

POLSKA AKADEMIA NAUK
INSTYTUT FILOZOFII I SOCJOLOGII

66149

U.66149



3906614900000



EDMUND MOKRZYCKI

**SOCJOLOGIA
W
FILOZOFICZNYM
KONTEKŚCIE**

<http://rcin.org.pl>

4-35474

P-VI-32

POLSKA AKADEMIA NAUK
INSTYTUT FILOZOFII I SOCJOLOGII

66149



EDMUND MOKRZYCKI

**SOCJOLOGIA
W
FILOZOFICZNYM
KONTEKŚCIE**

WARSZAWA 1990

<http://rcin.org.pl>



U.66149



3906614900000

Redaktor wydawnictwa
Antonina Majkowska-Sztange

Redakcja techniczna
Ewa Nagajewska
Maria Zaar

Fotoskład
Zbigniew Klimkiewicz

© Copyright by Edmund Mokrzycki, 1990

ISBN 83-85194-01-0

D.
18.10.90
A. 114/90

<http://rcin.org.pl>

Spis treści

WSTĘP:	Socjologia a filozofia	5
CZĘŚĆ I:	Socjologia jako nauka lokalna	13
	① Socjologia jako nauka lokalna: przykład polski	13
	2. Marksizm, socjologia, realny socjalizm	30
CZĘŚĆ II:	Styl myślenia a metoda	47
	3. Założenia teoretyczne a metoda: przykład badań porównawczych	47
	4. „Socjologia humanistyczna” i „antynaturalizm” a problemy warsztatowe socjologii	56
	5. Dwa style myślenia o przyszłości	62
CZĘŚĆ III:	Socjologia a epistemologia	69
	6. Między epistemologią a socjologią wiedzy	69
	7. Tzw. „mocny program” a klasyczna socjologia wiedzy	91

WSTĘP

CELE I ZAKRES

CELE III

Wstęp: Socjologia a filozofia

Przedmiotem tej książki są nie tyle historyczne czy merytoryczne powiązania socjologii z filozofią, ile filozoficzne podstawy socjologii. Chodzi więc tu o pokazanie jak socjologia w ogóle, a jej teoria i warsztat w szczególności, ugruntowane są w myśleniu filozoficznym.

W „myśleniu” to nie znaczy w „dyskursie”. Socjologia, jak każda dyscyplina naukowa, wywodzi się z filozofii. Ale współczesna filozofia jest przedsięwzięciem intelektualnym wysoce wyspecjalizowanym, posiadającym własny styl myślenia, własny warsztat i wreszcie - co najważniejsze - własny świat badawczej penetracji. Jest to, krótko mówiąc, dyscyplina akademicka jak każda inna i chociaż jej merytoryczne związki z niektórymi dyscyplinami „szczegółowymi”, w tym z socjologią, są ciągle bliskie, możliwości ujawniania i wyjaśniania podstawowych, „filozoficznych” właśnie, problemów tych dyscyplin w języku filozofii są ograniczone, a często pozorne. Żeby to zrozumieć, a zwłaszcza żeby uświadomić sobie skąd się bierze i na czym polega różnica pomiędzy filozoficznymi problemami nauki, w szczególności socjologii, a problemami nauki, o których wypowiada się współczesna filozofia trzeba zwrócić uwagę na pewną, nie od razu widoczną, dwuznaczność związaną z terminem „nauka”, dwuznaczność ugruntowaną w historii związków nauki z filozofią.

Poszczególne „nauki” (np. astronomia, geometria, arytmetyka) stanowiły odrębne dziedziny badań już w starożytności, ale nauka jako całość zaczęła stosunkowo wyraźnie wyodrębnić się w życiu intelektualnym Europy dopiero gdzieś w siedemnastym wieku, chociaż i wówczas, a więc w czasie, który powszechnie uważa się za początek nowoczesnej nauki, granica pomiędzy nauką i filozofią rysowała się słabo. Wystarczy przypomnieć, że podstawowe dzieło Newtona nosi tytuł *Philosophiae naturalis principia mathematica*, zaś powstałe w 1665 r. czasopismo, traktowane dziś jako jedno z pierwszych w pełni naukowych czasopism w historii myśli, miało

tytuł „Philosophical Transactions”. Jeszcze zresztą na początku dziewiętnastego wieku różnica pomiędzy filozofią a nauką była wielce niejasna. Co więcej, specjalność zwana filozofią naturalną, stanowiąca kontynuację wiedzy poprzedzającej wyodrębnienie się przyrodoznawstwa, przetrwała do wieku dwudziestego, a większość dyscyplin humanistycznych, mimo instytucjonalnej samodzielności, zachowuje silne związki merytoryczne z filozofią. Jeśli dodać do tego stale obecny w historii nauki wątek refleksji inspirowanej przez filozofię i ustawicznie ponawiane - inna rzecz z jakim skutkiem - próby filozoficznych „uogólnień” osiągnięć nauki, to trzeba przyznać, że filozofia zajmuje wśród współczesnych dyscyplin akademickich miejsce w pewnym sensie wyróżnione. Trzeba także pamiętać, że proces wyłaniania się nowych dyscyplin naukowych w filozofii nie został bynajmniej zakończony - wystarczy wspomnieć o logice formalnej, prakseologii czy socjologii wiedzy. Okazuje się więc, że ten podstawowy pień w historii myśli europejskiej zachowuje zdumiewającą zdolność generowania coraz to nowych gałęzi wiedzy naukowej w nowoczesnym tego słowa znaczeniu.

Z drugiej strony, od półtora z górą wieku filozofia w coraz większym stopniu skupia swą uwagę na nauce, co doprowadziło do zmian strukturalnych w samej dyscyplinie, a w szczególności do wyodrębnienia się silniej i mocno wyspecjalizowanej subdyscypliny zwanej dość powszechnie filozofią nauki. W pewnym sensie nauka jest odwiecznym i niezbywalnym przedmiotem dociekań filozoficznych. Nauką zajmowano się w Akademii Platońskiej, zajmował się nią Arystoteles, Św. Augustyn i Św. Tomasz, Kartezjusz, Locke, Kant, Hegel, Mill, Russell, Wittgenstein, Carnap, Popper, Husserl - żeby wymienić tylko kilka powszechnie znanych nazwisk z historii filozofii. Dopóki jednak „nauka” znaczyła tyle mniej więcej co „racjonalne poznanie” czy „prawdziwa wiedza”, dociekania nad nauką należały do filozofii z natury rzeczy. Sytuacja zaczęła się zmieniać wraz z instytucjonalnym rozwojem nowoczesnej nauki. Proces ten niepostrzeżenie postawił filozoficzną refleksję nad nauką w nowej sytuacji.

Poczynając od siedemnastego wieku (cezura umowna, choć nie arbitralna) nauka, pozostając synonimem racjonalnego poznania, staje się równocześnie czymś innym: społecznie zlokalizowaną i zinstytucjonalizowaną, a więc dającą się określić już nie tylko w kategoriach filozoficznych, dziedziną kultury. Od tej pory pytanie o naukę staje się pytaniem dwuznacznym: pozostając pytaniem o zasady racjonalnego poznania nabiera równocześnie sensu pytania o pewną dziedzinę kultury.

Ta dwuznaczność pytania o naukę zachowała się w filozofii do dziś, a jej konsekwencją jest dwuznaczność samej filozoficznej refleksji nad nauką, która z jednej strony rozwija sięgający początków swej tradycji model racjonalnego poznania, z drugiej opisuje reguły znajdujące się - jak się sądzi - u podstaw praktyki badawczej współczesnej nauki. Problem polega oczywiście nie na tym, że filozofia nauki *sensu largo* (filozoficzna refleksja nad nauką) czy *sensu stricto* (subdyscyplina) łączy ze sobą te dwa rodzaje dociekań, lecz na tym, że faktycznie nie odróżnia ich, co na dłuższą metę prowadzi do zastępowania badań nad nauką rzeczywistą badaniami nad nauką w owym pierwotnym, filozoficznym sensie. Niektórzy - na przykład Paul Feyerabend - w związku z tym utrzymują, że filozoficzne badania nauki polegają na rozwiązywaniu „filozoficznych łamigłówek”, tj. odwiecznych podstawowych kwestii filozofii, i jako takie są wewnętrzną sprawą tej dyscypliny. Jest to zapewne opinia zbyt surowa. Jest jednak faktem, że rzeczywista, zinstytucjonalizowana nauka oddala się od filozofii w coraz szybszym tempie, a problemy tej nauki, zwłaszcza problemy warsztatowe, są z natury rzeczy coraz trudniej dostępne z zewnątrz. Racjonalność rzeczywistej nauki przestaje być zrozumiała w kategoriach, do których nas filozofia przyzwyczaiła i które ugruntowane są w jej - filozofii - tradycji.

Dotyczy to również socjologii, która - jak by nie liczyć - odeszła od filozofii w dziewiętnastym wieku. Jej merytoryczne związki z filozofią zostały wprawdzie zachowane, weszła ona jednak

równocześnie w orbitę silnych oddziaływań zupełnie odmiennych tradycji, a zwłaszcza ruchów reformatorskich i związanych z nimi badań empirycznych. Jak zauważają autorzy obszernej instytucjonalnej historii socjologii amerykańskiej¹, około 1880 r. termin „socjologia” kojarzył się wykształconym Amerykanom z Comte’em i Spencerem, z działalnością filantropijną i reformatorską, z uzasadnieniem potrzeby przeobrażeń społecznych, ze społeczną działalnością kościoła, z ruchem spółdzielczym, z ideą normatywnej filozofii ewolucji, z badaniami statystycznymi dotyczącymi klas pracujących i wreszcie z pewnym ideałem ogólnej nauki o społeczeństwie. Nie były to oczywiście skojarzenia przypadkowe ani błędne: socjologia amerykańska ukształtowała się jako splot - z biegiem czasu coraz lepiej zintegrowany - bardzo różnorodnych kierunków działalności, wśród których refleksja filozoficzna odgrywała skromną rolę. Pierwsze pokolenie amerykańskich socjologów wywodziło się więc siłą rzeczy z różnych kręgów i reprezentowało różne, na ogół niefilozoficzne umiejętności. Jak podają autorzy wymienionej publikacji, spośród czterech „ojców-założycieli” amerykańskiej socjologii William Graham Sumner i Albion Small mieli przygotowanie teologiczne, Franklin H. Giddings był dziennikarzem, a Laster Ward paleobotanikiem; kilkunastu pierwszych prezydentów American Sociological Society wywodziło się z takich czy innych ruchów reformatorskich.

Podobną genealogię posiada socjologia brytyjska, która z tego właśnie względu miała w konserwatywnym środowisku brytyjskich uniwersytetów bardzo opóźniony start. Pierwsza katedra socjologii powstała wprawdzie w London School of Economics w 1907 r., ale historia socjologii brytyjskiej jako dyscypliny akademickiej na dobrą sprawę rozpoczęła się dopiero po II wojnie światowej. Trzeba wreszcie pamiętać, że w większości krajów europejskich, nie mówiąc już o innych częściach świata, socjologia jest dyscypliną bardzo młodą i nawiązuje bardziej do umiędzynarodowionych wzorów socjologii amerykańskiej niż do rodzimej

¹J. H. Turner i P. Turner: *The Impossible Science: An Institutional History of American Sociology* (w druku).

tradycji. „Amerykanizacja” socjologii stała się zresztą - jak wiadomo - zjawiskiem uniwersalnym, obejmującym również niegdysiejsze potęgi socjologiczne, tj. Niemcy i Francję.

Zwracam uwagę na te na ogół znane fakty, ponieważ pokazują one jak bardzo socjologia współczesna ukorzeniona jest poza filozofią. Na znacznych obszarach badań socjologicznych trudno dopatrzeć się śladów filozoficznej genealogii tej dyscypliny. Znacznie łatwiej zauważyć objawy niechęci do filozofii i wszelkiego „filozofowania”. „Socjolog - jak zauważył kiedyś Gouldner - powie nam, że nie jest filozofem, niemalże tak jak gdyby wierzył, że socjologiczna mądrość zaczyna się od nieznamomości filozofii”².

Od czasu gdy Gouldner napisał te słowa sytuacja uległa wprawdzie zmianie i przedstawia się teraz tak, jak gdyby socjologowie zrozumieli swój błąd i po stuletnim okresie „wybijania się na samodzielność” postanowili zatrzeć granicę oddzielającą socjologię od filozofii. W niektórych wiodących ośrodkach socjologicznych problematyka zaliczana tradycyjnie do filozofii społecznej, epistemologii i ontologii społecznej cieszy się ogromnym prestiżem i powodzeniem. Tym razem można odnieść wrażenie, że dla socjologa mądrość zaczyna się - i kończy - na filozofii. Byłby to jednak wniosek pochopny. Socjologiczny „zwrot ku filozofii” ostatniego dwudziestolecia jest w gruncie rzeczy działaniem zastępczym, kolejnym niezbyt dobrze wymierzonym krokiem w poszukiwaniu toeretycznej tożsamości.

Pierwszym były próby wytyczenia właściwego socjologii pola problemowego i określenia specyficznie socjologicznej metody badawczej. Próby te, zmierzające do ustalenia z góry ładu, który można co najwyżej *post facto* rekonstruować, chybiły oczywiście celu. Ujawniły natomiast głębię problematyki, pokazały, że teoretyczne uprawomocnienie socjologii nie jest możliwe na gruncie zastanej refleksji filozoficznej.

² A. W. Gouldner: *For Sociology*. New York 1973, s. 110. Cyt. za J. Szacki: *Obiektywizm i subiektywizm w socjologii*. W: H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki i M. Siemek (red.): *Racjonalność - Nauka - Społeczeństwo*. Warszawa: PWN, 1989, s. 376.

Mimo to, następny krok poczyniony został w tym samym kierunku. Mam na myśli, rzecz jasna, próbę stworzenia „naukowej socjologii” w oparciu o filozoficzną rekonstrukcję nauki. Paradoksalność tego przedsięwzięcia polega na tym, że jego deklarowanym i z całą świadomością realizowanym celem była ucieczka od filozofii: „naukowość” pojmowana była wówczas, zgodnie z duchem czasu, jako antonim „filozoficzności”.

Obecny „zwrot ku filozofii” jest reakcją na teoretyczną jałowość „unaukowionej”, czyli „pozytywistycznej” socjologii, bierze się z przekonania, że trzeba jeszcze raz sięgnąć samych podstaw teoretycznych socjologii jako dyscypliny naukowej, bowiem podstawy, na których zbudowana została socjologia „pozytywistyczna” nie są konstrukcją nośną.

Dlaczego jednak owo sięganie podstaw socjologii dokonywać się ma za pośrednictwem filozofii? Czyżby dlatego, że u podstaw leżą pytania o naturę bytu społecznego i naturę społecznego poznania? Ale pytania te można zadawać poza filozofią. Jeśli zakłada się, że należą one z konieczności do dyskursu filozoficznego, to z góry limituje się zakres możliwych na nie odpowiedzi, ten bowiem zależy od kontekstu, w jakim pytanie pada. Mało tego, stuletnia historia poszukiwania teoretycznej tożsamości socjologii dowodzi, że poruszanie się w obrębie dyskursu filozoficznego nie prowadzi do celu jeśli jest nim teoretyczne ugruntowanie socjologii jako dyscypliny naukowej i artykulacja jej podstawowych założeń. Cel ten jest dziś tak samo odległy, jak w czasach Comte’a. Najnowszy „zwrot ku filozofii” ujawnił wprawdzie teoretyczną pustkę „pozytywistycznej” socjologii, pustkę tę zapełnia jednak ideami, które wzbogacając myśl filozoficzną i myśl w ogóle nie prowadzą do teoretycznego uprawomocnienia socjologii. I prowadzić nie mogą, są to bowiem idee rozwijane o bok głównego nurtu socjologii, jeśli nie brać pod uwagę tych ich konsekwencji, które stawiają pod znakiem zapytania całą nieomal tradycję badań empirycznych.

W tym świetle trzeba widzieć rozbicie dzisiejszej socjologii, rozbicie bardziej chyba widoczne i głębiej sięgające niż kiedykol-

wiek przedtem. Mamy więc z jednej strony związany z filozofią i odzwierciedlający wszystkie wahania filozoficznej mody nurt refleksji teoretycznej. Z socjologicznego punktu widzenia nurt ten przedstawia się już jako „*a full-fledged invisible college*”. Z drugiej strony występuje główny nurt badań socjologicznych z nadbudowaną nad nimi „teorią substancywną”, nurt wywodzący się przede wszystkim z owych wspomnianych źródeł pozafilozoficznych. Ten nurt rządzi się własnymi prawami i kieruje własną logiką, chociaż okresowo poddaje się silnym impulsom zewnętrznym. Ten właśnie nurt, cokolwiek by o nim nie sądzić, stanowi trzon socjologii i dopóki teoretycznym fundamentem tego nurtu jest obiegowa „metodologia badań socjologicznych” dopóty zarzut, iż socjologia jest raczej pewnego rodzaju praktyką badawczą niż dyscypliną naukową nie będzie bynajmniej zarzutem gołosłownym.

bc
filozofii
nawet
podstawy
63m
idea
dyscypliny

Problem teoretycznego uprawomocnienia praktyki badawczej nie jest problemem specyficznym socjologii. W penym sensie jest to niezbywalny problem każdej dyscypliny; teoretyczne podstawy dyscypliny są jej integralną częścią i ulegają z konieczności zmianom wraz z całą dyscypliną. Specyfika socjologii związana jest z jej podwójną genealogią i polega na tym, że jest to *de facto* swoista unia instytucjonalna dwu socjologii, z których jedna cierpi na teoretyczną jałowość, druga zaś na teoretyczny autyzm. Sądzę, że przezwycięzenie tego podziału jest w tej chwili jednym z podstawowych warunków dalszego rozwoju socjologii jako nauki.

Publikacja ta nie jest oczywiście nawet drobnym krokiem w tym kierunku. Jej zadanie jest bez porównania skromniejsze. Chodzi tu po prostu o ilustrację powyższej tezy głównej, a mianowicie o pokazanie - na przykładach - że „filozoficzne” problemy socjologii generowane są przez praktykę badawczą dyscypliny, w tym przede wszystkim praktykę badań empirycznych, stanowią więc integralną część dyscypliny i nie mogą być ani postawione, ani tym bardziej rozwiązane niejako zastępczo, w kontekście innego, np. filozoficznego, dyskursu.

same dyskusje filozof
odczytać by
sol. megawidzi

Teza ta bynajmniej nie prowadzi do pomniejszenia znaczenia merytorycznych związków socjologii z filozofią czy innymi dyscyplinami pokrewnymi. Przeciwnie, dopiero na gruncie tej tezy widać co praktycznie może dać otwarcie się socjologii na wpływy zewnętrzne. Może mianowicie poszerzyć i wzbogacić dyskurs socjologiczny czyniąc go bardziej efektywnym narzędziem poznania. Jest to całkiem inna funkcja niż ta, którą niektórzy filozofowie przypisują swej dyscyplinie gdy traktują ją jako właściwy teren artykulacji najbardziej podstawowych problemów innych dyscyplin.

Porządek tej książki jest odwrotny do tego, jaki najczęściej spotyka się w systematycznych opracowaniach na zbliżone tematy. Wychodzę tu od spraw związanych z substancywną teorią socjologiczną by poprzez zagadnienia metodologiczne dojść do problematyki epistemologicznej. Nie jest to może układ „logiczny”, ale jest to - w moim przekonaniu - układ zgodny z realiami warsztatu socjologicznego.

Niektóre rozdziały tej książki były publikowane oddzielnie, chociaż z reguły w innej wersji.

CZEŚĆ I: SOCJOLOGIA JAKO NAUKA LOKALNA

1. Socjologia jako nauka lokalna: przykład polski

W rozdziale tym chcę pokazać, że traktowanie socjologii jako przedsięwzięcia ekumenicznego, tak charakterystyczne np. dla wszelkich zgromadzeń międzynarodowych ze Światowym Kongresem Socjologii na czele, jest teoretyczną pułapką, chociaż ma wiele dobrych konsekwencji praktycznych. Problem, na który pragnę zwrócić uwagę, został zauważony i odnotowany przez socjologię wiedzy, jego artykulacja na tym terenie jest jednak tak abstrakcyjna i uwikłana w zagadnienia epistemologiczne, że socjolog nie dostrzega na ogół związków tego problemu ze swoją codzienną praktyką badawczą. Spróbuję więc ten związek uwidocznić wychodząc od realiów praktyki badawczej socjologii w Polsce. Rozpocznę od przedstawienia kilku charakterystycznych cech współczesnej polskiej socjologii.

1. Styl teoretyzowania. Do niedawna jeszcze warunki polityczne nie sprzyjały artykułowaniu się orientacji teoretycznych w socjologii polskiej. Socjologia w Polsce nigdy nie została zredukowana do roli ogniwa „frontu ideologicznego” zachowując w najtrudniejszych nawet czasach atrybuty dyscypliny akademickiej. Lata presji ideologicznej doprowadziły jednak do stosunkowo daleko idącego i stosunkowo trwałego upolitycznienia socjologii w ogóle, a teorii socjologicznej w szczególności, tj. do sytuacji, w której dyskurs teoretyczny oprócz swej normalnej funkcji intelektualnej stał się terenem artykulacji stosunku do marksizmu jako oficjalnej doktryny - z wszystkimi tego praktycznymi konsekwencjami. Uczestnicy tego dyskursu niezależnie od swych intencji, przez sam fakt podejmowania kwestii z zakresu teorii socjologicznej stawali się uczestnikami gry ideologicznej, a w konsekwencji politycznej. Ostatnie lata przyniosły radykalną zmianę warunków politycznych, nie ożywiły jednak dyskusji teoretycznych; w dalszym ciągu dyskusje te cechuje wstrzemięźliwość w sprawach programowych,

unikanie jednoznacznych deklaracji teoretycznych i skłonność do traktowania wszelkich sporów teoretycznych toczących się w socjologii światowej bardziej jako swoistej ciekawostki, niż jako zdarzeń istotnych również dla codziennej praktyki badawczej.

Z tą ogólną powściągliwością teoretyczną idzie w parze przyjęty u nas styl teoretyzowania. Jego cechą zasadniczą jest traktowanie poszczególnych kwestii teoretycznych czy merytorycznych jako samoistnych, a więc dających się stawiać i rozstrzygać niezależnie od generalnej opcji teoretycznej. Dzięki temu dyskusje o najbardziej nawet fundamentalnych sprawach socjologii nabierają charakteru dyskusji niemal technicznych, a więc neutralnych wobec rywalizujących szkół i orientacji teoretycznych. Krótko mówiąc, polski socjolog zabierający głos w sprawach teoretycznych bardziej przypomina uczonego uprawiającego „*normal science*” wedle wizji Thomasa Kuhna niż swego amerykańskiego kolegę, dla którego uprawianie teorii socjologicznej jest wędrówką wśród coraz większej (i coraz szybciej rosnącej) liczby „*theories and theory groups*”.

Ta skłonność do poruszania się na płaszczyźnie poszczególnych problemów teoretycznych i unikania bezpośredniej konfrontacji z ogólnymi doktrynami bierze się nie tylko z wyuczzonej ostrożności, czy raczej niechęci do wchodzenia na teren obarczony ongiś związkami z ideologią i propagandą. Jest ona ugruntowana głębiej, w tradycji intelektualnej polskiej socjologii.

Jako dyscyplina akademicka socjologia w Polsce kształtowała się w opozycji do filozofii nawiązując pośrednio do idei nauki pozytywnej w jej obiegowej w latach dwudziestych wersji. Niechętny stosunek do filozofii, a ściślej mówiąc do wielkich systemów i doktryn filozoficznych, był później wzmocniany zarówno przez czynniki wewnętrzne (wpływ Szkoły Lwowsko-Warszawskiej w latach trzydziestych, wpływ socjologii amerykańskiej na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych), jak i zewnętrzne (ucieczka w „fachowość” jako obrona przed naciskiem politycznym). W rezultacie socjologia polska nie tylko nie wytworzyła systemu metateoretycznych idei, które wyróżniałyby ją na tle

socjologii światowej, tak jak empiryzm wyróżnia socjologię anglosaską, strukturalizm - francuską, idealizm - niemiecką, ale - przeciwnie - obwarowała się systemem przekonań zabezpieczających ją przed problematyką metateoretyczną utożsamianą z filozofią. Zabezpieczenie to nie jest oczywiście pełne, toteż zagadnienia metateoretyczne (ontologiczne, epistemologiczne, itd.) występują w polskiej socjologii i to nawet dość często. Rzecz w tym jednak, że występują one jak gdyby od przypadku do przypadku, że podejmuje się je raczej w izolacji niż w kontekście ogólniejszej metateoretycznej dyskusji, że - wreszcie - ogół prac na ten temat tworzy raczej metateoretyczną mozaikę niż jeden czy kilka zwartych nurtów myślowych.

Krótko mówiąc socjologia polska nie wykazuje skłonności ani do generowania całościowych systemów metateoretycznych, ani do ich przyswajania. Jest rzeczą charakterystyczną, że podczas gdy na przełomie lat pięćdziesiątych* i sześćdziesiątych amerykańskie standardy socjologii empirycznej odniosły w Polsce spektakularny sukces, mimo oporu przedstawicieli oficjalnego marksizmu i zastrzeżeń niektórych wybitnych socjologów starszego pokolenia, to zwrot ku teorii z lat siedemdziesiątych oddziałal na polską socjologię w stosunkowo małym stopniu. Fakt ten można tłumaczyć czynnikami zewnętrznymi (m.in. politycznymi), nie można go jednak w pełni zrozumieć bez uwzględnienia czynników wewnętrznych, a w szczególności klimatu intelektualnego dominującego w polskiej socjologii (a także pokrewnych naukach społecznych), który sprzyja dociekaniom teoretycznym, ale nie sprzyja organizowaniu ich wokół wielkich idei przewodnich wyznaczających zasadnicze kierunki rozwoju myśli socjologicznej. Jest to, krótko mówiąc, klimat intelektualny właściwy myśleniu analitycznemu, chociaż - z drugiej strony - trudno byłoby socjologię polską wiązać z tą akurat tradycją.

Generalnie trzeba stwierdzić, że socjologia polska, mając bogatą historię oraz duży i zróżnicowany dorobek badawczy jest pod względem teoretycznym raczej amorficzna. Fakt ten można

postrzegać i oceniać różnie. W Polsce widzi się w nim najczęściej teoretyczną otwartość. Nie jest to kwalifikacja bezpodstawna. Dzięki tej „otwartości” socjologia polska skutecznie obroniła się przed dogmatyzmem. Równocześnie jednak, tak pojęta otwartość (w mojej opinii - teoretyczna amorficzność) powoduje, że socjologia polska ma ograniczone możliwości immanentnego rozwoju, że wymaga zasilania nowymi ideami z zewnątrz - czy to z intelektualnego otoczenia w kraju, czy to z socjologii światowej.

2. Metodologia jako teoria. Jedną z najważniejszych konsekwencji tego stanu rzeczy jest daleko posunięta autonomizacja metodologii w polskiej socjologii współczesnej. Podział na teorię, metodologię i badania empiryczne nie jest polską specyfiką ani polskim wynalazkiem. Polska wersja tego podziału różni się jednak w sposób charakterystyczny od amerykańskiego pierwowzoru.

W tradycji europejskiej „metodologia”, w kontekście rozważań nad socjologią bądź naukami społecznymi w ogóle, jest określeniem tyleż płynnym co pojemnym; obejmuje ono w każdym razie ogromny i zróżnicowany obszar zagadnień teoretycznych, zwłaszcza metateoretycznych. Wystarczy przypomnieć czym jest „metodologia” w literaturze marksistowskiej. W socjologii amerykańskiej metodologia zajmuje się klasą umiejętności technicznych zwanych „*methods*”, a związanych głównie z procesem zbierania, przetwarzania i interpretacji danych empirycznych. Abraham Kaplan celnie zauważył, że dobrze by było, gdyby to było z innych względów możliwe, zastąpić tak rozumianą „metodologię”¹ - „technologią”. W socjologii polskiej metodologia jest względnie autonomicznym systemem teoretycznym określającym naturę i przebieg procesu badawczego.

Pewien wpływ na ukształtowanie się takiego pojęcia metodologii miała żywa tradycja Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, gdzie „ogólna metodologia nauk” jako dział szeroko pojętej logiki

¹ A. Kaplan: *The Conduct of Inquiry*. San Francisco: Chandler Publishing Company, 1964, s. 19.

posiadała atrybuty ogólnej teorii nauki. Zadecydowała jednak potrzeba teoretycznego usankcjonowania praktyki badawczej po powrocie socjologii na akademicką scenę w 1957 r. W sytuacji teoretycznej próżni, jaka powstała w rezultacie wieloletniego zawieszenia naukowej aktywności, metodologia musiała być czymś więcej niż tylko technicznym przewodnikiem dla nowego pokolenia badaczy. To metodologia właśnie stała się terenem artykulacji nowych tendencji teoretycznych, tendencji, które amerykańska „technologia” - by skorzystać z propozycji Kaplana - zakładała i realizowała, których jednak nie eksplikowała. Tak więc metodologia w polskiej socjologii przejęła, niejako z konieczności, funkcje teorii stając się na wiele lat systemem regulacji praktyki badawczej we wszystkich jej aspektach - od technik badawczych po kryteria naukowości.

Ale jeśli tak, to podział na teorię i metodologię jest tu siłą faktu podziałem merytorycznym. W socjologii polskiej, ze względu na specyficzne okoliczności historyczne, metodologia wyodrębniła się jako szczególna - do dziś w gruncie rzeczy dominująca - orientacja teoretyczna. W tych kategoriach - jak sądzę - trzeba tłumaczyć odporność polskiej socjologii ostatniego dwudziestolecia na niezwykle destrukcyjne w stosunku do „socjologii pozytywistycznej” metodologiczne konsekwencje nowych tendencji teoretycznych. W tych też kategoriach można tłumaczyć pozornie niezrozumiały stosunek polskich socjologów do teoretycznych „nowinek” socjologii zachodniej, w których widzi się na ogół treści tyleż atrakcyjne co nieistotne dla codziennej praktyki badawczej.

3. Praktyka badawcza. Dominujący w polskiej socjologii paradygmat badań empirycznych ukształtował się w latach sześćdziesiątych. Jego rodowód jest przejrzysty: ówczesne standardy międzynarodowe modyfikowane przez uteoretycznioną metodologię polskiej proweniencji, uwzględniającą niektóre aspekty rodzimej tradycji badawczej. Teoretycznie paradygmat ten powinien rozwijać się i modyfikować w miarę rozwoju i zmian praktyki badawczej wiodących ośrodków socjologii światowej. Tak jednak

nie jest; wpływ wzorów zachodnich na praktykę badawczą w polskiej socjologii jest ograniczony. Zmniejszył się też wpływ metodologii. Refleksja *par excellence* teoretyczna oddziałuje na tę praktykę w stopniu tak znikomym, że można tu mówić o zaniku merytorycznych związków.

Przyczyny tego stanu rzeczy są złożone, najogólniej jednak można je łącznie określić jako instytucjonalizację paradygmatu: obecnie występuje on nie tyle w dyskursie naukowym, ile w społecznie przekazywanych wzorach postępowania badawczego, istnieje głównie w swej zoperacjonalizowanej, a więc w znacznym stopniu pozadyskursywnej, postaci. Niegdysiejsze „metody”, składające się na pewną wizję nauki o społeczeństwie i tę wizję wyrażające, z biegiem lat przekształciły się u nas w zbiór praktycznych reguł postępowania badawczego oderwanych od pytań metodologicznych, a więc nie podlegających również - przynajmniej w praktyce - metodologicznym osądom.

W rezultacie tych procesów badania empiryczne wyodrębniły się we względnie autonomiczny nurt socjologii, nurt kierujący się własną logiką, własnymi kryteriami dobrej roboty, a także wytwarzający własne instytucje akademickie. Jest to niewątpliwie najsilniejsza, najbardziej dynamiczna i ciesząca się największym uznaniem w środowiskach pozaakademickich część socjologii polskiej. Jej profesjonalny rozwój polega głównie na technicznym doskonaleniu stosowanego warsztatu, tego samego, który ukształtował się w latach sześćdziesiątych pod wpływem ówczesnych tendencji teoretyczno-metodologicznych. Innymi słowy, ta część socjologii polskiej nie wykazuje tendencji ani do tworzenia ani do przyjmowania innowacji naukowych. Toteż jest to część bodajże najbardziej zapóźniona w stosunku do socjologii światowej.

W tym akurat przypadku mamy do czynienia z zapóźnieniem dosyć wymiernym. W typowych polskich badaniach empirycznych stosuje się „metodologię ilościową”. Jest to — z wszystkimi zastrzeżeniami — dziedzina wiedzy kumulatywnej i stosunkowo

łatwo można zlokalizować nasze miejsce w stosunku do czołówki światowej. Otóż nie ulega wątpliwości, że nasze zapóźnienie należy mierzyć w dziesiątkach lat. Chociaż można spierać się, co do szczegółów i można wskazywać kontrprzykłady, które w tym przypadku znakomicie potwierdzają regułę. Niemal bez wyjątku w grę wchodzi wówczas bezpośrednio, indywidualne zapożyczenia (wynikające najczęściej z doświadczeń zdobytych w trakcie pobytu zagranicznego) na niepodatny grunt nauki polskiej.

Najkrócej warsztat typowych badań empirycznych w polskiej socjologii można scharakteryzować w czterech punktach: (1) zdecydowana preferencja dla kwestionariusza jako źródła danych empirycznych, (2) stosowanie teoretycznie słabo ugruntowanych skal, wskaźników i innych instrumentów „operacjonalizacji”, (3) ograniczanie się do podstawowego zestawu technik analizy danych i (4) daleko posunięta dowolność w interpretacji danych. Punkty (2), (3) i (4) nie wymagają komentarza: zjawiska tego rodzaju występują wszędzie (w różnym natężeniu), a ich metodologiczne konsekwencje są dobrze znane. Warto może tylko zauważyć, że dowolność w interpretacji danych, czasem ewidentna, jest u nas nie tylko pochodną braku rygorów; sprzyja jej sytuacja polityczna i wywoływana przez nią skłonność do traktowania politycznego *wishful thinking* oraz obiegowych ocen jako źródła reguł interpretacyjnych.

Komentarza wymaga natomiast punkt (1) jako że z tą właśnie sprawą wiąże się jedna z najbardziej specyficznych cech polskiej socjologii.

Wywiad kwestionariuszowy jako metoda badawcza rozpowszechnił się w polskiej socjologii bezpośrednio po jej odrodzeniu się w 1957 r. stając się symbolem wyzwolenia od myślenia dogmatycznego i zwrotu ku badaniom empirycznym. W latach sześćdziesiątych metoda ta zdominowała socjologię empiryczną w Polsce do tego stopnia, że niemal całkowicie wyparła inne sposoby zdobywania informacji i stała się synonimem badań socjologicznych *tout court*. Faktu tego nie można wytłumaczyć

względnymi czysto intelektualnymi, np. preferencją dla „hard data”. Z jednej strony nastąpił odwrót od bardzo ongiś w Polsce popularnych dokumentów osobistych i jakościowych monografii, z drugiej jednak - nie rozwinęło się na większą skalę zainteresowanie metodami quasi-eksperymentalnymi, danymi statystycznymi i innymi źródłami „hard data”. Przyczyn szczególnej skłonności polskich socjologów do posługiwania się kwestionariuszem, trzeba więc szukać również poza samą socjologią, o czym niżej.

Preferencja kwestionariusza pociągnęła za sobą niespotykany gdzie indziej rozwój specjalizacji związanych z posługiwaniem się tym narzędziem. W Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk powstał Zespół Realizacji Badań wyspecjalizowany w operacjach technicznych związanych z przygotowaniem i przeprowadzeniem wywiadów z kwestionariuszem i spełniający w tym zakresie funkcje usługowe w stosunku do zespołów prowadzących badania socjologiczne. W tymże Instytucie powstał też Zakład Metodologii Badań Socjologicznych specjalizujący się w zakresie metod sondażowych. Przez wiele lat jednym z głównych zadań tego zakładu było sprawdzanie metodologicznej (formalnej) poprawności kwestionariuszy służących do badań socjologicznych w IFiS PAN. Proces badawczy został tym sposobem niejako poodzielony na trzy warstwy: merytoryczną, metodologiczną i techniczną, z których każda została przypisana innemu zespołowi. Spotykało się to od początku z krytyką, miało jednak mocne uzasadnienie praktyczne: badanie najbardziej nawet złożonych zagadnień za pomocą kwestionariusza czyniło tę procedurę niezwykle skomplikowaną, już chociażby ze względu na ogromne rozmiary samego kwestionariusza, jego zawiłą konstrukcję i konieczność osiągnięcia perfekcji w sztuce zadawania ogromnie trudnych dla respondenta pytań w przystępny sposób.

Wyłaniające się w związku z tą działalnością problemy metodologiczne stały się punktem wyjścia wielu oryginalnych i interesujących przedsięwzięć badawczych. W związku z tą właśnie działalnością rozwinęła się łódzka szkoła metodologiczna, zjawi-

ko unikalne w skali światowej. Jak wiadomo, szkoła ta uprawia tzw. empiryczną metodologię badań socjologicznych, to jest w praktyce badań opartych na wywiadzie kwestionariuszowym i pokrewnych metodach zbierania informacji. Metody te poddaje się tu testom głównie w warunkach *quasi*-eksperymentalnych, formułując na tej (empirycznej) podstawie wnioski ogólne. Wnioski te sumują się obecnie w pewnego rodzaju teorię badań opartych w warunkach polskich na wypowiedzi i ujawniają ogromną złożoność rzeczywistych procesów badawczych w porównaniu z modelowymi założeniami standardowej metodologii.

4. Polska ankietomania? Dlaczego w socjologii polskiej — akurat polskiej — kwestionariusz jako narzędzie badań zajmuje tak wyróżniającą się pozycję? Badania kwestionariuszowe oparte są na mocnych założeniach co do charakteru stosunków społecznych, roli jednostki w życiu publicznym i kultury obywatelskiej; założeniach, które odpowiadają polskiej rzeczywistości w stosunkowo małym stopniu. Wiadomo, że największym problemem polskiego ankietera (traktującego odpowiedzialnie swe zadanie) jest wprowadzenie „respondenta” w rolę respondenta, jako że ma on, ów „respondent”, głęboko ugruntowaną w społecznym doświadczeniu skłonność do przyjmowania w takich sytuacjach zgoła odmiennych ról. Pojęcie „respondent” jest nie tylko pojęciem metodologicznym, jest także pojęciem socjologicznym, związanym z określonymi warunkami społecznymi, politycznymi, kulturowymi. Metodologię, w której to pojęcie ma duże znaczenie limitują więc nie tylko zdolności i umiejętności techniczne socjologów. Problemy można wyliczać długo, nie warto jednak podejmować na nowo starych kwestii metodologicznych. Rzecz w tym po prostu, że cokolwiek by nie powiedzieć o zaletach i wadach kwestionariusza jako narzędzia badań, w Polsce narzędzie to ma niewątpliwie mniej zalet i więcej wad, niż w krajach zachodnich, gdzie akurat stosowane jest z dużo większym umiarem. Jak więc należy ten fakt tłumaczyć? Czy tylko w kategoriach przypadkowych upodobań i zawodowej imitacji?

Otóż dwojakiego rodzaju czynniki zewnętrzne, pozamerytoryczne odegrały tu bez wątpienia istotną rolę. Pierwszy, to czynniki strukturalne, związane z organizacją nauki w Europie Wschodniej, a zwłaszcza ze sposobem finansowania badań naukowych. Wpływ miękkiego finansowania na rozwój badań ankietowych w Polsce, a ostatnio także np. w Związku Radzieckim, jest oczywisty. Drugi, to wtórne upolitycznienie - najpierw socjologii w ogóle, później pewnych jej atrybutów, wśród których, zrzędzeniem losu znalazła się „ankieta”. Ta sprawa wymaga wyjaśnień, te z kolei sięgnięcia do materiałów z przeszłości. Dla uproszczenia zrobię to przywołując drobny, lecz posiadający wszelkie cechy kwintesencji, epizod historyczny.

Socjologowie starszego i średniego pokolenia pamiętają dobrze polityczno-towarzyski skandal w życiu polskiej socjologii, jakim była dyskusja o „ankietomanii” zapoczątkowana artykułem Adama Schaffa pod takim właśnie tytułem, zamieszczonym w „Polityce” z 21 IV 1962 r. Profesor Schaff zwrócił uwagę na - jak to sam określił - „pewne ujemne zjawiska w rozwoju naszej socjologii”, a ściślej mówiąc, na ułomności warsztatowe empirycznych badań socjologicznych w Polsce, których to ułomności przejawem jest szerząca się „ankietomania”, tj. „absolutyzacja metody ankietowej”, co w praktyce prowadzi do stosowania ankiety daleko poza granicami, w których to ma jakikolwiek sens. Jest w tym tekście sporo rzeczowych argumentów, które i dziś można by cytować, jest w wywodach autora w sumie sporo racji i tak to zostało cosyć powszechnie odebrane, a mimo to artykuł wywołał skandal. Dlaczego?

Otóż tekst Schaffa ma podwójne dno. Pierwsze - górne - to z pasją napisany, na czasie i w zasadzie trafny pamflet naukowy. Drugie - to brutalna próba ingerencji w warsztatowe sprawy socjologii funkcjonariusza aparatu władzy, na dodatek filozofa, a nie socjologa, co jest w tekście widoczne. Profesor Schaff nie ukrywa zresztą, że pisze z pozycji funkcjonariusza aparatu władzy, a nie zwykłego akademika, który ma takie same szanse zwycięstwa w walce na argumenty, jak jego adwersarze. Jest to zwłaszcza

widoczne w odpowiedzi polemistom, wśród których - znów szczególnie nie tylko akademickiej natury - wyróżnił się i wyróżniony został (przez profesora Schaffa) Stanisław Ossowski. Tu Schaff przemawia już wyraźnie z nawy partyjno-państwowej: „Chciało się mianowicie rzec naszym socjologom: uprawiajcie lepiej, nie tak jednostronnie swoje badania. Państwo hojnie je popiera, będzie je nadal popierać i rozwijać. Idzie jednak o to, by badania te służyły praktyce. A w tym celu należy metodę badań dostosowywać do przedmiotu, w celu uzyskania wyników syntetycznych w badaniach należy stosować metody różnorakie i to kompleksowo [...]. Zgadza się co do potrzeby zorganizowanych przemyśleń metodologicznych i odpowiednie kroki zostały podjęte w Instytucie PAN, jak również z inicjatywy Komisji Nauki KC. Obiecuję, że tych spraw będziemy mocno pilnować [...]. Te rezultaty będą troskliwie pielęgnowane i hodowane, otoczone specjalną troską Komisji Nauki KC”.²

Osobom wtajemniczonym - a więc prędzej czy później wszystkim - wiadomo było, że bezpośrednim celem ataku A. Schaffa była rozprawa habilitacyjna Stefana Nowaka oparta na ankietowych badaniach postaw politycznych studentów warszawskich. Może wiadomo było, a może „wiadomo było”, w każdym razie wystąpieniu Schaffa przypisywano powszechnie i jednoznacznie motywację polityczną. W tekście nie ma podstaw do takiej supozycji. Jest natomiast co innego. Otóż atak na „ankietomanię” osadzony jest w kontekście ideologiczno-teoretycznym, który w tamtych latach miał jednoznaczną wymowę polityczną. Obyczajem tamtych czasów Adam Schaff walkę z „ankietomanią” potraktował jako kolejną kampanię w wojnie marksizmu z przeżytkami myśli burżuazyjnej. Kampanię ostateczną:

„Obecnie socjologia marksistowska jest u nas siłą decydującą, przewyższającą i liczebnie i jakościowo wszystkie inne kierunki

² *Jeszcze raz o ankietomanii*, „Polityka” nr 27, 7 VII 1962 i nr 28, 14 VII 1962 (podkreślenia moje - E. M.).

i szkoły socjologiczne w Polsce. Moje twierdzenie, że wynik tej kampanii jest przesądzony, ma więc chyba uzasadnienie. Zapraszam zresztą do konfrontacji wyników nie za lat dziesięć, lecz znacznie wcześniej”.³

Kampanie wcześniejsze toczono w pierwszej połowie lat pięćdziesiątych, głównie na łamach „Myśli Filozoficznej”. Ich przedmiotem - bo raczej nie terenem - były m.in. nauki społeczne, a celem uwolnienie tych nauk od zromy subiektywnego idealizmu, który pobity w starciu frontalnym ciągle ujawniał swą żywotność w dziedzinach odległych nieraz od filozofii właściwej. W polskiej socjologii „idealistyczne szydło z worka” (jest to obiegowa formuła tamtych lat) wychodziło zwłaszcza wówczas, gdy ujawniało się ukryte założenia tzw. „metody dokumentów osobistych”. Nie ma potrzeby przytaczania typowego dowodu na tę tezę. Istotne jest to, że metoda dokumentów osobistych uznana została za wzorcową formę przejawiania się skłonności polskiej socjologii do idealizmu subiektywnego; okazało się, że jest to także dziedzina najlepiej pokazująca, jak metodologia poprzez swe filozoficzne implikacje wiąże się jednoznacznie z określonym stanowiskiem politycznym. Profesor Chałasiński napisał wtedy o Znanieckim i o sobie:

„Metodologia *Polish Peasant* i *Młodego pokolenia chłopów*, oparta na idealistycznej filozofii i związana obiektywnie z funkcją ochrony kapitalistycznego ustroju, nie prowadzi do naukowego poznania istotnej struktury i dynamiki rozwojowej społeczeństw różnych formacji historycznych. Z tego względu nie nadaje się również do badań nad zjawiskami społecznymi, związanymi z przejściem od społeczeństwa kapitalistycznego do społeczeństwa socjalistycznego. Trzeba z nią zerwać [...]”.⁴

I zerwano. „Z metody dokumentów osobistych - pisze teraz, podejmując atak na „ankietomanie” Adam Schaff - pozostały

³ Jeszcze raz o ankietomanii (2), „Polityka” nr 28, 14 VII 1962.

⁴ J. Chałasiński: *Z zagadnień metodologii badań społecznych*. „Myśl Filozoficzna”, 1952, nr 1-2, s. 77.

jedynie wspominki”⁵. Ale idealistyczna aberacja polskiej socjologii jeszcze trwa:

„Problem czy przedmiotem badań socjologicznych są obiektywne procesy społeczne, w które są zaangażowani jako ich twórcy obdarzeni świadomością ludzie czy też subiektywne przejawy tej świadomości, pozostaje nadal głównym problemem, a w każdym razie jednym z głównych, które dzielą socjologów na różne kierunki i szkoły. [...] Czy się tego chce, czy też nie, akceptowanie metody ankietowej jako wyłącznej, nawet z najpiękniejszą ornamentyką matematyczną na dodatek, implikuje uznanie, że przedmiotem badań socjologicznych są tylko przejawy świadomości ludzi. To jest, oczywiście, pewna koncepcja, ale głęboko błędna i spychająca badania w ślepy zaułek. Właśnie dlatego wszczęcie dyskusji metodologicznej na ten zasadniczy temat, w pewnym sensie powrót na wyższym poziomie samowiedzy do dyskusji na temat dokumentów osobistych w latach pięćdziesiątych, uważam za rzecz pożądaną i ważną”⁶.

Przypominam tamte wydarzenia nie dla łatwych dziś rozliczeń, lecz dlatego, że zaważyły one w sposób istotny na dalszym rozwoju socjologii i oddziałują do dziś.

Powiedzmy sobie najpierw wyraźnie co zaważyło. Polityka? Ideologia? Filozofia? Na pytanie to nie jest łatwo odpowiedzieć. Walka z „subiektywistycznym wypaczeniem” (określenie profesora Schaffa) polskiej socjologii ani z politycznego, ani z ideologicznego punktu widzenia nie miała sensu - w każdym razie nie była przedsięwzięciem racjonalnym, jako przedsięwzięcie filozoficzne zaś była nieporozumieniem wynikającym z powierzchownej znajomości socjologii. Socjologom zawodowym nie trzeba tej tezy tłumaczyć, chyba że socjologom najmłodszego pokolenia, którzy sensu zarzutów Schaffa prawdopodobnie nie są w stanie w ogóle zrozumieć. Odnosi się to zresztą również do młodego pokolenia

⁵ *Jeszcze raz o ankietomanii* (2), wyd. cyt.

⁶ A. Schaff: *Ankietomania, czyli o drogach rozwoju polskiej socjologii*. „Polityka” nr 16, 21 IV 1962.

filozofów. Pojęcie idealizmu subiektywnego, gdyby je rekonstruować z pism z czasów kampanii przeciw „subiektywistycznemu wypaczeniu”, okazuje się dziś kategorią niezwykle naiwną. Nie sposób wyobrazić sobie współczesnej dyskusji teoretycznej w socjologii z człowiekiem, który na serio stosuje tę kategorię pojęciową. Gdy śledzi się „antysubiektywistyczną” kampanię lat pięćdziesiątych, to widać, jak kategoria ta rozwija się, by tak rzec, w marszu i dostosowuje do materii, z którą prowadzący kampanię, jak sądzili, mieli do czynienia. Narzędzie analizy, krótko mówiąc, czymkolwiek ono było w dziełach klasyków marksizmu, a nawet w różnych „krótkich kursach”, oderwało się od swego historycznego źródła, by stać się instrumentem lokalnym, z sensem wyznaczonym przez nasze polskie tu i teraz. Gdyby Marks chciał zrozumieć na czym polega idealizm „znanieczyzny”, musiałby znaleźć sobie tłumacza wśród tubylców.

Co chcę przez to powiedzieć? Otóż to, że kampanie „antyidealistyczne”, których ostatnim, słabym zresztą, akordem był atak na „ankietomanię”, były swego rodzaju dopustem bożym działającym poprzez formację intelektualną tych, którym przypadło w udziale prowadzenie kampanii, a nie, zakodowanym w ogólnych tendencjach polityczno-filozoficznych tamtych czasów, wyrazem „historycznej konieczności”. Mówiąc jaśniej, ale poprzez karykaturę: zamiast pojęcia „znanieczyzny” mogliśmy w spadku z tamtych czasów dostać równie dobrze pojęcie np. czarnowszczyzny, albo krzywiczyny, albo osowszczyzny (to ostatnie zresztą zaczęło się już kształtować).

Tak czy inaczej, to dziwny choć rozległy splot okoliczności spowodował, że te właśnie a nie inne elementy warsztatu badawczego socjologa zostały zaplątane w filozoficzno-ideologiczną siatkę i w konsekwencji upolitycznione. Upolitycznienie „metody dokumentów osobistych” zakończyło się dla niej fatalnie: zniknął nagle a bezpowrotnie jeden z najsilniejszych nurtów polskiej socjologii i jeden z najmocniejszych naszych atutów na rynku międzynarodowym. Upolitycznienie „metody ankietowej”, które

przyszło z jakimś opóźnieniem, w innej już atmosferze, przez co robiło w większym stopniu wrażenie aktu przypadkowego, słabiej osadzonego w tendencjach szerszych, spowodowało skutki wprost przeciwne: ankieta, która do dyskusji o „ankietomanii” korzystała - nie całkiem zasłużenie - z zaufania, jakim cieszyła się odrodzona socjologia, po tej dyskusji znalazła się w sytuacji świętej krowy. Administracyjne środki, tak skuteczne w czasach walki z „metodą dokumentów osobistych” teraz okazały się bezsilne, intelektualne zostały na całe lata skompromitowane. Profesor Schaff pisząc, że „los tej batalii był przesądzony w chwili, gdy się rozpoczęła”⁷ miał rację, mylił się tylko co do kierunku, w którym przesądził sprawę.

Skutki upolitycznienia „metody ankietowej” realizowały się w dwu płaszczyznach. Po pierwsze zamilkli ci, którzy - jak Stanisław Ossowski - uprawiali merytoryczną, teoretycznie pogłębianą, krytyczną refleksję nad stosowaniem różnego typu ankiet w badaniach socjologicznych. Po drugie, ponownie nasiliła się wśród socjologów pobudzona doświadczeniami lat pięćdziesiątych niechęć do filozofii, co wedle ówczesnej mody intelektualnej przekładało się na niechęć do wszelkiej refleksji teoretycznej, wzmacniając tym samym to, co Mills nazwał płaskim empiryzmem, a co stanowiło idealną pożywkę dla „ankietomanii”.

Nie chcę przez to powiedzieć ani tego, że upolitycznienie ankiety jako narzędzia badań socjologicznych dokonało się wyłącznie za sprawą kampanii rozpoczętej przez A. Schaffa (sama ta kampania była przecież tyleż elementem, co wyrazem warunków funkcjonowania socjologii w tamtych latach), ani tym bardziej tego, że upolitycznienie to wyjaśnia całkowicie, dlaczego właśnie w Polsce badania kwestionariuszowe zdominowały całkowicie socjologię empiryczną eliminując z niej praktycznie inne źródła informacji. Nie ulega jednak wątpliwości, że opisany tu incydent jest dobrą ilustracją upolitycznienia w socjologii - jego banalności, jego mechanizmów i jego destrukcyjnej siły. Socjologia jest zawsze

⁷ Jeszcze raz o ankietomanii (2), wyd. cyt.

i wszędzie związana z polityką - wynika to z natury socjologii i polityki. Ale u nas związek ten przybrał formy szczególne i objął swym zasięgiem sprawy, które z natury nie stanowią jego domeny, a w każdym razie nie w tak dużym stopniu. Akcja „ankietomania” jest przykładem wtórnego, czyli sztucznego, upolitycznienia tego, co ze swej natury ma z polityką związek tak pośredni, luźny i niejednoznaczny, że słusznie uchodzi za coś zgoła apolitycznego. Zauważmy przy okazji, że w związku z dyskusją o ankiecie rangę działalności politycznej uzyskało posługiwanie się metodami matematycznymi w socjologii, co zresztą *implicite* miało miejsce wcześniej. Zakres wtórnego upolitycznienia socjologii bywał w różnych okresach różny, ale zawsze poważny. Nasz dzisiejszy stan posiadania jest w dużym stopniu tego konsekwencją. To bowiem co zostaje wtórnice upolitycznione staje się sprawą polityczną w swych konsekwencjach - by sparafrazować znane socjologiczne *dictum*.

Nie ma tu miejsca na szczegółowe wyliczanie co kiedy zostało upolitycznione i jakie były (i są) tego konsekwencje. Powiedzmy więc ogólnie, że nie ma takiej dziedziny, sfery, płaszczyzny, specjalności etc. socjologicznej, która nie zostałaby tym procesem prędzej czy później, w większym lub mniejszym stopniu objęta. W konsekwencji wszystko w naszej socjologii - problematyka badawcza i orientacje teoretyczne, metody i techniki badawcze, obszary badane i białe plamy, fobie środowiskowe i podziały na szkoły, stosunek do neopozytywizmu i stosunek do marksizmu, geografia doszłych i geografia niedoszłych kontaktów zagranicznych - wszystko czego by się nie tknąć ma swe polityczne źródła. Jest rzeczą zupełnie nieistotną, że najczęściej w grę wchodzi polityka na miarę tej, która legła u podstaw kampanii przeciw „ankietomanii”. Cóż z tego, że niechęć do „metody ankietowej” łączyła profesora Schaffa bardziej z profesorem Ossowskim niż z ruchem politycznym, w imieniu którego przemawiał, skoro głos Schaffa (w przeciwieństwie do głosu Ossowskiego) miał moc politycznego aktu.

* * *

O czym powyższe przykłady świadczą? Ich opis jest z konieczności niezwykle skrótowy, a przez to mało perswazyjny, a w każdym razie nie prowadzi jednoznacznie do takiej czy innej konkluzji ogólnej. Mam jednak nadzieję, że skłania on do pytania o jedność socjologii jako dyscypliny akademickiej.

To, że socjologia niejedno ma imię jest w pewnym sensie banalną tezę, którą łatwo zilustrować przedstawiając różnice pomiędzy socjologią amerykańską, francuską i niemiecką. Teza ta może mieć jednak wykładnie znacznie dalej idące. W krańcowym przypadku teza o wielości socjologii implikuje relatywizację kryteriów naukowości socjologii (jej akademickich walorów, jeśli kto woli) jako systemu intelektualnego wiążąc je z substancywną teorią danego systemu społecznego. Najogólniej mówiąc, o danym systemie intelektualnym nie można, na gruncie tej wykładni, powiedzieć *in abstracto* czy stanowi dobrą socjologię czy nie, każdy taki system trzeba rozpatrywać w odniesieniu do społeczeństwa, do badania którego ma służyć.

Jest rzeczą oczywistą, że zagrożenie błędnym kołem jest w tym przypadku całkowicie pozorne. Powstają tu natomiast poważne problemy przekładalności tak pojętych różnych socjologii, problemy ewidentnie trudniejsze niż te, które próbował rozwiązać T. Kuhn analizując konsekwencje swojego ujęcia paradygmatu. Rozwiązania tych problemów nie dała też klasyczna socjologia wiedzy, współczesna socjologia wiedzy stara się zaś ten problem uchylić jako problem pozorny.

Rozstrzygnięcie tych spraw w tym miejscu nie jest ani możliwe ani potrzebne. Trzeba jednak stwierdzić, że zawiła historia socjologii polskiej dostarcza szczególnie interesującego materiału do refleksji nad lokalnym zakotwiczeniem tej dyscypliny. Jest to w każdym razie materiał bardzo przejrzysty, pokazujący niemal w laboratoryjnie czystej postaci różne mechanizmy reagowania socjologii - reagowania swym intelektualnym profilem, swą metodologią i swym warsztatem na zmienne warunki funkcjonowania, na wpływy i naciski zewnętrzne. Gdyby na podstawie tego przypadku sądzić, to należałoby stwierdzić, że idea socjologii jako względnie

autonomicznej dziedziny działalności intelektualnej, posiadającej własną dynamikę i rozwijającą się immanentnie za sprawą badań i wysiłku intelektualnego - że idea ta jest filozoficznym artefaktem.

W świetle polskich doświadczeń znacznie bardziej przekonująca jest hipoteza skazująca socjologię na tworzenie swych lokalnych odmian ugruntowanych w społecznym doświadczeniu ludzi - w tym samych socjologów - które to ugruntowanie jest jednym z warunków poznawczej efektywności tej dyscypliny.

2. Marksizm, socjologia, realny socjalizm

Czy europejskie kraje realnego socjalizmu przeżywają kryzys? Na to pytanie z reguły odpowiada się twierdząc mając na myśli od lat pogarszającą się w tych krajach sytuację ekonomiczną, narastające niepokoje społeczne i napięcia polityczne. Pojęcie kryzysu ma jednak określony sens w określonych jedynie sytuacjach. Wiadomo czym jest kryzys w cyklu ekonomicznym rozwiniętej gospodarki rynkowej. Czymże jest jednak „kryzys polski”? Może za kilka, kilkanaście czy kilkadziesiąt lat będzie to kategoria pojęciowa łącząca - podobnie jak np. „ruch młodoturecki” - historyczną konkretność z teoretyczną doniosłością. Na razie jest to niewiele mówiąca etykieta, zbiorcza nazwa nie sprecyzowanej sekwencji wydarzeń przeszłych, obecnych i zapewne przyszłych, których łączny sens jest dopiero przedmiotem poszukiwań.

O tych właśnie poszukiwaniach będzie w tym rozdziale mowa. O poszukiwaniach sensu, a nie informacji. Poszukiwanie sensu wydarzeń nie jest oczywiście niezależne od dopływu informacji na ich temat, ale zależność ta przedstawia się rozmaicie. W tym przypadku zwiększony w ostatnich latach dopływ informacji, rzetelnej informacji, zaciemnił obraz, spowodował, że pytanie o ogólny sens wydarzeń, o których wiemy coraz więcej i które w swych indywidualnych przebiegach są coraz bardziej zro-

zumiało, pytanie o istotę realnego socjalizmu i naturę jego „kryzysu” jest pytaniem coraz trudniejszym. Do niedawna jeszcze wydawało się, że sens kilkudziesięcioletnich przemian, które dokonały się w Europie Wschodniej artykułują te czy inne spośród wiodących koncepcji wielkiego sporu ideologicznego, który tym przemianom towarzyszył, a więc takich jak koncepcja socjalizmu, totalitaryzmu, planowania, etatyzmu, kapitalizmu państwowego, egalitaryzmu, *homo sovieticus* itd. Dziś, w świetle nowych wydażeń, które przemawiają same przez się, ale pozwalają też inaczej odczytywać wydarzenia wcześniejsze, dzięki dawnym, które ujawniają nowe zastanawiające zjawiska - widać wyraźnie nieadekwatność tamtych koncepcji i ich doktrynalną proveniencję. Jeśli ciągle jeszcze są one użyteczne w opisie systemu politycznego i jego bezpośrednich następstw w różnych dziedzinach życia społecznego, to ich przydatność w opisie dalszych, utrwalonych i zautomatyzowanych konsekwencji tego systemu jest co najmniej dyskusyjna. Niewiele lepiej przedstawia się sprawa, gdy idzie o znane koncepcje i teorie socjologiczne. Niektóre z nich stosowane są z wielkim pożytkiem, dzieje się tak jednak głównie ze względu na ich walory metodologiczno-heurystyczne (np. zdolność do generowania solidnej, dobrze uporządkowanej, porównywalnej w skali międzynarodowej bazy informacyjnej) a nie teoretyczno-eksplanacyjne.

Ogólnie mówiąc istnieje, jak się wydaje, poważna i jak gdyby narastająca dysproporcja pomiędzy empiryczną wiedzą o realnym socjalizmie a możliwością jego zrozumienia. Dlaczego tak się dzieje? Zanim spróbuję odpowiedzieć na to pytanie trzeba nieco dokładniej opisać na czym owa dysproporcja polega. Ze względów oczywistych posługuję się polskim przykładem, który jest w tej chwili przykładem zdecydowanie najlepszym. Używam tu popularnego w niektórych kręgach na Zachodzie przeciwstawienia marksizm versus socjologia akademicka nie ze względu na teoretyczne przesłanki tego przeciwstawienia, lecz ze względu na szczególne związki marksizmu z realnym socjalizmem.

Marksizm wobec pytania o realny socjalizm

Powojenny polski marksizm⁸ dzieli się dosyć wyraźnie na trzy nurty: marksizm oficjalny, marksizm akademicki i polski neo-marksizm.

Marksizm oficjalny. Jest to w zasadzie zamknięty system twierdzeń wywodzących się głównie z podręcznikowej wersji materializmu historycznego i niektórych ideologicznie ważnych dokumentów partyjnych. Logiczny związek tego systemu - w Europie Wschodniej określanego często jako „marksizm-leninizm” - z twórczością samego Marksa jest przedmiotem sporów. Strukturalne właściwości tego systemu utrudniają jego empiryczną kontrolę i stwarzają możliwość elastycznego tłumaczenia zdarzeń w różnych dziedzinach życia społecznego. W życiu naukowym system ten nie ma obecnie większego znaczenia, jeśli nie liczyć jego (niepopularnej) roli w dydaktyce uniwersyteckiej. Z natury rzeczy system ten nie stwarza żadnej możliwości zrozumienia istoty realnego socjalizmu.

Marksizm akademicki. Początki marksizmu akademickiego sięgają drugiej połowy lat pięćdziesiątych, kiedy to podjęto próbę syntezy marksizmu i socjologii akademickiej. Niewątpliwie największe sukcesy w tym zakresie miała grupa osób skupionych wokół Juliana Hochfelda (Zygmunt Bauman, Jerzy J. Wiatr, Włodzimierz Wesołowski, Maria Hirszowicz i inni). Synteza ta miała z założenia doprowadzić do powstania systemu, u którego podstaw leżałyby główne idee Marksa, a który pod innymi względami (zakres problematyki badawczej, struktura teorii, potencjał metodologiczny i wyposażenie techniczne) stanowiłby odpowiednik współczesnej socjologii akademickiej.

Nie miejsce tu na śledzenie historii tego przedsięwzięcia (niezmiernie zresztą ciekawej), ani na porównywanie osiągnięć z zamierzeniami. Wystarczy powiedzieć, że obecnie, po trzydziestoletnim okresie rozwoju, w którym dały o sobie znać różne tendencje,

⁸ Mam tu na myśli marksizm jako teorię społeczną. Pomijam więc dociekania *par excellence* filozoficzne, mimo że ongiś swego rodzaju problematyka filozoficzna („materialność świata”, „teoria odbicia”) decydowała o społecznym odbiorze marksizmu.

akademicki marksizm jest jednym z najważniejszych nurtów polskiej socjologii, z tym, że granice tego nurtu są w znacznym stopniu umowne. Pod względem intelektualnym obecny stan marksizmu akademickiego można określić jako harmonijne, ale merytorycznie niekonieczne połączenie materializmu historycznego w jego klasycznej postaci i głównych wątków współczesnej socjologii akademickiej. Idee materializmu historycznego znajdują tu swój wyraz głównie w postaci wywodów teoretycznych, zwłaszcza w dziedzinach stanowiących tradycyjnie domenę marksizmu (teoria struktury klasowej, socjologia stosunków politycznych, teoria rozwoju społecznego). Poza tym terenem idee te są znacznie mniej widoczne, a odwoływanie się do Marksa czy znanych protagonistów marksizmu występuje rzadko i nie jest najczęściej merytorycznie uzasadnione.

Wysiłki integracyjne doprowadziły, jak widać, nie tyle do stworzenia socjologii ugruntowanej w ideach materializmu historycznego (jak dotąd nie ma dowodu na taką możliwość), ile do włączenia tych idei w główny nurt socjologii akademickiej, co - skądinąd - jest niebagatelnym, jeśli nawet nie całkiem oryginalnym, osiągnięciem polskiej socjologii.

Zwracam na tę sprawę uwagę nie po to, by zastanowić się czy ów składnik marksistowski czy też „akademicki” jest w tym nurcie ważniejszy, lecz po to, by podkreślić, iż mimo w zasadzie udanych zabiegów integracyjnych jest to nurt złożony z dwu względnie niezależnych warstw; integracja nie dała tu wyników przewidzianych przez standardową metodologię i choćby przez to jest ciekawym przyczynkiem do metateoretycznych dyskusji.

Istota sprawy polega jednak na tym, że owa warstwa marksistowska w tym nurcie żyje własnym życiem - częściowo zaprzeszłym, częściowo ponadczasowym; czasami zdaje się kreślić obraz społeczeństwa kapitalistycznego, częściej społeczeństwa abstrakcyjnego. W żadnym przypadku nie jest to obraz społeczeństwa realnego socjalizmu. Jeśli na ten temat, na temat społeczeństwa realnego socjalizmu, akademicki marksizm ma coś do powiedzenia - a ma, nie mniej niż inne kierunki socjologiczne - to jako socjologia właśnie - akademicka socjologia - a nie jako marksizm. Znaczenie owego składnika marksistowskiego jest w tym wzglę-

dzie znikome - właśnie ze względu na jej zwrócenie się wstecz ku dziewiętnastowiecznemu kapitalizmowi bądź ku abstrakcji. Jest to w kontekście pytania o realny socjalizm typowy przypadek myśli irrelevantnej, by posłużyć się tym niezgrabnym, ale pożytecznym terminem.

Polski neomarksizm. Nazwa jest myląca, używam jej z braku lepszej. Zachodni neomarksizm dał propozycję odczytania Marksa na nowo i tym samym uczynił istotny krok w kierunku postmarksizmu i postmodernizmu. Polski neomarksizm też daje propozycję odczytania Marksa, a ściślej mówiąc klasyków marksizmu, na nowo, ale w polskim kontekście znaczy to co innego, znaczy to mianowicie powrót do źródeł, wydobycie idei marksistowskich spod warstwy do niedawna obowiązujących - nie tylko zresztą w obiegu oficjalnym - interpretacji. Nie jest przypadkiem, że nurt ten grupuje ludzi raczej młodych i że pojawił się wówczas, gdy przywileje związane tradycyjnie z etykietą marksisty zaczęły tracić na wartości. Sądzę, że nurt ten zasługuje na baczną obserwację, jest to bowiem prawdopodobnie zapowiedź - jedna z pierwszych - przegrupowań na naszej scenie intelektualno-ideologicznej.

Polski neomarksizm jest - jak na razie - zjawiskiem unikalnym w Europie Wschodniej - ze względu na swój wymiar moralny i polityczny, ale także intelektualny, o czym świadczy poziom dwumiesięcznika „Colloquia Communia”, głównego punktu skupienia tego nurtu. Tym bardziej musi zastanawiać fakt, że nurt ten traktuje problematykę, która - wydawałoby się - winna być w centrum zainteresowania autentycznie otwartego i dynamicznego marksizmu w Polsce dzisiejszej, tj. problematykę, którą artykułuje pytanie o istotę i stan realnego socjalizmu jako problematykę marginesową.

W pewnym sensie jest to sprawa profilu intelektualnego i temperamentu badawczego. Powrót do korzeni prowadzi z konieczności do problematyki teoretycznej, a w szczególności do zagadnień ontologicznych, epistemologicznych, ogólnej teorii społeczeństwa i ogólnej teorii rozwoju społecznego. Powrót do korzeni może też prowadzić - i w tym przypadku często prowadzi - do

wniosku, że współczesna polska rzeczywistość nie z tych korzeni wyrasta i nie ma powodu, by w porządku teoretycznym traktować ją ze szczególną atencją. Te właśnie i podobne взгляды niewątpliwie wchodzą w grę i tłumaczą wiele. Ale nie tłumaczą wszystkiego.

Jeszcze kilkanaście lat temu istniało u nas głęboko ugruntowane i szeroko rozpowszechnione przekonanie, że autentyczna i nieskrępowana analiza marksistowska - gdyby warunki na taką pozwoliły - byłaby dobrym narzędziem badania naszego społeczeństwa, narzędziem, które najlepiej ujawniałoby właściwe oblicze naszego systemu demaskując co jest do zdemaskowania i sięgając w głąb zjawisk i procesów społecznych. Dziś, gdy gilotyna ortodoksji przestaje być zmorą marksistowskich intelektualistów, owa wiara w demaskatorską i diagnostyczną moc marksizmu też odchodzi w przeszłość. Czy fakt ten jest już tylko pochodną generalnego zwrotu na prawo?

Sądzę, że nie. Sądzę, że mamy tu do czynienia nie tylko z kryzysem zaufania do teorii, ale również z kryzysem teorii. Kryzysem w metodologicznym sensie, tzn. z sytuacją, w której teoria nie daje odpowiedzi na podstawowe w danym momencie pytania o rzeczywistość. Teoria właśnie, a nie teoretycy. Sądzę bowiem, że fakt, iż polski marksizm w żadnej ze swych odmian nie stawia pytania o realny socjalizm, że obraca się w kręgu idei, które można by określić jako wyabstrahowany materializm historyczny oderwany od rzeczywistości, w której jest uprawiany i do powstania której sam jakoś się przyczynił - że fakt ten będąc skądinąd faktem politycznym i ideologicznym, a nawet w pewnych przypadkach moralnym, jest przede wszystkim faktem intelektualnym, świadczy nie tyle o ludziach, warunkach uprawiania nauki, presji ideologicznej itp., ile o samej teorii, a ściślej mówiąc o granicach jej owocnych zastosowań.

Jest rzeczą charakterystyczną, że zachwyty nad teorią Marksa, poza wszystkim innym, przybiera postać uniwersalistycznej nadinterpretacji tej teorii. Marks jest przede wszystkim twórcą krytycznej teorii kapitalizmu. Ta znakomicie ugruntowana w rea-

liach epoki teoria osadzona została w ramach ogólnej koncepcji historycznego rozwoju społeczeństwa, którą to koncepcję sam Marks traktował jako merytorycznie pierwotną w stosunku do teorii kapitalizmu, która ma jednak wszelkie cechy konstrukcji wtórnej. Jest rzeczą zrozumiałą, że zgodnie z duchem epoki i własnymi scjentyściami predylekcjami Marks poszukiwał „obiektywnych praw” rozwoju społecznego jako teoretycznej sankcji dla proponowanej diagnozy kapitalistycznych stosunków i związanej z nią koncepcji rewolucji ustrojowej. Bez takiej sankcji niemożliwe byłoby ujmowanie istniejących stosunków i przewidywanych zmian ustrojowych w kategoriach naturalistycznie pojmowanej konieczności dziejowej. Dla dzisiejszego odczytania właściwego dzieła Marksa sankcja taka nie jest jednak niezbędna i nie ma potrzeby „unaukowiania” substancywnej teorii kapitalizmu poprzez traktowanie jej jako szczególnego rozdziału w abstrakcyjnej teorii rozwoju. Niemniej marksizm współczesny w ogóle, a wschodnio-europejski w szczególności, przyjmuje właśnie Marksowską teorię rozwoju społecznego, a nie krytyczną teorię kapitalizmu, jako swą teoretyczną bazę, w czym niemałą rolę odgrywają względy doktrynalno-ideologiczne („konieczność dziejowa” jest tu, poza wszystkim innym kategorią polityczną). Konsekwencją tego jest z jednej strony zapoznawanie teoretycznych implikacji Marksowskiej krytyki kapitalizmu, a z drugiej - wykraczenie poza perspektywę poznawczą samego Marksa. Podstawowa teza socjologii wiedzy odnosi się bowiem również do systemu Marksa: jest ten system tworem swej epoki i tę właśnie epokę odzwierciedla - niezależnie do tego czy przyjmuje postać konkretnych analiz czy uniwersalnych „praw historii”.

Pytaniem podstawowym pod adresem marksizmu dziś - a zwłaszcza tu, w Europie Wschodniej - jest nie to, czy poszczególne jego tezy są prawdziwe, lecz to na ile jest to system relewantny. Kłopoty z prawdziwością są dobrze znane, dobrze znane są też odpowiedzi w tej materii. Kłopoty z relewancją wystąpiły natychmiast, gdy ukorzeniona w społecznym doświadczeniu europejskiego kapitalizmu teoria rozwoju została odniesiona do zgoła innych warun-

ków. Sprawa „azjatyckiego sposobu produkcji” ilustruje ten fakt najlepiej. Zastosowanie typowej hipotezy *ad hoc*, jaką jest koncepcja azjatyckiej formacji społecznej, potrzebne było dla obrony nie tyle uniwersalnej prawdziwości materializmu historycznego - bo tę można było bronić w inny, teoretycznie bardziej elegancki sposób - ile jej uniwersalnej relewancji.

Dziś obrona tak pojętego uniwersalizmu teorii marksistowskiej jest zajęciem wyjątkowo niewdzięcznym, a trudności zdają się narastać lawinowo. Jeden rodzaj problemów sygnalizują rozliczne teorie postmodernizmu. Nie jest chyba tylko sprawą zwykłej koincydencji, że wraz z gwałtownym rozwojem zainteresowania problematyką postmodernizmu spada na Zachodzie zainteresowanie marksizmem, a w niektórych środowiskach lewicy intelektualnej rozpowszechnia się pojęcie postmarksizmu traktowane jako merytoryczna pochodna postmodernizmu.

Innego rodzaju problemy sygnalizują badacze drugiej fali w rozwoju nowoczesnego kapitalizmu, czyli tzw. późnej industrializacji. Tak np. Nicos Mouzelis dowodzi - poprzez szczegółową porównawczą analizę dwu przypadków późnej industrializacji, a mianowicie Grecji i Argentyny - że w zastosowaniu do takich przypadków ujawnia się ze szczególną wyrazistością ekonomizm i „klasowy redukcjonizm” marksizmu oraz merytorycznie z tym związane ubóstwo aparatury pojęciowej odnoszącej się do sfery zjawisk specyficznie politycznych⁹. Marksizm zdaje się ignorować - powiada Mouzelis - fakt, że instytucje polityczne mają często własną historię i własną logikę. Deklaracje na temat „relatywnej autonomii” sfery zjawisk politycznych niczego nie zmieniają i zmienić nie mogą dopóki utrzymuje się taki system założeń teoretycznych, w rezultacie którego sfera zjawisk ekonomicznych ma - z racji swej większej „materialności” - mocniejszy niż sfera zjawisk politycznych status ontologiczny, a w konsekwencji większą moc wyjaśniającą. Nic więc dziwnego - powiada dalej Mouzelis - że nieredukcjonistyczna, „regionalna” marksistowska teoria polityki w ogóle, a także teoria Trzeciego Świata w szczegól-

⁹ N. Mouzelis: *Politics in the Semi-Periphery: Early Parliamentarism and Late Industrialisation in the Balkans and Latin America*. London: Macmillan, 1986.

ności - po prostu nie istnieje. Na tym terenie badawczym - chociaż nie tylko na tym - marksizm oscyluje pomiędzy ekonomicznym redukcjonalizmem a jałowym empiryzmem; wobec braku odpowiedniego zaplecza teoretycznego, próba uniknięcia ekonomicznego redukcjonalizmu nieuchronnie prowadzi do traktowania rzeczywistości politycznej *ad hoc*.

Kraje realnego socjalizmu stanowią jednak dla marksizmu problem szczególnie trudny. Dopiero tu bowiem widać wyraźnie historyczne ograniczenia stosowalności kategorii marksistowskich i teoretyczne źródła tych ograniczeń.

Ekonomizm nie jest przypadłością marksizmu, lecz jego podstawowym elementem konstrukcyjnym przenikającym całość systemu i konstytuującym to, co się obecnie określa jako marksistowski paradygmat. Jest to, inaczej mówiąc, wiodąca idea marksistowskiego obrazu świata społecznego.

W tym sensie ekonomizm jest w marksizmie elementem niezbywalnym. Ale nie tylko w tym. Jest to bowiem również element szczególnie mocno ugruntowany w warstwie dowodowej. Żeby to zrozumieć trzeba znowu patrzeć na marksizm jako na krytyczną teorię kapitalizmu, jako na próbę pokazania na czym polega istota społecznego bytu w warunkach gospodarki rynkowej, a nie jako na uniwersalną teorię rozwoju społecznego. Druga z tych opcji nieuchronnie prowadzi bądź do odrzucenia marksizmu, bądź do wprowadzenia poprawek uwzględniających inne okoliczności i warunki rozwojowe niż te, które były przedmiotem analizy Marksa.

Poprawki takie wprowadza również Mouzelis, który wychodzi z założenia, że uzupełniając marksizm o nowe kategorie pojęciowe odnoszące się do sfery zjawisk politycznych i kulturowych można przewyciężyć ekonomiczny redukcjonizm marksistowskich analiz. Problem polega na tym, że ekonomiczny redukcjonizm, nawet jeśli traktować go jako dyrektywę metodologiczną czy praktykę eksplanacyjną, jest u Marksa konsekwencją tezy merytorycznej, nie można go więc wyeliminować bez odrzucenia tej tezy jako tezy uniwersalnej, a więc bez zasadniczej rewizji - a nie tylko uzupełnienia - materializmu historycznego.

Tak więc czy inaczej, stosowanie marksistowskich kategorii do analizy społeczeństw istotnie różniących się od społeczeństwa, w którym te kategorie powstały i do opisu którego były pierwotnie stosowane - napotyka na poważne przeszkody teoretyczne. Stosowanie tych kategorii do opisu społeczeństwa realnego socjalizmu jest jednak, jak się wydaje - szczególnie niefortunnym przedsięwzięciem teoretycznym i nic dziwnego, że podejmuje się je rzadko, jeśli nie liczyć prac otwarcie propagandowych bądź tych, w których opis rzeczywistości miesza się z opisem założeń ustrojowych. Zniesienie własności i rynku, dekompozycja struktury klasowej, zastąpienie stosunków ekonomicznych stosunkami władzy - wszystko to stwarza sytuację, w której podstawowe kategorie marksistowskie brzmią zgoła pusto. Wystarczy przypomnieć teoretycznie chybiłone, choć skądinąd interesujące, próby opisu realnego socjalizmu w kategoriach nowej klasy, kapitalizmu państwowego czy nowego feudalizmu. Każda z tych prób chwyta wprawdzie pewne aspekty wschodnioeuropejskiej rzeczywistości, ale równocześnie obraz tej rzeczywistości gruntownie wypacza sugerując nieistniejące analogie strukturalne na podstawie powierzchownych podobieństw funkcjonalnych.

Przez dłuższy czas wydawało się, że jest inaczej. Wydawało się mianowicie, że zmiany społeczne, jakie w Europie Wschodniej nastąpiły po II wojnie światowej dotyczą tylko powierzchni życia społecznego i polegają głównie na daleko idącej, ale odwracalnej modyfikacji instytucji, zbiorowych zachowań i stylu życia. Przekonanie to z jednej strony wpłynęło na poszukiwanie w badaniach społecznych wschodnioeuropejskich ekwiwalentów znanych już zjawisk, procesów, struktur itd., z drugiej skłaniało do reformatorskiego optymizmu, a w szczególności do zakładania, że sednem wschodnioeuropejskich reform winno być uwolnienie społecznej energii zablokowanej w ostatecznym rachunku przez system polityczny. Zadanie reformatorskie przedstawiało się więc - a niektórym ciągle się tak przedstawia - jako teoretycznie proste, choć skąd-

inąd, ze względu na potęgę i determinację blokujących sił, trudne.

Ten obraz społeczeństwa realnego socjalizmu jako społeczeństwa nie tyle swoistego, ile w swoisty sposób odkształconego, społeczeństwa, które niejako automatycznie wróci do stanu równowagi, gdy przestaną działać czynniki odkształcające - obraz ten, w takiej czy innej wersji, utrzymywał się w Polsce do połowy lat osiemdziesiątych (stanowiąc, zresztą, antytezę oficjalnej interpretacji realnego socjalizmu jako zasadniczo nowej, wyższej formy ustrojowej). Dopiero w ostatnich latach w miarę narastania z jednej strony problemów interpretacyjnych związanych z nową, ogromną falą badań empirycznych, z drugiej - komplikacji w przymiarkach reformatorskich zaczęła torować sobie drogę myśl, iż powojenne zmiany społeczne w Europie Wschodniej zaszyły znacznie dalej niż się ongiś sądziło, sięgnęły samej substancji społecznej, a nie tylko jej zewnętrznych przejawów i w konsekwencji doprowadziły do ukształtowania się swoistego ładu społecznego, który ani w istotnym stopniu nie realizuje założeń socjalistycznej doktryny ideologicznej, ani nie reprodukuje właściwości społeczeństw zachodnich.

Teoretyczna rekonstrukcja tego ładu jest w powijakach (choć istnieją poważne próby, o czym niżej). Nie ulega jednak wątpliwości, że udział materializmu historycznego w tej rekonstrukcji będzie znikomy. Trzeba się zgodzić z Jadwigą Staniszkis, że „socjalizm [realny] stanowi wyraźnie wyodrębnioną ontologicznie całość, którą należy analizować w jej własnych swoistych terminach”¹⁰. Marksizm może zapewne odegrać istotną rolę w poszukiwaniu tych terminów, ale marksizm rozumiany jako krytyczna teoria kapitalizmu i traktowany jako inspirujący wzór analizy ustrojowej a nie jako gotowe narzędzie analizy.

Socjologia wobec realnego socjalizmu

Pozornie, to co wyżej zostało powiedziane o marksizmie powinno odnosić się - *mutatis mutandis* - do socjologii akademickiej.

¹⁰ J. Staniszkis: *Ontologia socjalizmu*, (w druku). Cytuję maszynopis. Podkreślenia moje - E. M.

kiej (czy - odrzucając tę dystynkcję - do socjologii w ogóle). Jeśli realny socjalizm jest wyzwaniem dla marksizmu, to jest on również - a może tym bardziej - wyzwaniem dla praktycznie każdej innej tradycyjnej teorii społecznej - i to z tych samych względów. Funkcjonalizm, pozytywizm, czy symboliczny interakcjonizm są nie mniej niż marksizm ukorzenione gdzie indziej i ufundowane na systemie merytorycznych założeń dalekich od wschodnioeuropejskich realiów. Socjologia nie jest wprawdzie sumą swych teorii, ale socjologia jako całość, jako akademicka dyscyplina też jest tworem swej epoki i tę epokę odzwierciedla.

Nie ma dyscypliny bezzałożeniowej. Ontologiczne założenia socjologii czynią z niej dyscyplinę zachodnią w Gouldnerowskim sensie, co z kolei daje o sobie znać na każdym etapie procesu badawczego, obojętnie jak się te etapy wyodrębnia. Drobnym, ale wiele mówiącym przykładem są wspomniane w poprzednim rozdziale trudności, jakie rzetelny polski socjolog ma z rzetelnym polskim „respondentem”. Trudności polegają na tendencji polskich „respondentów” do pełnienia w czasie wywiadu innych ról niż rola respondenta, najczęściej roli eksperta. Przyczyna tego stanu rzeczy jest prosta: rola respondenta nie jest rolą uniwersalną, lecz elementem określonego krajobrazu społecznego, takiego mianowicie, w którym pluralizm opinii w życiu publicznym uchodzi powszechnie za rzecz naturalną i sensowną.

Polska socjologia ostatnich lat stanowi na tym tle ciekawy przypadek, a jego szczegółowa analiza - na którą nie ma tu miejsca - mogłaby być pouczającym przyczynkiem do empirycznej socjologii wiedzy.

Uznaną cezurą w najnowszej historii polskiej socjologii jest rok 1980. Eksponując tę datę zwraca się jednak uwagę raczej na zmiany związane z postawami i ethosem zawodowym socjologów niż na zmiany merytoryczne. Tymczasem na dłuższą metę zwrot od apologetyki i wymuszonego konformizmu ku postawie krytycznej jest mniej istotny niż procesy intelektualne, które mu towarzyszyły i które mogą zasadniczo zmienić oblicze polskiej socjologii.

Socjologiczna apologetyka lat siedemdziesiątych polegała głównie na przedstawianiu polskiej rzeczywistości przez pryzmat ideologicznego modelu socjalizmu. Trzeba tu wymienić m.in. solidne zresztą w niektórych przypadkach prace na temat „rozwinętego społeczeństwa socjalistycznego”.

Socjologiczny konformizm zaś wyrażał się nie tyle w stosowaniu ideologicznej opcji, ile w unikaniu ideologicznie lub politycznie drażliwych kwestii, co w sytuacji upolitycznienia praktycznie całego życia społecznego oznaczało posługiwanie się półprawdą na szeroką skalę. Bywały oczywiście półprawdy wiele mówiące, w sumie jednak socjologia polska lat siedemdziesiątych, dostarczając dużej ilości informacji milczała w sprawach najbardziej istotnych.

Lata osiemdziesiąte pokazały, że milczenie to uwarunkowane było nie tylko politycznie. W miarę rozwoju faktycznie niezależnego ruchu naukowego posługującego się niecenzurowanymi wynikami badań zaczęły narastać niespotykane dotąd, poważne i niezwykle trudne do rozwiązania zagadki interpretacyjne. Socjologiczny obraz społeczeństwa polskiego zaczął się nie tyle komplikować, ile dekomponować zatracając jak gdyby wszelki sens. Tak więc np. wszystkie praktycznie badania prowadziły - i ciągle prowadzą - do teoretycznie absurdalnego (tj. sprzecznego z ugruntowaną wiedzą ogólną) wniosku o przypadkowości postaw politycznych: postawy polityczne Polaków wykazują zdumiewającą niezależność od swych głównych socjologicznych korelatów, takich jak wiek, płeć, wykształcenie, zawód i miejsce w strukturze klasowej. Tego rodzaju systematycznie potwierdzanych „absurdów” zanotowano w latach osiemdziesiątych bardzo dużo. Załamanie się ładu społecznego?

Otóż dziś nie ulega już wątpliwości, że raczej załamanie się ładu intelektualnego, a ściślej mówiąc sytuacja narastającego dysonansu pomiędzy obiegową wiedzą socjologiczną a notowaniami badań empirycznych, codziennym doświadczeniem i potoczną obserwacją. Lata osiemdziesiąte to okres ujawniania się nie tyle

niedostatków polskiej socjologii - o których sporo napisano - ile zasadniczej ułomności jej teoretyczno-metodologicznych założeń ukształtowanych w latach sześćdziesiątych. Założenia te były konsekwencją scierania się dwu tradycji: (1) myślenia o społeczeństwie w kategoriach ideologii socjalistycznej i (2) myślenia w kategoriach zachodniej „socjologii empirycznej”. Tradycja pierwsza skłaniała do patrzenia na rzeczywistość realną przez pryzmat rzeczywistości postulowanej co w ewidentny sposób ograniczało nie tyle odpowiedzi - te bywały różne, często wzajemnie sprzeczne - ile pytania. Tradycja druga limitowała zarówno pytania, jak i metody ich rozstrzygania. Złanie się - nie bezkonfliktowe - tych dwu tradycji doprowadziło do swoistej syntezy pytań, w konsekwencji czego pole problemowe polskiej socjologii zostało niejako podwójnie ograniczone. Upraszczając sprawę można by powiedzieć, że typowy polski socjolog, niezależnie od swego stosunku do ustroju patrzył na polskie społeczeństwo jako na społeczeństwo socjalistyczne *in statu nascendi*, a więc w każdym razie poddające się, czy poddane, procesom historycznym określonym przez model socjalizmu. W konsekwencji ów model właśnie dostarczał teoretycznych przesłanek określających problematykę badawczą. Konkretne projekty badawcze przekładając tę problematykę na język standardowej socjologii nadawały jej tym samym sens określony przez teoretyczne podstawy tego języka.

Tym sposobem socjologiczne zagadnienia polskiego społeczeństwa plasowały się najczęściej w przestrzeni teoretycznej wytyczonej z jednej strony modelem ustroju socjalistycznego, z drugiej wyrażającym się w teoretyczno-metodologicznych koncepcjach standardowej socjologii obrazem współczesnego społeczeństwa zachodniego.

Sądzę, że w tych kategoriach trzeba tłumaczyć spektakularną bezradność polskiej socjologii wobec syndromu zjawisk poprzedzających powstanie „Solidarności”, pozorny *désintéressment* wobec samego ruchu, czy wreszcie zadziwiająca - wydawałoby się - niechęć do porównawczych studiów nad kolejnymi wstrząsami

politycznymi¹¹. Artykulacja tych zagadnień była dla polskiego socjologa niezwykle trudna ze względu na teoretyczne ramy, w których się poruszał.

Otóż wydarzeniem lat osiemdziesiątych w polskiej socjologii jest próba przekroczenia tych ram. Nie jest to próba spektakularna, nie przypomina opisów rewolucji naukowych i nie jest bynajmniej sprawą przesądzoną, że zakończy się sukcesem. Zmiana paradygmatu - jeśli można użyć tego terminu na wyrost - dokonuje się od dołu, w toku żmudnych zmagania z wynikiem badań i poszukiwania formuły, która nadawałaby tym wynikom jakiś sens. Znaczącą rolę w tym względzie odegrał gwałtowny rozwój badań bardziej lub mniej „demaskatorskich”, które nie tyle demaskują system (w tej dziedzinie wiedza potoczna i codzienna obserwacja spychają wszelkie wyniki badań socjologicznych na daleki margines), ile ujawniają koncepcyjne niedostatki własnej dyscypliny w polskich warunkach i zmuszają do stawiania pytań dotychczas w polskiej socjologii nieobecnych, a mianowicie pytań o ustrojowy sens badanej rzeczywistości.

Samo postawienie tego pytania nie daje jeszcze oczywiście podstawy do oczekiwania szybkiej odpowiedzi, jest jednak wydarzeniem przełomowym, oznacza bowiem zasadniczą zmianę myślenia o polskim społeczeństwie, a w konsekwencji o społeczeństwie realnego socjalizmu w ogóle. Oznacza w szczególności, że wizję społeczeństwa polskiego jako ruchomego punktu w przestrzeni pomiędzy tym co było ongiś na Zachodzie, a tym co miało być na Wschodzie zastępuje - stopniowo i z trudem - domniemanie, że społeczeństwo realnego socjalizmu jest już bytem społecznym *sui generis* cechującym się własną dynamiką i reprodukującym swe podstawowe, dystynktywne właściwości.

Wydaje się, że dopiero w świetle tezy o ustrojowej specyfice realnego socjalizmu nabierają sensu wyniki różnorodnych badań

¹¹ Por. I. Krzemiński: *Socjologia a doświadczenie społeczne Polaków*, Warszawa 1987, oraz P. Śpiewak: *Socjologia i „Solidarność”*, „Res Publica”, 1988, nr 5.

układając się skądinąd w niekoherentną mozaikę. Potwierdzają to w każdym razie pierwsze idące w tym kierunku próby osiągnięcia ładu interpretacyjnego¹². Pośrednio potwierdza to także reinterpretacja znanych - i , wydawałoby się, dobrze osadzonych w teoretycznym kontekście - wyników badań nad stratyfikacją społeczeństwa polskiego¹³.

Tak więc powszechne wrażenie, że w socjologii polskiej coś ostatnio drgnęło jest ze wszechmiar słuszne. „Drgnięcie” to zapewnia *gestalt switch* o ogromnej doniosłości - nie tylko zresztą dla polskiej socjologii. Zapowiada także możliwość realnego (w przeciwieństwie do symboliczno-politycznego) włączenia się socjologii do dyskusji nad granicami reformowalności systemu, warunkami zmian systemowych i przyczynami niepowodzeń dotychczasowych zabiegów reformatorskich.

Podsumowanie

Teza, iż realny socjalizm jest formacją ustrojową *sui generis* została w tym tekście raczej założona niż udowodniona. Jej uzasadnienie - może nie w pełni zadowalające, ale poważne - znajduje się w cytowanej literaturze, zwłaszcza zaś w książce Jadwigi Staniszkis. Tezę tę potwierdza też dotychczasowa historia

¹² Mam tu na myśli przede wszystkim wspomnianą książkę J. Staniszkis. Por. też np. następujące prace: W. Narojek: *Perspektywy pluralizmu w upaństwowionym społeczeństwie*. Londyn: ANEKS, 1986; I. Białecki, J. Koralewicz, M. Watson (eds.): *Crisis and Transition*. London: Berg Publishers, 1987; A. Rychard i A. Sulek (red.): *Legitymizacja. Klasyczne teorie i polskie doświadczenia*. Warszawa: PTS, UW, 1988; M. Marody i A. Sulek (red.): *Rzeczywistość polska i sposoby radzenia sobie z nią*. Warszawa: UW, 1987; W. Kozek: *Reformy gospodarcze a społeczeństwo polskie*. Warszawa: UW, 1988; E. Wnuk-Lipiński: „Osobliwości struktury monocentrycznego społeczeństwa masowego”. „Materiały i Studia” nr 1, IFiS PAN, Warszawa 1989.

¹³ Por. np. W. Wesołowski: *Does Socialist Stratification Exist?*. The Fifth Fuller Bequest Lecture. Colchester: The University of Essex, 1988.

polskich i węgierskich prób reformowania systemu. Nie trzeba jej jednak koniecznie przyjmować by zgodzić się, że marksizm w zetknięciu z rzeczywistością realnego socjalizmu ujawniał swą doktrynalną sztywność skutecznie paraliżującą jego intelektualny potencjał. Jak starałem się pokazać, sztywność ta jest prostą konsekwencją uniwersalistycznego naddatku nad krytyczną teorią kapitalizmu, która z natury swej - natury teorii krytycznej - nie poddaje się doktrynalnej wykładni.

Przykład marksizmu ma wymowę szerszą. Pokazuje mianowicie jak szybko w gruncie rzeczy teoria społeczna wyposażona w formalne arcybuty uniwersalności osiąga historyczny pułap swych możliwości eksplanacyjnych, jak bardzo pod tym względem związana jest z kontekstem społecznym, w którym powstała i do objaśnienia którego została powołana.

Przykład polskiej socjologii lat osiemdziesiątych pokazuje natomiast, że dyscyplina ta jako całość, w przeciwieństwie do swych teorii, jest systemem istotnie otwartym - nie tylko na nowe idee, ale i na zasadniczo nowe sytuacje. Wydaje się równocześnie, że owa otwartość realizuje się na poziomie rudymen tarnej kompetencji socjologicznej ugruntowanej w tym, co Michael Polanyi nazywa milczącym komponentem wiedzy. Ten właśnie poziom decyduje o historycznej ciągłości dyscypliny, jej teoretycznej elastyczności i umiejętności generowania lokalnych odmian. Jest nadzieja - na razie słabo ugruntowana w wydarzeniach - na ukształtowanie się lokalnej odmiany socjologii wschodnioeuropejskiej, która zachowuje swe podstawowe, uniwersalne umiejętności będzie cechowała się swoistą umiejętnością analizy i zrozumienia sołeczeństwa realnego socjalizmu i jego „post-socjalistycznych” przemian.

CZEŚĆ II: STYL MYŚLENIA A METODA

3. Założenia teoretyczne a metoda: przykład badań porównawczych

Zacznijmy od elementarnego pytania: co to są badania porównawcze? Najprostsza i najczęściej spotykana odpowiedź brzmi mniej więcej tak: badania porównawcze to badania polegające na systematycznych porównaniach zjawisk społecznych występujących w różnych krajach, społeczeństwach, kulturach itd. Tego rodzaju podręcznikowa definicja, aczkolwiek skądinąd użyteczna, nie ma większej wartości, gdy chcemy zrozumieć na czym polega metodologiczna istota badań porównawczych. Musi być coś szczególnego w porównaniu różnych krajów czy kultur skoro ten właśnie rodzaj porównań traktujemy jako badanie *sui generis*. Nie chodzi przy tym, najwyraźniej, ani o szczególne znaczenie tych badań¹, ani szczególne trudności organizacyjne z tymi badaniami związane. Sedno sprawy jest, jak się wydaje, w tym, że w badaniach tych natykamy się na szczególnego rodzaju problemy metodologiczne. O ich technicznym wymiarze pisze się wiele i jest on dobrze znany. Ich wymiar teoretyczny, a ściślej mówiąc teoretyczne źródła trudności technicznych - to sprawa, której, niestety, poświęca się mało uwagi. Przyjrzyjmy się tej sprawie zaczynając od przykładu badań porównawczych.

Analiza przykładu

Przykładem niech będą dobrze w Polsce znane i cenione duże badania międzynarodowe na temat roli wartości w sprawowaniu

¹ Na ten temat por. np. J. Berting: *What is the Use of International Comparative Research?*. W: J. Berting et al. (eds.): *Problems in International Comparative Research in the Social Sciences*. Oxford: Pergamon Press, 1979.

władzy lokalnej, przeprowadzone pod koniec lat sześćdziesiątych pod kierunkiem Ph. Jacoba. Sponsorem tych badań była Międzynarodowa Rada Nauk Społecznych, a ich zasięgiem objęto cztery kraje: USA, Polskę, Jugosławię i Indie. Badania przeprowadzał zespół międzynarodowy złożony z socjologów i politologów wymienionych czterech krajów. Projekt badawczy w swej ostatecznej wersji został przygotowany przez cały zespół międzynarodowy, badania terenowe zaś prowadzone były w zasadzie przez podzespoły narodowe. Cały proces badawczy - od przygotowania koncepcji do ostatecznego raportu - może być potraktowany jako przykład międzynarodowej współpracy naukowej. Co najważniejsze to fakt, że zespół badawczy jako całość był w pełni kompetentny do prowadzenia tego rodzaju badań: miał dobre rozeznanie sytuacji w poszczególnych krajach i rozumiał specyficzne problemy każdego z nich.

Zwracam na ten fakt uwagę, ponieważ jest to ważna przesłanka w dalszych wywodach, które prowadzą do wniosku, że aczkolwiek badania były dobrze przygotowane i prowadzone, w każdym razie z punktu widzenia przyjętych w literaturze przedmiotu standardów metodologicznych, to w rezultacie doprowadziły, i przy przyjętej procedurze musiały doprowadzić, do istotnego wypaczenia obrazu społeczno-politycznej rzeczywistości - przynajmniej gdy idzie o Polskę. Stwierdzenie to nie jest bynajmniej jednoznaczne z generalną krytyką tych badań. Przeciwnie, godząc w zastosowaną procedurę moja teza metodologiczna zakłada, jako swą konieczną przesłankę, że procedura w tym przypadku została zastosowana poprawnie, a wyniki są takie, jakie ta procedura generuje.

Celem badań było „ustalenie na podstawie ściśle porównawczej, jaki jest wpływ [systemu] wartości przywódców na zmianę społeczną i rozwój na poziomie społeczności lokalnej”². Projekt badaw-

² Ph. Jacob et al.: *Values and the Active Community: A Cross-National Study of the Influence of Local Leadership*. New York: Free Press, 1971, s. XXI.

czy najwyraźniej zakładał, że przywódcy lokalni odgrywają ważną rolę w rozwoju swej społeczności, a ich publiczna działalność wyznaczona jest - przynajmniej w istotnym stopniu - przez ich własny system wartości. Założenie to wynika zresztą dosyć jednoznacznie z połączenia przekonania, że „aktywność społeczną łatwiej mogą pobudzić ci, którzy kierują ludźmi na miejscu, niż ci nieliczni, którzy znajdują się na górze i w centrum” z tezą głoszącą, iż „to co dzieje się u podstaw politycznej piramidy wywiera znaczny wpływ na tempo zmian społecznych i może decydować o rozwoju w ogóle”³.

Już te sformułowania sugerują, że autorzy projektu badawczego kierowali się wizją ładu społecznego odpowiadającą doświadczeniom krajów demokratycznych. Przebieg badań potwierdza tę sugestię.

Jak wspomniałem, badania objęły USA, Polskę, Jugosławię i Indie. Przedmiotem badań w każdym z tych krajów były „rządy lokalne” (*local governments*), tj. używając naszej terminologii - władze lokalne, a zbierana informacja dotyczyła „działań władzy lokalnej na rzecz rozwoju społeczności i dobrowolnych działań społeczności lokalnej na rzecz wspólnego dobra i na rzecz realizacji ogólnych planów rozwoju narodowego”⁴.

Pierwszym poważnym problemem operacyjnym, który trzeba było rozwiązać w toku badań, było ustalenie porównywalnych „jednostek lokalnych” (*local units*), tj. porównywalnych lokalnych społeczności posiadających porównywalne „lokalne rządy”. Wracam do terminologii anagielskiego oryginału, by od razu zwrócić uwagę na fakt, że problem operacyjny okazał się w tym przypadku - jak zwykle w takich przypadkach, choć nie zawsze jest to równie dobrze widoczne - problemem merytorycznym. Rozwiązanie problemu operacyjnego wymagało więc rozwiązania problemu merytorycznego. Autorzy zdawali sobie oczywiście

³ Tamże, s. 4.

⁴ Tamże, s. 5.

z tego sprawę, przyjęte rozwiązanie jest jednak - właśnie z merytorycznego punktu widzenia - dyskusyjne.

A oto ono:

„Dobór rządów lokalnych odpowiednich ze względu na tematykę badań i w maksymalnym stopniu podobnych, tak by stanowiły uniwersum jednostek lokalnych, wymagał zastosowania kryteriów uwzględniających system polityczny. Trzeba więc było uwzględnić zarówno kryteria strukturalne, jak i funkcjonalne. Strukturalne w tym sensie, że dobrane rządy lokalne powinny zajmować w przybliżeniu to samo miejsce w hierarchii systemu politycznego; funkcjonalne w tym sensie, że powinny one w każdym spośród owych czterech krajów być władne podejmować decyzje tego samego w zasadzie rodzaju (*had the power to make essentially the same type of decisions*). Stwarzało to pewne prawdopodobieństwo występowania analogicznych sposobów mobilizacji inicjatywy i zasobów społecznych. Dobre wedle tych kryteriów jednostki to miasta (*cities*) w Stanach Zjednoczonych, powiaty w Polsce, komuny w Jugosławii i *blocks* w Indiach”⁵.

Dyskusyjne jest tu oczywiście twierdzenie, że władze lokalne na szczeblu polskiego powiatu są władne podejmować decyzje tego samego w zasadzie rodzaju, co władze lokalne na szczeblu amerykańskiego *city*.

Kolejny problem operacyjny wiązał się z pytaniem, kogo zaliczyć do grona władzy lokalnej w każdym z czterech krajów i kogo z tego grona poddać badaniom. Był to także problem merytoryczny, choć nie tylko. Problem ten rozwiązano w ten sposób, że do grona przedstawicieli władzy lokalnej zaliczono: „funkcjonariuszy z wyboru, funkcjonariuszy mianowanych i przywódców organizacyjnych, zwłaszcza przywódców lokalnych organizacji partyjnych”⁶. Wywiady postanowiono przeprowadzić

⁵ Tamże, s. 366-367, podkreślenie moje - E. M. Block w Indiach - kilka wsi posiadających wspólną administrację.

⁶ Tamże, s. 374.

z trzydziestoma najwyższymi przywódcami w każdej lokalnej jednostce, jako że ta liczba pozwala już na pewne operacje statystyczne.⁷ Gdy idzie o polski powiat, to w skład owej najważniejszej trzydziestki lokalnej przywódców postanowiono włączyć:

- (1) członków Prezydium Powiatowej Rady Narodowej;
- (2) przewodniczących Komisji Powiatowej Rady Narodowej;
- (3) sekretarzy Komitetu Powiatowego PZPR;
- (4) przewodniczących Komitetów powiatowych SD i ZSL;
- (5) kierowników ważniejszych wydziałów Powiatowej Rady Narodowej;
- (6) inne osoby zajmujące „kluczowe stanowiska”.

Tak więc wymuszone przez założenia badawcze przesłanki teoretyczne i predyleksje metodologiczne już u progu badań doprowadziły do bardzo dyskusyjnych, ale praktycznie nie podlegających dyskusji, tez merytorycznych. Pierwsza z nich traktuje władzę powiatową PRL jako strukturalny i funkcjonalny odpowiednik samorządu lokalnego w systemie demokratycznym, druga dotyczy liczebności i składu powiatowego „rządu lokalnego”. Teza druga jest w kontekście omawianych badań tezą stosunkowo słabą, a jej negatywne dla ostatecznych wyników badań skutki zostały zminimalizowane dzięki udziałowi w zespole polskich badaczy, m.in. poprzez uwzględnienie kategorii (6). Teza pierwsza natomiast jest tezą niezwykle mocną, sprzeczną z teorią władzy w systemach totalitarnych, a także z dobrze już ugruntowanym doświadczeniem. Jakkolwiek by bowiem nie oceniać systemu politycznego PRL, jest rzeczą widoczną, zwłaszcza dziś, w świetle prób wprowadzenia samorządu lokalnego, że w systemie tym władza lokalna, jako lokalny przedstawiciel władzy centralnej, była - właśnie ze względu na swe miejsce w strukturze politycznej kraju, funkcje, możliwości działania i źródła mocy

⁷ „This number begins to approach the area where the assumptions required for calculating means based on normal distribution are approximated” (tamże, s. 381).

- jednostką polityczną o zasadniczo innym charakterze niż samorząd lokalny w systemie przedstawicielskim. Nie znaczy to, oczywiście, że jednostek tych nie można porównywać. Rzec w tym natomiast, że w omawianych badaniach przyjęta metoda porównań wymuszając mocne a nie spełniane założenia merytoryczne prowadziła z konieczności do poznawczych artefaktów.

Istota badań porównawczych

Socjolog amerykański badając rolę lobbies w polityce federalnej nie musi rozstrzygać na wstępie takich kwestii, jak: co to są lobbies i czy rzeczywiście występują one w warunkach amerykańskich. Kwestie takie trzeba by było jednak rozstrzygnąć - *explicite* bądź *implicite* - gdyby przedmiotem badań był wpływ lobbies na politykę w różnych krajach. Ścisłej mówiąc, badania nad lobbies w różnych krajach poprzedza logicznie i powinno poprzedzać faktycznie pytanie o jego merytoryczną sensowność, nie ma bowiem podstaw do przechodzenia nad nim do porządku dziennego.

Ten trywialny przykład ilustruje ważny problem. Wbrew podręcznikowej metodologii, badanie nie zaczyna się od pytań. Na dobrą sprawę, z merytorycznego punktu widzenia badanie nie ma początku, każdy projekt badawczy jest punktem w ciągu myślowym. Z tegoż punktu widzenia, ważniejsze od pytań są założenia projektu badawczego, pierwsze są bowiem pochodną drugich.

I tu dochodzimy do istoty sprawy. Badania porównawcze są to - można by powiedzieć, chociaż nie jest to oczywiście propozycja definicji - badania, w których mamy szczególną skłonność do przyjmowania nie spełnionych założeń merytorycznych. Dzieje się tak dlatego, że zakodowana w generalnych założeniach współczesnej socjologii potrzeba standaryzacji procesu badawczego napotyka w tym właśnie miejscu na barierę, jaką jest systemowa struktura świata społecznego. W wymiarze teoretycznym istota tej struktury i jej metodologiczne konsekwencje są dobrze znane i na różne sposoby opisywane poczynając od doktryn historyzmu, kończąc

na teoriach kulturowego realizmu⁸. W wymiarze warsztatowym kwestia ta istnieje w taki sposób, że umożliwia standaryzację procesu badawczego daleko poza granicami wyznaczonymi przez pierwotne przesłanki teoretyczne. Krótko mówiąc, mamy tu do czynienia z konfliktem pomiędzy teorią a warsztatem, w którym to konflikcie stroną przegrywającą jest teoria. Wątpliwości teoretyczne, jeśli brane są poważnie pod uwagę, rozwiązuje się jak w powyższym przykładzie: poprzez poszukiwanie transsystemowych „ekwiwalentów”. Jest to oczywiście zabieg w swej istocie merytoryczny i wymaga - w każdym przypadku - teoretycznego ugruntowania. W praktyce decyzje o - teoretycznej przecieć, - ekwiwalencji wymuszone są względami metodologicznymi, a nawet często technicznymi. Nic więc dziwnego, że teren konwencjonalnie zwany socjologią porównawczą jest terenem szczególnej koncentracji hipotez *ad hoc* i nie spełnionych założeń.

Konflikt pomiędzy tendencją do standaryzacji procesu badawczego a racjami merytorycznymi związanymi z systemową strukturą świata społecznego jest immanentną i niezbywalną cechą poznania społecznego. Jest to jednak cecha stopniowalna. Stopniowalne są też teoretyczno-metodologiczne i techniczne problemy z nią związane. W „normalnej” sytuacji badawczej przechodzimy nad nimi do porządku dziennego bez istotnej szkody dla rezultatów badań, bądź uwzględniamy ich efekty w toku rutynowych zabiegów (wywiad, kodowanie). Kiedy strategia taka staje się niedopuszczalna? Odpowiedź brzmiąca: w badaniach międzynarodowych (ew. międzykulturowych) jest odpowiedzią zastępczą. Odpowiedzi właściwej, która ogólnie określałaby punkt krytyczny nie ma, problem trzeba rozstrzygnąć od przypadku do przypadku i jest to za każdym razem specyficzny problem

⁸ Z tego punktu widzenia nieoceniona (ale, niestety, również niedoceniona i, co za tym idzie, nie wykorzystana) jest Ossowskiego koncepcja systemu względnie izolowanego. Por. S. Ossowski: *Dwie koncepcje historycznych uogólnień*. W: *Dziela*, t. IV, Warszawa: PWN, 1967.

merytoryczny, a jego rozstrzygnięcie wymaga dobrej znajomości sytuacji.

Z rozważań tych wyłania się definicja badań porównawczych jako badań, w których lokalny koloryt zjawisk społecznych staje się poważnym problemem teoretyczno-metodologicznym, nad którym badacz nie może przejść do porządku dziennego pod groźbą budowania artefaktualnej wiedzy na bazie nie spełnionych założeń merytorycznych. Rozpoznanie takiej sytuacji jest sprawą zawodowej sztuki. Nie ma - inaczej mówiąc - i być nie może praktycznie użytecznej a niezawodnej definicji badań porównawczych. Utożsamianie badań porównawczych z porównaniami międzynarodowymi daje wygodną, ale praktycznie zawodną a teoretycznie zwodniczą *rule of thumb*. Krótko mówiąc, nie wszystkie i nie tylko badania międzynarodowe wymagają specjalnych zabiegów badawczych.

Jak możliwe są badania porównawcze?

Zacznijmy od pytania dalej idącego: czy są one możliwe w ogóle? Pozornie jest to pytanie retoryczne: coś co się robi jest wykonalne ponad wszelką wątpliwość. Faktycznie chodzi jednak o co innego, a mianowicie o możliwość przewyciężenia w procesie badawczym metodologicznych konsekwencji systemowej struktury świata społecznego. Czy można - inaczej mówiąc - uwzględniając lokalny kontekst zjawisk społecznych przekraczać w procesie badawczym lokalne granice? Odwołanie się do aktualnej praktyki badawczej nie rozstrzyga tej kwestii, pozostaje bowiem pytanie, czy praktyka ta rzeczywiście rozwiązuje problem, o który chodzi. Przedstawiony na wstępie przykład sugeruje, by sprawę traktować jako w najlepszym razie otwartą. Co więcej, bardziej szczegółowe analizy metodologiczne skłaniają do wniosku, że standardowa metodologia badań porównawczych (i odpowiadająca jej standardowa praktyka badawcza) prowadzi do obejścia raczej niż rozwiązania zasadniczego problemu, tj. problemu

międzysystemowej porównywalności zjawisk społecznych⁹. Pytanie o możliwość badań porównawczych jest więc pytaniem uprawnionym i wymaga teoretycznych rozstrzygnięć.

W tym miejscu trzeba z konieczności ograniczyć się do stwierdzenia, że raczej teoretyczne przemawiają niewątpliwie przeciw pewnym sposobom uprawiania badań porównawczych, tym mianowicie, które współczesna socjologia preferuje, nie przemawiają natomiast przeciw takim badaniom w ogóle¹⁰. Nie przemawiają również na rzecz takich przedsięwzięć badawczych i - tym bardziej - nie sugerują żadnego określonego sposobu postępowania, poza generalnym nakazem respektowania lokalnego kontekstu w interpretacji badanych zjawisk, który to nakaz sprowadza się w gruncie rzeczy do mocnej tezy holizmu metodologicznego. Teza holizmu metodologicznego nie jest - jak wiadomo - przekładalna na dyrektywy warsztatowe, jeśli więc jest dla badacza pomocna, to ze względu na swe implikacje teoretyczne, a nie metodologiczne w węższym sensie.

Krąg się więc zamyka. Przesłanki teoretyczne - czy to w wersji historycystycznej czy innej - wytarczają granice standaryzacji danych, dyskwalifikują zabiegi, których przykład na początku przedstawiłem, każą podejrzliwie patrzeć na próby adaptacji do lokalnych warunków narzędzi gdzie indziej opracowanych - ale nie dają nie w zamian, w każdym razie gdy idzie o warsztat badawczy. Pozostawiają one badacza jego własnej pomysłowości, obarczając go na dodatek świadomością, że droga do poznania interesujących go zjawisk prowadzi poprzez poznanie systemu, a więc jest drogą - nawet w wymiarze praktycznym - bez końca.

Nie jest to niewątpliwie wniosek komfortowy, nie może on też zmienić kierunku rozwoju socjologii porównawczej. Nie jest on jednak pozbawiony walorów praktycznych, przypomina bowiem, że warsztat, każdy warsztat, nawet najlepszy, jest wartością względną.

⁹ Por. E. Mokrzycki: *On the Adequacy of Comparative Methodology*. W: J. Berting et al. (eds.): *Problems of International Comparative Research...*, wyd. cyt.

¹⁰ Tamże.

4. „Socjologia humanistyczna” i „antynaturalizm” a problemy warsztatowe socjologii

Dla uniknięcia nieporozumień warto rozpocząć od pewnych uwag terminologicznych. Termin „socjologia humanistyczna” spotyka się głównie w literaturze amerykańskiej i polskiej. W literaturze amerykańskiej „*humanistic sociology*” jest zbiorczą nazwą tych wszystkich kierunków i szkół socjologicznych, które deklarują wierność „humanistycznej tradycji” i „humanistycznym wartościom”. Sens tych deklaracji nie jest dostatecznie jasny i trzeba powiedzieć, że „*humanistic sociology*” jest w Ameryce bardziej hasłem wywoławczym pewnego ruchu ideologicznego, znamieniem opozycyjności w stosunku do socjologicznego „*establishmentu*”, niż nazwą określonej orientacji teoretyczno-metodologicznej. Socjologią humanistyczną w tym sensie nie będziemy się tu zajmować. Interesuje nas natomiast to, co w literaturze polskiej określa się jako „socjologię humanistyczną”, a co w literaturze innych krajów występuje raczej pod inną nazwą (ściślej mówiąc, w literaturze anglosaskiej, niemieckiej czy francuskiej występują pojęcia bardziej lub mniej zbliżone do naszego pojęcia socjologii humanistycznej).

W języku polskim termin „socjologia humanistyczna” ma posmak pleonazmu: socjologia - podobnie, jak np. historia czy psychologia - zaliczana jest *ex definitione* do dyscyplin humanistycznych. Ta konwencja terminologiczna została przełamana na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych wraz z rozpowszechnieniem się przekonania, że socjologia wychodzi poza ramy tradycyjnej humanistyki i rozwija się w kierunku nauki rozumianej zgodnie z angielskim pojęciem *science*, to znaczy upodobnia się do nauk przyrodniczych. Wówczas właśnie Stanisław Ossowski, a za nim inni, zaczęli posługiwać się terminem „socjologia humanistyczna” jako określeniem socjologii tradycyjnego typu. Równocześnie wprowadzono pojęcie socjologii nowego typu, określanej najczęściej jako socjologia „naukowa”, „empiryczna” lub „empirystyczna” (nazwa wyrażała w pierwszym rzędzie stosu-

nek autora do nowego kierunku). Stanisław Ossowski sformułował wówczas przypuszczenie, że socjologia ulegnie bifurkacji dając początek dwóm względnie niezależnym dyscyplinom akademickim: jedna z nich - socjologia humanistyczna właśnie - będzie kontynuacją tradycyjnej myśli socjologicznej, druga - socjologia naukowa (Ossowski nazywał ją często po prostu „współczesną socjologią empiryczną”) - stanowić będzie naukę nowego typu uprawianą wedle nauk przyrodniczych.

„Socjologia humanistyczna” miała być nazwą wiedzy pewnego rodzaju, a nie socjologii pewnego etapu; określenie jej jako kontynuacji socjologii tradycyjnej ma więc jedynie wartość indykatywną: wskazuje gdzie - *ex definitione* - należy cech socjologii humanistycznej szukać, nie odpowiada jednak na pytanie, jakie to są cechy. Odpowiedź na to pytanie wymagała rekonstrukcji tradycyjnej socjologii jako pewnego typu działalności intelektualnej. Rekonstrukcja ta mogła oczywiście wypaść rozmaicie. Rekonstrukcja dokonana przez Ossowskiego i przyjmowana z większymi czy mniejszymi zmianami przez innych jest zgodna z „antynaturalistyczną” tradycją w refleksji nad podstawami socjologii, tzn. odpowiada wyobrażeniom na temat poznania humanistycznego, ukształtowanym pod wpływem „antynaturalistycznego” modelu humanistyki.

Jak starałem się to wykazać gdzie indziej¹¹, „naturalistyczna” koncepcja humanistyki jest *de facto* koncepcją pozytywistyczną; „naturalizm” pełni funkcję określania zastępczego o dużych walorach perswazyjnych. Odpowiednio „antynaturalizm” jest w gruncie rzeczy pewną odmianą antypozytywizmu w refleksji nad podstawami nauk społecznych; jest to mianowicie antypozytywizm akceptujący - ze wszystkimi tego konsekwencjami - pozytywistyczną rekonstrukcją przyrodoznawstwa. Spór pomiędzy „naturalizmem” i „antynaturalizmem” jest sporem o to, czy pozytywistyczny model nauki - traktowany przez obydwie strony jako

¹¹ E. Mokrzycki: *Metodologiczny dogmat naturalizmu*. „Studia Filozoficzne”, 1975, nr 7.

adekwatna rekonstrukcja nauk przyrodniczych - może być (powinien być, warto by był) normatywnym modelem nauk społecznych.

„Antynaturalistyczna” argumentacja zmierza tradycyjnie do wykazania „specyfiki” poznania społecznego uwarunkowanej przez specyfikę przedmiotu tegoż poznania. Owocem tej argumentacji jest model humanistyki jako aktywności intelektualnej *sui generis*. *Geisteswissenschaft* czy *Kulturwissenschaft* jawi się jako odrębna dziedzina kultury, dziedzina, którą łączy może więcej z *Naturwissenschaft* niż np. ze sztuką, dzieli jednak dostatecznie dużo, by w tym miejscu przeprowadzić linię demarkacyjną.

Zauważmy, że mamy tu do czynienia z problemem demarkacji w antypozytywistycznej odmianie i że przynajmniej pod tym względem pomiędzy interesującym nas nurtem antypozytywistycznej opozycji w humanistyce a pozytywizmem występuje zaskakujące podobieństwo. Jest to podobieństwo dalej idące niż się na pozór wydaje. Antynaturalistyczny model humanistyki - czy to w pierwotnej wersji *Geisteswissenschaft*, czy w późniejszych odmianach - opiera się na tym samym systemie założeń, który zdecydował o poszukiwaniu kryterium demarkacji w pozytywistycznej filozofii nauki. Założenia te da się ogólnie scharakteryzować jako ahistoryzm w ujmowaniu zjawisk kultury (w tym przypadku - działalności intelektualnej). Pozytywizm szukał niezmiennych właściwości nauki - w szczególności tych niezmiennych właściwości nauki, które odróżniają naukę od innych dziedzin kultury. Antynaturalizm szukał niezmiennych właściwości humanistyki - w szczególności tych niezmiennych właściwości humanistyki, które odróżniają humanistykę od nauk przyrodniczych. Pozytywizm prowadził do absolutyzacji pewnej historycznej postaci nauki utożsamiając ją z nauką *tout court*. Antynaturalizm prowadził do absolutyzacji pewnej historycznej postaci humanistyki utożsamiając ją z humanistyką *tout court*.

Jest to fakt tym bardziej znamienity, że antynaturalistyczna opozycja w humanistyce grupowała ludzi, dla których historyzm nie był bynajmniej pustym hasłem. Postulaty historyzmu zostały

jednak w tym przypadku niejako uchylone i inaczej być nie mogło, jeśli dyskusja miała się toczyć na płaszczyźnie narzuconej przez pozytywistyczną filozofię nauki, to znaczy wokół problemu jedności nauki. Samo postawienie tego problemu - i jego przyjęcie jako przedmiotu dyskusji - uchyla pytanie o historyczno-kulturową zmienność zarówno nauk przyrodniczych, jak i humanistyki, to jest - praktycznie rzecz biorąc - pytanie czy problem jedności nauki jest problemem właściwie postawionym. Antynaturalizm podejmując dyskusję z pozytywizmem w sprawie humanistyki przyjął tym samym nie tylko pozytywistyczną rekonstrukcję przyrodoznawstwa, ale również założenia sięgające głębiej a wyrażające pozytywistyczną wizję świata kultury, wizję - dodajmy - ukształtowaną pod wpływem obiegowych wyobrażeń.

Co więcej jednak, poszukiwanie specyfiki humanistyki przyjmujące jako punkt wyjścia pozytywistyczną rekonstrukcję przyrodoznawstwa prowadziło z konieczności do konsekwencji dwójakiego rodzaju. Po pierwsze, skłaniało do odpowiedniej selekcji zagadnień kierując uwagę na te sprawy, które znalazły się w polu zainteresowań pozytywistycznej filozofii nauki. Wyniki badań zależą w pierwszym rzędzie od pytań, jakie się stawia. W interesującym nas przypadku pytania zostały wyznaczone przez pozytywistyczną filozofię nauki i chociaż antynaturalizm dawał na te pytania odpowiedzi inne niż pozytywizm, antynaturalistyczna rekonstrukcja humanistyki jest w pewnym sensie pochodną rekonstrukcji pozytywistycznej. Po drugie, antynaturalizm prowadził do fałszywych wniosków w tym sensie, że eksplikował jako specyfikę humanistyki takie właściwości poznania humanistycznego, które na gruncie przynajmniej niektórych antypozytywistycznych rekonstrukcji przyrodoznawstwa cechują poznanie naukowe w ogóle. Jako przykład niech posłuży daleko idąca zbieżność pomiędzy poglądami antynaturalizmu na temat roli podmiotu w poznaniu humanistycznym a tym, co na temat roli podmiotu w naukach przyrodniczych pisze Michael Polanyi. Wiele z osobliwości nauk społecznych, o których pisał Stanisław Ossowski, jest

osobliwościami nauk społecznych tylko na gruncie pozytywistycznej rekonstrukcji przyrodoznawstwa.

Wróćmy do głównego wątku. Pojęcie socjologii humanistycznej zbudowane jest podobnie jak pojęcie naturalizmu u Poppera¹². Podstawowe założenie definicyjne powiada, że socjologia humanistyczna to socjologia typu tradycyjnego, tzn. działalność intelektualna posiadająca te cechy, które charakteryzują socjologię tradycyjną (rozumianą w tym przypadku jako socjologia sprzed pozytywistycznego przełomu lat czterdziestych i pięćdziesiątych). Założenie to uzupełnione jest pewną rekonstrukcją socjologii tradycyjnej w zasadniczych swych punktach zgodną z antynaturalistyczną filozofią humanistyki. Rekonstrukcja ta w zasadzie powinna więc pełnić rolę empirycznego opisu socjologii humanistycznej, tzn. w zasadzie powinno być sprawą otwartą czy socjologia humanistyczna jest taka, jak to głosi owa rekonstrukcja. Faktycznie rekonstrukcja ta funkcjonuje jako (definicyjna) eksplikacja pojęcia socjologii humanistycznej.

Rozważania te mogą się wydać zbędnym dzieleniem włosa na czworo. W gruncie rzeczy chodzi jednak o sprawę ważną. Okazuje się bowiem, że program socjologii humanistycznej jest nie tyle programem kontynuacji socjologii tradycyjnej, ile programem kształtowania socjologii zgodnie z pewną odmianą antypozytywizmu w humanistyce. Występując przeciw pozytywistycznej reglamentacji myśli humanistycznej wprowadza się tu pewien wzór socjologii, który - niezależnie od wszystkiego - ma właściwości wzoru normatywnego i z konieczności prowadzi do reglamentacji innego rodzaju. Co więcej, będąc swego rodzaju pozytywizmem *à rebours* koncepcja socjologii humanistycznej eskplikuje jako sprawy pierwszorzędne takie problemy poznania humanistycznego, które w innym kontekście zeszyłyby prawdopodobnie na plan dalszy. Przykładem jest koncepcja rozumienia podniesiona do rangi centralnego problemu metodologicznego humanistyki. Jest to niewątpliwie problem ważny, ale rangę problemu centralnego

¹² Por. tamże.

zyskał on dzięki temu, że w tym właśnie punkcie konflikt pomiędzy doświadczeniem badawczym humanisty a doktryną pozytywistyczną rysuje się najostrzej. Jakkolwiek paradoksalnie to brzmi, „sprawa rozumienia” - tak jak się ona przedstawia w literaturze metodologicznej - ma swe źródło w pozytywistycznej filozofii nauki, a ściślej mówiąc, jest produktem ubocznym pozytywistycznego programu usuwania z nauki wszelkiego rodzaju „irracjonalizmów”. Nie znaczy to oczywiście, że bez pozytywizmu nie byłoby problematyki rozumienia. Nie byłoby jednak „sprawy” rozumienia, a badania nad rozumieniem poszłyby prawdopodobnie w innym kierunku, a w każdym razie nie byłyby tak silnie podporządkowane potrzebie wykazania racjonalności tej procedury.

W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych koncepcja socjologii humanistycznej spełniła ważną rolę stanowiąc narzędzie obrony tych aspektów poznania humanistycznego, które pozytywizm spychał do rzędu akademickich zabobonów. Jej racją bytu była sytuacja intelektualna charakteryzująca się ewidentnym konfliktem pomiędzy dominującym systemem przekonań na temat istoty nauki - i, w związku z tym, pożądanego kierunku rozwoju socjologii - a doświadczeniem badawczym humanisty. Załamanie się pozytywistycznej koncepcji nauki - a w każdym razie radykalny spadek znaczenia doktryny pozytywistycznej jako wykładni metody naukowej - stwarza sytuację nową, w której pojęcie to traci swą wartość jako narzędzie analizy metasocjologicznej. Podział socjologii na humanistyczną i pozytywistyczną („naukową”, „empiryczną” itp.) był zawsze z merytorycznego punktu widzenia podziałem sztucznym, zaciemniającym intelektualny obraz dyscypliny, a w szczególności rzeczywiście doniosłe granice orientacji i szkół socjologicznych. Był on jednak swego czasu usprawiedliwiony sytuacją w dyscyplinie, to jest zdecydowaną dominacją jednej - pozytywistycznej - orientacji. Dziś podział ten stracił już właściwie rację bytu. Jego merytoryczne uzasadnienie jest wątle, nie odzwierciedla on także układu sił w dyscyplinie; ma co najwyżej pewną wartość heurystyczną, a to głównie dzięki temu,

że ciągle pozwala wstępnie zorientować się kto jest kto i co jest co wzdłuż mglistej linii od „twardej” do „miękkiej” socjologii. Ale jeśli tak, to spór o socjologię humanistyczną jest już sporem zastępczym.

„Naturalizm” i wszystkie jego pochodne, łącznie z „socjologią humanistyczną”, wiążąc problemy warsztatowe socjologii z dyskursem filozoficznym ułatwiły swego czasu artykulację tych problemów, ale równocześnie przeniosły je w rejony, które najwyraźniej nie sprzyjają rozwojowi myśli socjologicznej.

5. Dwa style myślenia o przyszłości

Tak jak dyskusje filozoficzne bywają zastępczymi dyskusjami nad kwestiami warsztatowymi, tak dyskusje z pozoru czysto techniczne miewają za swój przedmiot zagadnienia wykraczające daleko poza granice warsztatu. Przykładem klarownym jest „ruch wskaźników społecznych”, który w latach siedemdziesiątych ogarnął znaczną część socjologii stosowanej niosąc obietnicę wykreowania narzędzi racjonalnej polityki społecznej w najszerszym tego słowa znaczeniu. Odcinając się programowo od zbędnego teoretyzowania, nie mówiąc już o „filozofowaniu”, ruch wskaźników społecznych - w praktyce chodzi najczęściej o wskaźniki rozwoju społecznego - przyjmował i przyjmuje jako swą teoretyczną bazę standardową metodologię pomiaru społecznego wzbogaconą doświadczeniami w zakresie stosowania wskaźników ekonomicznych. Co więcej, znaczna część głośnych prac z zakresu wskaźników społecznych powstała jako swoista ekstensja badań ekonomicznych, a ich autorzy to bądź ekonomiści bądź zespoły mieszane.

Stwierdzenie, że prace z tego zakresu zakładają, choćby milcząco, jakiś system teoretyczny opisujący podstawowe mechanizmy funkcjonowania współczesnego społeczeństwa (społeczeństw?) jest stwierdzeniem dosyć banalnym, chociaż świadomość tego banalnego faktu nie zawsze się w tych pracach ujawnia.

Ale prace te angażują się również - na ogół całkowicie wbrew intencji ich autorów - w dyskusje filozoficzne i ideologiczne, a przede wszystkim stanowią wykładnię utopii społecznych. Jest to w tym sensie również działalność zastępcza. Ale nie o to chodzi. Istota sprawy polega na tym, że nie ma w naukach społecznych i być nie może - z natury rzeczy - takiej dziedziny badań, która nie angażowałaby rozstrzygnięć w sprawach podstawowych, daleko wykraczających poza kwestie warsztatowe.

Publikacje na temat wskaźników rozwoju społecznego wychodzą z reguły z „oczywistego” założenia, że rozwój społeczny jest procesem określonym przez dwa punkty: punkt wyjścia, którym jest stan społeczeństwa w danej chwili i punkt dojścia, którym jest pożądany stan społeczeństwa, to jest stan wynikający z przyjętych założeń ideologicznych w najszerszym tego słowa znaczeniu, czyli z przyjętego systemu naczelnych wartości społecznych. Przy takim założeniu analizę wskaźników rozwoju społecznego poprzedza logicznie scenariusz pożądanego społeczeństwa przyszłości: zanim odpowie się na pytanie, jak mierzyć zbliżanie się do punktu dojścia, trzeba ów punkt dojścia określić.

W praktyce scenariusz ten powstaje najczęściej nie przed, lecz w toku analizy wskaźników rozwoju. Ściślej mówiąc, jest on wbudowany w sam system wskaźników, który w ten sposób staje się wykładnią wizji dobrego społeczeństwa. W takim przypadku proces doboru, selekcji i porządkowania wskaźników rozwoju jest nie tyle operacją analityczno-techniczną, ile twórczością ideologiczną uprawianą w specyficznym języku. Użycie tego języka ma w tym przypadku konsekwencje perswazyjne, pozwala bowiem wybór ideologiczny przedstawić (najczęściej również samemu sobie) jako wynik operacji badawczych. Z drugiej strony, język ten limituje twórczość ideologiczną, zmusza bowiem do kierowania się w wyborze celów rozwoju względami warsztatowymi; najłatwiej dostrzegalnym tego przejawem jest preferowanie tych celów rozwoju, w stosunku do których da się opracować jakieś metody pomiaru.

Jakkolwiek się rzeczy mają w poszczególnych przypadkach, ogólnie można powiedzieć, że badania nad wskaźnikami rozwoju społecznego stanowią szczególny typ refleksji na temat właściwości dobrego społeczeństwa i mieszczą się w bogatym nurcie myśli utopijnej, której europejskim pra-wzorem jest Państwo Platona. Współczesne utopie różnią się oczywiście od utopii klasycznych, cechuje je jednak ten sam styl myślenia o przyszłości. Punktem wyjścia jest tu mianowicie system społecznych wartości - pragnień można by rzec - które w toku bardziej lub mniej dogłębnej konfrontacji z możliwościami zostają przetworzone w obraz pożądanego - czy, powiedzmy, oczekiwanego (w biblijnym sensie) - społeczeństwa¹³.

Utopijne myślenie ma oczywiste zalety i nie należy go deprecjonować. Przeciwnie, warto ujawnić jego istotę, a ta rysuje się najlepiej na tle konkurencyjnego stylu myślenia. Z braku lepszego terminu nazwijmy go stylem krytycznym.

Zacznijmy od znanego doskonale przykładu. Zgodnie z potocznymi i „szkoleniowymi” interpretacjami, teoria rozwoju społecznego Marksa zawiera program budowy „nowego, lepszego” społeczeństwa, który to program tym się różni od programów

¹³ W języku potocznym termin „utopia” znaczy tyle mniej więcej co „mrzonka”; w literaturze akademickiej używa się go najczęściej jako terminu historycznego odnoszącego się do dziewiętnastowiecznych opisów idealnego społeczeństwa, opisów urągających wymogom realizmu - wedle dzisiejszego stanu wiedzy - a więc bliskich mrzonce. W tekście niniejszym wykorzystuję inny odcień znaczeniowy tego terminu, pozwalający traktować pojęcie utopii jako kategorię metodologiczną. Przy takim rozumieniu utopia może być konstrukcją w pełnym tego słowa znaczeniu naukową, tzn. opracowaną zgodnie z funkcjonującymi regułami pracy akademickiej. Tak więc, „utopia”, „utopijny” itd. nie są w tym kontekście epitetami - określają one po prostu pewien styl myślenia. Ilustracją tego stylu myślenia są rozważania Jana Szczepańskiego na temat wzoru konsumpcji rozwiniętego społeczeństwa socjalistycznego (por. następujące teksty tego autora: *Przesłanki konstruowania wzoru konsumpcji*, „Nowe Drogi”, 1975, nr 4; *Rola konsumpcji w społeczeństwie socjalistycznym*, „Miesięcznik Literacki”, 1976, nr 9; *Role i cechy konsumpcji w rozwiniętym społeczeństwie socjalistycznym*. W: *Perspektywy rozwiniętego społeczeństwa socjalistycznego w Polsce*, „Polska 2000”, 1977, nr 1.

socjalistów utopijnych, że „utopiści ,chcieli stworzyć szczęście na ziemi za pomocą ustawodawstwa, deklaracji, bez pomocy samego ludu (robotników)”, zaś „Marks i Engels przekształcili socjalizm utopii w naukę. Dowiedli oni, że socjalizm to nie wymysł marzycieli, utopistów, lecz historyczna konieczność [...]”¹⁴. Otóż Marks nie przekształcił socjalizmu z utopii w naukę, ponieważ socjalizm w jego ujęciu nie tylko znaczy co innego niż socjalizm w ujęciu socjalistów utopijnych, ale jest zgoła innej kategorii tworem intelektualnym. Socjalizm w dziełach socjalistów utopijnych jest istotnie wizją szczęścia na ziemi. Tymczasem Marks nie zajmował się dociekaniem na temat szczęścia na ziemi, stworzył raczej pewną teorię nieszczęścia na ziemi. Społeczeństwo socjalistyczne w jego ujęciu nie jest społeczeństwem dobrym ani tym bardziej idealnym, jest to po prostu społeczeństwo wolne od pewnych historycznie zdeterminowanych dolegliwości, które, wedle diagnozy Marksa, opartej na całym jego systemie teoretycznym, są właściwe społeczeństwu kapitalistycznemu. Marks nie był w stanie - sam to również stwierdził - sformułować ani pełnej, ani nawet - wbrew temu co się często twierdzi - „najbardziej ogólnej” charakterystyki społeczeństwa socjalistycznego; jego prace zawierają natomiast charakterystykę częściową, przedstawiają społeczeństwo socjalistyczne pod pewnymi tylko względami, tymi mianowicie, które uwzględnia jego teoria. Charakterystyka wykraczająca poza to byłaby pozbawiona oparcia teoretycznego, a więc byłaby czystym domysłem. Są wprawdzie w pismach Marksa fragmenty, które można tak właśnie interpretować, ale to już jest inna sprawa prowadząca do pytania, którego rozstrzygać nie zamierzam, a mianowicie do pytania, który Marks jest prawdziwym Marksem; interesuje mnie raczej pytanie: który system teoretyczny, związany z tym nazwiskiem, jest systemem godnym uwagi.

Ogólnie mówiąc, teoria rozwoju społecznego Marksa jest teorią krytyczną, przedstawiającą pewne (jakie - to wynikało z założeń

¹⁴ *Krótki Słownik Filozoficzny*. Warszawa: Książka i Wiedza, 1955, s. 628-629.

materializmu historycznego) strukturalne sprzeczności społeczeństwa kapitalistycznego (choć nie tylko kapitalistycznego), a jego koncepcja dalszego rozwoju jest koncepcją negatywną, tzn. koncepcją przewyciężenia (eliminacji) tych sprzeczności. Oczywiście, eliminacja strukturalnych sprzeczności kapitalizmu pociągnie za sobą - tak to wynikało z teorii Marksa i tak, zresztą, Marks twierdził wprost - daleko idące zmiany w całościach życia społecznego. Ale stwierdzenie tego, to jeszcze nie to samo, co przedstawienie - choćby w ogólnych zarysach - całościowej wizji nowego społeczeństwa.

Z naszego punktu widzenia przykład Marksa jest istotny ze względu na metodę postępowania, a nie rezultat tego postępowania. Inaczej mówiąc, istotne jest nie to, że Marksa tezy na temat socjalizmu nie składają się na całościową wizję przyszłego społeczeństwa, lecz to, jak Marks do tych tez dochodzi: w oparciu o krytyczną diagnozę społeczeństwa kapitalistycznego. I tu należy szukać podstawowej różnicy pomiędzy Marksem a socjalistami utopijnymi - obojętnie z jakiej epoki. Marks zresztą sam to stwierdza: [...] na tym właśnie polega przewaga nowego kierunku, że nie usiłujemy w sposób dogmatyczny antycypować przyszłości, lecz chcemy dopiero poprzez krytykę starego świata odkryć nowy¹⁵.

„Odkrywanie” nowego świata poprzez krytykę świata zastanego nie daje odpowiedzi na pytanie jak ów nowy świat będzie (powinien być) zorganizowany, pozwala jednak identyfikować „konieczności” rozwojowe, a więc - w konsekwencji - te cele rozwoju społecznego, które są wymuszone przez rzeczywistość społeczną. Jest to więc postępowanie kierowane pytaniem innym niż pytanie o cechy dobrego społeczeństwa, prowadzi też - w konsekwencji - do innego rodzaju wniosków planistycznych, chociaż w szczególnym przypadku utopia i krytyka mogą sugerować w pewnym zakresie zbieżne cele rozwoju. Wspomniana w przypisie 13 propozycja profesora Szczepańskiego w sprawie modelu

¹⁵ K. Marks: *Listy z „Deutsch-Französische Jahrbucher”*. W: K. Marks, F. Engels: *Dziela*, t. 1, s. 416. Cytuję za: J. Szacki (red.): *Idea społeczeństwa komunistycznego w pracach klasyków marksizmu*. Warszawa: PWN, 1977, s. 5.

konsumpcji zawiera szereg elementów wynikających ze świadomości ówczesnych „napięć i potencjalnych zagrożeń”, można jednak stwierdzić - bez wdawania się w szczegóły - że model wyprowadzony z „krytyki starego świata” różniłby się zasadniczo od modelu zarysowanego przez Szczepańskiego.

Nie jest rzeczą obojętną, która z naszkicowanych wyżej dwu strategii badawczych zostanie przyjęta jako podstawa działalności planistycznej - zarówno na poziomie wytyczania celów rozwoju, jak i badań zmierzających do opracowania odpowiedniego systemu wskaźników (rozdzielenie tych dwu poziomów jest zresztą możliwe tylko w teorii). System wskaźników rozwoju społecznego (jak każdy system wskaźników) jest systemem generującym pewnego typu informacje. System wskaźników skonstruowanych w oparciu o wizję dobrego społeczeństwa stanowi operacyjną interpretację tej wizji; system wskaźników skonstruowany na podstawie diagnozy społecznej stanowi operacyjną interpretację tej diagnozy. Każdy z tych systemów będzie generował innego typu informację. Którego typu informacja jest bardziej potrzebna? Jest to właściwie pytanie źle postawione: nie ma konieczności dokonywania tego rodzaju wyboru. Można natomiast powiedzieć, że działalność planistyczna nie może być efektywna bez systematycznego i teoretycznie uporządkowanego dopływu informacji sygnalizującej aktualne i potencjalne napięcia i sprzeczności społeczne, a więc informacji generowanej przez taki system wskaźników rozwoju społecznego, który jest pochodną krytycznej analizy rzeczywistości społecznej, a który - z braku lepszego terminu - proponuję tu nazwać systemem wskaźników ostrzegawczych.

Jakiegokolwiek są konsekwencje praktyczne każdej z powyższych strategii, ich przesłanki i konsekwencje teoretyczne są zasadniczo odmienne, należą do różnych dyskursów, cechujących się różnymi stylami myślenia. Nie ma powodu, by któremuś z nich odmawiać miejsca na terenie nauki. Warto jednak zdawać sobie sprawę, że w codziennej praktyce badawczej różnica pomiędzy nimi jest trudno uchwytna i, jak pokazuje przykład badań nad wskaź-

nikami społecznymi, można z powodzeniem rozwijać myśl utopijną w najgłębszym przekonaniu, że uprawia się całkiem co innego.

* * *

Tworzenie utopii społecznych jest działalnością intelektualną głęboko ugruntowaną w naszej tradycji. W świadomości potocznej przedstawia się ono jako jedynie możliwy sposób myślenia mającego za swój przedmiot lepszą przyszłość. Czyż nie jest rzeczą oczywistą, że dążenie ku lepszej przyszłości jest z natury rzeczy dążeniem ku czemuś, a więc wymaga intelektualnej wizji owej lepszej przyszłości jako swoistego drogowskazu? Czyż można poszukiwać szczęścia na ziemi - by pozostać przy cytowanym sformułowaniu - na ślepo, bez odpowiedzi na pytanie na czym to szczęście ma polegać? Otóż poszukiwać można. I kto wie, czy nie jest to metoda najbardziej skuteczna. Z tym, że poszukiwanie bez drogowskazów nie jest poszukiwaniem na ślepo, jeśli ma dobre oparcie w analizie teraźniejszości. Z drugiej strony, poszukiwanie drogowskazów może mieć wszelkie cechy działalności po omacku. Na to akurat przykładów, niestety, nie brakuje.

CZEŚĆ III: SOCJOLOGIA A EPISTEMOLOGIA

6. Między epistemologią a socjologią wiedzy

Obiegowa opinia, popierana w tym przypadku przez znakomitą większość literatury fachowej, każe pojmować filozofię nauki jako jedną z nauk o nauce (czy, mówiąc ogólniej, jedną z dyscyplin akademickich mających naukę za swój przedmiot), a więc dziedzinę badań w pewnym sensie komplementarnych w stosunku do historycznych czy socjologicznych badań nad nauką. Prowadzi to do wniosku o komplementarności filozofii nauki i socjologii wiedzy, nawet jeśli przyjąć, że ta ostatnia zajmuje się nie tylko nauką (teza tyleż prawdziwa, co łatwo prowadząca do fałszywych konkluzji, gdy się ją odczytuje w oderwaniu od kontekstu, w którym występuje w socjologii wiedzy). Co więcej, niektóre opracowania ujmują wprost filozofię nauki jako dyscyplinę zajmującą się pewnym - powiedzmy: filozoficznym, chociaż określa się to różnie - aspektem nauki, podczas gdy inne „nauki o nauce” zajmują się innymi, właściwymi sobie, aspektami nauki. Ta pogodna wizja podziału pracy w badaniach nad nauką harmonizuje z pierwotnymi założeniami neopozytywizmu, toteż w jej eksponowaniu celują klasyczne podręczniki filozofii nauki. Nie znaczy to bynajmniej, że nie występuje ona w tekstach wyrażających odmienną orientację¹, albo że następuje jej atrofia;

¹ Por. np. B. Tuchańska: *Rozwój poznania jako proces społeczny*. Warszawa: PWN, 1982. Autorka pisze m.in. „Powstanie nauki jest zagadnieniem interesującym właściwie tylko historyków nauki, natomiast problem rozwoju nauki i metodologicznych prawidłowości tego rozwoju stał się jednym z głównych zagadnień współczesnej metodologii. Filozofia nauki traktuje tedy fakt istnienia jako dany i koncentruje się na jednym istotnym - w przekonaniu jej twórców - zagadnieniu, jakim jest kwestia rozwoju nauki, utożsamianego z rozwojem wiedzy naukowej” (s. 196).

przeciwnie, ostatnie lata przyniosły próby wytyczenia wyraźnej linii demarkacyjnej oddzielającej sfery zainteresowań filozofii nauki i historii nauki (por. np. przeciwstawienie: wewnętrzna historia nauki *versus* zewnętrzna historia nauki) oraz filozofii nauki i socjologii wiedzy (por. np. zasadę aracionalności L. Laudana²).

Z drugiej strony występuje przekonanie, któremu wyraz dał ongiś Mannheim pisząc, że „filozofowie nazbyt już długo zajmują się swym własnym myśleniem”³. To samo, choć dobitniej i dokładniej stwierdzi później P. Feyerabend: „»problemy nauki«, [...] są wewnętrznymi problemami wybranego systemu (logicznego), czy zbioru systemów, ilustrowanymi za pomocą wypreparowanych przykładów z samej nauki”⁴. Najbardziej jednoznacznie stawia sprawę Marek Siemek:

„[...] Do pewnej całkiem nowej rzeczywistości, jaką jest historycznie rodząca się rzeczywista nauka nowożytna, nowożytna filozofia podchodzi z pewnym całkiem starym pojęciem »nauki«, i »naukowości«, [...]” co powoduje, że „[...] pytanie o naukę w nowożytnej myśli filozoficznej wcale nie jest tym, za co się podaje [...], jest bowiem przede wszystkim pytaniem nie o naukę, lecz o najzupełniej »wewnętrzne«, sprawy filozofii samej, dla niej wprawdzie istotne, ale całkowicie immanentne samemu myśleniu czysto filozoficznemu”⁵.

² L. Laudan: *Progress and its Problems: Towards a Theory of Scientific Growth*. London and Boston, Mass.: Routledge and Kegan Paul, 1977.

³ K. Mannheim: *Ideology and Utopia*. New York: Harcourt, Brace and World, Inc., 1936, s. 1.

⁴ P. K. Feyerabend: *On the Critique of Scientific Reasons*. W: R. S. Cohen et al. (eds.): *Essays in Memory of Imre Lakatos*. Dordrecht 1976, s. 113.

⁵ M. J. Siemek, „Nauka” i „naukowość” jako ideologiczne kategorie filozofii. „Studia Filozoficzne”, 1983, nr 5-6, s. 72-73, Ostatnie podkreślenie moje - E. M.

Prawda tym razem nie leży pośrodku; rację ma Marek Siemek - ale jest to racja uproszczona; w każdym razie o tyle, o ile odnosi się do filozofii nauki rozumianej jako prosperująca już od pół wieku dyscyplina akademicka.

Teza Siemka pozwala zrozumieć notoryczną bezradność filozofii nauki wobec rzeczywistych problemów praktyki badawczej; bezradność, która nie jest przecież rezultatem szczególnej nieudolności przedstawicieli tej dyscypliny, lecz ma przyczyny głębsze, związane z istotą samego przedsięwzięcia. Nie pomagają jednak ta teza - przeciwnie, przeszkadza - w zrozumieniu historii tej dyscypliny, historii spektakularnego, bezprecedensowego, gdy idzie o dyscypliny filozoficzne, rozwoju, by nie rzec „postępu”, jako że jest to rozwój wyraźnie ukierunkowany i sterowany dążeniem do możliwie adekwatnej rekonstrukcji owej „całkiem nowej rzeczywistości” jaką jest współczesna nauka. Gdyby filozofia nauki *de facto* zadowalała się rozwiązywaniem problemów „całkowicie immanentnych samemu myśleniu czysto filozoficznemu”, to np. ewolucja poglądów na temat języka nauki od idei „*Protokollsätze*” do idei niewspółmierności teorii byłaby po prostu wydarzeniem nieprawdopodobnym. Cóż immanentnego myśleniu czysto filozoficznemu, lub chociażby właściwego myśleniu filozoficznej połowy lat trzydziestych, skłaniało Carnapa do napisania *Testability and Meaning*, czyli porzucenia logicznie eleganckiej i dopracowanej już w szczegółach koncepcji języka nauk empirycznych, na rzecz koncepcji, która nie tylko sprawę gmatwała i zaciemniała (niejasny status logiczny zdań redukcyjnych), ale otwierała furtkę pomysłom sprzecznym z podstawami systemu? Na to pytanie nie ma odpowiedzi i cały ten epizod - jak wiele innych - jest niezrozumiały, jeśli nie wprowadzi się do rozważań owej - istotnie zewnętrznej w stosunku do myślenia filozoficznego - rzeczywistości, jaką jest rzeczywista nauka.

Filozofia nauki jest w najnowszej historii filozofii zjawiskiem szczególnym. Pozostając w kręgu myślenia filozoficznego, tak pod względem problematyki, jak i warsztatu, stanowi ona równocześnie próbę - w pewnym sensie, o czym niżej, bardziej udaną

- sprzeniewierzenia się tej myśli w imię nadrzędnych wartości poznawczych. Chodzi mi tu nie tylko o manifest antymetafizyczny, bo ten był zaledwie epifenomenem o lokalnym i wąsko-historycznym znaczeniu. Aktem zasadniczym filozofii nauki, który przesądzał o kierunku jej rozwoju, było wyciągnięcie ostatecznych wniosków z dziewiętnastowiecznego scjentyzmu: Rozum pozyskuje społeczno-instytucjonalną lokalizację w (rzeczywistej) nauce, racjonalność zostaje utożsamiona - i to *ex principio* a nie *ex definitione* - z naukowością. Niewiele w tym było nowego; rodząca się filozofia nauki wyrażała w tym względzie ducha epoki, ale robiła to z daleko idącą konsekwencją budując na tej podstawie swój program badawczy, w którym zakodowana została ideologiczna - by posłużyć się terminem Siemka - supremacja nauki nad filozofią: w tym programie, w ewentualnym sporze o Rozum, głos ostatni został przyznany Nauce.

Ta właśnie, zakodowana w programie badawczym filozofii nauki, ideologiczna supremacja nauki nad filozofią zdecydowała o kierunku i tempie rozwoju tej dyscypliny. I chociaż filozofia nauki nigdy nie przyswoiła sobie - bo przyswoić nie mogła, chociażby ze względu na ograniczenia swego warsztatu badawczego - problematyki narzuconej przez rzeczywistą praktykę badawczą, to właśnie praktyka badawcza stała się probierzem filozoficznych koncepcji, co - biorąc pod uwagę spektakularną rozbieżność pomiędzy tymi koncepcjami (zwłaszcza w ich pierwotnym kształcie) a praktyką badawczą - musiało wywołać szybki rozwój dyscypliny, który przynajmniej z pozoru, ma wszelkie cechy kumulacji wiedzy.

Tak więc filozofia nauki od początku, niejako ze swej natury, jest dyscypliną teoretycznie niespójną: utożsamiając Rozum z nauką - poszukuje go w filozofii, środkami filozoficznymi. Z jednej strony stanowi kontynuację tradycyjnych, odwiecznych - rzecz by można - wątków filozoficznej refleksji. Jak trafnie zauważa Ernest Nagel, „Chociaż termin »filozofia nauki«, jako nazwa wyodrębnionej dziedziny badań występuje od niedawna, odnosi się on do rozważań stanowiących kontynuację dociekań,

które od wieków uprawnione były w ramach takich tradycyjnych dziedzin filozofii, jak »logika«, »teoria wiedzy«, »metafizyka«, oraz »filozofia moralna i społeczna«⁶. Z drugiej strony, utożsamiając (na mocy założeń ideologicznych, a więc w tym przypadku zewnętrznych w stosunku do własnej przestrzeni teoretycznej) Rozum z pewną dziedziną kultury - bierze na siebie zobowiązanie, którego spełnić nie może. Zobowiązanie to zakłada bowiem dostęp do środków badawczych, którymi filozofia nie dysponuje. Krótko mówiąc, mamy tu do czynienia ze spektakularnym przypadkiem sprzeczności pomiędzy najszerszym rozumianym warsztatem badawczym (obejmującym także środki teoretyczne) a zamierzeniem badawczym.

Trzeba więc przyznać, że filozofia nauki jest filozofią nauki nie tylko z nazwy, a nawet nie tylko z aspiracji. Nauka, owa społeczno-kulturowa rzeczywistość, jest w pełnym tego słowa znaczeniu przedmiotem badań tej dyscypliny na mocy tezy utożsamiającej racjonalność z naukowością, tezy w stosunku do samej filozofii nauki zewnętrznej, ale składającej się na intelektualną tradycję, z której ta dyscyplina się wywodzi. „Pytanie o naukę” jest tu faktycznie pytaniem o naukę, tyle że źle postawionym, bo w niewłaściwym kontekście teoretycznym i rozstrzyganym niewłaściwymi środkami badawczymi.

Sprzeczność pomiędzy wyposażeniem teoretycznym i środkami badawczymi z jednej strony, a zamierzeniem badawczym z drugiej, musiała być mniej lub bardziej uświadamiana od początku przez samych filozofów nauki. Świadczą o tym często ponawiane próby takiego określenia przedmiotu filozofii nauki, które pozwoliłyby pogodzić ideologię z warsztatem. Ideologia, jak się rzekło, kazała szukać Rozumu w nauce. Ale nie tylko; kazała ona również ujmować naukę jako fakt społeczny rządzący się prawami faktów społecznych i wymagający badania *modo facti*. Oto jak tę sprawę ujmuje H. Reichenbach:

⁶ E. Nagel: *The Structure of Science*. New York: Harcourt, Brace, 1961, s. VIII.

„Każda teoria wiedzy musi zacząć od wiedzy jako pewnego danego faktu socjologicznego. System wiedzy, taki, jakim go uczyniły generacje myślicieli, metody zdobywania wiedzy stosowane w czasach minionych lub współcześnie, cele wiedzy wyrażone przez procedurę badań naukowych, język, w którym wiedza jest sformułowana - wszystko to jest nam dane tak samo jak inne fakty socjologiczne, takie jak społeczne obyczaje, nawyki religijne czy instytucje polityczne. Oparciem dla filozofa jest to samo, na czym opiera się socjolog czy psycholog. Wynika to z faktu, że gdyby wiedza nie była zawarta w książkach, wypowiedziach i działaniu ludzkim, to nigdy byśmy jej nie poznali. Wiedza jest więc czymś bardzo konkretnym, a dociekanie jej właściwości oznacza badanie cech pewnego faktu socjologicznego”⁷.

Reichenbach zdaje sobie jednak sprawę z tego, że filozofia nauki (występująca tu jeszcze pod tradycyjnym terminem „epistemologia”) nie jest przygotowana do badania tak pojętego „faktu socjologicznego”. Toteż bada ona - powiada Reichenbach - nie tyle sam ten fakt, ile jego „logiczny substytut”:

„Epistemologia nie rozpatruje myślenia w jego faktycznym przebiegu. To zadanie pozostawia się całkowicie psychologii, epistemologia natomiast zmierza do konstrukcji procesów myślowych w postaci, jaką owe procesy powinny przybrać, jeśli mają tworzyć spójny system. Inaczej mówiąc, zadaniem epistemologii jest konstrukcja uzasadnionych zbiorów operacji, które mogą połączyć punkt wyjścia i rezultat procesów myślowych, zastępują rzeczywiste powiązania. Epistemologia rozpatruje więc nie tyle rzeczywiste procesy, ile ich logiczny substytut. Dla określenia tego substytutu logicznego wprowadzono termin racjonalna rekonstrukcja [...]. Tak więc pod adresem konstrukcji epistemologicznej nigdy nie można stawiać zarzutu, że jest ona niezgodna z faktycznym myśleniem”⁸.

Pochodząca od Carnapa formuła „racjonalnej rekonstrukcji” zyskała w filozofii nauki status oficjalnej wykładni metateoretycz-

⁷ H. Reichenbach: *Experience and Prediction: An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge*. Chicago 1961, s. 3.

⁸ Tamże, s. 5-6. Podkreślenie w oryginale.

nego stanowiska, chociaż nigdy nie doczekała się teoretycznego ugruntowania i do dziś zachowała charakter tezy *ad hoc*. W szczególności nie została dostatecznie wyjaśniona sprawa podstawowa, to jest sprawa relacji pomiędzy nauką jako „danym faktem socjologicznym” a „logicznym substytutem” tegoż „faktu”. *A fortiori* brak jest teoretycznie ugruntowanej odpowiedzi na pytanie o prawomocność wnioskowania o owym „socjologicznym fakcie” na podstawie badań jego „logicznego substytutu”. Krótko mówiąc, formuła ta daje jedynie werbalne rozwiązanie problemu, usuwając go tym samym z dyskursu, ale nie z praktyki badawczej: w swej codziennej praktyce badawczej filozof nauki nie może uniknąć wyboru pomiędzy potrzebą uchronienia swych „konstrukcji” przed zarzutem niezgodności z „faktycznym myśleniem” - a swym ideologicznym zobowiązaniem do badania „myślenia w jego faktycznym przebiegu”. Poszczególni filozofowie nauki mogą rozstrzygać - i niekiedy rozstrzygają - ten dylemat zgodnie z drugą częścią tezy Reichenbacha, a więc w myśl zasady, iż „pod adresem konstrukcji epistemologicznej nigdy nie można stawiać zarzutu, że jest ona niezgodna z faktycznym myśleniem”; jednak filozofia nauki jako całość zasadę tę w praktyce odrzuca od początku i konsekwentnie.

Przeciw ostatniemu stwierdzeniu, jak i generalnie przeciw wysuwanej tu tezie o zakodowanej w programie badawczym filozofii nauki sprzeczności pomiędzy warsztatem a zamierzeniem badawczym, można przywoływać różne konkretne przykłady z konwencjonalizmem Poppera na czele. Popper, jak wiadomo, *expressis verbis* odrzucał - jak on to nazywał - naturalistyczną koncepcję filozofii nauki, tj. ujęcie filozofii nauki jako (filozoficznej, metodologicznej, logicznej) rekonstrukcji rzeczywistej nauki, opowiadając się za tworzeniem metodologicznego obrazu nauki ugruntowanego w ostatecznym rachunku na konwencji. Tak stawiając sprawę, Popper mógł - bez uciekania się do wątpliwej dialektyki - twierdzić, iż pod adresem jego wizji nauki „nigdy nie można stawiać zarzutu, że jest ona niezgodna z faktycznym myśleniem”. Jest rzeczą charakterystyczną, że z tej możliwości nie

skorzystał; że wobec ataków na falsyfikacjonizm, a później objawów klęski swej doktryny, tej linii obrony nie przyjął. I w gruncie rzeczy nic dziwnego: konwencjonalizm Poppera nie wykroczył w zasadzie poza programowe deklaracje - równie, *notabene*, ogólnikowe i niedopracowane, co formuła racjonalnej rekonstrukcji. Program badawczy faktycznie przez Poppera realizowany był zaś programem „naturalistycznym” w nie mniejszym stopniu niż program krytykowanego przezeń Koła Wiedeńskiego. Nic nie stoi oczywiście na przeszkodzie, by system Poppera traktować jako „*a proposal for an agreement or convention*” - by użyć jego własnych słów. Sam Popper traktuje jednak swój system inaczej: jako wyidelizowany wprawdzie, ale w tym zakresie adekwatny obraz „Wielkiej Nauki”, nauki ludzi „takich jak Galileusz, Kepler, Newton, Einstein i Bohr (by ograniczyć się do kilku niezwykłych)”⁹. Nie ma wątpliwości, jak zakres „Wielkiej Nauki” został wyznaczony i co tu (tu, w systemie Poppera) w zasadzie podlega „surowym testom” w świetle czego: lista ludzi „Wielkiej Nauki” w świetle metodologii Poppera czy odwrotnie. U podstaw falsyfikacjonizmu legła istotnie konwencja; jest to jednak konwencja społeczna z gatunku Durkheimowych *représentations collectives*, a nie konwencja z rozpraw filozoficznych¹⁰.

* * *

Tak więc, podsumowując dotychczasowe wywody, należy stwierdzić, że ideologia scjentyzmu - która legła u podstaw

⁹ K. Popper: *Replies to My Critics*. W: P. A. Schilpp (ed.): *The Philosophy of Karl Popper*, t. II. Illinois: La Salle, 1974, s. 977.

¹⁰ Jak trafnie zauważył Latakos: „Sądził on (Popper), podobnie jak najlepsi uczeni jego czasów, że teoria Newtona, chociaż sfalsyfikowana, jest wspaniałym osiągnięciem naukowym, że teoria Einsteina jest jeszcze lepsza, natomiast astrologia, freudyzm i dwudziestowieczny marksizm stanowią pseudonaukę. Jego problem polegał na znalezieniu definicji nauki, która uwzględniałaby te podstawowe oceny na temat poszczególnych teorii”. L. Latakos: *History of Science and its Rational Reconstruction*. „Boston Studies in the Philosophy of Science”, Vol., VIII, s. 110.

programu badawczego filozofii nauki - odegrała w tej dyscyplinie znacznie ważniejszą rolę, niż zwykle się sądzi. Z pewną przesadą, ale nie bez podstaw, można by powiedzieć, że za sprawą tej ideologii filozofia nauki stała się ze swej istoty dyscypliną empiryczną, chociaż skądinąd pozostała dyscypliną filozoficzną. Utożsamienie racjonalności z naukowością nie pociągało za sobą istotnych konsekwencji tak długo, jak długo samo pojęcie nauki nie nabrało przysługującej mu dziś społecznej konotacji. Dopóki „nauka” znaczyła niewiele więcej niż „wiedza” lub „poznanie” (ewentualnie „prawdziwa wiedza” lub „prawdziwe poznanie”) utożsamianie racjonalności z naukowością nie miało w gruncie rzeczy znaczenia merytorycznego, było raczej sprawą z zakresu obyczajów językowych. Dopiero powiązanie nauki z określonego rodzaju działalnością w społecznym podziale pracy, z określonymi rolami i instytucjami społecznymi, słowem: dopiero powiązanie tego pojęcia z pewną społecznie wyodrębniającą się dziedziną życia intelektualnego spowodowało, że utożsamienie racjonalności z naukowością, Rozumu z Nauką, nabrało sensu daleko idącego stanowiska merytorycznego, implikującego nie tyle tezy na temat racjonalności, ile osąd różnych dziedzin kultury. Scjentyzm w pierwszym rzędzie nobilituje pewną dziedzinę kultury - naukę - i degraduje inne - przede wszystkim religię - a dopiero w dalszej kolejności wypowiada się na temat poznania, zajmując w tej sprawie stanowisko, które jest tylko konsekwencją - nie prostą wprawdzie, ale konsekwencją - owego podstawowego wyboru ideologicznego. Program badawczy z zakresu teorii poznania, u którego podstaw leży scjentyistyczna ideologia musi przekształcić się w swoje przeciwieństwo, tj. program badań empirycznych, w którym podstawowe kwestie teoriopoznawcze są *implicite* rozstrzygnięte, program badawczy zaś ogranicza się do ujawnienia tych rozstrzygnięć. Habermas miał rację twierdząc, że pozytywizm unicestwił epistemologię sprowadzając ją do filozofii

nauki¹¹; z tym, że tezę tę można uogólnić, odnosząc ją do każdej doktryny, która wzorem pozytywizmu lokuje Rozum w nauce lub jakiegokolwiek empirycznie wyróżnionej dziedzinie kultury. Lokując Rozum w takiej czy innej sferze rzeczywistości społecznej, doktryna taka dezawuuje swoje uroszczenia epistemologiczne, akceptując z góry jako epistemologicznie prawomocne osądy generowane przez tę sferę rzeczywistości.

Tak właśnie rzecz się ma z filozofią nauki, która mimo te czy inne tezy programowe (np. w sprawie kontekstu uzasadnienia) pozbawiła się uprawnień do osądzania prawomocności myślenia. Nie można bowiem zgłaszać roszczeń w tym względzie w sytuacji, gdy naukę nie tylko wyłącza się spod epistemologicznego osądu, ale ponadto z góry akceptuje się jej własne osądy (aktualne i przyszłe - jeśli to rozróżnienie jest w ogóle dostrzegane) jako powszechnie obowiązujące. Jeśli się twierdzi - jak to czyni Kuhn - iż „przypuszczać [...] że posiadamy kryteria racjonalności niezależne od naszego rozumienia zasadniczych elementów procesu badawczego - to otwierać drzwi do krainy czarów”¹², to (słusznie czy niesłusznie) dezawuuje się nie tylko epistemologię w klasycznym sensie, lecz wszelką refleksję nad racjonalnością, o ile nie jest ona pochodną badań nad nauką.

Tym samym jednak traci się podstawy do zajmowania się „racjonalną rekonstrukcją” nauki, „kontekstem uzasadnienia” w nauce, itd. - słowem - wszelkich przedsięwzięć, których celem jest nie tyle odpowiedź na pytanie (1): czym nauka jest, ile odpowiedź na pytanie (2): czym by była, gdyby była przedsięwzięciem czysto racjonalnym. Przynajmniej bowiem odpowiedź na pytanie (2) zakłada logiczną pierwotność kryteriów racjonalności w stosunku do naszego rozumienia nauki - a więc w tym sensie ich

¹¹ J. Habermas: *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968.

¹² T. S. Kuhn, *Reflections on My Critics*. W: I. Lakatos, A. Musgrave (eds.): *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge University Press, 1970, s. 264.

niezależność. Dodajmy na marginesie, że „drzwi do krainy czarów” niekoniecznie prowadzą do filozoficznego Rozumu, że - inaczej mówiąc - alternatywą dla Nauki, która zgłębia sama siebie, niekoniecznie musi być Rozum, który zgłębia sam siebie, że jeszcze innymi słowy - alternatywą dla scjentyzmu niekoniecznie musi być aprioryzm. Nie musi nim także być „*anything goes*”, które to hasło (jeśli przyjąć jego radykalną interpretację, co się na ogół robi i za czym teksty samego Feyerabenda coraz bardziej przemawiają) wiedzie istotnie do jałowej postaci relatywizmu. Kuhnowskie zaczarowane drzwi mogą prowadzić do szerszego (w każdym razie daleko szerszego niż nauka i filozofia razem wzięte) kontekstu kulturowego, który nie stwarza wprawdzie niezawodnego oparcia dla epistemologicznego osądu, chroni jednak przed epistemologiczną bezradnością - czy to w postaci *anything goes*, czy w postaci scjentyzmu. W tym właśnie kierunku zdaje się zmierzać współczesna socjologia wiedzy, a w każdym razie w tym kierunku zmierzają implikacje niektórych prac mieszczących się w granicach szeroko rozumianej socjologii wiedzy¹³. Są to już jednak sprawy wykraczające poza ramy tekstu, wróćmy więc do głównego wątku rozważań.

* * *

Jak już wspomniałem, historia filozofii nauki jest niezrozumiała bez założenia, iż dyscyplina ta wykracza poza ramy epistemologii i przeciwstawia się tradycji badań epistemologicznych przez to, że konstruuje swój program badawczy jako program, w którym przedmiotem badań jest z zasady rzeczywista nauka, a więc społecznie określona dziedzina kultury. Faktem jest, że program ten wprowadzał równocześnie szereg zastrzeżeń zabezpieczających przed konsekwencjami takiego ujęcia przedmiotu badań, dzięki czemu dyscyplina ta badając „problemy nauki” mogła długo obracać się w zamkniętym kręgu tradycyjnych zagadnień

¹³ Mam tu na myśli przede wszystkim niektóre prace Mary Douglas, Yehudy Elkan, Clifforda Geertza oraz grona osób propagujących tzw. „mocny program” socjologii wiedzy (Barry Barnes, David Bloor, Steven Shapin i inni).

epistemologicznych i osadzonych w takim kontekście logiczno-metodologicznych łamigłówek. Zjadliwa opinia Feyerabenda: „logicy nie rozumieją nauki, ale rozumieją logikę i wobec tego domagają się, by naukę przedstawiać w terminach ich ulubionego systemu logicznego”¹⁴ jest w tym sensie usprawiedliwiona. Ale - z drugiej strony - faktem jest również, że zabezpieczenia te nigdy nie były całkowicie wystarczające, a na dłuższą metę okazały się nieskuteczne.

Prędzej czy później musiało dojść do konfrontacji ideologii i warsztatu, a w konsekwencji do kryzysu dyscypliny. Kryzys filozofii nauki jest kryzysem strukturalnym, został on niejako zaprogramowany u samych podstaw tej dyscypliny. Toteż nic dziwnego, że narastał wraz z postępem badań, że był ukoronowaniem bujnego rozwoju a nie upadku, że przyszedł wraz ze świadomością, iż rozwój ten - spektakularny i wyraźnie ukierunkowany - prowadził po starym szlaku stanowisk epistemologicznych: przyniósł kolejne wahnięcia - niemal o sto osiemdziesiąt stopni - w odwiecznym sporze o empiryzm, ale nie zbliżył filozofii nauki do celu, tj. do poznania rzeczywistej nauki. Jest to więc kryzys wyjątkowo głęboki; uprawniający - czy wręcz skłaniający - do pytania o rację bytu tej dyscypliny w jej dotychczasowej postaci. Jak wiadomo, pytanie takie zostało postawione. Rzecz charakterystyczna - postawiono je tak: czy ma rację bytu filozofia nauki w swej dotychczasowej postaci, tj. w postaci logiki nauk? Zapytano więc o warsztat, a nie o ideologię. Nie zapytano o sens zajmowania się filozofa rzeczywistą praktyką badawczą rzeczywistej nauki, lecz o możliwość realizacji tego przedsięwzięcia dotychczasowym sposobem - który przecież w tym przypadku z powodzeniem można potraktować, na zasadzie *pars pro toto*, jako sposób filozoficzny *tout court*. Ideologia i tym razem okazała się silniejsza niż warsztat.

* * *

¹⁴ P. K. Feyerabend: *On the Critique of Scientific Reason*, wyd. cyt., s. 137.

Krótko mówiąc, scjentyzm pozostał niezbywalnym wyposażeniem filozofii nauki, mimo że jest to wyposażenie zbędne, uciążliwe i anachroniczne. Zbędne, ponieważ intelektualne zadanie, które ta dyscyplina faktycznie spełnia - tj. rozwiązanie i pogłębianie pewnego modelu racjonalności - mogłaby ona równie dobrze lub lepiej spełniać wracając do swego prazródła, tzn. do epistemologii. Uciążliwe, ponieważ stawia tę dyscyplinę wobec zadań niezgodnych ani z jej tradycją, ani intelektualnym profilem. I wreszcie anachroniczne, ponieważ oparte na naiwnej wierze w wyjątkowość nauki, wierze, która ignoruje historyczność tej dziedziny kultury i jej organiczne powiązania z innymi dziedzinami kultury, w tym również z takimi scjentyistycznymi archetypami irracjonalizmu, jeśli nie przeciwracjonalizmu, jak sztuka i religia¹⁵.

Tak czy inaczej, kryzys filozofii nauki doprowadził do zakwestionowania warsztatu a nie ideologii¹⁶. Widać to najwyraźniej u Kuhna, nawet w cytowanej wyżej wypowiedzi¹⁷. Co więcej,

¹⁵ Sprawa ta wymaga odrębnego omówienia. Ze wszech miar godne polecenia w tym kontekście są prace C. Geertza. Por. np. jego *Interpretation of Culture*. New York: Basic Books, 1973 i *Local Knowledge*. New York: Basic Books, 1983. Por też E. Mendelsohn i Y. Elkana (eds.): *Sciences and Cultures*. Dordrecht, Boston, London: D. Reidel 1981.

¹⁶ Wyjątkiem jest oczywiście Feyerabend, który kwestionuje jedno i drugie, a którego pytania: „*What's so great about science?*” i „*What's so great about logic?*” są najbardziej filozoficznymi pytaniami do jakich doprowadziła (bo nie: doszła) filozofia nauki w ciągu swego półwiecznego rozwoju. Pytania te wywołują zgorznienie, a przecież jeśli zignorować ich społeczną prowokacyjność, jawią się one jako po prostu pytania o racjonalność nauki i logiki, a więc jako szczególnie przypadki podstawowego pytania teoriopoznawczego.

Umiarkowany dystans do scjentyzmu zachowuje też S. Amsterdamski w ostatnich swoich pracach, a zwłaszcza w *Między historią i metodą*. Warszawa: PIW, 1983.

¹⁷ W innym miejscu Kuhn pisze: „Żaden istotny dla rozwoju nauki proces nie może być określony jako »irracjonalny«, bez poważnego nadużycia terminologicznego”. *Reflections on My Critics*, wyd. cyt. s. 235.

krytyka nonszalanckiego stosunku do praktyki badawczej rzeczywistej nauki wiodła siłą rzeczy do traktowania tej praktyki z przesadną - nawet wobec nakazów scjentyzmu - rewerencją, co z jednej strony wzmocniło skłonność do traktowania nauki jak „nieproblematicznego dobra” (by posłużyć się określeniem scjentyzmu zaproponowanym przez Stefana Amsterdamskiego¹⁸), z drugiej skłaniało do utożsamiania pytania o naukę z pytaniem „jak oni to robią?”, rozumianym wedle kanonów standardowej socjologii empirycznej.

W ten sposób filozofia nauki ostatecznie weszła na drogę dyscypliny empirycznej. Do takiego wniosku, w każdym razie, prowadzi analiza sytuacji teoretycznej tej dyscypliny. Postpopperowska filozofia nauki nie jest już w stanie utrzymać się gdzieś w niejasnej przestrzeni pomiędzy klasyczną epistemologią a nowoczesną nauką o nauce. Nie znaczy to, oczywiście, że nie ma prób utrzymania *status quo*. Teoretyczna konieczność dostosowania warsztatu do zamierzenia badawczego nie prowadzi automatycznie do dokonania takiego manewru, nawet jeśli jest to konieczność uświadamiana i programowo akceptowana. Lakatos, Watkins czy Laudan dostarczają znakomitych przykładów na potwierdzenie tej tezy. Podział na wewnętrzną i zewnętrzną historię nauki - na przykład - jest teoretycznym zabiegiem, który neutralizuje programowy „zwrot ku historii nauki”, sprowadzając go do powierzchownego uzupełniania filozoficznych konstrukcji historycznymi wiadomościami¹⁹. Zabiegi tego rodzaju należy jednak interpretować jako - zrozumiałą i naturalną - samoobronę przed konsekwencjami własnego wyboru programowego. Zwrot warsztatowy, przed którym filozofia nauki stanęła, jest wymuszany przez immanentny rozwój dyscyplin, a nie narzucony z zewnątrz; niemniej pozostaje on w głębokiej sprzeczności z tradycją dyskursu filozoficznego (nie mówiąc już o doświadczeniu badawczym filozofów nauki) - i w tym sensie jest zabiegiem sztucznym.

¹⁸ S. Amsterdamski, *Między historią ...*, wyd. cyt. s. 132.

¹⁹ Szerzej pisałem o tym w książce *Filozofia nauki a socjologia*. Warszawa: PWN 1980, rozdział 2.

Jest to jednak, jak się wydaje, zabieg równie trudny do uniknięcia co do zrealizowania. Filozofia nauki może w obecnych warunkach - po doświadczeniu kryzysowym - albo dokonać radykalnego i głębokiego regresu na pozycje klasycznej epistemologii (co oznacza między innymi odrzucenie ideologii scjentyistycznej i rezygnację z rekonstrukcyjnych uroszczeń) albo - dokonując autentycznej rewolucji warsztatowej - podjąć badania nad nauką na miarę możliwości współczesnej humanistyki. Trudno powiedzieć, czy dylemat ten jest przez samych filozofów nauki uświadomiony. Można natomiast stwierdzić, że w tej chwili dyscyplina ta zawieszona jest w filozoficznej próżni; że jest to dyscyplina, która już nie chce być filozofią, a jeszcze nie potrafi być nauką.

Czy rzeczywiście nie potrafi? A co z Kuhnem i całym ruchem intelektualnym, który on zapoczątkował? Jehuda Elkana pisze, że „doniosłość *Struktury rewolucji naukowych* Kuhna polega na tym, że jest to praca tyleż socjologiczna, co historyczna czy filozoficzna”²⁰. Barry Barnes, jeden z czołowych twórców tzw. „mocnego programu” socjologii wiedzy, idzie jeszcze dalej, przypisując Kuhnowi stworzenie podwalin współczesnej socjologii wiedzy²¹. Nie są to opinie odosobnione. Nie są one także bezpodstawne.

Program badawczy Kuhna, zawarty w jego rozprawach o nauce i rozważaniach programowych, jest autentycznie rewolucyjny - w każdym razie jeśli rewolucję naukową pojmować wedle jego (Kuhna) własnej koncepcji. Omawianie tego programu w tym miejscu miałyby się z celem. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że program ten da się rozbić na dwie nierówne części: część destrukcyjną (w najlepszym tego słowa znaczeniu) i część konstrukcyjną.

²⁰ Y. Elkana: *A Programmatic Attempt at an Anthropology of Knowledge*. W: W. Mendelsohn i Y. Elkana (eds.): *Sciences and Cultures*, wyd. cyt., s. 3.

²¹ Por. B. Barnes: *T. S. Kuhn and Social Science*. New York: Columbia University Press, 1982.

Destrukcyjne dzieło Kuhna sprowadza się do tezy: „[...] w sprawach wyboru teorii moc logiki i obserwacji nie może w zasadzie być wiążąca [...]”²² i - opartego tyleż na sile argumentacji co na konkretnym materiale historycznym - uzasadnienia tej tezy. Nie warto się spierać, czy w tej dziedzinie zasługi Kuhna są większe i ważniejsze niż zasługi np. Feyerabenda. Cokolwiek by w tej sprawie nie powiedzieć, trzeba przyznać, że to nie przez przypadek nazwisko Kuhna symbolizuje koniec epoki tak czy inaczej uprawianej „logicznej rekonstrukcji nauki” (od „logicznej analizy języka nauki” po „logikę odkrycia naukowego”).

Część konstrukcyjna programu Kuhna jest znacznie uboższa. Jej trzon sprowadza się do tezy, którą słowami samego Kuhna można sformułować tak: „Czymkolwiek postęp naukowy jest musimy wyjaśniać go poprzez badanie natury grupy naukowej, ustalenie co grupa ta ceni, co toleruje, co lekceważy”²³. Ta teza właśnie stała się powodem, dla którego jedni uważają, że Kuhn „redukuje filozofię nauki do psychologii nauki” (Lakatos) lub zastępuje metodologię „prawem tłumu” (Popper); inni zaś doszukują się w pracach Kuhna socjologicznej teorii rozwoju nauki i programu wyprowadzania filozofii nauki ze ślepego zaułka „logiczności” na szerokie wody psychospołecznych badań nad nauką. Sam Kuhn zachęca do interpretacji drugiego rodzaju. Bezpośrednio po zacytowanej właśnie wypowiedzi pisze: „Jest to stanowisko ze swej istoty socjologiczne, a jako takie stanowi daleko idące odstępstwo od kanonów wyjaśniania usankcjonowanych przez tradycje, które Lakatos określa jako weryfikacjonizm (*justificationism*) i falsyfikacjonizm - zarówno dogmatyczny jak i naiwny”²⁴.

²² T. Kuhn, *Reflections on My Critics*, wyd. cyt., s. 234.

²³ Tamże, s. 238.

²⁴ Tamże, (podkreślenie moje - E. M.). W innym miejscu Kuhn określa swoje stanowisko jako psychospołeczne, a jeden z ważniejszych jego tekstów nosi tytuł *Logic of Discovery or Psychology of Research?*

W pewnym zakresie ta autoidentyfikacja jest trafna. W miejsce tradycyjnych „kanonów wyjaśniania” praktyki badawczej Kuhn postuluje wyjaśnianie w kategoriach społecznych - i w tym przynajmniej sensie związanych z socjologią. Zacytujmy jeszcze raz jedną z jego wypowiedzi programowych:

„[...] Powinno być rzeczą zrozumiałą, że wyjaśnianie musi w ostatniej instancji być psychologiczne lub socjologiczne. Musi ono polegać na opisie systemu wartości, ideologii - wraz z analizą instytucji, które ten system przekazują i wcielają w życie. Wiedząc co uczeni cenią możemy mieć nadzieję, że zrozumiemy jakie podejmą problemy i jakie będą ich wybory w warunkach określonego konfliktu”²⁵.

Jest to bodajże najdalej ku socjologii idąca wypowiedź Kuhna; nawet język przypomina socjologiczny żargon. Wyjaśnianie w takich czy innych kategoriach społecznych samo w sobie nie stanowi jednak jeszcze wyjaśnienia socjologicznego; wyjaśnienie socjologiczne bowiem odwołuje się nie tyle do określonych kategorii społecznych, ile poprzez te kategorie - do całego systemu wiedzy socjologicznej. Dopiero zresztą wówczas wyjaśnianie ma jakąś wartość eksploatacyjną.

I tu dotykamy sprawy kluczowej dla zrozumienia istoty zwrotu, jakiego w filozofii nauki dokonał Kuhn. Otóż jest to bardziej zwrot od niż zwrot ku. Jest to zwrot od wyraźnie określonej i rozumiałej „logicznej analizy” ku nieokreślonej analizie społecznej. Kuhn próbuje wprowadzić jakoś tę analizę określić: ma to być analiza ujawniająca właściwości grup naukowych, ich systemy wartości, ideologie, itp.; ale to określenie jest zawieszane w intelektualnej próżni i w konsekwencji jest określeniem pozornym. Jedynym pewnym elementem programu zwrotu ku socjologii jest deklarowany wybór dyskursu socjologicznego jako płaszczyzny wyjaśniania rozwoju nauki.

²⁵ T. Kuhn: *Logic of Discovery or Psychology of Research*. W: I. Lakatos, A. Musgrave (eds.): *Criticism and the Growth of Knowledge*, wyd. cyt., s. 21.

Jest to wybór zaiste rewolucyjny, implikujący zasadniczą zmianę intelektualnego profilu filozofii nauki. U Kuhna wybór ten ma jednak w zasadzie tylko negatywne uzasadnienie: wiadomo, dlaczego zawiódł tradycyjny dyskurs filozoficzny, nie wiadomo, dlaczego dyskurs socjologiczny otwiera lepsze perspektywy. Dlaczego ujawnienie właściwości grup naukowych, właściwości takich jak systemy wartości tych grup, pozwoli lepiej zrozumieć rozwój nauki niż rekonstrukcyjna działalność „logiki odkrycia naukowego”? Czy ujawnienie społecznych właściwości grup naukowych wyjaśnia w ogóle cokolwiek z istoty rozwoju nauki? Lakatos powiada, że następstwo paradygmatów w koncepcji Kuhna jest rezultatem mistycznego nawrócenia (*mystical conversion*) i że „Kuhn widząc niepowodzenie zarówno weryfikacjonizmu, jak i falsyfikacjonizmu w dziele racjonalnego tłumaczenia rozwoju nauki, cofa się jak gdyby na pozycje irracjonalizmu (*seems now to fall back on irrationalism*)”²⁶. Lakatos utożsamia racjonalność z logicznością i dlatego właśnie odczytuje prace Kuhna jako zwrot ku irracjonalizmowi. Ale - z drugiej strony - prace Kuhna nie dają postaw do odparcia tego zarzutu; nie ma w nich bowiem (konkurencyjnej wobec logiki nauki) odpowiedzi na pytanie dlaczego, na mocy jakich to przesłanek, praktykę badawczą w ogóle, a zmianę paradygmatów w szczególności, należy uznać za racjonalną. Odpowiedź na to pytanie nie może się wyłonić z socjologii, którą zaleca Kuhn, a którą przy najbardziej życzliwej interpretacji można by określić jako empiryczną socjologię małych grup (akademickich w tym przypadku). Toteż Kuhn staje bezradny wobec zarzutu, że propaguje „*mob rule*” i zasadę „*truth lies in power*” - i broniąc się przed nim posługuje się jedną bronią, jaką dysponuje, czyli - by sparafrazować Lakosta - *falls back on the logic of discovery*²⁷.

²⁶ I. Lakatos: *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes*. W: I. Lakatos, A. Musgrave (eds.): *Criticism and the Growth of Knowledge*, wyd. cyt., s. 93.

²⁷ Por. zwłaszcza jego *Reflections on My Critics*, wyd. cyt.

Filozofia nauki zbudowana została na tradycyjnym założeniu, że naukę uprawia podmiot indywidualny. Kuhn zdaje się podważać to założenie, ale w miejsce podmiotu indywidualnego wprowadza coś w rodzaju podmiotu grupowego. Nie ma w jego dziele miejsca na podmiot społeczny - nie ma nawet przesłanek, które stwarzałyby perspektywę wprowadzenia takiej kategorii. Ów podmiot grupowy jest tu zaś zbiorem podmiotów indywidualnych wchodzących ze sobą w określonego rodzaju stosunki społeczne (ściślej mówiąc: interpersonalne). Tak pojęty podmiot grupowy jest pochodną podmiotu indywidualnego, a jego sądy - pochodną sądów indywidualnych. Kuhnowska grupa naukowa jest kategorią epistemicznie niesamodzielną: jej decyzje ugruntowane są w decyzjach jej członków i stąd tylko czerpią swą moc.

Chociaż więc Kuhn porusza się na poziomie grupy naukowej, problem prawomocności poznania jest u niego ulokowany - tak samo jak u Carnapa, Poppera czy Lakatosa - na poziomie indywidualnym, do tego poziomu musi się odwoływać - i odwołuje, zwłaszcza w *Reflections on My Critics* - by odeprzeć zarzuty irracjonalizmu i propagowania „rządów tłumu”. Nie - powiada Kuhn - to nie jest ani irracjonalizm, ani propagowanie rządów tłumu czy zasady *might makes right*; cechą tłumu bowiem jest odrzucenie wartości, którymi zwykle kierują się sami członkowie tłumu, tymczasem członkowie grupy naukowej - tak jak ona jest pojęta np. w *Strukturze rewolucji naukowej* - podejmując decyzje naukowe, np. dokonując wyboru teorii, kierują się określonymi wartościami i racjami (*reasons*). Co więcej, są to dokładnie te same racje, które standardowo eksplikuje filozofia nauki: dokładność, zasięg teoretyczny, prostota, płodność teoretyczna itp. Konkluzja obronna Kuhna jest bardzo wymownie sformułowana, warto ją więc przytoczyć w całości.

„Nie przeczę więc ani istnieniu dobrych racji (*good reasons*) ani temu, że są to takie właśnie racje, jakie zwykle wymienia się. Twierdzą jednak, że racje tego rodzaju stanowią wartości, które stosuje się w sytuacji wyboru, a nie reguły wyboru. Uczeni, którzy są zgodni co do wartości, mogą mimo to dokonywać różnych wyborów w tej samej konkretnej sytuacji. Zasadnicze znaczenie mają tu dwa czynniki. Po pierwsze, w wielu konkretnych sytuac-

jach różne wartości skłaniają do różnych wniosków, mimo że każda z nich stanowi dobrą rację. W takiej sytuacji konfliktu wartości (np. jedna teoria jest prostsza, druga dokładniejsza) jednostkowy wybór może w decydującym stopniu zależeć od względnej wagi, jaką dana osoba przypisuje poszczególnym wartościom. Co więcej, nie wszyscy uczeni stosują wymienione wartości w taki sam sposób, chociaż wszyscy je podzielają i muszą dzielić, jeśli nauka ma przetrwać. Prostota, zasięg, płodność teoretyczna, a nawet dokładność - wszystko to może być oceniane różnie (co nie znaczy że arbitralnie) przez różnych ludzi. Również więc i z tego powodu uczeni mogą dochodzić do różnych wniosków nie gwałcąc żadnej ustalonej reguły”²⁸.

Na czym więc w gruncie rzeczy polega odstępstwo Kuhna od ortodoksyjnej filozofii nauki? Nie kwestionuje on ani samego przedsięwzięcia ani jego rezultatów. Przeciwnie, akceptuje - jak widać - te rezultaty i to w obydwu ich aspektach: epistemologicznym i opisowym. Kwestionuje natomiast przekonanie, że filozoficzna rekonstrukcja nauki wyjaśnia (rzeczywistą) praktykę badawczą. Cóż jednak nowego w tym względzie może wnieść „socjologiczne” badanie grupy naukowej, skoro filozoficzna rekonstrukcja nauki (w zasadzie?) trafnie identyfikuje racje metodologiczne, którymi kieruje się uczony w swej praktyce badawczej? Odpowiedź daje drugie zdanie powyższego cytatu: *novum* polega na traktowaniu racji metodologicznych jako wartości a nie reguł. Nie jest to odpowiedź precyzyjna, ale jej ogólny sens jest dostatecznie jasny: wartości nie przesądzają wyborów, toteż ani poszczególnych decyzji indywidualnych, ani tym bardziej poszczególnych decyzji grupowych nie można jednoznacznie przewidzieć; pomiędzy wartościami a decyzją grupy naukowej jest proces psychospołeczny, który trzeba brać pod uwagę, jeśli chce się rozwój nauki zrozumieć i adekwatnie wyjaśnić.

Ów proces psychospołeczny może jednak prowadzić od dobrych wartości do złych rezultatów. Na ten klasyczny argument filozofii nauki Kuhn nie daje odpowiedzi. Zarzut irracjonalizmu pozostaje więc w mocy. Podobnie w mocy pozostaje szczególna

²⁸ Tamże, s. 262.

wersja tego zarzutu, głosząca, iż zmiana paradygmatów ma u Kuhna cechy tajemniczego nawrócenia, a rozwój nauki w ogóle podlega rządóm tłumy - tyle, że po odpowiedzi Kuhna wiadomo, iż członkowie tłumy kierują się dobrymi racjami. Odparcie tego zarzutu jest niemożliwe bez upodmiotowienia owego „tłumu”, a więc wprowadzenia podmiotu społecznego - to jednak wymaga socjologii wykraczającej daleko poza zdroworozsądkową socjologię małych grup, którą Kuhn w gruncie rzeczy propaguje.

* * *

Kryzys filozofii nauki nie zaowocował nowym paradygmatem. „Zwrot ku historii” został zneutralizowany²⁹, anarchizm metodologiczny Feyerabenda nie rozwinął się w program nowej epistemologii, zwrot ku socjologii - jak próbowałem w tym tekście pokazać - spalił na panewce. Granice „usocjologicznienia” filozofii nauki wyznaczają prace Kuhna³⁰ - i to nie najnowsze. Najbardziej „socjologiczną” pracą Kuhna jest bez wątpienia *Przewrót kopernikański*³¹ przypominający w niektórych fragmentach socjologiczną monografię na materiałach historycznych. Od czasów *Struktury rewolucji naukowych* Kuhn wycofuje się stopniowo na pozycje coraz bliższe ortodoksyjnej filozofii nauki.

²⁹ Por. E. Mokrzycki: *Filozofia nauki a socjologia*, wyd. cyt., zwłaszcza rozdz. 2.

³⁰ Co nie znaczy, że nie ma publikacji filozoficznych idących w tym kierunku dalej niż prace Kuhna. Publikacje takie pozostają jednak na ogół - z różnych zresztą względów - poza głównym nurtem dyscypliny. W literaturze polskiej na szczególną uwagę zasługują liczne prace Jerzego Kmity przedstawiające oryginalną kulturologiczną koncepcję rozwoju nauki, wspomniana książka Stefana Amsterdamskiego *Między historią a metodą* oraz - również wymieniona - książka Barbary Tuchańskiej *Rozwój poznania jako proces społeczny*. Koncepcja Kmity nie mieści się w filozofii nauki (ani, na dobrą sprawę, w żadnej innej dyscyplinie) i wymaga odrębnego omówienia. Koncepcja ideałów nauki, którą zarysował w swej książce Amsterdamski daje niewątpliwie większe możliwości interpretacji w kategoriach społecznych niż idea paradygmatu Kuhna, dopiero jednak dalsze rozwinięcie tej koncepcji pozwoliłoby na ustalenie, jaki jest dokładnie zasięg jej socjologicznych implikacji. Podobnie rzecz się ma z propozycjami Tuchańskiej.

³¹ T. S. Kuhn: *Przewrót kopernikański*, tłum. S. Amsterdamski. Warszawa: PWN, 1966.

Prace Kuhna, Feyerabenda, Toulmina i całej plejady bardziej lub mniej historycznie zorientowanych filozofów nauki nie przeszły bez echa. Przeciwnie: postkryzysowa filozofia nauki nie jest już i być nie może tym samym, czym była przed kryzysem. Nie stała się też jednak przedsięwzięciem z gruntu innym, nie zmieniła swego charakteru, nie rozwiązała swej podstawowej sprzeczności pomiędzy warsztatem a zamierzeniem badawczym, mimo że to ta właśnie sprzeczność doprowadziła do kryzysu.

Ale sprzeczność ta jest cechą konstytutywną filozofii nauki, co starałem się pokazać, a co oznacza, że dyscyplina ta nie może tej sprzeczności usunąć nie tracąc swą tożsamość. Popper miał rację twierdząc, że krytyka Kuhna i Feyerabenda kwestionuje rację bytu filozofii nauki, a nie jej takie czy inne tezy. Chociaż więc w porządku logicznym filozofia nauki stoi wobec wyboru pomiędzy powrotem do epistemologii a ewolucją w kierunku społecznej nauki o nauce, to w porządku rzeczowym skazana jest na blokowanie swych możliwości rozwojowych w obydwu kierunkach.

Literatura ostatniego dziesięciolecia zdaje się potwierdzać tę tezę. Wygląda na to, że skończył się w filozofii nauki okres „śmiałych pomysłów i surowych prób ich odrzucenia”, a nastąpił okres konsolidacji i ponownych prób określenia własnego pola teoretycznego. Jest rzeczą charakterystyczną, że tak wiele poświęca się obecnie wytyczaniu granicy pomiędzy filozofią nauki a: historią nauki, socjologią nauki, psychologią nauki, etc.

Paradoksalnie, po pół wieku wspaniałego rozwoju filozofia nauki znalazła się w sytuacji przypominającej socjologię u progu akademickiej kariery, z okresu, gdy dyscyplina ta w poszukiwaniu własnego pola teoretycznego starała się wyizolować zjawiska specyficznie socjologiczne. „Zasada aracionalności” Laudana jest merytorycznym i funkcjonalnym odpowiednikiem „biospołecznej hipotezy” Eugeniusza De Roberty³².

³² Zasada ta brzmi: „Socjologia wiedzy może wkroczyć w proces wyjaśniania przekonań (*beliefs*) wówczas i tylko wówczas, gdy przekonania tych nie da się wyjaśnić w terminach ich racjonalnych zalet”. L. Laudan: *Progress and its Problems*, wyd. cyt., s. 202.

Problem z granicami i sferami zainteresowań w dyscyplinach akademickich polega jednak na tym, że nikt ich na dobrą sprawę nie respektuje. Ani więc „zasada aracionalności” ani inna linia demarkacyjna nie uchroni filozofii nauki przed natarczymi pytaniami ze strony różnych nurtów społecznych badań nad nauką, które w ostatnich latach stały się niezwykle ekspansywne.

7. Tzw. „mocny program” a klasyczna socjologia wiedzy

„Zasadnicza teza socjologii wiedzy głosi, że istnieją takie sposoby myślenia, których nie można dobrze zrozumieć bez ujawniania ich społecznego pochodzenia”³³.

„Wszystkie przekonania (*beliefs*), niezależnie od ich oceny, trzeba wyjaśnić w ten sam sposób”³⁴.

Cytaty te symbolizują różnicę pomiędzy tradycyjną socjologią wiedzy a tzw. „mocnym programem”, chociaż same w sobie - w oderwaniu do kontekstu - nie mówią na czym różnica polega.

Ofensywa tradycyjnej socjologii wiedzy zatrzymała się w dramatycznym punkcie: u progu nauki rozumianej wąsko, tzn. zgodnie z obecnym zakresem angielskiego terminu *science* - tak mniej więcej brzmi diagnoza przeszłości w ujęciu wyznawców „mocnego programu”. Granicę tę trzeba przekroczyć; socjologia wiedzy nie ma powodu do traktowania nauk ścisłych i przyrodniczych w szczególny sposób - tak z kolei można odczytać programowe deklaracje ludzi z tego kręgu.

Czy diagnoza jest trafna? Max Scheler np. pisał wprost o „społecznej naturze wszelkiej wiedzy”. Wiele wypowiedzi Mark-

³³ K. Mannheim: *Ideology and Utopia*. London: Routledge and Kegan Paul, 1936, s. 2.

³⁴ D. Bloor: *Knowledge and Social Imagery*. London: Routledge and Kegan Paul, 1976, s. 142.

sa, zwłaszcza odnoszących się bezpośrednio do wiedzy, ujawnia charakterystyczny dla tego autora kult nauki, a zwłaszcza nauk przyrodniczych, podstawowe tezy materializmu historycznego skłaniają jednak do ujmowania nauki - całej nauki jako dziedziny świadomości społecznej w Marksowskim sensie, a więc jako pochodnej bytu społecznego³⁵. Durkheim głosił wprost tezę o społeczno-historycznym uwarunkowaniu podstawowych kategorii pojęciowych, takich jak czas i przestrzeń, a także reguł myślenia. Przykłady można mnożyć. Sprawa jest więc dyskusyjna.

Z drugiej strony trzeba pamiętać, że w literaturze anglosaskiej - a na tym terenie rozwinął się „mocny program” - socjologia wiedzy kształtowała się głównie na bazie idei sformułowanych przez Mannheima, zwłaszcza w angielskim, poszerzonym wydaniu *Ideologie und Utopie*. Wprawdzie nawet u Mannheima socjologiczny status nauk przyrodniczych i ścisłych nie przedstawia się do końca jednoznacznie³⁶, istnieje jednak powszechna zgoda co do tego, że autor ten traktuje nauki przyrodnicze i ścisłe jako „quite special fields of knowledge”, a więc jako przypadek nie podpadający pod tezę o społecznej determinacji poznania. Co więcej, wszelkie wątpliwości interpretacyjne, do których teksty Mannheima mogłyby skłaniać, zostały usunięte w okresie późniejszym, gdy socjologia wiedzy, przestając być intelektualną prowokacją, ujęta została w intelektualne (i społeczne) ramy normalnej

³⁵ Pochodność tę Marks stwierdza niekiedy wprost nadając tej tezie radykalną, doktrynalną postać: „religia, rodzina, państwo, moralność, nauka, sztuka itd. to po prostu szczególne sposoby produkcji podlegające jej ogólnym prawom” (K. Marx: *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, wyd. D. J. Struik. New York: International Publishers, 1982, s. 136; cyt. za L. Pellicani: *On the Genesis of Capitalism*. „Telos”, Winter 1987-1988, 74, s. 43).

³⁶ Por. np. wydane w 1982 manuskrypty Mannheima: K. Mannheim: *Structures of Thinking*, wyd. i wstępem opatrzyli D. Kettler, V. Meja i N. Stehr. London: Routledge and Kegan Paul, 1982.

dyscypliny (subdyscypliny) akademickiej. Nie ulega wątpliwości, że w odniesieniu do anglosaskiej, „usocjologicznionej” socjologii wiedzy powyższa diagnoza jest trafna.

Sformułujemy tę diagnozę nieco dokładniej. Co to znaczy, że tradycyjna socjologia wiedzy zatrzymała się u progu nauki w wąskim sensie, traktując ją jako przypadek szczególny? Jak pojmować należy szczególność tego przypadku?

U Mannheima nauki przyrodnicze i ścisłe stanowią przypadek szczególny na mocy neokantowskiej dychotomii, u której podstaw leżą przesłanki ontologiczne (świat natury *versus* świat kultury). Mannheimowska socjologia wiedzy stanowiła szczególny przypadek tej połowicznej krytyki pozytywistycznej teorii nauki, która zmierzała do ograniczenia stosowalności tej teorii do *Naturwissenschaften*. Stąd wiele niedopowudzeń i chwiejności w wywodach Mannheima, niekiedy w najbardziej istotnych punktach. Przesłanki merytoryczne ugruntowane w najbardziej fundamentalnych założeniach socjologicznego ujęcia wiedzy nie dawały podstaw do szczególnego traktowania nauki w wąskim sensie, przesłanki pozamerytoryczne (obiegowe oceny zbieżne z epistemologicznymi konsekwencjami pozytywizmu) kazały w tak pojętej nauce (i bezstronnej inteligencji) szukać gwaranta wartości, które socjologia wiedzy - jak się wówczas wydawało - podważała. Warto pamiętać, że Mannheim ujmował socjologię wiedzy jako dzieło w gruncie rzeczy demaskatorskie i takim ono wówczas istotnie było: socjologia wiedzy burzyła istniejący ład intelektualny proponując w zamian mglistą jedynie perspektywę nowego ładu. Jeśli więc Mannheim zatrzymał się u granic nauki w wąskim sensie to wbrew założeniom własnej doktryny, a za sprawą tych mechanizmów „egzystencjalnej determinacji”, które próbował ujawniać. Inaczej mówiąc, specjalny status nauki w wąskim sensie ma u Mannheima sankcję społeczną raczej niż merytoryczną, jest bardziej ustępstwem na rzecz obiegowej opinii, niż integralną częścią głoszonych poglądów.

Inaczej przedstawia się ta sprawa u następców Mannheim'a, którzy nadali socjologii wiedzy postać dyscypliny akademickiej. Postmannheimowska socjologia wiedzy przedstawia się nie tyle jako doktryna podważająca istniejący ład intelektualny, ile jako doktrynalnie neutralny (z założenia, rzecz jasna) obszar badań. Ten *gestalt switch* pozwolił wkomponować *Wissensoziologie* w istniejący system wiedzy akademickiej, wymagało to jednak jednoznacznej i zgodnej z ówczesnymi poglądami odpowiedzi na pytanie o stosunek kształtującego się kierunku badań do nauki w sensie *science*. Socjologia wiedzy lat pięćdziesiątych jest więc już normalną, chociaż ciągle *in statu nascendi*, subdyscypliną socjologiczną pozbawioną, jak inne subdyscypliny tego rodzaju, aspiracji filozoficznych, przyjmującą natomiast to, co za Schefflerem³⁷ nazywa się obecnie standardowym poglądem na wiedzę naukową. Najlepiej jest to bodajże widoczne u Starka, którego prace, obok prac Mertona, wpłynęły w decydującym stopniu na ukształtowanie się profilu intelektualnego akademickiej socjologii wiedzy.

Stark dzieli świat faktów na „fakty natury” i „fakty społeczne czyli historyczne w najszerszym sensie” powiadając, że jest to „absolutnie fundamentalne i bezwzględnie ważne różnicowanie”³⁸. Przypomina to neokantowską dychotomię, ale sens dystynkcji Starka jest inny, u jej podstaw leżą przesłanki metodologiczne raczej niż ontologiczne czy teoretyczne, chociaż Stark odwołuje się do argumentów - formalnie rzecz biorąc - teoretycznych. Powiada więc Stark, że:

(1) Mimo ewolucji natura jest względnie niezmienna, co oznacza, że badacz tej dziedziny ma do czynienia praktycznie zawsze z tą samą rzeczywistością. Badacz zjawisk społecznych natomiast

³⁷ Por. I. Scheffler: *Science and Subjectivity*. New York: Bobbs-Merrill, 1967.

³⁸ W. Stark: *The Sociology of Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul, 1958, s. 164.

stoi wobec rzeczywistości ulegającej stałym zmianom. W konsekwencji: „w przeciwieństwie do faktów natury, fakty społeczne są ciągle na nowo przez nas tworzone. Fakty natury stanowią d a n e w znacznie mocniejszym sensie”³⁹.

(2) Rozwój wiedzy społecznej dokonuje się pod wpływem różnych i zmieniających się wartości, co powoduje różnorodność i zmienność punktów widzenia a w konsekwencji różnorodność i zmienność obrazów rzeczywistości społecznej. Rozwój przyrodznawstwa dokonuje się pod wpływem wartości ekonomicznych i technologicznych - i to są właśnie niezmiennie wartości nauki wyrażające się formułą *savoir pour pouvoir*. Nauki przyrodnicze zajmują się więc stałe tym samym aspektem rzeczywistości doskonaląc jedynie swoje narzędzia i metody, dzięki czemu konsekwentnie kumulują wiedzę i zbliżają się do prawdy. „Tak więc, podczas gdy w naukach o kulturze ciągle buduje się i burzy, w naukach przyrodniczych, we właściwym sensie tego słowa, istnieje tylko tworzenie, tylko kumulatywny postęp [...]”⁴⁰.

(3) Zasady i prawa rozwoju nauki mają więc wartość uniwersalną, jej osiągnięcia również. W konsekwencji „całą wiedzę naukową w ścisłym tego słowa znaczeniu możemy wyłączyć ze sfery możliwej relatywności, tak jak wyłączyliśmy z niej twierdzenia formalne”⁴¹.

(4) Nie usuwa to nauk przyrodniczych i ścisłych z pola widzenia socjologii, określa jednak granice socjologicznych badań w tym przypadku. Socjologia może z powodzeniem zajmować się faktyczną genezą wiedzy naukowej, wpływem czynników społecznych na historię odkryć naukowych itp. Nie może natomiast zajmować się społecznymi determinantami treści odkryć naukowych i treści wiedzy naukowej *tout court*. Takie przedsięwzięcie jest bowiem absurdalne, jako że zakłada społeczne uwarunkowanie faktów natury, tymczasem „nad faktami natury - czyż

³⁹ Tamże, s. 165. Podkreślenie w oryginale.

⁴⁰ Tamże, s. 166.

⁴¹ Tamże, s. 167.

trzeba o tym mówić - człowiek nie ma kontroli. Może on wznieść się ponad nie tylko poprzez pokorne podporządkowanie się im"⁴².

Jak widać Stark jest wyznawcą popularnego do dziś wśród socjologów „podręcznikowego indukcjonizmu” z jego naiwnym realizmem, wiarą w istnienie teoretycznie neutralnych faktów aksjologicznie nieskażonej obserwacji, korespondencyjną teorią prawdy, kumulatywną koncepcją teorii itd. Ten zwarty i korespondujący z potoczną wiedzą system przekonań limituje w sposób oczywisty uroszczenia socjologii wiedzy: tam, gdzie przemawiają same fakty i to własnym głosem, tam socjologia, z natury rzeczy, ma niewiele do powiedzenia. Naukę uprawia wprawdzie człowiek, ale człowiek ten jako uczoney - przyrodoznawca „jedynie stara się uchwycić dane, dane istniejące niezależnie” od niego: jest on całkowicie pod ich kontrolą"⁴³. Nauka (w węższym sensie) jest precyzyjnym mechanizmem przetwarzania informacji, rola człowieka w tym mechanizmie jest bierna, społeczeństwo w tym mechanizmie nie istnieje. Mechanizm nauki działa wprawdzie w społeczeństwie, ale społeczeństwo oddziałuje nań tylko z zewnątrz: „siły społeczne pełnią tu jedynie rolę lokomotywy, która pcha lub ciągnie pociąg nauki naprzód, ale nie mają możliwości wpływania na zawartość wagonów”⁴⁴.

Paradoks postmannheimowskiej socjologii wiedzy polega na tym, że przyjmuje ona za swoją z gruntu a społeczną i a historyczną koncepcję nauki i racjonalności. Socjologia wiedzy Starka i Mertona jest w swej istocie zaprzeczeniem socjologii wiedzy Mannheima, nie mówiąc już o Durkheimie, Schelerze czy Marksie. Niejasne deklaracje Mannheima w sprawie szczególnego charakteru nauk przyrodniczych nie zmieniają ogólnej wymowy jego dzieła, które trafnie zostało odczytane jako próba podważenia sięgającej czasów platońskich dystynkcji pomiędzy *episteme* i *doxa*, a tym samym jako zamach na podstawy

⁴² Tamże, s. 172.

⁴³ Tamże, s. 167.

⁴⁴ Tamże, s. 174.

epistemologii. Tymczasem postmannheimowska socjologia wiedzy nie tylko przyjmuje tę dystynkcję, ale - co ważniejsze - ugruntowuje ją dodatkowo w teorii socjologicznej. Jak widzieliśmy, u Starka epistemologiczno-metodologiczna cezura pomiędzy naukami przyrodniczymi i społecznymi jest zakorzeniona w systemie wartości społecznych. U Mertona sprawa jest znacznie bardziej złożona, ale ogólnie rzecz biorąc, socjologia wiedzy tłumaczy tu w kategoriach społecznych to, co filozofia nauki głosi w kategoriach metodologicznych - ułomność wszelkich form pozanaukowego poznania. Ma nie tylko symboliczne znaczenie fakt, że u Mertona socjologia wiedzy zbliża się do badań procesów masowego komunikowania się i studiów nad propagandą. Inna rzecz, że Merton, bardziej niż ktokolwiek inny, stworzył podstawy empirycznej socjologii wiedzy, która pomija wszelkie kwestie epistemologiczne. Krótko mówiąc, ewolucja socjologii wiedzy w okresie powojennym, jej adaptacja do akademickich standardów socjologii anglosaskiej prowadziła do zaprzepaszczenia teoretycznego przesłania *Wissensoziologie*.

Trzeba więc powiedzieć - uzupełniając wspomnianą na wstępie diagnozę - że klasyczna socjologia wiedzy nie tyle zatrzymała swą „ofensywę” u progu nauk przyrodniczych, ile zdezawuowała epistemologiczne implikacje swych pierwotnych założeń. U progu lat sześćdziesiątych socjologia wiedzy, jako ukształtowana już subdyscyplina akademicka, wyznawała (i to niekiedy, jak w przypadku Starka, ze znaczną dozą nadgorliwości) ten system poglądów epistemologicznych, który później znalazł wyraz z zasadzie aracionalności Laudana głoszącej - przypomnijmy - że „socjologia wiedzy może wkroczyć w proces wyjaśniania przekonań wówczas i tylko wówczas, gdy przekonań tych nie da się wyjaśnić w terminach ich racjonalnych zalet”⁴⁵, oraz znanym

⁴⁵ L. Laudan: *Progress and its Problems: Toward a Theory of Scientific Growth*. London: Routledge and Kegan Paul, 1973, s. 202.

sloganie Newton-Smith'a: „socjologia jest tylko dla dewiantów”⁴⁶. W ten sposób koło się zamknęło. Z socjologii wiedzy pozostała empiryczna - w obiegowym, pozytywistycznym sensie - socjologia nauki i dziedzin pokrewnych.

Jak na tym tle przedstawia się „mocny program”. Otóż powiedzmy od razu, że „moc” tego programu jest funkcją teoretycznej niemocy „usocjologicznionej” socjologii wiedzy, jego radykalizm jest sprawą względną, a atmosfera teoretycznego skandalu wokół tej orientacji nie bez powodu przypomina początki socjologii wiedzy.

W stwierdzeniu powyższym nie chodzi bynajmniej o pomniejszenie znaczenia tej orientacji czy jej ogromnych i powszechnie docenianych zasług w pobudzeniu dyskusji nad podstawami wiedzy. Rzecz po prostu w tym, że „mocny program” ponawia niejako pierwotną propozycję socjologii wiedzy, co nie umniejsza jego oryginalności. Jest to bowiem propozycja - by tak rzec - złożona na nowo, wywodząca się z innych niż socjologia wiedzy tradycji intelektualnych i ugruntowana w merytorycznych przesłankach innych dyscyplin akademickich.

Mary Hesse wiąże „mocny program” z najnowszą historią filozofii nauki traktując go jako konsekwencję zwrotu od logicznych do historycznych modeli wyjaśniania nauki⁴⁷. Istotnie, Szkoła Edynburska nawiązuje wprost do T. Kuhna, L. Wittgensteina, Mary Hesse, a pośrednio do P. Feyerabenda, S. Toulmina, W. V. Quine'a, a nawet P. Duhema i L. Flecka - żeby wymienić najważniejsze nazwiska symbolizujące tendencje do uempirycznienia filozofii nauki. Równocześnie jednak szkoła ta nawiązuje - wprost i pośrednio - do antropologicznych badań nad systemami przekonań i socjologicznych badań nad nauką, sama zaś prowadzi liczne i pogłębione badania z zakresu historii nauki. „Mocny

⁴⁶ Newton-Smith, *The Rationality of Science*. London: Routledge and Kegan Paul, 1981.

⁴⁷ Por. M. Hesse: *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*. Brighton: The Harvester Press, 1980, r. 2.

program” jako system metateoretycznych idei jest zwieńczeniem tej bogatej działalności badawczej, stanowi jej teoretyczną przesłankę i konsekwencję zarazem.

Mary Hesse twierdzi, że do „mocnego programu” prowadzą wprost idee składające się na koncepcję poddeterminacji (*underdetermination*) i niewspółmierności (*incommensurability*). Otóż i tak, i nie. Tak, jeśli za punkt wyjścia wziąć „mocny program” i zastanowić się nad jego miejscem w rozwoju filozofii nauki. Koncepcje poddeterminacji i niewspółmierności w takim ujęciu poprzedzają logicznie „mocny program”. Nie, jeśli za punkt wyjścia wziąć koncepcje poddeterminacji i niewspółmierności i zastanawiać się czy prowadzą one do wniosków składających się na „mocny program”. Otóż niekoniecznie. Brakuje tu ogniwa pośredniego i to potężnego, brakuje idei, która mogłaby być sprawcą *gestalt switch*, jakby powiedział Kuhn, niezbędnego do przejścia od poglądów owegoż Kuhna do poglądów Bloora czy Barnesesa.

Ogniwem tym jest teza o społecznych źródłach kryteriów racjonalności. Bez tego ogniwa idee poddeterminacji i niewspółmierności mogą prowadzić w różnych kierunkach. Jeden z nich, wytyczony w oparciu o bardzo subtelne dyskusje, przedstawia Ernan McMullin⁴⁸. Kierunek ten prowadzi z powrotem do klasycznej filozofii nauki, aczkolwiek w poszerzonej formule. Jak starałem się pokazać w poprzednim rozdziale, kierunek, który obiera sam Kuhn nie prowadzi w gruncie rzeczy donikąd, jest kierunkiem wyjścia z sytuacji, w jakiej znalazła się klasyczna filozofia nauki, ale wyjścia teoretycznie nieatrakcyjnego. Problem Kuhna polega na tym, że postulując wyjaśnienie wyborów naukowych, a w ostatecznym rachunku epistemicznych osądów, w kategoriach społecznych (ściślej mówiąc: psychosocjologicznych), nie chce odbierać regułom, które za tymi wyborami

⁴⁸ Por. jego *The Rational and the Social in the History of Science*. W: J. R. Brown (ed.): *Scientific Rationality: The Sociological Turn*. Dordrecht: Reidel, 1984.

stoją i jakoś je regulują atrybutów konieczności. Zasady racjonalności są u Kuhna - by tak rzec - społecznie zdeponowane, społeczeństwo (u Kuhna *de facto*: grupy naukowe) jest ich nosicielem, ale nie twórcą.


Otóż w Szkole Edynburskiej społeczeństwo (społeczeństwo *tout court*, a nie grupy akademickie) jest twórcą zasad racjonalności i stąd właśnie bierze się postulat wyjaśniania działalności poznawczej i systemów przekonań, a w szczególności nauki w kategoriach społecznych. Stąd właśnie słynny, niezwykle kontrowersyjny, postulat symetrycznego wyjaśniania wiedzy, tj. postulat traktowania prawdy i fałszu jako równorzędnych kandydatów na *explanandum*. Stąd wreszcie definiowanie wiedzy jako tego, co społecznie za wiedzę uchodzi. Taka definicja jest czymś naturalnym w dyskursie socjologicznym, nie razi więc ani u Znanieckiego, ani u Bergera i Luckmana⁴⁹. Jest natomiast wyzwaniem, elementem niemal paradoksalnie brzmiącym w dyskursie ugruntowanym w tradycji, z której wyrosła filozofia nauki. I dlatego sądzę, że teza Mary Hesse jest z gruntu chybiona. Definicja Znanieckiego konstryuuje po prostu wiedzę jako kategorię socjologiczną. Tak samo w zasadzie brzmiąca definicja Bloora jest tezą epistemologiczną a właściwie metaepistemologiczną, tezą która poprzez redukcję osądów epistemologicznych do wyborów społeczno-kulturowych odbiera klasycznej epistemologii rację bytu otwierając równocześnie perspektywę epistemologii jako pewnej dziedziny studiów nad kulturą, a mianowicie studiów nad obowiązującymi w danej kulturze (termin luźno rozumiany, tak że może być w poszczególnych przypadkach zastąpiony terminem „społeczeństwo”, „epoka” lub temu podobnym) kryteriami racjonalności. Autorzy „mocnego programu” sugerują zresztą wprost, że epistemologia w swej obecnej postaci jest sferą pewnego rodzaju fałszywej świadomości: to, co epistemologowie faktycznie czynią,

⁴⁹ Por. F. Znaniecki: *The Social Role of the Man of Knowledge*. New York 1965; P. Berger i T. Luckman: *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik. Warszawa: PIW, 1983.

to badanie reguł racjonalności obowiązujących w ich własnej kulturze w przeświadczeniu, że bada się reguły konieczne i niezbywalne.

Ten właśnie rdzenny, najbardziej nośny element „mocnego programu” przeciwstawia go zasadniczo filozofii nauki, obojętnie jak bardzo „uhistorycznionej” czy „usocjologicznionej” wiążąc go równocześnie z najbardziej radykalną wykładnią socjologii wiedzy z jej pierwszego okresu. Nie jest to jednak ani program powrotu do zapoznanych implikacji tez klasycznych, ani radykalizacji tych tez, ani poszerzenia ich zasięgu, chociaż każdy z tych elementów odgrywa tu pewną rolę. Genealogia „mocnego programu” jest niewątpliwie znacznie bardziej skomplikowana. Ogólnie można powiedzieć, że jako orientacja teoretyczna „mocny program” jest odpowiedzią - jedną z wielu - na kryzys w myśleniu o nauce i racjonalności, kryzys, który z największą siłą ujawnił się w filozofii nauki, ale objął swym zasięgiem również inne dyscypliny. Jednym z najmocniejszych atutów Szkoły Edynburskiej jest jej autentycznie interdyscyplinarny charakter. Toteż w „mocnym programie” należy widzieć konsekwencje procesów zachodzących od wielu lat w różnych dyscyplinach społecznych i humanistycznych. Inna rzecz, że warsztatowo jest ón najbardziej związany z historycznymi badaniami nad nauką europejską.





Wydawca: Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, 00-330 Warszawa, Nowy Świat 72, tel. 26-52-31 w. 97. Nakład 500 egz. Obj.: 5 ark. wyd., 8 ark. druk. Papier III kl., 70 g. Oddano do składania 4.06.1990, podpisano do druku 5.07.1990, druk ukończono 30.08.1990. Skład komputerowy IFiS PAN. Druk: Zakład Poligraficzny Wydawnictwa Spółdzielczego. Zam. 265/1990.

Ukazały się:

- Badania „rozumiejące” stylu życia.* Opracowanie: A. Siciński, A. Wyka. 1988.
- Nazajutrz... Reakcje społeczeństwa polskiego na katastrofę w Czarnobyli.* Red. A. Siciński. 1989.
- Potrzeby i aspiracje społeczeństwa polskiego w połowie lat osiemdziesiątych.* Red. L. Beskid. 1989.
- Out of the Formal: Towards New Ways of Coping with the Social Needs.* Ed. M. Sokołowska, A. Rychard. 1988.
- Socjologia zdrowia i medycyny. Konwersatorium 1986—88. Materiały.* Red. A. Titkow. 1989.
- P. Płoszajski: *Knowledge for Change. Developing Practical Theory.* 1990.
- Grupy i więzi społeczne w systemie monocentrycznym.* Red. E. Wnuk-Lipiński. 1990.
- Słownik terminów socjologicznych (w j. rosyjskim, z ekwiwalentami w 6 językach: angielski, francuski, niemiecki, bułgarski, polski i czeski, kolejne tomy w przygotowaniu).* T. I 1989, T. II 1990.
- Z zagadnień filozofii nauk przyrodniczych* Red. A. Nowaczyk. 1988.
- M. Merleau-Ponty: *Fenomenologia percepcji.* 1988.

W najbliższym czasie ukazą się:

- Teoria i praktyka socjologii empirycznej.* Praca zbiorowa pod redakcją A. Gizy-Poleszczuk i E. Mokrzyckiego.
- Philosophy of Social Choice.* Editor P. Płoszajski.
- W. Makarczyk: *Studia nad aparaturą pojęciową socjologii.*
- Ch. Webster: *Od Paracelsusa do Newtona.*

Książki IFiS PAN są do nabycia:

Instytut Filozofii i Socjologii PAN

Nowy Świat 72, Pałac Staszica

00-330 Warszawa

Dział Wydawnictw, pok. 231, tel. 26-52-32 w. 97

lub

Ośrodek Rozpowszechniania

Wydawnictw Naukowych

Polskiej Akademii Nauk

Pałac Kultury i Nauki

00-901 Warszawa

Księgarnia Wzorcowa

000.



ISBN 83-85194-01-0
<http://rcin.org.pl>