemem metateoretycznym jest kwestia obiektywizmu i refleksyjności badaczy. W paradygmatach interpretatywnych i krytycznych badacz nie jest neutralnym obserwatorem, lecz uczestnikiem procesu konstruowania wiedzy (Bourdieu, 2007, s. 68–75). Pojawia się kwestia granic obiektywizmu oraz sposobów kontroli wpływu wartości i przekonań badacza na wyniki badania. Jednym z rozwiązań jest eksplikacja roli i stanowiska badacza jeszcze przed rozpoczęciem interpretowania wyników badania. Z drugiej strony badacz zdystansowany zachowuje swą obiektywność dzięki nieangażowaniu się w proces badawczy i dzięki stosowaniu jednakowych metod postępowania wobec wszystkich badanych obiektów. Ale czy rozumie wtedy konteksty, które wpływają na wyniki, czy jest świadomy wewnętrznego procesu psychicznego towarzyszącego wypełnianiu zadań testu? Sprawa jest trudna w obu ujęciach. Jeśli mowa o badaczu obiektywnym, zdystansowanym, pojawiają się wątpliwości, czy zdaje on sobie sprawę z działania wielu, często zbyt wielu, zmiennych zakłócających, rujnujących ostatecznie trafność wewnętrzną badania. Jeśli natomiast mowa o badaczu zaangażowanym, to powstaje pytanie czy kontroluje on, ile zmiennych zakłócających sam wytwarza i na ile one również niszczą trafność wewnętrzną badania.

Ostatnim z analizowanych problemów metateoretycznych metodologii nauk społecznych jest wartościowanie w badaniu naukowym.

W neopozytywistycznym świecie nauk społecznych uprawianych na wzór nauk przyrodniczych badanie ustala stan obiektu, nie wartościuje go, a przynajmniej tak się myśli. Wyjaśnienia statystyczne, modelowe, deterministyczne, przyczynowo-skutkowe są oparte na analizie oderwanej od kontekstu towarzyszącego badanym faktom. Badanie zamienia spostrzeżenia na liczby, które następnie podlegają analizie, by ostatecznie na jej podstawie sformułować wyjaśnienie. Im bardziej ono stroni od wartościowania, tym bardziej naukowy charakter należy mu przypisać. W naukach o sztuce, humanistycznych, społecznych traktowano to podobnie do wystąpienia Wilhelma Diltheya, który uznał, że wartościowanie jest nieuniknione w naukach o człowieku jako bycie społecznym i społeczeństwie, ponieważ badacz jest elementem kultury i historii, której wartości zinternalizował w procesie socjalizacji, a sama badana rzeczywistość ma charakter wartościujący. Nauka nie jest więc aksjologicznie neutralna. Co więcej, aby zrozumieć czyny ludzi, w tym dane je obrazujące w badaniu naukowym, powinniśmy je odnieść do wartości, celów, motywów działania. Aksjologiczna kontekstualizacja pozwala zrozumieć zachowanie człowieka, jego wybory, ale także istniejące teksty kultury. Powołując się na Diltheya, Paul Ricoeur twierdził, że nauki o społeczeństwie i kulturze są konstytuowane przez wartości, bo to one decydują o wyborze przedmiotu badań, i postulował używanie wyjaśnień aksjologicznych. Ricoeur wyraźnie rozróżniał rozumienie i wyjaśnienie. Rozumienie ma charakter intuicyjny, powstaje poprzez bezpośredni kontakt z terenem badania. Przykładem może być zrozumienie badanej rzeczywistości poprzez bezrefleksyjny kontakt z tekstem. Wyjaśnienie powstaje na drodze analizy językowej, strukturalnej, i może przyjmować różne postaci w zależności od zastosowanej metody czy teorii, z której czerpie się znaczenia nadawane danym. Jednak nie jest to kwestia do rozważania wyższości jednej formy dociekania naukowego nad drugą. Formy te uzupełniają się, każda nich prowadzi do rezultatów, które są istotne z punktu widzenia tworzenia wiedzy o świecie (Ricoeur, 2016, s. 107–126). W gruncie rzeczy problem dotyczy dystynkcji pojęciowej pomiędzy osiami opisu badań przyrodniczych i społecznych. W tych paradygmatach nauk społecznych, które oferują twierdzenia ogólne, odniesione do populacji, występują wyjaśnienia izolowane od wartościowania. W tych natomiast, które indywidualizują tworzony przez siebie obraz świata, dominuje „rozumienie”, konceptualizowane

hermeneutycznie jako fundamentalna struktura ludzkiej egzystencji, a więc i badania naukowego. Jeśli pozostać w obrębie jednolitego systemu pojęciowego metodologii, desygnatowi pojęcia rozumienie odpowiada desygnat pojęcia wyjaśnienie aksjologiczne.

Zarówno wyrzekanie się wartościowania, jak i silne koncentrowanie się na wyjaśnieniach wartościujących są problemami natury metateoretycznej. W pierwszym przypadku deklaracja o aksjologicznej czystości generowanych w naukach społecznych – a nawet przyrodniczych – wyjaśnień może być uznawana za iluzję. Sam bowiem cel badania, czyli wyjaśnienie np. czynników powstawania raka przez nauki medyczne czy mechanizmu korupcji w gospodarce przez nauki ekonomiczne, wprost się odnosi do stanów, które są uważane za zagrażające życiu ludzkiemu i społecznemu, i z tego powodu wyjaśnienia te są poszukiwane. A to właśnie odniesienie jest wartościowaniem. Z drugiej strony wartościowanie zjawisk, których wyjaśnienie tego nie wymaga, zwłaszcza wartościowanie ideologiczne, zamazuje właściwy sens badania lub może budzić uprzedzenia czy powodować konflikty społeczne. Przed metodologią stoi obustronne wyzwanie w tym zakresie. Nie nowe wyzwanie, bo zwracał już na nie uwagę Stanisław Ossowski (1983 s. 7–12), silnie podkreślając specyfikę nauk humanistycznych i społecznych związaną nie tylko z osobliwością epistemologiczną, ale także nieredukowalnymi problemami ontologicznymi. Za nimi też stoi właśnie kwestia wartościowania wyraźnie oddzielająca metodologię badań społecznych od przyrodniczych. Różnice między oboma dziedzinami precyzyjnie omawia Ryszard Kleszcz. To, z czym nie mają do czynienia nauki przyrodnicze, a mają społeczne, to działający przedmiot badań i jego aksjologiczny charakter, uwikłanie tego przedmiotu w filozofię i ideologię, zmierzanie w związku z tym do opisu i tłumaczenia przyczynowo-genealogicznego, niepowtarzalny charakter faktów jednostkowych, powodujący ograniczenia w uogólnianiu (jedynie uogólnianie węższego zasięgu), język opisu bliski filozofii, oddający bardziej rozumienie niż wyjaśnianie (Kleszcz, 2004, s. 142–145).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Tym, co wyraźnie wynika z prowadzonej analizy, jest nieusuwalny pluralizm metodologiczny, który stanowi podstawowy parametr metateoretyczny metodologii nauk społecznych (Flick, 2010, s. 18–22). Historia już pokazała, że nie da się zakwestionować żadnej z przesłanek stojących za paradygmatami badawczymi. Współczesna refleksja metodologiczna nie szuka jedynego trafnego wzorca badania naukowego, lecz sposobów łączenia lub rozdzielania konfliktowych przesłanek. Są to podejścia integracyjne. Obok nich rozwijają się strategie krytyczno-refleksyjne, polegające na ujawnianiu i analizie przyjmowanych założeń metateoretycznych, pokazywaniu ich granic, zagrożeń, zasad adekwatności ich stosowania w danym schemacie badawczym. Nie bez znaczenia są też strategie pragmatyczne, które akcentują praktyczną użyteczność rezultatów badań określonych rodzajów. Wówczas tym, co aktywizuje dany paradygmat, jest cel badania. Sprowadzając ten problem do wymiaru pragmatycznego, można zastanawiać się – na przykład – nad łączeniem badań nomotetycznych i idiograficznych. Jednym wariantem będzie poprzedzanie badania jakościowego badaniem ilościowym. Pierwszym krokiem jest poznanie populacyjnego charakteru zjawiska bazujące na danych w postaci liczb. Te liczby jednak pokazują określoną tendencję, która posiada w tle swój opis rzeczowy. Ten z kolei może kierować uwagę badania na kolejny cel – pogłębienie indywidualnego aspektu ujawnionych wcześniej zależności. By ten cel osiągnąć, można zbierać dane przy pomocy wywiadu pogłębionego odkrywającego warianty indywidualnych ludzkich doświadczeń kryjących się za tą zależnością. Inny wariant to poprzedzanie badania ilościowego jakościowym. Bywa on stosowany w programach konstruowania testów mierzących złożone zmienne psychologiczne, np. konstrukty osobowości. Pierwszym krokiem mogą być wywiady kognitywne, wywiady skoncentrowane na materiale, dostarczające danych o sposobach funkcjonowania indywidualnych obiektów, które w kolejnym kroku zostaną wykorzystane do konstruowania pozycji kwestionariusza, nadając im zoperacjonalizowany (empiryczny) charakter. Trzecią wersją może być równoległe prowadzenie badań nomotetycznych i idiograficznych.

Dane można wówczas zbierać zarówno metodami jakościowymi, jak i ilościowymi (np. posługując się obserwacją etnograficzną i kwestionariuszem ankiety), by zobaczyć, czy osoby badane w swoich codziennych interakcjach postępują zgodnie z opiniami czy preferencjami opisanymi w kwestionariuszu ankiety. W tym przypadku obie grupy metod stanowią wzajemne kryterium rzetelności badania. Bez względu na to, którą z tych trzech metod łączenia obu strategii badania by zastosowano, zawsze należy w analizie i interpretacji badania odwoływać się do systemów pojęciowych i przesłanek kryjących się za paradygmatami, w ramach których obie strategie były uruchamiane. Bardzo interesujące w tym przypadku jest to, że mimo precyzyjnego trzymania się tych paradygmatów można wytworzyć wiedzę wykraczającą poza te paradygmaty i to taką, która może stać się podstawą nowego paradygmatu, powstającego na granicy tych wyjściowych. Jest to zasada ciągłości i zmienności paradygmatycznej, która pokazuje, że respektowanie przesłanek ontologicznych, epistemologicznych i metodologicznych badania naukowego nie stanowi mechanizmu jego usztywnienia, lecz raczej zawiera w sobie potencjał wyjścia poza znane dotychczas granice.

BIBLIOGRAFIA

- Bourdieu, P., & Wacquant, L.J.D. (2007). *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*. Przeł. A. Sawisz. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Burrell, G., & Morgan, G. (1979). *Sociological paradigms and organisational analysis*. London: Heinemann.
- Cohen, L., Manion, L., & Morrison, K. (2005). *Research methods in education*. London: RoutledgeFalmer; Taylor&Francis Group.
- Durkheim, É. (2000). *Zasady metody socjologicznej*. Przeł. J. Szacki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Flick, U. (2010). *Projektowanie badania jakościowego*. Przeł. P. Tomanek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Foucault, M. (1977). *Archeologia wiedzy*. Przeł. A. Siemek. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Giedymin, J. (1964). *Problemy – założenia – rozstrzygnięcia. Studia nad logicznymi podstawami nauk społecznych*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Glaser, B.G., & Strauss, A.L. (2009). *Odkrywanie teorii ugruntowanej*. Przeł. M. Gorzko. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Guba, E.G. (red.). (1990). *The paradigm dialog*. London: Sage Publications.
- Habermas, J. (1985). *Teoria działania komunikacyjnego*. T. 2. Przeł. A.M. Kaniowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kleszcz, R. (2004). Problem osobliwości nauk społecznych. *Przegląd Filozoficzny*, 3(51), 141–162.
- Kuhn, T.S. (2001). *Struktura rewolucji naukowych*. Przeł. H. Ostrołęcka. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Madsen, K. (1980). *Współczesne teorie motywacji*. Przeł. A. Jakubczyk, M. Łapiński, & T. Szustrowa. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ossowski, S. (1983). *O osobliwościach nauk społecznych*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ricoeur, P. (2016). *Hermeneutics and the human science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weber, M. (1985). „Obiektywność” poznania w naukach społecznych. W: A. Chmielecki i in. (red.), *Problemy socjologii wiedzy* (s. 101–148). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Woleński, J. (2025). *Pojęcie nauki*. W: P. Kawalec & J. Poznański (red.), *Naukoznawstwo* (s. 35–53). Słowniki Społeczne. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Ignatianum.

Jarosław Charchuła
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie
<https://orcid.org/0000-0002-8470-7374>
<https://doi.org/10.35765/slowniki.628>

Filozofia nauk społecznych a katolicka nauka społeczna

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Autor podkreśla fundamentalne różnice między obiema tradycjami w zakresie celów, typu wiedzy, metod i orientacji praktycznej, wskazując jednocześnie, że różnice te nie wykluczają dialogu, lecz tworzą przestrzeń twórczej wymiany metateoretycznej. Zaproponowana definicja relacyjna ujmuje filozofię nauk społecznych i katolicką naukę społeczną jako autonomiczne, lecz komplementarne formy refleksji nad rzeczywistością społeczną, operujące na różnych poziomach epistemologicznych, a zarazem zdolne do wzajemnego ubogacania się.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Autor przedstawia historyczną ewolucję relacji między filozofią nauk społecznych a katolicką nauką społeczną, ukazując ją jako proces przechodzący od wspólnych klasycznych fundamentów, przez okres narastającej separacji, aż do współczesnego dialogu interdyscyplinarnego.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Autor analizuje kluczowe napięcia metateoretyczne występujące w relacji między filozofią nauk społecznych a katolicką nauką społeczną, koncentrując się na wymiarach antropologicznym, aksjologicznym, metodologicznym i teoretycznym. Analiza prowadzi do wniosku, że relacja między obiema tradycjami ma strukturę twórczego napięcia.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSEKAMI I REKOMENDACJAMI: Autor przedstawia systematyczną analizę relacji między filozofią nauk

społecznych a katolicką nauką społeczną, wskazując na ich komplementarny, a nie konkurencyjny charakter. Całość prowadzi do konkluzji, że pełniejsze rozumienie i kształtowanie życia społecznego wymaga integracji perspektywy empiryczno-opisowej i normatywno-aksjologicznej, służącej integralnemu dobru osoby i wspólnoty.

Słowa kluczowe: filozofia nauk społecznych, katolicka nauka społeczna, refleksja metateoretyczna, aksjologia społeczna, interdyscyplinarny dialog naukowy

Definicja pojęcia

Relacja między filozofią nauk społecznych a katolicką nauką społeczną stanowi przedmiot dyskusji zarówno na gruncie filozofii, socjologii wiedzy, jak i teologii. Aby podjąć metateoretyczną refleksję nad ich wzajemnymi powiązaniem, konieczne jest precyzyjne zdefiniowanie obu kategorii. Właściwe uchwycenie ich zakresów pojęciowych pozwala uniknąć uproszczeń i otwiera perspektywę pogłębionej analizy dotyczącej ich punktów stykowych, napięć oraz pól możliwego dialogu.

Filozofię nauk społecznych można zdefiniować jako dziedzinę filozofii zajmującą się badaniem ontologicznych, epistemologicznych i metodologicznych założeń nauk o społeczeństwie, takich jak socjologia, ekonomia, politologia, antropologia czy pedagogika społeczna (Giddens, 1993, s. 84).

W odróżnieniu od czysto opisowego podejścia do praktyki badawczej filozofia nauk społecznych stawia pytania o charakter naukowości w obszarze ludzkich działań i struktur, naturę czynników sprawczych, relację między jednostką a społeczeństwem oraz warunki możliwości wyjaśniania i rozumienia zjawisk społecznych.

W literaturze przedmiotu podkreśla się, że filozofię nauk społecznych cechują trzy zasadnicze poziomy refleksji. Po pierwsze poziom ontologiczny – dotyczy pytania o to, co istnieje w rzeczywistości społecznej i jakie są podstawowe elementy jej struktury: jednostki, role, instytucje, systemy, wartości czy relacje społeczne. Ontologia społeczna analizuje również naturę faktów społecznych oraz ich sprawczość. Po drugie poziom epistemologiczny – koncentruje się na źródłach i granicach poznania społecznego, oceniając, czy możliwe jest obiektywne poznanie rzeczywistości społecznej, oraz analizując rolę interpretacji, wartości, tradycji i kontekstu kulturowego. Po trzecie poziom metodologiczny – bada adekwatność metod badawczych, relację między wyjaśnianiem a rozumieniem, problem nomotetyczności i idiograficzności, a także kryteria teorii naukowych.

Filozofia nauk społecznych nie tworzy więc jednego systemu, lecz stanowi meta-refleksję nad sposobami opisywania życia społecznego. Jej teorie są pluralistyczne, a perspektywy – często konkurencyjne: pozytywizm, hermeneutyka, krytyczny realizm, naturalizm, konstruktywizm społeczny czy teoria krytyczna.

W odróżnieniu od filozofii nauk społecznych, która bada warunki poznania i struktury rzeczywistości społecznej, katolicka nauka społeczna jest normatywno-doktrynalnym systemem myśli teologiczno-filozoficznej, którego celem jest interpretacja zjawisk społecznych w świetle Objawienia i rozumu oraz formułowanie zasad moralnych dotyczących życia jednostki i wspólnoty.

Można ją zdefiniować jako całość refleksji Kościoła nad życiem społecznym oraz zespół zasad, kryteriów i wskazań moralnych służących budowaniu ładu społecznego zgodnego z godnością osoby ludzkiej.

Katolicka nauka społeczna, choć korzysta z dorobku filozofii i nauk społecznych, nie jest nauką empiryczną, lecz teologiczną narracją wartościującą, czerpiącą m.in. z antropologii chrześcijańskiej, teologii moralnej, filozofii osoby, a także analizy społecznej i tradycji eklesjalnej. Jej podstawowe kategorie – godność osoby ludzkiej, dobro wspólne, solidarność, pomocniczość, sprawiedliwość społeczna – mają przede wszystkim charakter normatywny i moralny, nie zaś opisowy czy wyjaśniający (Papieska Rada „Iustitia et Pax”, 2005, s. 243). W odróżnieniu od teorii socjologicznych czy ekonomicznych, które próbują opisywać mechanizmy społeczne, katolicka nauka społeczna proponuje wizję tego, jak społeczeństwo powinno funkcjonować zgodnie z etosem personalistycznym.

W analizie definicji warto mocno zaakcentować pewne fundamentalne różnice. Filozofia nauk społecznych jest refleksją nad wiedzą społeczną, metaanalizą, która zmierza do opisu i wyjaśnienia o charakterze filozoficznym. Katolicka nauka społeczna jest refleksją moralną i normatywną, metaetyką społeczną, stanowiącą próbę formułowania ładu społecznego. Mimo że obie dziedziny dotyczą życia społecznego, operują na różnych poziomach epistemologicznych. Ta różnica nie oznacza jednak, że dialog między nimi jest niemożliwy – przeciwnie, ich relacja może stać się źródłem twórczej metateoretycznej wymiany.

Relacja między filozofią nauk społecznych a katolicką nauką społeczną stanowi przykład spotkania dwóch odmiennych, choć komplementarnych tradycji intelektualnych, funkcjonujących na różnych poziomach refleksji nad rzeczywistością społeczną. Obie perspektywy operują własnymi kategoriami analitycznymi, celami i metodami, co pozwala uchwycić ich specyfikę, a zarazem zrozumieć możliwość dialogu metateoretycznego (Mariański, 2022, s. 70–84).

Pierwsza zasadnicza różnica dotyczy celów obu dyscyplin. Filozofia nauk społecznych koncentruje się przede wszystkim na krytycznej refleksji nad samymi naukami społecznymi: ich sposobem wyjaśniania, strukturą teoretyczną, językiem, relacją między opisem a wartościami, a także nad statusem epistemologicznym twierdzeń socjologicznych, ekonomicznych czy politologicznych. Jej celem jest zrozumienie, jak i dlaczego nauki społeczne wyjaśniają świat w taki, a nie inny sposób. Katolicka nauka społeczna ma natomiast cel inny, głęboko zakorzeniony w perspektywie teologicznej: formułowanie zasad moralnych odnoszących się do życia społecznego. Katolicka nauka społeczna nie tyle opisuje świat społeczny, ile ocenia go i wskazuje kierunek działania zgodny z godnością osoby ludzkiej, dobrem wspólnym i zasadami chrześcijańskiego personalizmu.

Drugim elementem różnicującym jest typ wiedzy, który reprezentują obie tradycje. Filozofia nauk społecznych operuje wiedzą metateoretyczną i epistemologiczną – bada założenia, struktury i ograniczenia teorii społecznych, nie tworząc własnych diagnoz empirycznych ani normatywnych. Z kolei katolicka nauka społeczna jest rodzajem wiedzy normatywnej, teologiczno-etycznej: jej twierdzenia mają charakter preskryptywny i odnoszą się do moralnych implikacji działania społecznego, gospodarczego i politycznego (Milbank, 2006, s. 128).

Trzecim wymiarem różnicy jest metoda analizy. Filozofia nauk społecznych posługuje się metodą filozoficzną: analizą pojęć, rekonstrukcją teorii, krytyką założeń epistemologicznych i ontologicznych, refleksją nad językiem i strukturą argumentacji. Katolicka nauka społeczna wykorzystuje natomiast metodę syntezy teologicznej zakorzenionej w filozofii personalistycznej. Jej punktem wyjścia nie jest teoria naukowa, lecz Objawienie interpretowane w świetle rozumu, tradycji chrześcijańskiej i magisterium Kościoła. W centrum tej perspektywy znajduje się osoba ludzka jako byt transcendentny, relacyjny i moralny, co nadaje całej konstrukcji specyficzny, normatywny charakter.

Czwarta różnica dotyczy postulatów i orientacji praktycznej obu podejść. Filozofia nauk społecznych dąży do zrozumienia natury wyjaśniania społecznego – pyta o jego granice, modele, trafność i uwarunkowania. Skupia się więc na zagadnieniach epistemologicznych i metodologicznych. Katolicka nauka społeczna z kolei zmierza ku celowi praktyczno-normatywnemu: formułuje wizję rozwoju społeczeństwa

zgodnego z godnością osoby ludzkiej, opartą na wartościach takich jak solidarność, dobro wspólne, sprawiedliwość społeczna i pomocniczość (Hollenbach, 2002, s. 142; Majka, 1987, s. 59).

Różnice te nie oznaczają jednak, że dialog między obiema tradycjami jest niemożliwy. Przeciwnie – ich zestawienie na poziomie metateoretycznym ujawnia przestrzeń owocnej współpracy. Filozofia nauk społecznych może dostarczać katolickiej nauce społecznej narzędzi krytycznej analizy teorii społecznych oraz świadomości epistemologicznej, natomiast katolicka nauka społeczna może stanowić dla filozofii nauk społecznych źródło refleksji nad aksjologicznymi podstawami poznania społecznego (Sztompka, 2016, s. 214).

W ten sposób obie tradycje mogą wzajemnie się wzbogacać: filozofia – przez ujawnianie ukrytych założeń teoretycznych; katolicka nauka społeczna – przez wskazywanie etycznych konsekwencji przyjmowanych modeli człowieka i społeczeństwa.

Tym samym dialog między filozofią nauk społecznych a katolicką nauką społeczną może prowadzić do twórczej wymiany, w której refleksja epistemologiczna i normatywna spotykają się w trosce o adekwatne rozumienie rzeczywistości społecznej i jej kształtowania zgodnie z godnością osoby. Dialog ten, o ile pozostaje świadomy odmienności poziomów refleksji, staje się nie tylko możliwy, ale także konieczny w warunkach współczesnych debat nad statusem nauk społecznych, etyką życia publicznego i rolą wartości w dyskursie akademickim.

Uwzględniając powyższe elementy, można zaproponować definicję relacyjną, która ujmuje oba pojęcia w perspektywie metateoretycznej: filozofia nauk społecznych i katolicka nauka społeczna to dwa komplementarne sposoby refleksji nad rzeczywistością społeczną: pierwsza – filozoficzna i epistemologiczna – bada warunki poznania i naturę faktów społecznych; druga – normatywna i teologiczna – interpretuje je w świetle godności osoby ludzkiej oraz formułuje zasady etyczne dla życia społecznego. Obie dziedziny operują na poziomie metarefleksji, choć na podstawie odmiennych źródeł i celów poznawczych. Ta definicja zakłada równocześnie przestrzeń dialogu, jak i autonomię każdej z dziedzin.

Zdefiniowanie pojęć w tej perspektywie pozwala przygotować grunt pod kolejne etapy analizy: historyczną dynamikę relacji, identyfikację problemów i potencjalnych napięć oraz systematyczną refleksję nad możliwościami współczesnego dialogu.

Analiza historyczna pojęcia

Relacja między filozofią nauk społecznych a katolicką nauką społeczną posiada długą, wielowarstwową historię, w której splatają się odmienności metodologiczne, koncepcyjne i epistemologiczne, a zarazem wiele punktów stycznych. Obydwie tradycje – choć wyrastają z innych źródeł – rozwijały się często równolegle, reagując na analogiczne wyzwania cywilizacyjne: przemiany społeczno-ekonomiczne, kryzysy instytucjonalne, sekularyzację, uprzemysłowienie, a także globalne konflikty oraz rozwój kapitalizmu i demokracji liberalnej. Analiza tego rozwoju pozwala uchwycić, w jakim stopniu współczesny dialog między filozofią nauk społecznych a katolicką nauką społeczną jest wynikiem procesów historycznych, które ukształtowały zarówno sposób rozumienia natury społecznej człowieka, jak i koncepcje ładu społecznego, dobra wspólnego oraz rozwoju.

Punktem wyjścia tej historii jest filozofia klasyczna, szczególnie myśl Arystotelesa, która wywarła fundamentalny wpływ na kształtowanie się zarówno późniejszych nauk społecznych, jak i teologii społecznej. Arystotelesowskie ujęcie człowieka jako *zoon politikon*, istoty konstytutywnie wspólnotowej, stworzyło podstawę do rozumienia życia społecznego jako rzeczywistości moralnie i teleologicznie ukierunkowanej. W średniowieczu myśl ta została zreinterpretowana w świetle chrześcijańskiej antropologii, szczególnie przez św. Tomasza z Akwinu. Jego koncepcja prawa naturalnego, sprawiedliwości i dobra wspólnego stworzyła fundament dla późniejszego nauczania Kościoła o życiu społecznym. Akwinata ukazywał życie społeczne jako sferę, w której ujawnia się transcendentny wymiar ludzkiej natury, a porządek społeczny ma odzwierciedlać porządek moralny i boski.

Choć w nowożytności nie istniały jeszcze „nauki społeczne” w sensie dyscypliny empirycznej, to jednak rozwój myśli społecznej Kościoła oraz powstanie nowożytnej teorii społecznej (Hobbes, Locke, Monteskiusz, Rousseau) zaczęły tworzyć dwa odrębne nurty interpretacji rzeczywistości zbiorowej (Hobbes, 2009; Locke, 1992; Monteskiusz, 2002; Rousseau, 2008). Katolicka nauka społeczna zakorzeniona była w antropologii metafizycznej i teologicznej, natomiast nowożytna filozofia nauk społecznych – w racjonalizmie, kontraktywizmie i politycznej teorii jednostki. To właśnie zderzenie dwóch antropologii – chrześcijańskiej

(relacyjnej) i liberalno-kontraktowej (indywidualistycznej) – stanowi punkt wyjścia dalszej historii relacji katolickiej nauki społecznej i nauk społecznych.

XIX wiek stanowi moment radykalnej zmiany: pojawiają się pierwsze sformalizowane nauki społeczne – socjologia, ekonomia polityczna, antropologia i politologia. Ich narodziny są ściśle związane z dwoma procesami: rewolucją przemysłową, a także pozytywistycznym projektem wiedzy naukowej, postulującym, że świat społeczny podlega tym samym prawom co natura.

Myśl pozytywistyczna, reprezentowana m.in. przez Augusta Comte'a, uznała religię i metafizykę za fazy „przednaukowe”. To spowodowało, że rodzące się nauki społeczne często od samego początku przyjmowały założenia świeckie, naturalistyczne i antymetafizyczne. W tym samym czasie Kościół reagował m.in. na takie zjawiska jak proletaryzacja, konflikty klasowe, a także wyzysk ekonomiczny i rozpad tradycyjnych więzi. Reakcją tą była encyklika *Rerum novarum* (1891) papieża Leona XIII, powszechnie uznawana za początek katolickiej nauki społecznej w sensie nowoczesnej, systematycznej doktryny. Jednak katolicka nauka społeczna, choć odpowiadała na te same problemy, czyniła to w sposób metafizyczny, personalistyczny i normatywny – w przeciwieństwie do empirycznej, często redukcyjnej metodologii rodzących się nauk społecznych. W tym sensie XIX wiek jest okresem narastającej dywergencji: nauki społeczne pragmatyzują i sekularyzują refleksję nad życiem społecznym, a katolicka nauka społeczna systematyzuje swoje nauczanie, usiłując ocalić antropologiczną wizję osoby jako istoty obdarzonej godnością.

Klasyczne szkoły socjologiczne – durkheimowska, marksowska i weberowska – rozwijały się według własnej logiki, często ignorując lub marginalizując wymiar religijny. Durkheim postrzegał religię jako „fakt społeczny” – ważny, ale redukowalny do funkcji integracyjnych (Durkheim, 2000, s. 149). Weber analizował religię jako czynnik kulturowy, nie metafizyczny. Marks widział religię jako nadbudowę ekonomicznych struktur wyzysku. Żadne z tych ujęć nie mogło zostać przyjęte przez katolicką naukę społeczną, która zakłada nienaruszalność transcendentnego wymiaru osoby i społeczeństwa.

W pierwszej połowie XX wieku Kościół, reagując na modernizm, totalitaryzmy i redukcjonizmy, wspiera rozwój personalizmu (Mounier,

Maritain, Wojtyła). Personalizm chrześcijański pełnił funkcję mostu pomiędzy teologiczną wizją człowieka a rozwijającymi się naukami społecznymi. Po pierwsze przyjmował empiryczny opis rzeczywistości społecznej. Po drugie bronił ontologicznej godności osoby przed jej redukcją do klasy, roli lub funkcji. Po trzecie zaś akcentował wolność, relacyjność i wspólnotowość człowieka. Personalizm stał się fundamentem encyklik społecznych Jana XXIII i Jana Pawła II, a zarazem punktem wyjścia do dialogu z socjologią, psychologią i politologią.

Sobór Watykański II (1962–1965), szczególnie konstytucja *Gaudium et spes*, dokonał przełomu: uznał autonomię nauk i ich metod, wezwał do dialogu Kościoła z kulturą nowoczesną, a także podkreślił antropologiczny i społeczny wymiar misji Kościoła. Katolicka nauka społeczna od tego momentu coraz częściej korzysta z ustaleń nauk społecznych przy zachowaniu własnej normatywności. Wyraźne jest to w takich dokumentach jak: *Populorum progressio* (1967), *Laborem exercens* (1981), *Centesimus annus* (1991), *Caritas in veritate* (2009).

W XXI wieku relacja między filozofią nauk społecznych a katolicką nauką społeczną ma przede wszystkim charakter interdyscyplinarny, nie antagonistyczny. Nauki społeczne dostarczają danych empirycznych (np. badań nad ubóstwem, nierównościami, migracjami), a także modeli analizy społecznej (kapitał społeczny, teoria systemowa, socjologia sieci), jak również teorii zmiany społecznej i rozwoju. Katolicka nauka społeczna coraz częściej opiera swoje diagnozy na analizach socjologicznych i ekonomicznych, co widać w dokumentach papieża Franciszka (np. *Evangelii gaudium*, *Laudato si'*, *Fratelli tutti*).

Katolicka nauka społeczna rozwija refleksję, która może stanowić korektę redukcjonistycznych ujęć rzeczywistości społecznej. Broni ontologicznej nieredukowalności osoby, podkreśla znaczenie norm moralnych i aksjologii, a także przypomina o teleologii życia społecznego. Co więcej, katolicka nauka społeczna wprowadza kategorię dobra wspólnego jako perspektywy kryterialnej, ponadto zaś akcentuje relacyjność jako podstawę ładu społecznego.

Współczesna filozofia nauk społecznych, reprezentowana przez realizm krytyczny, hermeneutykę i teorię działania komunikacyjnego, zbliża się do wielu elementów chrześcijańskiej antropologii. Główne obszary synergii i dialogu to: antropologia relacyjna – łącząca osoby jako podmioty działania i godności; krytyka neoliberalizmu – jako

wspólna troska o skutki nadmiernego indywidualizmu; analiza strukturalna wykluczenia – w ekonomii i socjologii spotykająca się z katolicką nauką społeczną. Dodatkowo warto wskazać również teorie kapitału społecznego – bliskie personalistycznej wizji społeczeństwa, a także ekonomie solidarności i ekonomie daru – rozwijane równolegle przez Kościół i przez część ekonomii heterodoksyjnej (Donati, 2011).

Historia relacji między filozofią nauk społecznych a katolicką nauką społeczną ukazuje drogę od separacji (XIX w.), przez konfrontację (pozytywizm versus personalizm), do dialogu (Sobór Watykański II), aż po współpracę interdyscyplinarną (XXI w.). Obie tradycje – choć różne co do źródeł i celów – dysponują narzędziami analitycznymi i normatywnymi, które w połączeniu pozwalają tworzyć pełniejszą wizję rzeczywistości społecznej. Filozofia nauk społecznych daje język opisu, analizy i wyjaśniania. Katolicka nauka społeczna dostarcza antropologii, aksjologii i teleologii potrzebnej, by wiedzieć po co, a nie tylko jak działa społeczeństwo. Ta historyczna dynamika stwarza przestrzeń dla metateoretycznej syntezy, którą podjęto w niniejszym artykule.

Ujęcie problemowe pojęcia

Relacja między filozofią nauk społecznych a katolicką nauką społeczną ujawnia szereg fundamentalnych napięć o charakterze epistemologicznym, antropologicznym i metodologicznym. Problemy te nie wynikają wyłącznie z odmienności obu tradycji, lecz z odmiennego rozumienia natury wiedzy o społeczeństwie, jej celów, języka i sposobów uzasadniania twierdzeń. Ich analiza ma charakter metateoretyczny, ponieważ dotyczy poziomu założeń, z których wyrastają zarówno dyscypliny empiryczne, jak i normatywna refleksja Kościoła o ładzie społecznym.

Jednym z najgłębszych i najbardziej podstawowych obszarów napięcia między filozofią nauk społecznych a katolicką nauką społeczną pozostaje kwestia antropologii. Nauki społeczne – w zależności od paradygmatu teoretycznego – operują różnymi modelami natury ludzkiej, które można określić jako mniej lub bardziej redukcjonistyczne (Kowalczyk, 2011, s. 123). W tradycji liberalnej i utylitarnej człowiek jawi się przede wszystkim jako podmiot indywidualnych interesów, dążący do maksymalizacji korzyści i minimalizacji kosztów. W ujęciach

marksistowskich natomiast dominuje kolektywistyczna interpretacja osoby, w której jednostka jest funkcją klasowych struktur ekonomicznych. Perspektywa funkcjonalistyczna (Durkheim, Parsons) traktuje człowieka jako element systemu, odgrywający określone role zapewniające równowagę społeczną. Modele racjonalnego wyboru (Becker, Coleman) redukują motywacje ludzkie do kalkulacji korzyści, natomiast nurty ewolucjonistyczne i biologizujące (Spencer, socjobiologia) interpretują zachowania w kategoriach adaptacji i selekcji. Wszystkie te podejścia – choć użyteczne metodologicznie – w mniejszym lub większym stopniu pomijają pełnię osobowego istnienia, sprowadzając człowieka do funkcji, roli, interesu, preferencji lub mechanizmów biologicznych.

W opozycji do tych redukcjonizmów katolicka nauka społeczna konsekwentnie rozwija personalizm chrześcijański jako fundament refleksji o człowieku i społeczeństwie. Osoba jest tu rozumiana jako byt transcendentny, moralny i relacyjny a także obdarzony nienaruszalną godnością, której źródłem jest zarówno natura, jak i odniesienie do Boga. Wolność osoby ma wymiar aksjologiczny i teleologiczny, a nie wyłącznie instrumentalny. Życie społeczne wyrasta z relacyjności, a nie tylko z wymiany interesów, zaś godność uznawana jest za kategorię przedpolityczną i niezbywalną (Finnis, 2011, s. 239).

Z metateoretycznego punktu widzenia prowadzi to do fundamentalnego pytania: czy nauki społeczne mogą być uprawiane bez normatywnej antropologii, a katolicka nauka społeczna – bez empirycznie weryfikowalnych modeli życia społecznego? Relacja między tymi stanowiskami nie jest zatem opozycją, lecz intelektualnym napięciem, w którym opisowe ujęcia nauk społecznych i normatywna wizja katolickiej nauki społecznej wzajemnie się dopełniają, a nie wykluczają.

Drugim kluczowym obszarem różnicy jest stosunek do wartości. Kласyczna filozofia nauk społecznych – szczególnie pod wpływem weberowskiego postulatu neutralności – długo utrzymywała, że nauka powinna unikać wartościowania, ograniczając się do opisu i wyjaśniania faktów. Katolicka nauka społeczna przeciwnie – od początku funkcjonuje jako system normatywny, operujący jawnymi wartościami moralnymi: sprawiedliwością, solidarnością, godnością osoby czy dobrem wspólnym.

Współczesna filozofia nauki coraz wyraźniej krytykuje jednak pozytywistyczne przekonanie o możliwości całkowicie wolnej od wartości wiedzy społecznej. Wskazuje się, że wybór metod badawczych ma

charakter normatywny, definicje pojęć społecznych są zakorzenione w wartościach, a teoria niesie ukryte założenia aksjologiczne. W tym sensie nauki społeczne zbliżają się do katolickiej nauki społecznej, uznając, że wartości powinny być ujawniane, a nie ukrywane. Pojawia się jednak nowe pytanie: jak połączyć normatywność teologiczną katolickiej nauki społecznej z pluralizmem wartości w społeczeństwie demokratycznym? To napięcie nie jest przeszkodą, lecz formą twórczego wyzwania – próbą znalezienia języka, w którym normatywność moralna i wielość światopoglądów mogą współistnieć w przestrzeni publicznej.

Empiryczne nauki społeczne posługują się często uproszczonymi modelami człowieka i społeczeństwa, koniecznymi dla operacjonalizacji zmiennych, pomiaru i predykcji. Redukcja jest więc narzędziem metodologicznym, nie metafizycznym. Katolicka nauka społeczna natomiast posługuje się integralną antropologią, obejmującą wymiar fizyczny, psychiczny, społeczny, moralny i duchowy. Rodzi się zatem pytanie: czy nauki społeczne mogą zachować status naukowy bez redukcji, a katolicka nauka społeczna – bez korzystania z narzędzi analitycznych, które nieuchronnie upraszczają złożoność osoby? Obie tradycje stoją wobec konieczności wzajemnego zrozumienia swoich metod: nauki społeczne potrzebują świadomości ograniczeń redukcji, a katolicka nauka społeczna – narzędzi empirycznych, aby właściwie diagnozować rzeczywistość społeczną.

Filozofia nauk społecznych wyróżnia wiele typów teorii: empirystyczne, interpretatywne, krytyczne czy realistyczne. Każdy z nich pełni określoną funkcję epistemologiczną: opisuje, interpretuje lub wyjaśnia rzeczywistość społeczną. Katolicka nauka społeczna nie jest teorią społeczną w tym sensie, lecz doktryną moralną o społeczeństwie, odgrywającą rolę: krytyczną, profetyczną, pedagogiczną i normatywną. Stąd problem metateoretyczny: czy katolicka nauka społeczna powinna być uznawana za teorię społeczną, czy raczej za teologiczno-etyczny kompas dla praktyki społecznej?

Nauki społeczne przedstawiają zróżnicowane definicje społeczeństwa, obejmując m.in. takie ujęcia jak: system funkcjonalny (Parsons, Luhmann), relacje władzy (Foucault), sieci przepływu (Castells) a także jako wspólnotę (Tönnies) czy rynek (Hayek). Katolicka nauka społeczna opiera się na ontologicznej wizji społeczeństwa jako wspólnoty osób, ukierunkowanej na dobro wspólne dzięki solidarności i uczestnictwu.

W tym kontekście powstaje fundamentalne pytanie: czy możliwe jest jedno pojęcie społeczeństwa, które obejmuje zarówno opisowe ujęcia naukowe, jak i normatywne ujęcia katolickiej nauki społecznej? To, jak się wydaje, jedna z najbardziej dynamicznych przestrzeni dialogu między obiema tradycjami.

Nauki społeczne badają to, „co działa” – w kategoriach efektywności, adaptacji, mechanizmów i procesów. Katolicka nauka społeczna pyta o to, „co jest słuszne” – pod względem godności osoby i dobra wspólnego. Wynika z tego kolejne pytanie: w jakim zakresie skuteczność i moralność mogą być traktowane jako wspólne kryteria analizy społeczeństwa? W praktyce politycznej, ekonomicznej i społecznej widzimy, że nie da się oddzielić jednego od drugiego: działania skuteczne, lecz niemoralne niszczą społeczeństwo, a moralne, lecz nieskuteczne – nie realizują dobra wspólnego.

Teorie nauk społecznych opisują zmianę społeczną jako efekt konfliktu, adaptacji, modernizacji lub przepływu sieciowego. Katolicka nauka społeczna wskazuje raczej na przemianę moralną: nawrócenie osobiste, nawrócenie struktur, formację sumienia i działanie wspólnot. Pytanie metateoretyczne brzmi: czy zmiana strukturalna jest możliwa bez przemiany moralnej? I czy sama przemiana moralna wystarcza, by przebudować struktury społeczne? Różne modele zmiany pokazują, że pełna analiza społeczna wymaga obu wymiarów: empirycznego i moralnego.

Analiza problemów antropologicznych, aksjologicznych, metodologicznych i teoretycznych ukazuje nie prosty konflikt, lecz strukturę twórczych napięć między filozofią nauk społecznych a katolicką nauką społeczną. Nauki społeczne mają charakter opisowy i empiryczny; katolicka nauka społeczna – normatywny i personalistyczny. Obie tradycje zajmują różne poziomy refleksji, ale właśnie dzięki temu mogą się wzajemnie uzupełniać.

Z analizy metateoretycznej wynika, że rzetelny opis rzeczywistości społecznej musi spotkać się z jasnym kompasem aksjologicznym, a normatywna wizja osoby wymaga empirycznego osadzenia w realnych strukturach społecznych. W tym dialogu rodzi się pełniejsze rozumienie społeczeństwa, możliwe tylko wtedy, gdy fakty i wartości wchodzą ze sobą w konstruktywną relację.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Refleksja systematyczna nad relacją filozofii nauk społecznych i katolickiej nauki społecznej ukazuje, że obie tradycje – choć odrębne pod względem metodologicznym, epistemologicznym i antropologicznym – mogą tworzyć owocne pole dialogu metateoretycznego. Taki dialog, zakorzeniony w świadomym odsłonięciu własnych założeń, prowadzi do głębszego zrozumienia zarówno natury nauk społecznych, jak i specyfiki normatywnej refleksji Kościoła nad życiem społecznym.

Relacja filozofii nauk społecznych i katolickiej nauki społecznej nie jest relacją konkurencyjną, lecz dialogiczną. Obie tradycje funkcjonują na odmiennych poziomach. Nauki społeczne mają charakter empiryczny i deskryptywny, katolicka nauka społeczna natomiast normatywny, aksjologiczny i teologiczny. Filozofia nauk społecznych dąży do wyjaśniania i rozumienia faktów społecznych. Katolicka nauka społeczna formułuje oceny moralne i proponuje zasady działania (są to zasady: dobra wspólnego, pomocniczości, solidarności, godności osoby). Wniosek systematyczny stanowi to, że żadna analiza społeczna nie jest wolna od wartości, a normatywność katolickiej nauki społecznej może stać się narzędziem krytycznego uświadamiania aksjologicznego wymiaru badań społecznych. Nauki społeczne budują modele wyjaśniające, natomiast katolicka nauka społeczna buduje modele oceniające moralnie rzeczywistość społeczną. Systematyczne zestawienie prowadzi do wniosku, że te odmienne perspektywy mogą być komplementarne: nauki społeczne dostarczają wiedzy o tym, jak społeczeństwo działa, a katolicka nauka społeczna – jak powinno działać.

Systematyczna analiza relacji między filozofią nauk społecznych a katolicką nauką społeczną wskazuje, że integracja między nimi nie polega na prostej syntezie ani sprowadzeniu jednej tradycji do drugiej. Przeciwnie, chodzi o tworzenie wspólnej przestrzeni pytań, w której obie tradycje – każda z własną metodologią i epistemologią – podejmują dialog dotyczący natury człowieka, struktury społeczeństwa i moralnego sensu życia zbiorowego. Można wyróżnić trzy zasadnicze modele takiej integracji: hermeneutyczny, krytyczny i dialogiczny.

W modelu hermeneutycznym katolicka nauka społeczna odgrywa rolę interpretacyjno-aksjologiczną, korzystając z opisów dostarczanych przez nauki społeczne. Socjologia, ekonomia czy politologia oferują rozbudowane diagnozy procesów społecznych, strukturalnych i kulturowych, natomiast katolicka nauka społeczna nadaje im sens moralny oraz teologiczny, dzięki czemu dane empiryczne mogą być odczytywane w szerszym kontekście antropologicznym i etycznym. W tym ujęciu nauki społeczne stanowią instrument poznawczy, natomiast katolicka nauka społeczna – kompas interpretacyjny, który pozwala rozpoznać, czy dane zjawisko służy godności osoby, solidarności i dobru wspólnemu. Taka hermeneutyczna relacja nie eliminuje różnic metodologicznych, lecz ukazuje, że diagnoza empiryczna potrzebuje normatywnej interpretacji, aby stanowić podstawę odpowiedzialnego działania społecznego.

Drugi model podkreśla funkcję krytyczną katolickiej nauki społecznej wobec redukcjonistycznych tendencji obecnych w części teorii nauk społecznych. Katolicka nauka społeczna ujawnia ograniczenia wynikające m.in. z ekonomizmu redukującego człowieka do *homo oeconomicus* czy utilitaryzmu marginalizującego wartości moralne, a także funkcjonalizmu postrzegającego jednostkę przede wszystkim jako wykonawcę ról. W tym ujęciu katolicka nauka społeczna nie odrzuca nauk społecznych, lecz wskazuje, że ich opisy wymagają antropologii aksjologicznej, aby nie zredukować człowieka do elementu systemu czy funkcji adaptacyjnej. Model krytyczny akcentuje więc konieczność komplementarności: nauki społeczne dostarczają analizy, lecz potrzebują personalistycznej korekty, aby zachować adekwatność wobec pełnego doświadczenia ludzkiego.

Model dialogiczny zakłada obustronne oddziaływanie i wzajemną inspirację. Nauki społeczne dzięki swojej empiryczności i analitycznemu rygorowi mogą skłonić katolicką naukę społeczną do pogłębienia refleksji nad realnymi procesami społecznymi, unikając idealizacji życia zbiorowego. Z drugiej strony katolicka nauka społeczna może inspirować nauki społeczne do pogłębienia refleksji nad dobrem wspólnym, etycznym wymiarem działania społecznego oraz rolą wartości w życiu publicznym. Dialog ten nie oznacza symetrii, lecz komplementarność funkcji. Nauki społeczne zajmują się przede wszystkim opisem i wyjaśnianiem rzeczywistości, katolicka nauka społeczna oferuje natomiast jej normatywną orientację, zakorzenioną w antropologii personalistycznej.

Relacja między filozofią nauk społecznych a katolicką nauką społeczną nie ma charakteru tylko czysto teoretycznego, prowadzi także do konsekwencji praktycznych wpływających na założenia polityki publicznej czy edukację społeczną. Polityki publiczne oparte wyłącznie na danych empirycznych mogą prowadzić do rozwiązań skutecznych technicznie, lecz niespójnych z wartościami godności osoby czy dobra wspólnego. Katolicka nauka społeczna wnosi tu orientację moralną, która podkreśla pierwszeństwo osoby przed strukturami i rynkiem, jak również konieczność partycypacji społecznej i współodpowiedzialności. Empiryczna analiza bez wartości staje się technokracją, a wartości bez analizy – moralizmem. Integracja obu jest warunkiem tworzenia odpowiedzialnej polityki społecznej.

W perspektywie edukacyjnej współpraca katolickiej nauki społecznej i nauk społecznych wskazuje na potrzebę kształcenia, które obejmuje zarówno kompetencje krytycznego myślenia i analizy danych, jak i rozwój sumienia, empatii oraz wrażliwości moralnej. Edukacja powinna promować kompetencje obywatelskie i umiejętność pracy dla dobra wspólnego, integrując wiedzę techniczną z etycznym namysłem nad konsekwencjami działań społecznych. Rzeczywistość społeczna jest wielowarstwowa i nie może być właściwie zrozumiana przy użyciu wyłącznie jednego narzędzia – ani empirycznego, ani teologicznego. Refleksja systematyczna wskazuje konieczność badań interdyscyplinarnych łączących perspektywę teologiczną, filozoficzną i społeczną. Ponadto domaga się analiz opartych na pełnej wizji osoby ludzkiej, a także praktyk społecznych inspirowanych zarówno wiedzą naukową, jak i etyką. Tylko takie podejście pozwala uniknąć ideologizacji oraz redukcjonizmu.

Refleksja systematyczna ukazuje, że relacja między filozofią nauk społecznych a katolicką nauką społeczną nie ma charakteru antagonicznego, lecz komplementarny. Nauki społeczne dostarczają narzędzi poznania, analizy i wyjaśniania rzeczywistości społecznej, natomiast katolicka nauka społeczna wnosi normatywny kompas pozwalający ocenić kierunek i sens działań społecznych. W konsekwencji można stwierdzić, że pełne rozumienie życia społecznego wymaga równoczesnej obecności dwóch perspektyw: empiryczno-opisowej i normatywno-aksjologicznej. Filozofia nauk społecznych i katolicka nauka społeczna – integrując się w sposób dialogiczny i krytyczny – mogą wspólnie służyć integralnemu dobru człowieka i wspólnoty.

BIBLIOGRAFIA

- Donati, P. (2011). *Relational sociology: A new paradigm for the social sciences*. London: Routledge.
- Durkheim, É. (2000). *Zasady metody socjologicznej*. Przeł. J. Szacki. Warszawa: PWN.
- Finnis, J. (2011). *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Giddens, A. (1993). *New rules of sociological method: A positive critique of interpretative sociologies*. Oxford: Polity Press.
- Hobbes, T. (2009). *Lewiatan czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Przeł. C. Znamierowski. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Hollenbach, D. (2002). *The common good and Christian ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kowalczyk, S. (2011). *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Locke, J. (1992). *Dwa traktaty o rządzie*. Przeł. Z. Rau. Warszawa: PWN.
- Majka, J. (1987). *Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno-doktrynalne*. Rzym: Fundacja Jana Pawła II, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej.
- Mariański, J. (2022). *Pluralizm społeczno-kulturowy jako megatrend a religijność i moralność. Studium socjologiczne*. Lublin: Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie.
- Milbank, J. (2006). *Theology and social theory: Beyond secular reason*. Malden: Blackwell.
- Monteskusz (2002). *O duchu praw*. Przeł. T. Boy-Żeleński. Warszawa: De Agostini Polska.
- Papieska Rada „Iustitia et Pax” (2005). *Kompendium nauki społecznej Kościoła*. Przeł. D. Chodyniecki, A. Dalach, J. Nowak. Kielce: Jedność.
- Rousseau, J.-J. (2008). *Umowa społeczna*. Przeł. A. Peretiatkowicz. Warszawa: PWN.
- Sztompka, P. (2016). *Kapitał społeczny. Teoria przestrzeni międzyludzkiej*. Kraków: Wydawnictwo Znak Horyzont.

Wykaz autorów

Sławomir Banaszak, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
<https://orcid.org/0000-0001-6083-6641>

Krzysztof Brzechczyn, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu
<https://orcid.org/0000-0001-8789-5641>

Jarosław Charchuła, Uniwersytet Ignatianum w Krakowie
<https://orcid.org/0000-0002-8470-7374>

Adam Chmielewski, Politechnika Wrocławska
<https://orcid.org/0000-0001-6001-5309>

Jacek Grzybowski, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie
<https://orcid.org/0000-0001-7814-6825>

Tomasz Homa, Uniwersytet Ignatianum w Krakowie
<https://orcid.org/0000-0002-4430-2591>

Adam Jonkisz, Uniwersytet Ignatianum w Krakowie
<https://orcid.org/0000-0001-9850-2137>

Jan Kłos, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
<https://orcid.org/0000-0002-8043-3820>

Tomasz Kubalica, Uniwersytet Śląski w Katowicach
<https://orcid.org/0000-0001-7585-7138>

Mariola Kuszyk-Bytniewska, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
w Lublinie
<https://orcid.org/0000-0001-6835-054X>

Agnieszka Lekka-Kowalik, Katolicki Uniwersytet Jana Pawła II
w Lublinie
<https://orcid.org/0000-0002-4834-318X>

Ryszard Mordarski, Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy
<https://orcid.org/0000-0003-2346-4572>

Zbysław Muszyński, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie
<https://orcid.org/0000-0003-2534-7660>

Agnieszka Nogal, Uniwersytet Warszawski

<https://orcid.org/0000-0001-6375-8984>

Marek Rembierz, Uniwersytet Śląski w Katowicach

<https://orcid.org/0000-0003-0295-0256>

Krzysztof Rubacha, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

<https://orcid.org/0000-0002-7447-6736>

Jacek Surzyn, Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0001-7959-243X>

Krzysztof Wielecki, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

<https://orcid.org/0000-0002-6532-8491>

Alfred Marek Wierzbicki, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
w Lublinie

<https://orcid.org/0000-0002-9661-0828>

