



**Akademia  
Nauk Stosowanych**  
Towarzystwo Wiedzy Powszechnej w Szczecinie

# **POLISH JOURNAL OF CRITICAL REALISM**

**KWARTALNIK**

Nr 1 (1), 2023

Szczecin 2023

**MIĘDZYNARODOWA RADA NAUKOWA**  
**INTERNATIONAL SCIENTIFIC COMMITTEE**

Margaret Scotford Archer – honorowa przewodnicząca, University of Warwick, Wielka Brytania  
Waldemar Urbanik – przewodniczący, Akademia Nauk Stosowanych TWP w Szczecinie, Polska  
Eunika Baron-Polańczyk, Uniwersytet Zielonogórski, Polska  
Małgorzata Bogunia-Borowska, Uniwersytet Jagielloński, Polska  
Olena Budnyk, Podkarpacki Uniwersytet Narodowy im. Wasyla Stefanyka, Ukraina  
Pavol Dancak, Uniwersytet Preszowski w Preszowie, Słowacja  
Paul Dembiński, University of Fribourg, Szwajcaria  
Zbigniew Formella, Papieski Uniwersytet Salezjański w Rzymie, Włochy  
Michał Gierycz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Polska  
Wiesław Gumuła, Uniwersytet Jagielloński, Polska  
Arkadiusz Jabłoński, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Polska  
Wojciech Kojs, Uniwersytet Śląski, Polska  
Leszek Korporowicz, Uniwersytet Jagielloński, Polska  
Tony Lawson, Cambridge University, Wielka Brytania  
Andrea Maccarini, Università di Padova, Włochy  
Janusz Mariański, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska  
Piotr Mazurkiewicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Polska  
Adam Mrozowicki, Uniwersytet Wrocławski, Polska  
Zbigniew Nęcki, Krakowska Akademia im. Frycza Modrzewskiego w Krakowie, Polska  
Anna Oleszak, Akademia Nauk Stosowanych TWP w Szczecinie, Polska  
Douglas Porpora, Drexel University, USA  
Jan Przybyłowski, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska  
Marek Rembierz, Uniwersytet Śląski, Polska  
Francesco Scalone, Uniwersytet Boloński, Włochy  
Dmytro Shevchuk, Akademia Ostrogska, Ukraina  
Henryk Skorowski, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska  
Zbigniew Stawrowski, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska  
Marek Szczepański, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Polska  
Jurij Szczerbiak, Zachodnioukraiński Uniwersytet Narodowy, Ukraina  
Krzysztof Wieczorek, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Polska  
Krzysztof Wielecki, Pontifical Academy of Social Sciences, Watykan; Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego; Akademia Nauk Stosowanych TWP w Szczecinie, Polska  
Marek Woś, Akademia Nauk Stosowanych TWP w Szczecinie, Polska  
Andrzej Wójtowicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska  
Artur Wysocki, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska  
Zdzisław Zagórski, Uniwersytet Wrocławski, Polska  
Marcelina Zuber, Uniwersytet Wrocławski, Polska

**KOMITET REDAKCYJNY**

**EDITORIAL OFFICE COMMITTEE**

REDAKTOR NACZELNY Krzysztof Wielecki

ZASTĘPCA REDAKTORA NACZELNEGO Anna Oleszak

SEKRETARZ REDAKCJI Marta Białas

## **CZŁONKOWIE KOMITETU**

### **COMMITTEE MEMBER**

Małgorzata Bogunia-Borowska

Grażyna Leśniewska

Marek Rembierz

Joanna Smoluk-Stachowska

Krzysztof Wieczorek

Marek Woś

## **REDAKTORZY JĘZYKOWI**

### **LANGUAGE EDITORS**

Piotr Słomski, Akademia Nauk Stosowanych TWP w Szczecinie, Polska – język angielski

Anna Oleszak, Akademia Nauk Stosowanych TWP w Szczecinie, Polska – język polski

## **REDAKTOR STATYSTYCZNY**

### **STATISTIC EDITOR**

Marek Hajdukiewicz, Akademia Nauk Stosowanych TWP w Szczecinie, Polska

**KOREKTOR/PROOFREADER** Krystyna Kaźmierowska

**PROJEKT OKŁADKI/COVER DESIGN** Filip Kurzawa

Adres redakcji: Akademia Nauk Stosowanych Towarzystwa Wiedzy Powszechnej w Szczecinie

70-466 Szczecin, ul. Monte Cassino 15

tel. (91) 424 32 00, fax (91) 424 32 03

e-mail: redakcja@anstwp.pl

www: <https://akademiatwp.pl>

© Akademia Nauk Stosowanych TWP w Szczecinie, 2023

Akademia Nauk Stosowanych TWP w Szczecinie

70-466 Szczecin, ul. Monte Cassino 15

<https://akademiatwp.pl/>

Wydawca: „Pedagogium” Wydawnictwo OR TWP w Szczecinie

Szczecin 2023

[www.twp.szczecin.pl](http://www.twp.szczecin.pl)

Nakład: 100 egz.

**SKŁAD I ŁAMANIE:** WT PRINT

**DRUK I OPRAWA:** wtprint.pl



## Spis treści

Słowo redaktora naczelnego .....	7
Słowo honorowej przewodniczącej Rady Naukowej .....	11
Słowo prezesa Międzynarodowego Stowarzyszenia Realizmu Krytycznego (IACR) ....	13

### ROZMOWY ISTOTNE

Wywiad z profesorem Margaret Scotford Archer o jej życiu, pracy i wizji realizmu krytycznego .....	17
---	----

### SPRAWY PIERWSZE

#### **Douglas V. Porpora**

Osobisty pogląd na realizm krytyczny .....	25
--	----

#### **Krzysztof Wielecki**

Paradygmaty i teorie w naukach o człowieku. Pytania realisty krytycznego .....	51
--	----

#### **Waldemar Urbanik**

Cztery fale redefinicji normatywnej. Szkice do pejzażu totalitaryzmu hybrydowego ....	71
---	----

#### **Marcin Zarzecki**

Antyredukcjonizm metodologiczny w koncepcji realizmu krytycznego Margaret S. Archer .....	89
--	----

#### **Marek Woś**

Krótką historia realizmu krytycznego i socjologii podmiotowości w Polsce .....	99
--	----

#### **Andrzej Wójtowicz**

Morfogeneza światów społecznych i paradygmatyczne możliwości antropologii wojtyliańskiej. Ujęcie Krzysztofa Wieleckiego .....	125
---	-----

### ZASTOSOWANIA

#### **Janusz Mariański**

Katolicka moralność małżeńsko-rodzinna w ocenie młodzieży akademickiej .....	143
--	-----

### WIEŚCI

#### **Joanna Smoluk-Stachowska**

Doniesienia ze świata realizmu krytycznego .....	169
--	-----

## CONTENTS

A Word from the Editor in Chief .....	7
A Word from the Honorary Chairwoman of the Scientific Council .....	11
A Word from the President of the International Association of Critical Realism (IACR) ..	13

## ESSENTIAL CONVERSATIONS

An interview with Professor Margaret Scotford Archer about her life, work and vision of critical realism .....	17
---	----

## INITIAL MATTERS

### **Douglas V. Porpora**

A Personal View of Critical Realism .....	25
---	----

### **Krzysztof Wielecki**

Paradigms and theories in the human sciences. Questions of a critical realist .....	51
---	----

### **Waldemar Urbanik**

Four waves of normative redefinition. Sketches to the landscape of hybrid totalitarianism ..	71
--	----

### **Marcin Zarzecki**

Methodological anti-reductionism in Margaret S. Archer's concept of critical realism .....	89
--	----

### **Marek Woś**

A short history of critical realism and the sociology of subjectivity in Poland .....	99
---	----

### **Andrzej Wójtowicz**

Morphogenesis of social worlds and paradigmatic possibilities of Wojtyła's anthropology. The approach of Krzysztof Wielecki .....	125
---	-----

## APPLICATIONS

### **Janusz Mariański**

Catholic Marriage and Family Morality in the Assessment of University Students.....	143
---	-----

## NEWS

### **Joanna Smoluk-Stachowska**

Reports from the world of critical realism .....	169
--	-----

Szanowni Państwo,

Akademia Nauk Społecznych Towarzystwa Wiedzy Powszechnej w Szczecinie powołała już ponad rok temu Międzywydziałową Katedrę Realizmu Krytycznego. Prowadzi ona swoje własne badania. Współpracuje z International Association of Critical Realism, wielką organizacją naukową, zrzeszającą około tysiąca uczonych: filozofów, socjologów, pedagogów, psychologów, ekonomistów, antropologów, przedstawiciele innych nauk. Wydaje własny, wysoko punktowany kwartalnik *Journal of Critical Realism*. Posiada osobne linie wydawnicze w najznakomitszych domach wydawniczych na świecie. Organizuje wiele konferencji na wszystkich kontynentach, a raz do roku wielki Kongres Realizmu Krytycznego. Jej szefem od lat jest amerykański uczoney Douglas Porpora. Celem tej organizacji jest prowadzenie badań w zakresie realizmu krytycznego i popularyzowanie ich wyników, jak i samej idei.

W XX wieku w Wielkiej Brytanii powstały dwa wielkie paradygmaty o światowym znaczeniu nie tylko dla filozofii, ale także dla innych nauk, zwłaszcza humanistycznych, w tym społecznych: filozofia analityczna i realizm krytyczny właśnie. Niezależnie od siebie, dwoje brytyjskich uczonych, w połowie lat siedemdziesiątych XX wieku, Roy Bhaskar i Margaret S. Archer, wypracowywało nowe zasady uprawiania nauki. Po opublikowaniu przez wybitną socjolog dzieła pt. *Kultura i sprawczość*, połączyli siły i w ten sposób rozwinął się paradygmat realizmu krytycznego, który dziś jest niezwykle popularny w nauce. Dziwnym trafem omijał dotąd Polskę i naszą część Europy. Nie to, żeby był zupełnie nieobecny. Archer jako przewodnicząca International Sociological Association (pierwsza kobieta, szefowa, w historii tej największej organizacji na świecie zrzeszającej socjologów) bywała w naszym kraju. Pojawiała się z rzadka jej mniejsze teksty, czasem ktoś w Polsce nawiązywał do jej dorobku. W 2010 roku we Wrocławiu odbyła się konferencja naukowa, której główną bohaterką była brytyjska uczona. W 2013 roku pod redakcją naukową prof. Adama Mrozowickiego, wybitnego znawcy jej dorobku i z jego znakomitym wprowadzeniem, ukazała się pierwsza z jej najwybitniejszych książek, tzw. archerek. Od 2014 roku głównym ośrodkiem realizmu krytycznego, a zwłaszcza myśli tej wielkiej socjolog, stał się Instytut Nauk Socjologicznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Katedra Myśli Społecznej UKSW jest od tego czasu organizatorem dorocznych Social Sciences Master Courses, których głównym gościem była i jest Archer. W ich ramach prowadziła wykłady mistrzowskie i seminaria dla naukowców, doktorantów i studentów. W 2015 roku ukazał się osobny numer Uniwersyteckiego Czasopisma Socjologicznego UKSW, przedstawiający realizm krytyczny i dorobek warszawskich spotkań z uczoną. W tej też uczelni wydawano *Archerian Studies* (obecnie w druku jest trzeci ich tom). Od 2018 roku zostałem wybrany do Rady IACR na trzyletnią kadencję i zasiadam w niej kolejny już raz. W 2019 roku, staraniem Narodowego Centrum Kultury,

został opublikowany drugi tom ze wspomnianych archerek, *Kultura i sprawczość*, z moim wprowadzeniem na przeszło sześćdziesiąt stron, które, jak do tej pory, jest najobszerniejszym w języku polskim opracowaniem idei realizmu krytycznego i poglądów Margaret S. Archer. W 2020 roku Katedra Myśli Społecznej była organizatorem Międzynarodowego Kongresu Realizmu Krytycznego. Było to dowodem docenienia rozwoju tej orientacji w Polsce i na UKSW. Do tej pory obroniono w Polsce trzy doktoraty związane z dorobkiem tej uczoney, dwa z socjologii (Uniwersytet Wrocławski i UKSW), a jeden z filozofii (Uniwersytet Śląski), a dr Marek Woś, pracownik naukowy Akademii Nauk Stosowanych Towarzystwa Wiedzy Powszechnej, przygotowuje większą pracę na ten temat.

W 2022 roku rektor ANS TWP, prof. Waldemar Urbanik doprowadził do powstania naszej Międzywydziałowej Katedry Realizmu Krytycznego, pierwszej tego typu i tej rangi na świecie. Od tego czasu realizm krytyczny rozwija się w Polsce jeszcze żywszym nurtem, odgrywając ważną rolę nie tylko w kraju, ale i w całej środkowo-wschodniej Europie. Odbłyło się tu już ponad szesnaście seminariów w języku polskim i angielskim, na których występowali wybitni uczeni z Polski i z zagranicy. Otwarcia seminariów dokonał Douglas Porpora, wstępowała też Margaret Archer i ponad dwudziestu uczonych z Polski i całego świata. Zwykle odbywają się dwa seminaria miesięcznie (poza wakacjami). Noszą one wspólny tytuł: „Człowiek w rzeczy-widności: z perspektywy realizmu krytycznego”. Na stronie internetowej ([www.akademiatwp.pl/category/krk](http://www.akademiatwp.pl/category/krk)) zamieszczone zostały linki do nagrań zarejestrowanych podczas minionych sesji, zaś pod linkiem Archiwum seminariów Katedry Realizmu Krytycznego – Akademia Nauk Stosowanych TWP ([akademiatwp.pl](http://akademiatwp.pl)) można znaleźć bezpośredni dostęp do wszystkich wykładów i dyskusji. Na seminaria składają się dwa cykle. Jeden z nich poświęcony jest ścisłym i zaawansowanym studiom z zakresu realizmu krytycznego. Drugi jest całkowicie otwarty na ważną problematykę naukową i społeczną, luźno tylko związany z tym paradygmatem. W seminariach, bezpośrednio i online biorą udział dziesiątki uczonych z Polski, krajów sąsiednich i całego świata. W 2022 roku w Akademii ukazał się osobny numer czasopisma *Edukacja Humanistyczna*, poświęcony realizmowi krytycznemu. W 2023 roku powstało nowe czasopismo, związane z Międzywydziałową Katedrą Realizmu Krytycznego – *Polish Journal of Critical Realism*, którego pierwszy numer oddajemy Czytelnikom.

*Polish Journal of Critical Realism* to kwartalnik, który będzie współpracował z naszymi seminariami. Honorową przewodniczącą Rady Naukowej jest Margaret S. Archer. W Radzie Naukowej i w redakcji mamy wielu wspaniałych uczonych z całego świata jak: Douglas Porpora, Tony Lowson, Andrea Maccarini, Paul Dembinski, Pavol Dancák i wielu innych (osobno publikujemy listę członków redakcji i Rady Naukowej, której przewodzi prof. Waldemar Urbanik). Pismo ukazuje się pod auspicjami International Association of Critical Realism, a w szczególności Margaret Archer i Douglasa Porpory.



W *Polish Journal of Critical Realism* formułę realizmu krytycznego rozumiemy bardzo szeroko, jako przekonanie, iż świat istnieje także poza naszymi zmysłami i wyobraźnią (realnie) oraz, że wymaga wielu złożonych narzędzi i metod badawczych, które stopniowo przybliżają do, nieosiągalnego jednak w stopniu całkowitym, poznania. Trzy numery w roku będą publikowane po polsku (ewentualnie pojedyncze teksty mogą być w językach krajów sąsiedzkich), czwarty wydawany będzie w języku angielskim. Pojmujemy je jako rodzaj mostu między nauką polską (oraz krajów sąsiednich) i międzynarodowym środowiskiem realizmu krytycznego.

Generalnie planujemy następującą strukturę każdego numeru: 1. Wstęp redaktora; 2. Spis treści; 3. Sekcja – Rozmowy zasadnicze [rozmowy z wybitnymi realistami krytycznymi]; 4. Sprawy pierwsze – artykuły teoretyczne o charakterze fundamentalnym, w tym inspirowane tematyką seminariów naszej Międzywydziałowej Katedry Realizmu Krytycznego; 5. Zastosowania: badania, raporty, diagnozy [raporty z badań empirycznych, artykuły o sprawach mniej podstawowych]; 6. Juwenalia [tutaj można publikować teksty młodych uczonych, które dają nadzieję na przyszłość. Jest też dział Mistrzowie i uczniowie: tekst profesora i tekst jego ucznia, zaproszonego przez niego]; 7. Wiadomości [z życia IACR, Katedra Realizmu Krytycznego PWSZ w Szczecinie]. Oczywiście, nie każdy z tych działów będzie obecny we wszystkich numerach.

Mamy wielką nadzieję, że publikacja spotka się z Państwa zainteresowaniem oraz stanie się inspiracją do dalszych badań i owocnych dyskusji.

Krzysztof Wielecki  
redaktor naczelny



## Słowo honorowej przewodniczącej Rady Naukowej

Bardzo serdecznie witam Czytelników pierwszego numeru *Polish Journal of Critical Realism*. Razem z Wami są Wasi przyjaciele z Zachodu. Razem bowiem możemy silniej przeciwstawić się naszemu światowemu wrogowi w naukach społecznych, a mianowicie „empiryzmowi”<sup>1</sup>. Niestety, liczba analiz empirycznych wzrosła w czasie pandemii i bezpośrednio po niej, biorąc pod uwagę, że podejście to dominowało w prezentacji statystyki medycznej w tak wielu krajach. Z pewnością praktykujący tę odmianę intelektualnego empiryzmu nauczyli się powtarzać mantrę „Korelacje nie ujawniają przyczynowości”. Oczywiście że nie, bo dobrze wiemy, że ujawnienie rzeczywistych procesów przyczynowych oznacza zaryzykowanie poszukiwania prawdziwych mechanizmów generatywnych. Te dopiero je wyjaśniają. To jest zadanie realizmu krytycznego na całym świecie.

Nasz nowy kwartalnik szczególnie mnie cieszy, ponieważ umożliwi zachodnim realistom lepsze zrozumienie polskiej struktury, kultury i sprawczości w czasie i przestrzeni – na poziomie empirycznym a nie „empirycznym”. Czyni to Polskę ani „wschodnią”, ani „zachodnią”, ale naprawdę wyjątkową; zawsze przedmiotem badań i nigdy obiektem akademickiej kolonizacji.

Margaret Scotford Archer  
honorowa przewodnicząca Rady Naukowej

*Z głębokim żalem i smutkiem zawiadamiamy o śmierci Prof. Archer w chwili oddawania  
czasopisma do druku*

Redakcja

---

<sup>1</sup> Zwróćmy uwagę na cudzysłów – Archer nie krytykuje badań empirycznych w ogóle, ale pewną ich odmianę, najkrócej rzecz ujmując pozostawiającą statystyce rozumienie świata i człowieka, skrajnie neopozytywistyczną.



## **Słowo prezesa Międzynarodowego Stowarzyszenia Realizmu Krytycznego (IACR)**

Jako prezes Międzynarodowego Stowarzyszenia Realizmu Krytycznego (IACR) z największą przyjemnością witam powołanie Międzywydziałowej Katedry Realizmu Krytycznego w Akademii Nauk Stosowanych TWP w Szczecinie. Bardzo cieszy nas uruchomienie przez nią nowego kwartalnika – *The Polish Journal of Critical Realism*. Dziękuję prof. Krzysztofowi Wieleckiemu za jego wielkie zasługi dla rozprzestrzeniania się realizmu krytycznego nie tylko w Polsce, ale w całej Europie Środkowej i Wschodniej. Wyrażam wdzięczność rektorowi i wszystkim władzom Akademii i wraz z całym Stowarzyszeniem liczę na jak najbliższą współpracę.

Douglas Porpora, Ph.D.  
profesor socjologii  
prezes International Assotiation of Critical Realism



**ROZMOWY ISTOTNE**  
**ESSENTIAL CONVERSATIONS**





## Wywiad z profesor Margaret Scotford Archer o jej życiu, pracy i wizji realizmu krytycznego

W grudniu 2022 roku w Akademii Nauk Stosowanych Towarzystwa Wiedzy Powszechnej w Szczecinie odbyło się niezwykle wydarzenie. Po uroczystym nadaniu imienia prof. Margaret Archer sali wykładowej i znakomitym wykładzie słynnej socjolog, w nowoczesnej pracowni fokusowej spotkali się prof. Krzysztof Wielecki i prof. Waldemar Urbanik, którym towarzyszyli dr Marek Woś i dr Joanna Smoluk-Stachowska oraz wybitna postać światowej socjologii – Pani Profesor Margaret Scotford Archer. Ideą zorganizowania spotkania było przeprowadzenie z tą wybitną myślicielką pierwszego w Polsce „wywiadu rzeki”, który pokazałby jej osobę nie tylko jako utytułowanego, wielkiego naukowca, ale też zaprezentował osobiste wątki i wydarzenia z jej życia, które zaważyły na ukształtowaniu się jej naukowej postawy. Biografia Pani Profesor, która jest równie fascynująca i inspirująca, jak jej nowatorskie koncepcje socjologiczne, silnie wpłynęła na ukształtowanie się myśli oraz poglądów tej wyjątkowej postaci.

Margaret S. Archer ukończyła studia z dziedziny socjologii w London School of Economics, gdzie w 1967 roku uzyskała tytuł doktora na podstawie pracy pt. „Aspiracje edukacyjne rodziców z angielskiej klasy robotniczej”. Kolejnym etapem naukowego rozwoju był staż podoktorski w L’Ecole Pratique des Hautes Etudes na Sorbonie w Paryżu. Przez kilka lat pracowała także jako wykładowca w University of Reading oraz w l’Ecole Polytechnique Fédérale de Lausanne w Szwajcarii. W 1979 roku na Uniwersytecie w Warwick, z którym współpracuje do dziś, otrzymała tytuł profesorski. Profesor Archer jest pierwszą kobietą w historii, która w 1986 roku podczas XII Światowego Kongresu Socjologii została wybrana na prezydenta Międzynarodowego Towarzystwa Socjologicznego. Jest także członkiem założycielem Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, ciała doradczego powołanego w 1994 roku przez papieża Jana Pawła II, w celu doradzania papieżowi w sprawach katolickiej nauki społecznej, a w latach 2014–2019 na mocy decyzji papieża Franciszka pełniła także funkcję rektora Papieskiej Akademii Nauk Społecznych. Pani Profesor jest również członkiem założycielem Academy of Learned Societies in the Social

Sciences oraz członkiem zarządu Międzynarodowego Centrum Realizmu Krytycznego. Przez kilka lat była redaktorem naczelnym *Current Sociology* – oficjalnego czasopisma Międzynarodowego Towarzystwa Socjologicznego. Opublikowała ponad 13 książek, była redaktorem lub współredaktorem kolejnych 14 monografii oraz wydała ponad 60 artykułów naukowych do 2004 roku. W 2020 roku w Bolonii została uhonorowana międzynarodową Nagrodą im. Ojca Oreste Benziego, przyznawaną za szczególne poświęcenie swojej pracy, życia i działalności na rzecz osób marginalizowanych i pozostających poza nawiasem społeczeństwa.

Jako naukowiec – Margaret Archer – jest jednak przede wszystkim, obok Roya Baskhara i Douglasa Porpry, jednym z założycieli nowego nurtu w socjologii oraz innych naukach społecznych, który określa się mianem realizmu krytycznego. Jej prace stanowią prawdziwie oryginalny wkład w kwestie dotyczące natury ontologii społecznej i wyjaśniania socjologicznego, szczególnie w zakresie wzajemnego oddziaływania i sprawstwa procesów zmiany społecznej, rozumianej jako morfogeneza, a ostatnio refleksyjności oraz konwersacji wewnętrznej. Jej twórczość zasadniczo ogniskuje się wokół problemu struktury i sprawstwa, które są dla niej nieredukowalnymi bytami ze swoistymi emergentnymi własnościami i siłami. Stawia to konieczność odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób należy budować teorie dotyczące wzajemnego oddziaływania między społeczeństwem, kulturą, strukturą i ludzkimi podmiotami działania.

W odniesieniu do koncepcji osoby ludzkiej i człowieczeństwa, Pani Profesor opowiada się natomiast za podkreśleniem roli uspołecznienia dla indywidualnego rozwoju jednostki. Osoba ludzka jest wyposażona w autonomiczne własności i siły, za sprawą których może dokonywać refleksyjnych wyborów i podejmować pewne działania w relacji do kontekstu społecznego, w którym się znajduje, jednakże działania te mogą mieć charakter zbiorowy. W tym sensie zatem człowiek wspólnie z innymi ludźmi może dowolnie przekształcać społeczeństwo, w którym żyje. Kultura nie jest jednak „społecznością podzielanych znaczeń”. Z jednej strony istnieje system kulturowy, który jest pełen komplementarności i sprzeczności, z drugiej – istnieje społeczno-kulturowa interakcja, z której czerpią ludzie, przyczyniając się do rozwoju poszczególnych części systemu kulturowego – zgodnie z interesami i celami poszczególnych osób.

Podczas kilkugodzinnej grudniowej rozmowy, toczącej się w Akademii Nauk Stosowanych TWP w Szczecinie, w przyjacielskiej i swobodnej atmosferze między zebranymi naukowcami padło wiele ważnych pytań i intrygujących odpowiedzi zarówno w odniesieniu do realizmu krytycznego, struktury społeczeństwa, jak i do rozumienia godności osoby ludzkiej. Rys biograficzny przywoływany przez Panią Profesor pozwolił dodatkowo osadzić jej naukowe poglądy w kontekście historyczno-rodzinnym i spojrzeć na jej twórczość ze znacznie szerszej perspektywy. Prezentowany w częściach „wywiad rzeka”

stanowi zapis odbytej rozmowy, która umożliwi Czytelnikowi zapoznanie się z koncepcją socjologii i realizmu krytycznego Margaret Archer w pełniejszy i wielowymiarowy sposób.

## Część pierwsza:

**Prof. Krzysztof Wielecki:** Szanowna Pani Profesor, Droga Maggie, rozpocznijmy naszą rozmowę od krótkiej historii z twojego dzieciństwa. Jak je wspominasz? Jak wyglądała twoja relacja z rodzicami?

**Prof. Margaret Archer:** Zacznę od opowiedzenia pewnej historii. Być może wyjaśni ona, dlaczego relacja z moją matką była – jak to się mówi – „trudna”. Moja mama pochodziła z wielodzietnej rodziny, która liczyła dziewięcioro dzieci. W całej Europie normalną rzeczą było to, że najstarsza siostra pomagała w opiece nad młodszym rodzeństwem. Sama matka nie dałaby rady, i to była naturalna praktyka rodzinna. Żadna kobieta nie byłaby w stanie zajmować się dziewięciorgiem dzieci jednocześnie. W opiece nad rodzeństwem pomagała też siostra mojej mamy, trzy lata od niej starsza. Pewnego dnia zdarzył się wypadek. Siostra mamy, trzymając na rękach najmłodsze z dzieci, w pewnej chwili potknęła się o dywan czy też wykładzinę, straciła równowagę i wypuściła dziecko z rąk. Niestety, upuściła je na kominek zrobiony z litego kamienia. Dziecko doznało uszkodzenia mózgu i do końca życia nie chodziło ani nie mówiło. Konsekwencje tego zdarzenia zdominowały życie całego domu. Na środku pokoju ustawiona została wielka kanapa, którą przez pewien czas zajmowało dziecko. Ten biedny chłopiec, w miarę jak rósł, potrzebował jednak coraz więcej miejsca i wymagał znacznie bardziej specjalistycznej opieki medycznej. Myślę, że w końcu umieszczono go w szpitalu właśnie z tego powodu, że dalsza opieka nad nim w domu nie była dłużej możliwa. Miałam o to duży żal do rodziców. Nigdy o nim nie mówili. Nigdy nie wolno mi było go odwiedzać. Zastanawiałam się wtedy – dlaczego nie? Wiele lat później zapytałam rodziców wprost: „Dlaczego nie?” „To byłoby dla ciebie przykre” – odpowiadali. Ale przecież jesteśmy otoczeni rzeczami, które sprawiają nam przykrość. Nie należy się od nich odwracać – myślałam. „Nie chcieliśmy cię denerwować” – słyszałam także. „Denerwować” (ang. upset – przyp. tłum.) – jakie to okropne słowo w języku angielskim. „Zdenerwować” może być co, np. ta kawa mi nie smakuje – denerwuje mnie to. To absurd aby nazywać te, tak różne w konsekwencjach sytuacje tym samym określeniem.

Widzicie zatem, że okres dorastania mojej matki był czasem bardzo trudnym. Mama była bardzo bystra. Zdobyła nawet jedno z najlepszych stypendiów w przemysłowym mieście, z którego pochodziła. Jej rodzice uznali jednak, że nie stać ich na to, by posłać ją do bardzo dobrej szkoły. Okazało się również, że była kompletnie pozbawiona wyobraźni, ale za to doskonale radziła sobie z liczbami. Powinna była zostać księgową i byłaby naprawdę bardzo dobra. Niestety, w tamtym czasie w północnej Anglii (o której mówimy)

dziewczęta nie zajmowały się księgowością. Nie chodzi jednak o to, że było to zakazane. Po prostu mówiono: „Co? Twoja córka chce być księgową? To niedorzeczne”. Zniechęcano dziewczęta do tego typu aktywności.

**Prof. Krzysztof Wielecki:** A twoja relacja z tatą?

**Prof. Margaret Archer:** Ojciec był przeciwwagą dla matki. Nigdy nie zapomnę najwspanialszych słów, jakie do mnie wypowiedział: „Cokolwiek postanowisz robić, będę cię wspierał”. I podczas gdy mamie nigdy nie podobały się moje plany, tata był zawsze tym, który mnie wspierał. Ojciec był inżynierem – pracował w przemyśle ciężkim. Zaprojektował wraz ze swoim zespołem tzw. czołg Churchill, używany podczas drugiej wojny światowej. Moja mama natomiast zajmowała się pisaniem opowiadań. Pisanie opowiadań i sukienki – jakże to praktyczne i użyteczne. Mama uważała, że ubiór, to, co masz na sobie, jest najważniejszą rzeczą na świecie i definiuje cię jako osobę. Tak wyglądało moje dzieciństwo, w takiej właśnie atmosferze się wychowywałam, i to ukształtowało moje kulturowe zaplecze.

**Prof. Waldemar Urbanik:** A co ostatecznie skłoniło cię, by zająć się socjologią? Czy był to jakiś konkretny moment, osoba czy zdarzenie? Czy był to raczej pewien proces?

**Prof. Margaret Archer:** W rzeczy samej to był proces pełen najróżniejszych ważnych składowych. Wśród nich warto wymienić wpływ brytyjskiego profesora socjologii Johnego Rexa oraz kampanii na rzecz rozbrojenia nuklearnego. Działy się tam ważne dla nas rzeczy. Gdy myślimy o tej kampanii, z całą pewnością przychodzi nam do głowy – i słusznie – jedna kwestia: zakaz stosowania bomb atomowych. Ale my uczyliśmy się tam też mnóstwa innych, nowych rzeczy. Poznaliśmy jazz – co prawda nie graliśmy go samodzielnie, ale nauczyliśmy się go doceniać i podziwiać. Uczyliśmy się też o innych religiach. Musicie zrozumieć, że w północnej Anglii nie widywało się muzułmanów, hinduistów... przynajmniej nie w czasach mojego dzieciństwa. A przecież pytają mnie panowie o moje dzieciństwo. Społeczeństwo było wtedy na wskroś białe. Wiąże się z tym kolejna historia. Opisałam to wydarzenie w mojej nowej książce, bo moja mama od dawna nie żyje. Miałam wtedy pewnie pięć lat. Przechodziłyśmy przez dworzec autobusowy i mama trzymała mnie za rękę. Nagle zaczęła mnie ciągnąć i szeptać: „Maggie, Maggie!” „Tak, mamo?” – spytałam. „Boże, spójrz za siebie. Tam jest czarny człowiek”.

**Prof. Krzysztof Wielecki:** Czy był to aż tak wielki szok? Przecież Anglia – imperium brytyjskie – była potęgą kolonialną, więc wydaje się, że taki widok nie powinien nikogo dziwić.

**Prof. Margaret Archer:** To nie do końca tak. Będąc potęgą kolonialną nie angażowaliśmy się w handel niewolnikami, tak jak robiono to w Ameryce. Właściwie

nie, choć z perspektywy historycznej podnoszone są tutaj pewne wątpliwości – i słusznie. Niemniej jednak, jeżeli do Wielkiej Brytanii przyjeżdżali „imigranci ekonomiczni” – jak dziś ich nazywamy, to udawali się oni na południe Anglii, zwłaszcza w okolice Londynu albo na obszary silnie uprzemysłowione, gdzie był duży popyt na siłę roboczą, np. do Birmingham, Manchesteru, Leeds. To oczywiście, że nie były to rejon turystyczne, gdzie ludzie udawali się na wakacje. To były rejon typowo robotnicze. Zdarzenie, które przywołałam, wydarzyło się natomiast w Sheffield, mieście znanym głównie z produkcji srebra stołowego: noży, widelców i pozostałych sztuców. Przypuszczam, że w tym okresie ich produkcja ulegała znacznej mechanizacji i dlatego wzrosła potrzeba na zatrudnienie „czarnoskórych” („black men” – przyp. tłum.), jak o nich wówczas mówiono. Muszą państwo wiedzieć, że Anglikom bardzo trudno było znaleźć odpowiednie określenie na tych ludzi. Nawet im samym było trudno nazywać siebie w jakiś inny sposób. Powrócono zatem do używania określenia „kolorowi”, ale myślę, że to ostatnie słowo jakim chcieliby być oni nazywani. W końcu, w pewnym sensie, wszyscy jesteśmy kolorowi: różowi, żółci, niebiescy, więc jakie znaczenie ma kolor?

**Prof. Waldemar Urbanik:** Jaka była w takim razie twoja ostateczna motywacja do zajęcia się socjologią? Chciałaś wiedzieć więcej o społeczeństwie w sensie ogólnym, czy też traktowałaś tę dziedzinę wiedzy jako osobistą metodę lepszego poznawania społeczeństwa? Jaką rolę miałyby pełnić socjologia z twojego punktu widzenia?

**Prof. Margaret Archer:** To nie jest moje osobiste ujęcie socjologii lecz raczej uniwersalne. Najprościej rzecz ujmując, chciałam zrozumieć to, co się dzieje dookoła mnie, ale nie w znaczeniu, jakie jest współcześnie prezentowane na Facebooku czy YouTube, gdzie każdy ma jakieś własne poglądy. Tam każdy może wymyślić nowy pogląd, nową ideologię ale niestety, większość z nich to bzdury, całkowicie niegodne zainteresowania. Ja chciałam zrozumieć funkcjonowanie świata w sensie globalnym, uniwersalnym, a ogromna liczba przedmiotów, które wykładano w London School of Economics, nie pomagała mi zrealizować tego celu aż do drugiego roku toku studiów. Był to moment przełomowy. Na drugim roku dostawało się bowiem listę przedmiotów, z których trzeba było wybrać cztery i uzyskać z nich dobrą ocenę aby przejść na trzeci i ostatni rok przed dyplomem. Miałam wtedy niebywałe szczęście. Moimi ulubionymi profesorami, pod względem intelektualnym, byli prof. Karl Popper i prof. David Lockwood. Oczywiście żaden z nich nie był socjologiem. Byli filozofami, i to wybitnymi. Już wtedy pytali bowiem o kwestie, które częściowo poruszam w swoich pracach. Zadawali pytanie o to: Czym jest grupa? Co stanowi jej istotę? Czy my tutaj zgromadzeni stanowimy grupę? Siedzimy przecież razem przy jednym stole i jesteśmy uprzejmi wobec siebie nawzajem. Jest nas pięcioro, więc w pewnym sensie stanowimy grupę. Ale z drugiej strony – czy to spotkanie kiedykolwiek się powtórzy? Czy jeszcze kiedyś się zobaczymy? Kto to

może wiedzieć? Ci profesorowie zagłębiali się w te kwestie od strony filozoficznej, zaś w socjologii dominowała w tamtym czasie tendencja metodologicznego indywidualizmu. Społeczeństwo w takim ujęciu to jedynie suma składających się na nie jednostek. Czysta statystyka. Przykładem na takie ujmowanie rzeczywistości jest jedna z najsmutniejszych rzeczy, jaka się wydarzyła ostatnio, w czasach koronawirusa Covid-19. Zakładam, że telewizja w Polsce wyglądała podobnie jak u nas i w całej Europie – każdego dnia przez ostatnie dwa lata publikowano statystyki zachorowań na covid. Jednak na samym początku ich rozumienie, mam tu na myśli termin *Verstehen* w ujęciu Maksa Webera, było godne pożałowania. Było całkowicie empiryczne. Do znudzenia pokazywano wykresy, z których wynikało, że osoby po dziewięćdziesiątym roku życia umierają na covid częściej niż osoby poniżej tego wieku. Niesamowite. Cóż za odkrycie. Dla mnie jednak bardzo smutne było to, że prezentowali je lekarze, medycy, naukowcy z obszaru medycyny, którzy dokonali tak wielkich postępów w dziedzinie szczepień, immunologii itd. Zbyt wielkich, by po prostu powiedzieć „Nie warto szczepić ludzi po dziewięćdziesiątce, bo i tak umrą”. To zdanie być może i jest prawdziwe, ale jest także nieludzkie i niespecjalnie użyteczne.

Ciąg dalszy wywiadu w kolejnych numerach *Polish Journal of Critical Realism*

Tłumaczył: dr Piotr Wielecki

Opracowała: dr Joanna Smoluk-Stachowska

# **SPRAWY PIERWSZE**

## **FIRST MATTERS**





**Douglas V. Porpora**

Drexel University, Culture And Communication Department  
Stany Zjednoczone Ameryki

## **Osobisty pogląd na realizm krytyczny**

Dziękuję Krzysztofowi Wieleckiemu za zaproszenie, bym na łamach tego czasopisma przedstawił, czym dla mnie jest realizm krytyczny. Realizmem krytycznym zajmuję się od jego początków. Na drugim dorocznym zjeździe Międzynarodowego Stowarzyszenia Realizmu Krytycznego (International Association of Critical Realism, IACR) w 1998 roku wygłosiłem referat pt. „Czy realisci stosują regresję?” (tytuł oryg. „Do Realists Run Regressions?”). Moja odpowiedź (Porpora, 2005) była twierdząca. Moja więź z realizmem krytycznym pozostaje żywa do dziś – obecnie jestem prezesem IACR.

Jedną z zalet realizmu krytycznego jako ruchu jest jego bogactwo. Nie zawsze mówimy jednym głosem. Można wyróżnić kilka wyraźnych linii podziału między tymi, którzy uznają realizm krytyczny w sensie podstawowym (zob. Harre i Madden, 1975; Bhaskar, 1998; 2008), tymi, którzy deklarują się jako zwolennicy tzw. dialektycznego realizmu krytycznego (zob. Bhaskar, 2008; 2009; Norrie, 2009), oraz tymi, którzy podążyli za Bhaskarem (2002) w metarealizm.

W niniejszym tekście zaprezentuję moje własne ujęcie realizmu krytycznego, i to, co ja w tym nurcie cenię. Wielu przedstawicieli realizmu krytycznego zgadza się ze mną niemal we wszystkim – są jednak i tacy, o których nie można tego powiedzieć. Dlatego też – choć to, co powiem poniżej, można uznać za główną linię realizmu krytycznego – nie należy przedstawionemu tu stanowiska traktować jako jedyne.

Na początek pozwolę sobie wymienić ważne cechy realizmu krytycznego, które uważam za wartościowe, by następnie omówić je bardziej szczegółowo. Oto one:

1. W przeciwieństwie do modelu nomologiczno-dedukcyjnego i wyjaśnienia z krytyczny sprzeciwia się neutralności pod względem wartości, tradycyjnie obecnej w naukach społecznych, afirmując ważność i znaczenie badania naukowego, którego źródłem jest stanowisko wartościujące.
4. Realizm krytyczny opowiada się po stronie takich pojęć jak obiektywna rzeczywistość czy prawda i broni ich, zajmuje się także drogą osiągnięcia prawdy, co stanowi fundament jakiegokolwiek krytyki moralnej i – jak się okazuje – istotę demokracji deliberatywnej.
5. Realizm krytyczny stanowczo broni spójności ontologicznej ludzkiej osobowości.
6. Niezwykle ważne jest utrzymanie analitycznego rozróżnienia elementów wskazanych przez Margaret Archer w postaci skrótu SAC (Structure, Agency, Culture) –

oznaczającego strukturę, sprawczość i kulturę. Sądzę, że w dyskursie nauk społecznych przede wszystkim zatracą się pojęcie struktury, gdy tymczasem realizm krytyczny – albo przynajmniej ta jego część, którą ja wyznaję – uznaje ogromną ważność tego pojęcia.

7. Model, który Margaret Archer określiła mianem morfogenetycznego, czy też bardziej precyzyjnie morfogenetyczno-morfostatycznego (skrzanego czasem do postaci M/M), jest według mnie podstawową implicite narracyjną formą każdego pełnego wyjaśnienia w naukach społecznych.

Realizm krytyczny ma pewnie więcej cech, za które go cenię, jednak te wymienione na pewno wystarczą, by nas zająć. Przejdę teraz do ich dokładniejszego omówienia.

### **Jak rozumieć jedność nauki i jak odnoszą się do niej różne rozumienia przyczynowości?**

Pozwolę sobie odpowiedzieć na to pytanie w skrócie, a następnie odpowiedź rozwinąć. Przedstawiciele ruchu na rzecz jedności nauki twierdzili, że nauki humanistyczne i przyrodnicze powinny działać w ten sam sposób, stosując te same metody i normy w zakresie wyjaśniania zjawisk. Normą byłyby tu model nomologiczno-dedukcyjny wyjaśnienia przyczynowego, oparty na stałych, uniwersalnych prawach przyczynowych.

Ruch na rzecz jedności nauki napotkał na opór ze strony tradycji hermeneutycznej czy fenomenologicznej, sięgającej pochodzącego od Wilhelma Diltheya rozróżnienia na *Geisteswissenschaften* (nauki o duchu lub o człowieku) i *Naturwissenschaften* (nauki przyrodnicze). Zgodnie z tą tradycją, model nomologiczno-dedukcyjny przyczynowości obowiązuje tylko w sferze przyrody, zaś sfera ludzka nie podlega tego rodzaju prawom; zastosowanie do niej ma jedynie interpretacja a nie przyczynowość.

Realizm krytyczny przywraca jedność nauki na sposób humanistyczny, odrzucając mechanistyczne, deterministyczne wyjaśnianie na podstawie modelu nomologiczno-dedukcyjnego. Proponowane przezeń alternatywne rozumienie przyczynowości, jako wielu wzajemnie sprzecznych mechanizmów i sił przyczynowych, umożliwia bardziej humanistyczne rozumienie powodów jako przyczyn mających zastosowanie również do sfery człowieka.

Zdaje sobie sprawę, że powyższy fragment jest bardzo gęsty. Spróbuję go nieco rozjaśnić. Pamięamy Augusta Comte'a, jednego z twórców socjologii, który w 1819 roku wprowadził termin „pozytywizm”. Tak zwane pozytywistyczne podejście Comte'a do społeczeństwa miało jakoby reprezentować trzecie stadium rozwoju poznawczego ludzkości. W pierwszym stadium ludzkość miałaby otrzymywać prawdy bezrefleksyjnie od autorytetów religijnych. Stadium drugie, związane z francuskim oświeceniem, było

okresem krytyki status quo na gruncie filozoficznym. Można je zatem określić jako negatywne.

W opozycji do niego trzecie Comte'owskie stadium to pozytywny optymizm inżynierii społecznej. Metody i zasady stosowane do nauk przyrodniczych miałyby mieć zastosowanie do społeczeństwa. Toteż, tak jak w naukach przyrodniczych, poszukiwano uniwersalnych praw rządzących przedmiotami i procesami fizycznymi, tak w naukach społecznych miano poszukiwać uniwersalnych praw społecznych kierujących zachowaniem ludzi. Celem wyjaśnienia było przewidywanie, a celem przewidywania – kontrolowanie.

Założone tu rozumienie przyczynowości ujęto w tzw. model nomologiczno-dedukcyjny (w języku angielskim zwany również modelem prawa ogólnego; ang. covering law model – przyp. tłum.). Zgodnie z modelem nomologiczno-dedukcyjnym wyjaśnienie przyczynowe ma formę sylogizmu, w którym zdarzenie wyjaśniane (explanandum) zostaje logicznie wywiedzione z zajścia zdarzenia wcześniejszego (lub szeregu zdarzeń) oraz prawa ogólnego łączącego zdarzenia wcześniejsze ze zdarzeniem będącym ich następstwem.

Prawa owe przyjmują formę *jeżeli-to*: Jeżeli zachodzi zdarzenie rodzaju A, wówczas zajdzie zdarzenie rodzaju B. Zatem, jeżeli ktoś pyta, dlaczego zaszło B, można przywołać owo prawo, wskazując jednocześnie uprzednie wystąpienie zdarzenia A. Jako przykład niech nam posłuży *Samobójstwo* Durkheima. W dziele tym Durkheim wykazał jakoby statystyczny związek między zanikiem spójności społecznej grupy a wzrostem częstości samobójstw. Gdybyśmy zatem chcieli spytać, dlaczego w USA rośnie liczba samobójstw, moglibyśmy uzyskać wyjaśnienie przyczynowe w następującej postaci:

Jeżeli spójność społeczna grupy maleje, to częstość samobójstw wzrośnie.

Spójność społeczna w USA zmalała.

Zatem częstość samobójstw w USA wzrosła.

Wyjaśnienie to jest o tyle atrakcyjne, że wydaje się kompletne i przemilcza dalsze pytania. Jeżeli nastąpiło zdarzenie poprzedzające, zdarzenie następujące musiało wystąpić. Oczywiście zatem, jeżeli ludzkie zachowanie rzeczywiście podlega takim prawom, wówczas wydaje się ono przyczynowo zdeterminowane. Cokolwiek zrobimy, musieliśmy to zrobić, ponieważ było to spowodowane zdarzeniami poprzedzającymi, które wystarczyły, by spowodować w następstwie nasze zachowanie. Wówczas wydaje się, że ludzie są pozbawieni wolnej woli, z czego wynika, że nie można ich obarczać odpowiedzialnością za ich własne działania.

W tradycji hermeneutycznej, interpretacyjnej i fenomenologicznej protestowano przeciwko takim implikacjom. Dlatego też Dilthey, występując przeciwko proponowanej jedności nauk, zaproponował słynne rozróżnienie na *Naturwissenschaften*, czyli nauki

przyrodnicze, i *Geisteswissenschaften*, czyli nauki o duchu lub o człowieku. Przyczynowość w rozumieniu modelu nomologiczno-dedukcyjnego miałaby zastosowanie tylko do przyrody i nauk przyrodniczych. W sferze ludzkiej nie ma przyczynowości; jest jedynie rozumowanie, które podlega interpretacji. Zatem zarówno według interpretatywistów, jak i późniejszych poststrukturalistów, którzy także ograniczali się do myśli, przyczynowość nie należy do obrazu człowieka.

Deterministyczne konsekwencje niespecjalnie niepokoją umysły pozytywistów, zwłaszcza że model nomologiczno-dedukcyjny jest dla nich atrakcyjny pod innymi względami. Po pierwsze z perspektywy empirysty atrakcyjna jest konceptualna prostota modelu nomologiczno-dedukcyjnego. Konceptualizacja ogranicza się tu do określenia odpowiednich typów zdarzeń ogólnych. Reszta to empiria. W terminologii Bhaskara model nomologiczno-dedukcyjny pozostaje na poziomie *aktualistycznym* i dotyczy wyłącznie zdarzeń. Technicznie rzecz ujmując, wpisuje się on w poziom *empiryczny*, a więc zdarzeń obserwowanych. Brak tu jakichkolwiek mechanizmów generatywnych.

Dla umysłu empirysty atrakcyjne jest również to, że prawa ogólne o strukturze *jeżeli-to* dają się ująć w zapis matematyczny. Można je wręcz przedstawić jako równania, w których zdarzenie wynikające przedstawione jest przez zmienną zależną, a zdarzenia poprzedzające – jako zmienne niezależne. Reprezentacja matematyczna jest przyjmowana jako zadowalające wskazanie, że mamy do czynienia z nauką.

Oczywiście model nomologiczno-dedukcyjny pod pewnymi względami wzbudza również niezadowolenie. Przede wszystkim, jak zauważyli przedstawiciele tzw. *nowego materializmu* (zob. np. Bennett, 2010; Coole i Frost, 2010), model nomologiczno-dedukcyjny wysysa siłę przyczynową z rzeczy tego świata, umieszczając ją w prawach. To prawa poruszają rzeczami w sposób przyczynowy. Same rzeczy zdają się bezwładne. Zaś bez mechanizmów generacyjnych postulowane prawa przyczynowe stają się tajemnicze. Dlaczego to właśnie upał, a nie spożycie lodów w rożku miałoby być przyczynowo powiązane z częstością zabójstw? Dlaczego wydaje się, że aspiryna przynosi ulgę w bólu głowy lepiej niż hot dogi? Bez mechanizmów wyjaśniających zachodzące relacje same prawa zdają się być arbitralne.

Całkowite niezadowolenie z modelu nomologiczno-dedukcyjnego wynika jednak z tego, że model ten nie działa. Widzieliśmy już, że według tego modelu wyjaśnienie przyczynowe ma mieć postać sylogizmu, w którym zdarzenie wyjaśniane zostaje logicznie wywiedzione z prawa oraz zajścia zdarzenia wcześniejszego. Jednak by można było przeprowadzić dedukcję logiczną, konieczny jest pewien poziom niezmienności w obrębie zdarzeń, które dane prawo ze sobą wiąże. Jak już powiedzieliśmy, powiązanie w idealnej postaci miałoby charakter deterministyczny – zdarzenie wynikowe niezmiennie następuje

po zdarzeniu uprzednim. Luźniejszą formę dedukcji stanowi prawo statystyczne, w którym zdarzenie wynikowe następuje po zdarzeniu uprzednim przynajmniej z niezmiennym prawdopodobieństwem.

W praktyce nie dysponujemy jednak nawet prawami statystycznymi. Mamy jedynie tzw. relacje *ceteris paribus*, a więc relacje w formie *ceteris paribus* jeżeli  $x$ , to  $y$ . Wyrażenie *ceteris paribus* oznacza tu, że inne czynniki pozostają niezmiennione. Wyrażenie to mogłoby mieć wymiar leniwy (*lazy*), jak określają to Earman i Roberts (1999). Oznacza to, iż – zapytani – bylibyśmy w stanie sprecyzować, co to znaczy, że inne czynniki pozostają niezmiennione. Wówczas nie ma problemu. Prawo zachowuje ważność. Inaczej sprawa wygląda w sytuacji, gdy wyrażenie ma, jak określają to Earman i Roberts, wymiar nieleniwy (*non-lazy*), a więc nie znamy listy czynników, które muszą pozostawać niezmiennie, aby poniższa relacja nadal zachodziła. Wówczas domniemane prawo staje się puste, ponieważ równie dobrze moglibyśmy wywieść prawo przeciwne: *ceteris paribus*, jeżeli  $x$ , to  $\sim y$ . Wówczas model nomologiczno-dedukcyjny całkowicie zawodzi. Prawo *ceteris paribus* zostaje sprowadzone do postaci *czasem y jest wywodliwe z x, a czasem nie*, przez co staje się całkowicie bezużyteczne jako logiczna dedukcja wystąpienia  $y$ .

Najbardziej charakterystyczną cechą realizmu krytycznego jest konsekwentne porzucenie modelu nomologiczno-dedukcyjnego, a odwołanie się do mechanizmów i sił przyczynowych. Ruch ten pozwala odzyskać sprawczość przyczynową zagarniętą przez rzekome prawa i umieścić ją z powrotem w rzeczach tego świata, które w ten sposób przestają się zdawać bezwładne i odzyskują żywotność. Woda ma moc rozpuszczania soli ze względu na swoją strukturę molekularną. Ze względu na swoją strukturę molekularną to aspiryna – a nie hot dog – uśmierza ból głowy.

Wynika z tego nowy pogląd na przyczynowość: mianowicie, że siłom przyczynowym dowolnej rzeczy mogą się przeciwstawiać siły przyczynowe innych rzeczy, a zawsze działa wiele rzeczy na raz. To właśnie dlatego nie zachodzą regularności o charakterze praw postulowane przez model nomologiczno-dedukcyjny, nie zachodzi zatem determinizm.

Bez determinizmu nie ma już powodu zaprzeczać, że powody też są przyczynami, albo że rzeczy naturalne, materialne czy fizyczne również mogą w sposób przyczynowy oddziaływać na zachowanie ludzi. Co więcej, jako że brak praw deterministycznych dotyczy tak samo sfery przyrodniczej, jak i społecznej, nie ma już powodu, by odróżniać od siebie nauki przyrodniczych i humanistycznych, jak czynili to socjododzy interpretatywni. Jak powiedzieliśmy, przyjęcie przez realizm krytyczny powszechnego, ale niedeterministycznego rozumienia przyczynowości, które pociąga za sobą przywrócenie różnego rodzaju emergentnych sił przyczynowych, umożliwia ponowne uchwycenie jedności nauki, które postulowano w pozytywizmie, w nowy sposób.

## Pluralizm metodologiczny

Aby prawa były prawami, muszą być ogólne i mieć zastosowanie do całości określonego zbioru przypadków. Toteż, jeżeli model nomologiczno-dedukcyjny wikła sprawczość przyczynową w prawa, przyczynowość staje się powiązana z ogólnością. Bez ogólności nie ma przyczynowości. Tak więc wraz z modelem nomologiczno-dedukcyjnym pierwszorzędne znaczenia nabierają próby losowe i techniki statystyczne. Jak powiedzieliśmy, wyjaśnienie zaczyna przybierać formę równania.

W tym ujęciu etnografia nie może dostarczyć żadnego wyjaśnienia przyczynowego, ponieważ przedstawia jedynie pojedyncze przypadki o nieznanym poziomie ogólności. Podobnie historia narracyjna wydaje się wyłącznie opowieścią o charakterze opisowym bez wyjaśnienia przyczynowego. Tam również nie znajdujemy praw.

Gdy jednak porzucimy model nomologiczno-dedukcyjny na rzecz mechanizmów i sił przyczynowych, wszystko ulega zmianie. Przede wszystkim przyczynowość i ogólność okazują się zupełnie odrębnymi kwestiami. Skoro przyczynowość wymaga zadziałania sił przyczynowych poprzez ten czy inny mechanizm, możliwe jest, że zadziałanie takie wystąpi tylko raz. O ile wiemy, wielki wybuch, będący źródłem wszechświata i jego późniejszego rozszerzania się, wydarzył się tylko raz. Podobnie my, ludzie, doświadczamy tylko jednego współczesnego systemu świata i jego niepowtarzalnych skutków.

Różnorodnych przyczynowości związanych z takimi pojedynczymi zdarzeniami nie da się ująć w model nomologiczno-dedukcyjny. Skoro jednak porzucimy wyjaśnienie nomologiczne czy oparte na prawach, nasze rozumienie procesów przyczynowych zostaje oddzielone od pytania o ich ogólność. Wyobraźmy sobie, że podczas obiadu widzimy, jak solniczka przemieszcza się z jednego miejsca w drugie. Jak to się stało i dlaczego? Stało się to, ponieważ ktoś poprosił mnie o sól, a ja ją podałem. Innymi słowy, ruch solniczki został wywołany przez akt mowy. Rozumiejąc konwencję aktów mowy (zob. Searle, 1970), potrafimy udzielić przyczynowego wyjaśnienia ruchu soli w tej konkretnej sytuacji.

Ale – ktoś mógłby powiedzieć – czy nie zachodzi tu ogólna regularność? Czy ogólnie nie jest tak, że spełniamy tego rodzaju prośby? Tak, ogólnie tak, ale nie na zasadzie prawa, tj. nie w sposób niezmienny, a nawet nie w sposób, któremu moglibyśmy przypisać niezmienne prawdopodobieństwo. W danych okolicznościach może być wiele powodów, by takiej prośby nie spełnić. Chodzi jednak o to, że gdy porzucimy rozumienie przyczynowości w sensie nomologicznym, czyli jako prawa, ewentualny brak ogólności nie jest powodem odrzucenia przyczynowej interpretacji rozpatrywanej sytuacji. Przyczynowość i ogólność przyczyny stają się po prostu dwiema odrębnymi kwestiami.

Ich rozdzielenie ma dwojakie konsekwencje. Po pierwsze statystyka traci swoją uprzywilejowaną pozycję, a etnografia zyskuje na znaczeniu. Etnografia staje się kluczowym sposobem badania, jakie mechanizmy przyczynowe działają w różnych sytuacjach. Jeżeli zamierzamy skupić naszą uwagę na mechanizmach przyczynowych, wówczas należy je wskazać i opisać. A ich opis nie będzie miał już formy równania. Gdy równania przestają być normą w wyjaśnianiu, statystyka zostaje strącona z piedestału. Nie pozbywamy się jej całkowicie (zob. Porpora, 2005; 2015), jednak teraz staje się ona rodzajem dowodu przemawiającym za jakimś wyjaśnieniem zamiast samym wyjaśnieniem. To druga konsekwencja rozdzielenia przyczynowości i ogólności.

Mówiąc krótko, na skutek rozdzielenia przyczynowości i ogólności zyskujemy pluralizm metodologiczny: różne metody, każda z nich jednakowo naukowa, stosowane są do różnych kwestii. Zachodzi istotna różnica między badaniem jak rzeczy działają, a badaniem, pod jakimi względami działają różnie.

Obrazuję tę różnicę w swojej pracy. W książce *Post-Ethical Society* (Porpora i in., 2013). Wraz ze współautorami badaliśmy, jak mówi się o kwestiach moralnych w amerykańskiej prasie świeckiej w porównaniu z prasą religijną. Częstość występowania argumentów moralnych w obu typach prasy jest kwestią statystycznego porównania tych częstotliwości. W związku z tym, aby odpowiedzieć na nasze pytanie, zastosowaliśmy analizę wariancji do analizy treści. Z kolei retoryczny aspekt kwestii moralnych w każdej kategorii czasopism zupełnie nie jest sprawą statystyki. Na to pytanie należało odpowiedzieć, podejmując uważną lekturę i dokonując analizy jakościowej, co też zrobiliśmy.

Mówiąc w skrócie, w naszym badaniu zastosowaliśmy paradygmat metod mieszanych, ponieważ zadawaliśmy pytania dwóch różnych rodzajów, a jedno nie były mniej naukowe od drugich. Realizm krytyczny otwiera zatem pole do większej różnorodności metodologicznej, a przez to pozwala włączyć większy zakres pytań w obręb nauki. Tak jak dyskurs i analiza treści stanowią równie prawidłowe podejście do różnego rodzaju pytań, tak samo też etnografia i statystyka albo kwestionariusze zamknięte i wywiady pogłębione. Różne metody mają zastosowanie do różnego rodzaju pytań.

### **Fakty, wartości i neutralność aksjologiczna**

Pozytywizm, który wciąż dominuje w socjologii, stoi po stronie sztywnego podziału na fakty i wartości. Zgodnie z tym podziałem fakty są obiektywnymi własnościami rzeczywistości, zaś wartości to nasze subiektywne oceny. Obiektywizm epistemiczny, tj. obiektywna ocena rzeczywistości, wymaga zatem od nas jako naukowców opisywania rzeczywistości bez dodawania własnych wartości. Mamy zatem znany postulat Webera, aby przyjmować postawę neutralności aksjologicznej.

Z postulatem tym wiąże się wiele poważnych problemów, a jednym z nich jest problem fałszywej ekwiwalencji. Fałszywa ekwiwalencja zachodzi wówczas, gdy w imię równowagi przedstawiamy dwie strony danej kwestii jako równoważne, choć w rzeczywistości taka równoważność nie zachodzi. Nierówność taka może mieć wymiar epistemiczny bądź moralny. Jako przykład nierówności epistemicznej weźmy zmianę klimatu. 90% naukowców zgadza się, że następuje zmiana klimatu i że działalność człowieka wiąże się z tym w znacznym stopniu. Tymczasem administracja prezydenta USA Donalda Trumpa kwestionowała ten pogląd. Gdy zestawimy ze sobą te dwa fakty, nie będą one epistemicznie równe. Jeden stanowi ocenę opartą na mnóstwie dowodów i rygorystycznej analizie, drugi natomiast to nic innego jak uparte myślenie życzeniowe. Neutralne przedstawienie obu stron nie jest zatem epistemicznie obiektywne.

Neutralność może oddalać nas od obiektywności również w ocenach moralnych. Weźmy inny niedawny przykład z Ameryki. Większość komentatorów i opinia publiczna oceniły pierwszą debatę prezydencką w 2020 roku pomiędzy prezydentem Donaldem Trumpem a byłym wiceprezydentem Joe Bidenem jako fatalną. Twierdzono, że obaj kandydaci okazali sobie wzajemnie pogardę, a wiceprezydent Joe Biden kazał się zamknąć swojemu oponentowi – urzędującemu prezydentowi USA. Niektórzy komentatorzy za degradację formatu debaty obwiniali obu kandydatów po równo. I znów neutralność taka próbuje pozować na obiektywność, czy jednak faktycznie jest obiektywna?

Jak stwierdził Andrew Collier (2007), obiektywność epistemiczna – znów: obiektywność w naszych subiektywnych ocenach – polega na wierności obiektowi (przedmiotowi) dyskursu i unikaniu jego zniekształcenia. W przeciwnym razie sama neutralność może być źródłem błędu poznawczego. W przypadku wspomnianej debaty prezydenckiej wina obu stron nie była jednakowa. Doradcy Donalda Trumpa najwyraźniej poinstruowali go, aby jeszcze bardziej nasilił swój agresywny styl, przyciskając Bidena, przerywając mu i mówiąc jednocześnie z nim – prawdopodobnie po to, by wybić rywala z rytmu lub doprowadzić do jego złamania. Biden nie miał wielkiego wyboru i odpowiedział pięknym za nadobne. Jedna strona była agresorem, a druga się broniła. Ich zrównanie jest zniekształceniem przebiegu zdarzeń i odejściem od obiektywności.

Wniosek z tego taki, że sama neutralność jest sądem wartościującym, a zatem sama postawa neutralna nie jest pozbawiona wartościowania. Dante przeznaczył nawet osobną bramę piekieł dla tych, którzy dążyli do neutralności w czasach moralnego konfliktu.

Założenie, że wartości istnieją tylko w naszych głowach i że nie ma ich w świecie, jest błędem. Problem polega na tym, że czasami obiektywna rzeczywistość składa się z faktów moralnych, których składową są wartości. W pracy *Reconstructing Sociology* (2015) przywołuję przykład z Bhaskara, który z kolei zaczerpnął go od Isaiaha Berlina.



Które z poniższych zdań jest najbardziej obiektywnym stwierdzeniem na temat Holocaustu:

1. podczas II wojny światowej sześć milionów Żydów straciło życie;
2. podczas II wojny światowej zabito sześć milionów Żydów;
3. podczas II wojny światowej systematycznie wymordowano sześć milionów Żydów.

Jak wspominałam w swojej książce, większość zapytanych twierdziłaby, że najbardziej obiektywne jest stwierdzenie 1. Dlaczego? Ponieważ błędnie zrównują obiektywność z neutralnością i z brakiem oceny moralnej. Zakładają przy tym, że ocena moralna oznacza coś subiektywnego, mieszczącego się w całości w naszej głowie, a nie coś właściwego samemu przedmiotowi oceny.

Z całą jednak pewnością to twierdzenie 3., najmniej neutralne ze wszystkich, jest najbardziej prawdziwe i najlepiej oddaje przedmiot dyskursu – Holocaust. Gdy przedmiotem rozważań jest Holocaust, najprawdziwszym jego opisem jest to, że systematycznie wymordowano sześć milionów Żydów. Pozostałe dwa mniej neutralne opisy nie są obiektywne. Przeciwnie – ich udawana pozorna neutralność tak naprawdę wprowadza w błąd co do faktycznego przebiegu wydarzeń. Przekazują wrażenia dalekie od pełnej prawdy. Czy sześć milionów Żydów po prostu umarło? Z jakiego powodu? W wypadkach samochodowych? We śnie? Nie wystarczy też powiedzieć, że ich zabito. Nie polegali przecież w walce. Zostali zamordowani, a mordowano ich systematycznie. Tutaj źródłem zniekształcenia jest raczej neutralność niż stronniczość.

Realizm krytyczny wyrzeka się absolutnego pozytywistycznego rozdzielenia faktów i wartości oraz wynikającej z niego epistemicznej pozy neutralności aksjologicznej. Z punktu widzenia realizmu krytycznego pożądana jest nie neutralność aksjologiczna, lecz uczciwość intelektualna – uczciwość polegająca na tym, że potrafimy się przyznać, gdy fakty lub dowody są sprzeczne z naszym punktem widzenia. Realizm krytyczny, zachowując jedynie uczciwość intelektualną, może przywrócić rozważaniom moralnym miejsce w naukach społecznych. Jest to poważna zmiana orientacji o doniosłym znaczeniu.

### **Prawda a rzeczywistość obiektywna ontologicznie**

Rozważania moralne w naukach społecznych przybierają przede wszystkim postać krytyki moralnej. Dominacja, wykorzystywanie, opresja – to wszystko przykłady terminów nacechowanych aksjologicznie. Pojęcia te, podobnie jak morderstwo, gwałt, ludobójstwo i rasizm, odnoszą się do faktów moralnych.

Krytyka moralna, aby była skuteczna, zakłada istnienie prawdy. Moralność jest czym innym niż gust czy nawet obyczaj. Oskarżenie społeczeństwa o rasizm czy seksizm wymaga czegoś więcej niż tylko prywatnego niezadowolenia. Jest to zarzut niezgodności

danej orientacji z ponadosobową normą. Norma ta wykracza również poza obyczaj, ponieważ obyczaje także podlegają krytyce moralnej. Zatem aby krytyka moralna mogła być skuteczna, musi być na czymś oparta. Musi być oparta na czymś w rodzaju moralnego realizmu, a więc poglądu, że normy moralne mają jakiegoś rodzaju uzasadnienie absolutne – niezależne od skłonności osobistych czy kulturowych. Krótko mówiąc, w normie moralnej, do której się odwołujemy, musi być coś prawdziwego, podobnie jak coś prawdziwego musi być w każdym zarzucie odstępstwa od takiej normy.

Prawda jest też ważna na inne sposoby. Po pierwsze, jak po raz kolejny pokazuje przykład amerykański, prawda – a przynajmniej zobowiązanie się do niej – stanowi fundamentalną wartość dla demokracji. Przynajmniej dla demokracji deliberatywnej.

Demokracja deliberatywna polega na deliberowaniu. Oznacza to, że obywatele nie tylko głosują wedle swoich przedrefleksyjnych przed sądów, ale że wchodzi w coś, co Habermas (1991) nazywa sferą publiczną, gdzie posługują się argumentami i kontrargumentami. Jak twierdziłem ostatnio (Porpora, 2019), istnieje nie tylko etyka działania, ale też etyka przekonań. Jesteśmy zobowiązani, twierdziłem, mieć nie tylko takie przekonania, jakie wygodnie nam mieć, lecz – dotyczy to zwłaszcza przekonań o konsekwencjach społecznych – mieć przekonania prawdziwe. Innymi słowy, jesteśmy zobowiązani wobec innych, by zmieniać nasze przekonania, nawet przekonania religijne, gdy wydają się nie wskazywać nam już prawdy.

Czymże jest prawda? – spytał Poncjusz Piłat Jezusa. To zadane w pierwszym wieku pytanie było protopostmodernistyczne. Dzisiejsi postmoderniści, którzy nazywają siebie poststrukturalistami, dowodzą w stylu Kantowskim, że nie jesteśmy w stanie wyrwać się z „więzienia języka”, jak to ujął Jameson (1974) i przejść od tego, czym rzeczy są dla nas, do tego, czym rzeczy tego świata są same w sobie. Jedyne, co mamy, jak twierdzili greccy sofisci, to nasze własne, rywalizujące ze sobą retoryczne konstrukty rzeczywistości. Wówczas, z punktu widzenia postmodernisty, mówienie o prawdzie jest totalistycznym domaganiem się Nietzscheańskiej woli mocy.

Postmodernistyczny poststrukturalizm to ruch lewicowy dążący do obalenia domniemanych „prawd” seksizmu i związanej z nimi opresji w oparciu na kategoriach binarnych. Problem polega na tym, że postmodernistyczno-poststrukturalistyczne odrzucenie prawdy szkodzi swojej własnej sprawie. Jeżeli ich oskarżenia nie są prawdziwe, jeżeli nie ma seksizmu czy rasizmu z domniemanymi opresyjnymi konsekwencjami, ich oskarżenia stają się zwykłymi odmiennymi perspektywami bez jakiegokolwiek uzasadnienia dla ich przyjęcia.

Powracamy do pytania: czym jest prawda? I do pytania kolejnego: jak do niej dotrzeć? Są różne rozumienia prawdy, ale realizm krytyczny – przynajmniej w moim ujęciu – przyjmuje stanowisko klasyczne wychodzące od realizmu ontologicznego. Realizm ontologiczny opiera się założeniu, że istnieje ontologicznie obiektywny świat, niezależny od umysłów analityków czy kogokolwiek, kto o nim mówi.

Tak rozumiany ontologicznie obiektywny realizm obejmowałby wszechświat przyrodniczy, który istniał na długo przed pojawieniem się człowieka. Obejmowałby jednak także świat społeczny. Niewątpliwie świat społeczny jest tworem społecznym i w tym sensie nie jest niezależny od umysłów ludzi, którzy go stworzyli. Pozostaje jednak niezależny od umysłów dyskutujących o nim analityków. By znów posłużyć się przykładem z mojego kraju: z aferą Watergate wiązało się słynne pytanie: Co Nixon wiedział i kiedy o tym wiedział? Innymi słowy, co ówczesny prezydent Richard Nixon wiedział o tej aferze i kiedy się tego dowiedział? Stanowisko realistyczne, jak również realizmu krytycznego, jest takie, że odpowiedź na to pytanie nie zależy od zmieniającej się w czasie opinii na ten temat, lecz od tego, co Nixon faktycznie wiedział w dowolnie wybranej chwili. Według tej miary opinia publiczna może mieć rację albo się mylić.

Innymi słowy, miarą prawdy zarówno w świecie naturalnym, jak i społecznym jest rzecz sama w sobie – rzecz, na temat której powstają przekonania i są wypowiedane stwierdzenia. W takim rozumieniu, znów – przynajmniej z punktu widzenia mojego i innych realistów krytycznych (zob. np. Groff, 2000) – to, co mówimy lub sądzimy jest prawdziwe, jeśli odpowiada danej obiektywnej rzeczywistości, tj. poprawnie ją opisuje. Takie pojęcie prawdy nazywamy korespondencyjną teorią prawdy.

Korespondencyjna teoria prawdy była poddawana szerokiej krytyce. Skąd wiemy, co odpowiada światu samemu w sobie? Krytyka ta jednak jest chybiona. W prostych przypadkach wiemy to przez proste sprawdzenie. Nie mam kluczy. Gdzie one są? Nie wiem, ale podejrzewam, że zostawiłem je w samochodzie. Wracam do samochodu i voilà. Znajduję je. Moje wcześniejsze podejrzenie, choć nie było pewnością, było poprawne. Odpowiadało temu, jaki jest świat. To właśnie dlatego było ono prawdziwe, pomimo braku mojej pewności (zob. podobna argumentacja u Dreyfusa i Taylora, 2015). Jakikolwiek badania naukowe przeprowadzimy, ostatecznie możemy w nie uwierzyć wyłącznie sprawdzając je. Ostatecznie zawsze mamy do czynienia ze sprawdzeniem.

Oczywiście w bardziej złożonych przypadkach nie można uzyskać rozeznania poprzez zwykłe sprawdzenie. Czy społeczeństwo jest seksistowskie lub rasistowskie? Możemy sprawdzić miary tych cech, najpierw jednak musimy dokonać pomiarów, z których żaden nie będzie doskonały.

Jednakże dokładność nie jest konieczna. Postmodernistyczni poststrukturaliści, na przykład pozytywiści, stawiają znak równości między prawdą a warunkiem epistemicznym. Osiągamy prawdę, gdy zyskujemy pewność. Jednakże realizm krytyczny, zamiast epistemicznego rozumienia prawdy, wyraźnie przyjmuje, jak powiedziano wyżej, rozumienie ontologiczne (zob. Alston, 1997, gdzie stanowisko to zostało szerzej rozwinięte). Innymi słowy, realizm krytyczny nie zrównuje prawdy ze stanem epistemicznym, lecz z dopasowaniem do ontologicznie obiektywnego świata. Toteż, jak w przykładzie powyżej, moje pozbawione pewności domniemanie, że klucze są w samochodzie, okazało się prawdziwe pomimo braku pewności.

Innymi słowy, z punktu widzenia realizmu krytycznego prawda nie wymaga absolutnej pewności. W USA od sędziów w sprawach karnych nie oczekuje się absolutnej pewności. Oczekuje się pewności poza uzasadnioną wątpliwość. W sprawach o wykroczenie nie oczekuje się od nich nawet tego. Mają zdecydować o wyższości dowodu. W obu przypadkach oczekuje się, że sędziowie orzekną prawdę, to znaczy, że poprawnie ustalą, co się wydarzyło. Oczywiście, sędziowie bywają zawodni. Mogą się mylić.

Ale już samo uznanie pojęcia zawodności wymaga odniesienia do tego, co prawdziwe – niezależnie od tego, czy tę prawdę osiągniemy. Najlepsze, co możemy zrobić, to najlepsze, co możemy zrobić. Co zatem robimy? Realizm krytyczny, w odróżnieniu od pozytywizmu, odrzuca metody fundacjonistyczne. Prawda nie wyskakuje automatycznie z jakiegoś opartego na algorytmach protokołu.

Przeciwnie – i tu postmodernistyczni poststrukturaliści mają rację – nasz osąd prawdy, w przeciwieństwie do prawdy samej, jest ustalany w drodze retorycznej negocjacji. Jednakże postmodernistyczni poststrukturaliści opowiadają się za sofistyczną koncepcją retoryki, przeciwko której występował Sokrates – poglądem, że nie ma ontologicznie obiektywnej rzeczywistości, której nie mogłyby dotyczyć przeciwne argumenty retoryczne lub której nie można by takich argumentów przeciwstawić.

W kontrze do tego stanowiska – tak przynajmniej twierdzą (Porpora, 2015) – afirmując osądzającą racjonalność, realizm krytyczny przyjmuje nie sofistyczne, lecz Arystotelesowskie rozumienie retoryki. Arystoteles, w przeciwieństwie do sofistów, rozumiał retorykę wciąż jako próbę ustalenia obiektywnej rzeczywistości, taką jednak, której nie można ustalić na drodze dowodu formalnego, ponieważ wykracza poza matematykę. Zamiast dowodu miarą sądu musi być najlepszy argument – coś zawodnego i podlegającego zmianom.

Kto decyduje, który argument jest najlepszy? Każdy z nas. Ale spoczywa na nas ciężar uczciwości intelektualnej, śledzenia argumentów i ich rzetelnej oceny. Dlatego argumentowałem powyżej nie tylko za etyką działań, ale też za etyką przekonań.

### **Jaźń i osobowość**

Sartre (1975) nazwał kiedyś egzystencjalizm humanizmem. Ja powiedziałem to samo o realizmie krytycznym (Porpora, 2015). Co to znaczy, że coś jest humanizmem? To oznacza uznanie refleksyjnej jaźni za podmiot świadomy moralnie.

Uznanie takie to z jednej strony oparcie się fizycznemu redukcjonizmowi stanowisk pozytywistycznych. Przyjmując stanowisko emergentystyczne, zgodnie z którym różne niezależne poziomy przyczynowości wyłaniają się z poziomów niższych, realizm krytyczny zaprzecza jakoby myśli i działania człowieka można było zredukować do procesów neurologiczno-chemicznych. W przeciwieństwie do wizji literackiej Kurta Vonneguta (1999), nie jesteśmy li tylko chodzącymi probówkami, wypełnionymi kipiącymi chemikaliami takiego czy innego rodzaju, które jakoby stanowią prawdziwą przyczynę naszego postępowania. Działamy raczej w obszarze powodów lub ze względu na nie, z pewną dozą wolnej woli, która stanowi podstawę naszej moralnej odpowiedzialności.

Oczywiście, gdy mówimy o odpowiedzialności moralnej, zakładamy istnienie kogoś, jakiegoś ja, które jest odpowiedzialne. W tym sensie, z drugiej strony, realizm krytyczny opiera się postmodernistycznej, poststrukturalistycznej dekompozycji jaźni (zob. np. Davies, 1991). Według postmodernistycznego poststrukturalizmu, nie ma jednego spójnego, trwającego w czasie „ja”. To, co uważamy za jaźń, jest tak naprawdę często niespójnym i ulotnym przecięciem różnych dyskursów.

Jednakże dyskursy nie są zdolne do działania. Nie dokonują wyborów. Do tego potrzebne jest coś, co inny amerykański prezydent nazwał „decydem” – tym, kto podejmuje decyzje. Wielu zwolenników realizmu krytycznego uważa, że tym kimś jest osoba (Archer, 2001; Smith, 2011; Porpora, 2015). Mój własny komentarz do tego jest taki, że jaźń nie jest jakimś duchem w maszynie, lecz kompletną biologiczną istotą, którą jesteśmy my sami; istotą jednakże, która wykracza poza biologię, stając się czymś więcej. Podejmując decyzję, czynimy to całym swoim jestestwem; podobnie, gdy podejmujemy działanie.

Realizm krytyczny nie twierdzi wcale, że wszystkie nasze myśli, wartości i przekonania są konieczne spójne. Niektóre nasze przekonania, myśli i wartości pozostają w napięciu ze sobą nawzajem, a często są ze sobą sprzeczne. Jesteśmy zawsze w procesie, niedokończeni. Jednak nawet z takimi elementami niespójności pozostajemy stałym ośrodkiem doświadczenia. Jest to jeden i ten sam ośrodek doświadczenia, w którym mieszczą się sprzeczne myśli i wartości.

Gdyby tak nie było, nie mielibyśmy do czynienia ze sprzecznością, a jedynie z różnicą.

W przeciwieństwie do postmodernistycznych ujęć w pracach Ervinga Goffmana (1978) podobnie jest z tym samym ośrodkiem doświadczenia, który działa różnie w różnych sytuacjach. Nie możemy powiedzieć, że to nie ja wtedy postąpiłem tak a tak w tamtej sytuacji, bo nie ma czegoś takiego jak „ja” – są tylko różne działania.

Również z humanistycznego punktu widzenia realizm krytyczny opiera się pokusie w rodzaju socjologicznego zwrotu ku praktyce (Swidler, 2001; Schatzki, 2001), by pozbyć się ludzkich aktorów, sprowadzić wszystko do działań bez odniesienia do tych, którzy te działania podejmują. Pogląd taki, na modłę empirystyczną odrzucający jaźń jako coś nieobserwowalnego, prowadzi do aktualizmu, czyli zajmowania się wyłącznie zdarzeniami, którymi w tym przypadku są akty ludzkiego zachowania. Rezultatem tego jest neobehawioryzm.

Tak jak w innych przypadkach, realizm krytyczny stawia przeciwko temu empirystycznemu odrzuceniu przyczynowe kryterium istnienia nazywane czasem zasadą eleatyczną (zob. Colyvan, 1998). Według tego kryterium, obserwowalność nie jest jedynym kryterium istnienia. Przeciwnie – nawet jeśli coś jest z natury nieobserwowalne albo po prostu uparcie ulotne, musi być prawdziwe, skoro obserwujemy skutki przyczynowe, które można przypisać tylko temu czemuś. W ten sposób odkryto Plutona. Przez ponad dekadę przed zaobserwowaniem samego Plutona obserwowano wahania orbit Urana i Neptuna. Na podstawie tych wahań można było nawet obliczyć położenie Plutona. Istnienie skutków przyczynowych implikowało istnienie czynnika przyczynowego. Tak samo jest obecnie z tak zwaną czarną materią. Choć nikt jej jeszcze nie widział, fizycy wiedzą, że istnieje; że stanowi 85% wszystkiego, co istnieje, ponieważ obserwowany jest jej wpływ na galaktyki.

Tak samo jest z jaźnią. Istnienie jakichkolwiek działań, na przykład czynności, zakłada istnienie wykonawcy tych czynności. Wbrew sugestii Judith Butler (2006), jeśli istnieje czyn, musi stać za nim jego wykonawca.

### **Struktura, sprawczość, kultura**

Ontologia zajmuje się między innymi podstawowymi kategoriami egzystencji. To znaczy badaniem tego, jakie różne rodzaje rzeczy istnieją. Podobnie ontologia społeczna obejmuje między innymi różne rodzaje rzeczy istniejące w sferze społecznej.

Tendencją nauk społecznych jest poświęcanie samemu temu zagadnieniu zbyt małej uwagi. Jednym ze skutków takiego postępowania jest pomieszanie, czy, jak ujmuje to Archer (1995), konflacja kategorii społecznych. Ewentualnie rozwijane są bardzo wąskie ontologie, w których mówi się, że istnieje tylko jeden rodzaj rzeczy społecznych. Częstokroć siła

perswazji takich wąskich ontologii opiera się na niejawnej konfencji kategorii społecznych albo na ukrytych odstępstwach w praktyce od tego, co się faktycznie twierdzi.

Wyjaśnię, co mam na myśli, posługując się przykładami. Przede wszystkim weźmy teorię strukturacji Anthony'ego Giddensa (1979; 1981; 1984), wobec której Archer (1995) wysunęła słynny zarzut konfencji struktury i sprawczości. Rzeczywiście, w teorii strukturacji struktura społeczna została zredukowana do reguł kulturowych (kategorii, która także stanowi konfencję reguł konstytutywnych i regulacyjnych) istniejących wyłącznie w formie zachowania regułopodobnego poszczególnych aktorów. Po odrzuceniu relacji organizacyjnych jako epifenomenu (zob. Porpora, 2015) w teorii strukturacji nie było już analitycznego rozróżnienia na strukturę i sprawczość, co w tamtym czasie okrzyknięto przełomem konceptualnym. Oczywiście, jak pokazała Archer (1995), skutkowało to jedynie rozmytymi analizami.

Drugi przykład to wpływowa socjologia relacyjna Mustafy Emirbayera (1997), według której istnieją wyłącznie relacje. Nawet ludzie są tylko wiązkami relacji. Według socjologii relacyjnej istnieją, w niewyjaśniony sposób, wyłącznie relacje – bez bytów przez te relacje łączonych. A jeśli przyrzeć się uważniej, nawet owe proponowane relacje są tylko jednego rodzaju: to transakcje, czyli interakcje, które są niczym innym, jak tylko wpływającymi na siebie zachowaniami (zob. Porpora, 2015). Jeżeli nie istnieje nic poza tym, socjologia relacyjna sprowadza się do interakcji symbolicznych bez uczestników tych interakcji.

Jak już widzieliśmy, teoria praktyk społecznych proponuje wąską ontologię, w której istnieją wyłącznie praktyki społeczne. Podobnie jak w socjologii relacyjnej, w teorii praktyk społecznych podmioty, tj. osoby praktykujące, znikają, a wszystko, co kulturowe, zostaje upakowane w praktyki lub połączone z nimi na zasadzie konfencji, same zaś praktyki są ostatecznie zachowaniem. Skoro zatem istnieje tylko zachowanie, zostaje nam jedynie behawioryzm.

Z historycznego punktu widzenia najbardziej widocznym przykładem wąskiej ontologii jest to, co kiedyś nazywano metodologicznym indywidualizmem (zob. np. Collins, 1981). Według tego stanowiska, kojarzonego czasami z Margaret Thatcher, w przestrzeni społecznej istnieją wyłącznie pojedynczy aktorzy oraz ich pragnienia i przekonania. Nie ma tu miejsca na kulturę ani strukturę.

To na tym tle ontologicznej wąkości musimy doceniać model struktury, sprawczości i kultury Archer. Na tle monolitycznych ontologii społecznych model struktury, sprawczości i kultury to istna ontologiczna mnogość. Według niego, domenę społeczną zamieszkuje więcej niż jeden rodzaj rzeczy. Są to konkretnie, jak sama nazwa wskazuje, struktura, sprawczość i kultura.

We współczesnej socjologii sprawczość rozumie się różnie, choć ja twierdząc (Porpora, 2015), że wielu próbuje sprowadzić świadomą ludzką sprawczość do nieświadomych sił lub wycofać się na pozycję nawyku lub habitusu (Bourdieu, 1977). W tradycji realizmu krytycznego wywodzącej się od Bhaskara sprawczość w ujęciu Donalda Davidsona (2001) łączy się z zachowaniem mającym swoje przyczyny czy też uzasadnienie. Ponownie, jak twierdząc (Porpora, 2015), jest to dostosowanie sprawczości do tego, co filozofowie nazywają psychologią ludową – ukrytą teorią działania zakorzenioną w języku. Jest to teoria działania wyjaśniająca nasze zachowanie stanami mentalnymi – pragnieniami, przekonaniami, intencjami, motywami, emocjami i tak dalej. Gdy mówimy o zachowaniu, uniknięcie psychologii ludowej jest właściwie niemożliwe, ponieważ samo nasze rozumienie aktów mowy w dużym stopniu opiera się takich na kategoriach psychologii ludowej, takich jak przekonanie czy intencja (zob. Searle, 1970).

Z perspektywy ewolucyjnej zrozumiałe jest, że nawet laicy dysponowaliby bardzo skuteczną teorią działania. Jesteśmy stworzeniami społecznymi, które potrafią przetrwać dzięki współpracy w działaniu. Konieczne jest zatem, byśmy nie tylko potrafili wiarygodnie przewidywać zachowanie innych, ale też, by ci inni, a nawet my sami, potrafili wiarygodnie relacjonować obietnice dotyczące naszego przyszłego zachowania.

Aby potwierdzić swoją wiedzę, naukowcy społeczni próbowali zastąpić psychologię ludową własnymi teoriami nomotetycznymi, jednak wysiłki te zakończyły się niepowodzeniem. W zasadzie jest to również działanie autodestrukcyjne, ponieważ psychologia ludowa jest tak mocno zakorzeniona w języku naturalnym, że każda teoria społeczno-naukowa usiłująca ją wyprzeć, musiałaby nieuchronnie jawić się w sposób zakładający ową psychologię ludową, którą stara się wyprzeć. Tak więc psychologia ludowa przetrwała do dziś, i to właśnie psychologię ludową realizm krytyczny przyjmuje jako własną teorię sprawczości.

Gdy chodzi o kulturę, znów w dużej mierze zgadzam się z Archer. Po pierwsze zgadzam się, że tak jak musimy odróżniać strukturę od sprawczości, tak też musimy odróżniać kulturę od sprawczości. Oczywiście, wszystkie te trzy kategorie są ze sobą powiązane przyczynowo, a kultura i sprawczość do pewnego stopnia się pokrywają.

Kultura jest kategorią szerszą. Archer (1988) definiuje kulturę jako *intelligibilia*, czyli wszystko, co ma treść niosącą znaczenie. Zgadzam się z tą definicją, uważam jednak, że należy ją nieco rozjaśnić. Czym jest treść niosąca znaczenie? Wszystko, o czym myślimy, ma dla nas jakieś znaczenie. Ciemne chmury na niebie niosą znaczenie, ale nie nazwalibyśmy ich kulturą.



Musimy zatem dokonać ważnego rozróżnienia między skutkiem wywołanym dlatego, że miał on dla kogoś jakieś znaczenie, a skutkiem takiego znaczenia pozbawionym. Pierwszy przypadek moglibyśmy określić mianem znaczenia hermeneutycznego, a więc uwzględniającego podmiot rozumiejący w interpretacji zwanej tradycyjnie hermeneutyką rozumienia lub *Verstehen*. Przyczyna powstania chmur nie należy do typu, który nazwalibyśmy rozumieniem, dlatego ich powstawanie nie należy do kategorii znaczenia hermeneutycznego. Przyczynowe powstawanie chmur należałoby zatem do obszaru tradycyjnie zwanego wyjaśnieniem, nie zaś rozumieniem. Znaczeniowa treść intelligibiliów dotyczy tego, co ma treść hermeneutyczną, nie zaś niehermeneutycznej treści chmur, które mimo to mają znaczenie dla tych, którzy je obserwują.

Archer proponuje inne rozumienie kultury, z którym również się zgadzam. Twierdzi, że jej rozumienie kultury jest zgodne z trzecim światem Karla Poppera obejmującym zasadniczo wytwory społeczne posiadające znaczenie, tj. wytwory ludzkiego działania, które miały jakieś znaczenie dla ludzi, którzy w sposób społeczny je wytworzyli. Jako że obejmowałyby to osiągnięte cele wszystkich intencjonalnych czynności sformułowane w języku aktorów, oznacza to, że większa część sprawczości ludzkiej ma charakter kulturowy.

Jednak kultura jest czymś więcej niż tylko działaniami, ponieważ obejmuje również rezultaty działań, które same działaniami nie są. Książki, scenariusze filmowe czy samoloty są wytworami działań, a więc i elementami kultury, same jednak nie są działaniami. Podobnie język – a przynajmniej to, co de Saussure określał jako *langue* w odróżnieniu od *parole* – nie jest działaniem, choć może być wytworem działania. A przecież język stanowi kwintesencję kultury. Podobnym przykładem może być różnica między regułami gry w szachy a ruchem konkretnego gracza w danej partii. Reguły gry powstały na skutek działań ludzi na przestrzeni czasu, ale same w sobie nie są działaniami, gdy tym czasem ruch gracza jest działaniem.

Nie chodzi jedynie o to, że nie można zredukować kultury do działania. To, co składa się na kulturę, jest heterogeniczne również w inny sposób. Wspomniałem powyżej o rozróżnieniu, które czyni Giddens (1979), między regułami konstytutywnymi a regulacyjnymi. Myśląc o regułach, przeważnie myślimy o regułach regulacyjnych, regulujących niezależnie istniejące zachowania, na przykład gdzie i kiedy wolno palić albo którą stroną drogi należy jeździć. Reguły konstytutywne natomiast, na przykład reguły gry w szachy, tworzą nowe zachowania, na przykład ruchy składające się na grę. Nie tworzą jedynie ruchów w grze. Tworzą biurokratyczne stanowiska w firmach i instytucjach, np. w Sądzie Najwyższym czy Urzędzie Ochrony Konsumenta.

Oprócz reguł, kultura składa się ze wspólnych przekonań, wartości, wytworów sztuki i wielu innych elementów. Nie można ich wszystkich ująć jako praktyk. Nie są to także relacje transakcyjne.

Skoro jednak mówimy o relacjach, spośród trzech kategorii teorii struktury, sprawczości i kultury to właśnie strukturę społeczną pomija się lub dokonuje się jej konfacji w naukach społecznych. Już samo rozumienie relacji jako transakcji, będących z niewątpliwie pewnym typem relacji, powoduje zredukowanie relacji do działania lub interakcji.

Istnieją jednak inne rodzaje relacji, które łącznie strukturyzują bądź organizują grupę społeczną, nadając jej formę w sposób, który sam w sobie jest ważny przyczynowo. Przede wszystkim są to relacje ról, bez których to relacji same role nie istnieją. Określiłem je jako pozycje w strukturze organizacyjnej. Każda pozycja jest definiowana poprzez inne pozycje i w kontrze do innych pozycji w obrębie tej samej struktury. Nie ma przełożonych bez podwładnych. Nie ma nauczycieli bez uczniów. Nie ma kapitalistów bez pracujących dla nich robotników najemnych.

Role i relacje pomiędzy nimi stanowią intelligibilia. Wynikają z wytworzonych kulturowo reguł konstytutywnych, wobec czego mają treść semantyczną. Reguły i relacje stanowią zatem część kultury. Dają jednak początek relacjom strukturalnym, które nie stanowią intelligibiliów, a więc, innymi słowy, nie są semantyczne.

Rozważmy na przykład pojęcie władzy. W naukach społecznych władza jest obecnie jednym z najszerszej dyskutowanych zjawisk. W omówieniach klasycznych przez władzę rozumie się „władzę nad”, należącą do czegoś, co Bhaskar (2009) określił jako władzę. „Władza nad” tak naprawdę denotuje znaczącą różnicę władzy. Wszyscy ludzie mają władzę wpływania na innych. Gdy zatem mówimy o „władzy nad”, tak naprawdę mówimy o dającej się ująć wielkościowo nierównowadze w zdolności wpływania jednej strony na koszty i zyski drugiej strony.

Czym jest nierównowaga? Choć z całą pewnością wpływa ona na strukturę działań, jeżeli strona o większej władzy zechce na nią wpłynąć, to jednak nierównowaga władzy sama w sobie nie jest działaniem. Nie należy też do intelligibiliów, co nie oznacza, że nie podlega opisowi czy interpretacji – oznacza jedynie to, że nie musi być spowodowana niczyją intencją i równie dobrze mogłaby być nieintencjonalną konsekwencją. Tam, gdzie – z jakiegokolwiek przyczyny – wynagrodzenie kobiet w pracy jest zdecydowanie niższe, ich władza ekonomiczna w domu będzie mniejsza. Ta nierównowaga władzy nie musi być niczyją intencją, jest jednak skutkiem i sama pociąga za sobą własne skutki.

Skoro nierównowaga władzy nie jest działaniem i nie należy do intelligibiliów, czym zatem jest? Nazywam to relacją materialną (Porpora, 2015), która może istnieć

i w konsekwencji istnieje niezależnie od czyjegokolwiek postrzegania. Przykładowo, potrzeba było ruchu kobiet, aby obudzić świadomość wspomnianej nierównowagi władzy w domu.

Władza nie jest jedyną relacją materialną w świecie społecznym, która wymaga zbadania. Gdy Adam Smith wychwalał skuteczność dystrybucji poprzez rynek, mechanizm – nazwany później niewidzialną ręką rynku – również nie był działaniem ani nie należał do intelligibiliów; był relacją zagrożenia, jakie producenci stanowili dla siebie nawzajem. To właśnie wzajemne zagrożenie sprawia, że w interesie każdego producenta jest jak największe zadowolenie konsumentów.

Tak jak tutaj, często zachodzi bliska relacja między pozycją społeczną a interesami, czyli tym, co jest na korzyść osoby zajmującej jakąś pozycję społeczną. Tam gdzie rozumie się przyczynowość na sposób nomotetyczny, wszelkie relacje między zajmowaniem pozycji a sprawczością będzie ciążyć ku determinizmowi. Gdy jednak oderwiemy się, jak czyni to realizm krytyczny, od modelu nomologiczno-dedukcyjnego przyczynowości, owo deterministyczne ciążenie zanika. Po pierwsze nie jest konieczne, aby ktokolwiek działał zgodnie z interesem wynikającym z jego pozycji. Można zwyczajnie ponosić koszt niepodjęcia takich działań. A gdy osoba zajmująca jakąś pozycję działa zgodnie ze swoim interesem, może to robić na wiele kreatywnych sposobów, których niepodobna z góry określić.

Istnieją też inne relacje materialne strukturyzujące zachowanie lub w inny sposób pociągając za sobą istotne skutki społeczne. Weźmy zróżnicowane struktury możliwości, które tworzą nierówne szanse na nagrodę. Przykładowo weźmy nierówności ekonomiczne, które są relacją. Weźmy tylko równowagę między miejscami pracy a osobami szukającymi pracy. Choć oba te elementy stanowią kategorie kulturowe, jakakolwiek równowaga czy nierównowaga między nimi nie ma jeszcze znaczenia. Podobnie jak dopasowanie lub niedopasowanie rozkładu umiejętności potrzebnych do tej pracy i umiejętności posiadanych przez ludzi.

Strukturę społeczną tworzą relacje organizacyjne – zarówno te zależne, jak i te niezależne od koncepcji (tj. relacje materialne). Stanowią one pierwszy składnik modelu struktury, sprawczości i kultury i jako takie uważam je za fundamentalne dla podejścia realizmu krytycznego do świata społecznego.

### **Podejście morfogenetyczne**

Zgadzam się z podejściem morfogenetycznym Archer, które obecnie nazywamy też podejściem M/M – morfogenetyczno-morfostatycznym. Stosujemy takie określenie,

ponieważ istotne jest to, jak sprawy społeczne zmieniają się bądź pozostają niezmiennie w czasie. Niezmiennność społeczna (*stasis*), zwłaszcza niepożądana, może wymagać wyjaśnienia na równi ze zmianą społeczną. Podejście morfogenetyczne/morfostatyczne ma zastosowanie w obu przypadkach.

Pomimo odstraszałającej nazwy zawsze sugerowałem, że jest ono zasadniczo zgodne z obserwacją Marksa (2000) z 18 brumaire’a Ludwika Bonaparte, że ludzie sami tworzą swoją historię, ale nie w stworzonych przez siebie okolicznościach. Przeanalizujmy to zdanie. Tak, potwierdza ono znaczenie ludzkiej sprawczości, która zawsze jest tym, co powoduje zmianę. I czyni to w czasie. Mamy tu więc wymiar czasowy oraz implikaturę przyczynowości podmiotu sprawczego, tzn. podmiotu ludzkiego, który sprawia, że dzieją się pewne rzeczy.

Jednakże, jak widzieliśmy, zgodnie z realizmem krytycznym, podmioty sprawcze to nie jedyne „rzeczy społeczne”. Są jeszcze elementy kultury i struktury. Łącznie tworzą one warunki, w których ludzie działają. Ludzie nigdy nie działają w próżni. Zawsze działają z pewnej pozycji społecznej w ramach istniejącej struktury społecznej. Pozycja społeczna jest częścią kontekstu, w której podmioty sprawcze działają. Określa władzę i zasoby, jakimi ludzie dysponują, by móc działać, ale też bariery stające na drodze do powodzenia ich działań. Pozycja społeczna podmiotu sprawczego określa także materialne interesy, zgodnie z którymi podmioty sprawcze działają – dużą część tego, co jest dla nich stawką w działaniu. Pozycja społeczna to nie tylko możliwości i ograniczenia, ale także motywacja. Z perspektywy realizmu krytycznego w moim rozumieniu sprawczości nie można wyjaśnić bez kontekstu strukturalnego. Nie jesteśmy w stanie rozpocząć analizy w stylu Weberowskiego *Verstehen* w głowach ludzi. Musimy zacząć od postawienia się w ich sytuacji, czyli, jak mawiają Amerykanie, wejść w ich buty. Innymi słowy, musimy zacząć od kontekstu.

Wpływ struktury na działanie nie jest jednak w żadnej mierze deterministyczny. Po pierwsze dlatego, że w realizmie krytycznym przyczynowości nie rozumie się jako nienaruszalnych regularności o charakterze praw. Po drugie dlatego, że z punktu widzenia realizmu krytycznego sprawczość wymaga ograniczonego uwarunkowaniami elementu „wolnej woli”, po ostatnie zaś dlatego, że struktura nie wyczerpuje warunków, w których ludzie działają. Jest jeszcze kultura – wspólne pragnienia, przekonania, wartości, reguły i tak dalej. Jeżeli nie wszystkie, to przynajmniej większość działań człowieka mających konsekwencje społeczne ma odniesienie do kontekstu kulturowego. Dlatego też należy brać pod uwagę również kulturę.

Wspomniałem już o wolnej woli – wolnej woli ograniczonej pewnymi uwarunkowaniami, ale jednak wolnej. Decyzje ludzi zawsze są w jakiś sposób ograniczone. Są ograniczone przez

warunki fizyczne bądź możliwości psychiczne; są ograniczone przez strukturę społeczną i są ograniczone przez kulturę. Jednakże mimo tych ograniczeń ludzie podejmują decyzje i działają w kreatywny, nie dający się zawczasu przewidzieć sposób, ponieważ same podmioty sprawcze nie wiedzą, co zrobią, dopóki nie podejmą działania. Znów weźmy grę w szachy. Reguły to kultura rządząca grą, wraz z książkową wiedzą na temat partii rozegranych w przeszłości. Jednak w którymś momencie po otwarciu partii wiedza książkowa kończy się, a gracze stają w obliczu nieznanego. Muszą podejmować nowe decyzje, których nie przewidzieli ani oni sami, ani nikt inny. Ich ruchy w takich chwilach są kreatywne i nie dają się ująć w regularności o charakterze praw. Taka kreatywność jest nieuniknioną cechą ludzkiej sprawczości.

Warunki czy okoliczności początkowe oraz sprawczość od nich wychodząca to jeszcze nie wszystko. Cykl zamyka się poprzez wyniki tych działań. Ludzie zawsze działają w bardzo konkretnych okolicznościach. Naciągają je, zmieniają albo pozostawiają niezmiennymi. Twierdzą (Porpora, 2015), że czasami – tak jest na przykład w warunkach negatywnych w rodzaju strukturalnego rasizmu – wyjaśnienia wymaga nie tyle to, dlaczego coś ulega zmianie, ile dlaczego pozostaje niezmienione. Dlatego właśnie mówimy nie tylko o morfogenezie, ale też o morfostazie.

W każdym razie, zamykając się na wpływ sprawczości na same warunki początkowe, rozpatrujemy podejście morfogenetyczno-morfostatyczne jako z natury dialektyczne, w którym struktura i kultura oddziałują na sprawczość, ta zaś z kolei oddziałuje z czasem na strukturę i kulturę. Posłużyłem się wcześniej pojęciem opowieści czy też narracji. Jeżeli stanowisko M/M jest prawidłowe – a sądzę, że jest – wówczas właściwą formą pełnego wyjaśnienia ludzkich działań jest narracja historyczna, opowieść. Myślę, że to również jest prawda.

## **Wnioski**

Pozwolę sobie jeszcze raz wyrazić moją ogromną wdzięczność za możliwość wyłożenia mojego rozumienia perspektywy realizmu krytycznego. Dzięki Krzysztofowi Wieleckiemu i jego współpracownikom z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego realizm krytyczny znalazł swój punkt zaczepienia również w Polsce. Od lat uczelnia ta gości naukowców reprezentujących nurt realizmu krytycznego z różnych krajów, w tym także mnie. W październiku 2000 roku, pomimo trudności związanych z koronawirusem, na uniwersytecie odbył się niezwykle owocny, coroczny zjazd Międzynarodowego Stowarzyszenia Realizmu Krytycznego (IACR). Dzięki uczestniczącym w zjeździe uczonym z całego świata Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego ma szansę stać się kolejnym globalnym ośrodkiem realizmu krytycznego. My wszyscy powiązani z IACR jesteśmy gotowi w tym dopomóc. Mam nadzieję, że przyczynkiem do tego będzie także mój artykuł.

**Bibliografia**

- Alston W., *A Realist Conception of Truth*. Ithica, Cornell University Press 1997.
- Archer M., *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*. Cambridge, Cambridge University Press 1988.
- Archer M., *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*. Cambridge, Cambridge University Press 1995.
- Archer M., *Being Human: The Problem of Agency*. Cambridge, Cambridge University Press 2001.
- Archer M., *Structure, Agency and the Internal Conversation*, New York, Cambridge 2003.
- Archer M., *Making Our Way through the World*. Cambridge, Cambridge University Press 2007.
- Archer M., *The Reflexive Imperative in Late Modernity*, Cambridge, Cambridge 2012.
- Archer M., Social Morphogenesis and the Prospects of Morphogenetic Society, s. 1–24 [w:] M. Archer (red.) *Social Morphogenesis*. Dordrecht, Springer 2013.
- Bennett J., *Vibrant matter*. Durham NC, Duke University Press 2010.
- Bhaskar R., *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*. New York, Routledge 1998.
- Bhaskar R., *A Realist Theory of Science*. New York, Routledge 2008.
- Bhaskar R., *Dialectic: The Pulse of Freedom*. New York, Routledge 2008.
- Bhaskar R., *Plato, etc.: The problems of philosophy and their resolution*. New York, Routledge 2009.
- Bhaskar R., *Meta-Reality: The Philosophy of Meta-Reality* vol. 1: *Creativity, Love and Freedom*, vol. 1. New York, Sage 2002.
- Bourdieu P., *Outline of a Theory of Practice*, vol. 16. Cambridge University Press 1977.
- Butler J., *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York, Routledge 2006.
- Collier A., *In Defense of Objectivity*. New York, Routledge 2007.
- Collins R., On the Microfoundations of Macrosociology. *American Journal of Sociology* 86, 1981. Colyvan M. (1988) Can the eleatic principle be justified?. *Canadian journal of philosophy* 28 (3), 1988.
- Coole D., Forst S. (red.) *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*. Durham, Duke University Press 2010.
- Davidson D., Agency, [w:] *Essays on Actions and Events* (red.) D. Davidson. New York, Clarendon 2001.
- Davies B. The concept of agency: A feminist poststructuralist analysis. *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice* 30, 1991.
- Dreyfus H., Taylor Ch., *Retrieving realism*. Harvard University Press 2015.

- Earman J., John R. Ceteris Paribus: There is No Problems of Provisos. *Synthese* 118 (3) 1999.
- Emirbayer M., Manifesto for a Relational Sociology. *American Journal of Sociology* 103 (2) 1997.
- Giddens A., *Central Problems in Social Theory*. Berkeley, University of California Press 1997.
- Giddens A., *A Contemporary Critique of Historical Materialism*. Berkeley, University of California Press 1981.
- Giddens A., *The Constitution of Society*. Berkeley, University of California Press 1984.
- Goffman E., *The presentation of self in everyday life*. London, Harmondsworth 1978.
- Groff R., The truth of the matter: Roy Bhaskar's critical realism and the concept of alethic truth. *Philosophy of the Social Sciences* 30, 2000.
- Habermas J., *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, MIT Press 1991.
- Harré R., Madden E., *Causal Powers: Theory of Natural Necessity*. New York, Blackwell 1975.
- Jameson F., *The Prison-House of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism*, vol. 332. Princeton University Press 1974.
- Joas H., *The Creativity of Action*. University of Chicago Press 1996.
- Marx K., The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte. In David McClellan *Karl Marx: Selected writings*. New York, Oxford 2000.
- Norrie A., *Dialectic and difference: Dialectical Critical Realism and the Grounds of Justice*. Routledge 2009.
- Porpora D., Do Realists Run Regressions? [w:] J. Lopez, G. Potter (red.) *After Postmodernism: An Introduction to Critical Realism*. New York, Continuum 2005.
- Porpora D., *Reconstructing sociology: The critical realist approach*. Cambridge University Press 2015.
- Porpora D., Why don't things change? The matter of morphostasis, [w:] *Generative mechanisms transforming the social order*. Springer, Cham 2015.
- Porpora D., A reflection on critical realism and ethics. *Journal of Critical Realism* 18, (3) 2019.
- Porpora D., Alexander Nikolaev G., Hagemann J., Jenkins M. i A. (2013) *Post-ethical society: The Iraq War, Abu Ghraib, and the Moral Failure of the Secular*. University of Chicago Press 2013.
- Sartre J.-P., Existentialism Is a Humanism. [w:] W. Kaufmann (red.) *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. New York, Meridian 1975.
- Schatzki T., Cetina K.K., von Savigny E., (red.) *The Practice Turn in Contemporary Theory*. New York, Routledge 2001.

- Searle J., *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge, Cambridge University Press 1970.
- Smith Ch., *What Is a Person? Rethinking Humanity, Social Life, and the Moral Good from the Ground Up*. Chicago, University of Chicago Press 2011.
- Swidler A., What Anchors Cultural Practices, [w:] T.R. Shatzki, K.K. Cetina, E. von Savigny (red.) *The Practice Turn in Contemporary Theory*. New York, Routledge 2001.
- Vonnegut K., *Breakfast of champions: or, Goodbye blue Monday!*. Dial Press Trade Paperbacks 1999.



## Osobisty pogląd na realizm krytyczny

### Streszczenie

Realizm krytyczny przeciwstawia się niedomaganiom nauk społecznych zawdzięczanym głównie pozytywizmowi, takim jak postulat jedności nauki, neutralność metodologiczna czy redukcjonizm ontologiczny. Opowiada się też po stronie obiektywnej rzeczywistości i prawdy oraz spójności ontologicznej ludzkiej osobowości. Postulat jedności nauk humanistycznych i przyrodniczych zakłada stosowanie tych samych, ścisłych metod i norm. Realizm krytyczny postuluje jedność nauki na sposób humanistyczny. Pozytywizm kieruje się postulatem neutralności. Tymczasem neutralność może oddalać nas od obiektywności, zaś skuteczna krytyka moralna musi zakładać istnienie prawdy. Realizm krytyczny jest formą humanizmu, a więc uznaje refleksyjną jaźń za podmiot świadomy moralnie, podejmujący decyzje i działania całym swoim jestestwem. Realizm krytyczny sprzeciwia się konflacji kategorii ontologicznych. Kultura obejmuje działania i ich rezultaty, ale także reguły, które mogą być przyczyną działań. Prócz tego składa się ze wspólnych przekonań, wartości i wielu innych nieredukowalnych elementów. Działanie podmiotu w świecie dobrze opisuje model morfogenetyczno-morfostatyczny, który ma charakter dialektyczny.

**Słowa kluczowe:** realizm krytyczny, ontologia, nauki społeczne

### A personal view of critical realism

#### Abstract

Critical realism opposes the shortcomings of the social sciences mainly due to positivism, such as the postulate of the unity of science, methodological neutrality or ontological reductionism. It is also on the side of objective reality and truth, and the ontological coherence of human personhood. The postulate of the unity of the humanities and natural sciences assumes the usage of the same, exact methods and norms. Critical realism calls for the unity of science in a humanistic way. Positivism is driven by the postulate of neutrality. However, neutrality can deviate from objectivity, and an effective moral critique must presuppose truth. Critical realism is a form of humanism, it therefore recognizes a reflexive self as a morally conscious subject, making decisions and taking actions with its whole being. Critical realism stands against conflating ontological categories. Culture includes actions and their results, but also rules which may be reasons for actions. On top of that, culture consists of shared beliefs, values and many other irreducible elements. The action of the subject in the world is well described by the morphogenetic-morphostatic approach, which is dialectical in its nature.

**Keywords:** critical realism, ontology, social sciences



**Krzysztof Wielecki**

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

## **Paradygmaty i teorie w naukach o człowieku. Pytania realisty krytycznego**

### **Wprowadzenie**

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

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

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

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

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

ontologicznymi i epistemologicznymi.

## Teoria i pragnienie rozumienia świata

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

Odruchowo porządkujemy rozmaite sądy, informacje i spostrzeżenia, jakie gromadzimy nieustannie. Niezależnie od tego czy jesteśmy naukowcami czy nie. Jedni mają skłonność wnikliwiej porządkować owe zbiory informacji i przekonań, inni mniej o to dbają. Niektórzy budują z nich wielce złożone systemy, starając się bardzo o ich wewnętrzną niesprzeczność, konfrontując to z własnym lub cudzym doświadczeniem, inni czynią to w nieznacznym stopniu. Zatem wszyscy, bardziej lub mniej, jesteśmy teoretykami, gdyż wszyscy, w jakimś zakresie, budujemy teorię. Jest tak, jeśli przyjmijemy rozumienie teorii przez Jana Woleńskiego, który określił jedną z możliwych jej definicji jako „Zbiór ogólnych twierdzeń na określony temat lub w określonej dziedzinie”<sup>1</sup> (Woleński, 2004, s. 398). Celowo przytaczam sformułowanie z elementarnego i dość powszechnie uznanego słownika, aby uniknąć nierozstrzygalnych sporów, a również – trochę, jak socjolog filozofii<sup>2</sup> – aby odwołać się do przekonań, które przez większość filozofów uważane są za oczywiste i słabo poddające się kwestionowaniu. Tym bardziej zatem bywają uważane za

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

<sup>2</sup> Za którego do pewnego stopnia się uważam – K.W.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Spór o teorię w socjologii

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>6</sup> „Ogromna dominacja empiryzmu” – tłum. K.W.

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

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

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

## Teoria w naukach o człowieku: pomiędzy wszystkim a niczym

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

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

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

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

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

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

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

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

Nauka jest szczególną formą poznawania i rozumienia świata. Tworzy ona, reprodukuje i przetwarza, a w jakimś sensie także przechowuje, jako pewien społeczny zasób, zbiorowe horyzonty odniesienia. Na gruncie stanowiska realistycznego dąży się do ich możliwie największej odpowiedniości do ontycznej natury przedmiotu zainteresowań. Można zatem odpowiednio, rozważając paradygmaty naukowe, czyli najbardziej fundamentalne kategorie, poprzez które nauka odnosi się do świata, wyodrębnić w teoriach wymiar ontologiczny, epistemologiczny i etyczny. Opierając się na tym przekonaniu, proponuję zatem wyróżnić trzy wielkie grupy paradygmatyczne w naukach o człowieku. Ich typologia pomaga – jak miemam – uporządkować teorie społeczne. Co nie jest zadaniem łatwym, ani banalnym czy zbędnym w czasach niezwyklego chaosu teoretycznego i rozwarstwienia paradygmatycznego. Twierdzę zatem, iż paradygmat lub teoria (w ramach paradygmatu) może być obiektywistyczna, subiektywistyczna lub dialektycznej syntezy w tych trzech wymiarach:

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

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

Trzeci zatem, z wielkich paradygmatów, określiłem jako „socjologię dialektycznej syntezy”. Czerpie on z obu paradygmatów i wykracza poza nie, omijając z większym lub mniejszym szczęściem pułapki eklektyzmu. Przykłady tak uprawianej socjologii odnajdujemy w dziełach takich twórców m.in. jak – przede wszystkim – Margaret S. Archer, również wymienić by tu trzeba Douglasa Porporę, ale też, w pewnym stopniu do

nich zaliczyć można: Pierre'a Bourdieu, Jürgena Habermasa, Alaina Touraine'a, Manuela Castellsa, czy Anthony'a Giddensa. Cechuje je ogromna erudycyjność, zaangażowanie aksjologiczne, a często także ideologiczne i polityczne, nowatorstwo terminologiczne, gruntowne osadzenie w dorobku filozofii, narracja posługująca się częściej stwierdzeniami propozycjonalnymi niż kategoriowymi twierdzeniami. Przemawiają one nierzadko, by użyć określenia Ch. Taylora, „bardziej subtelnym językiem”.

Twórcy tego paradygmatu mają pełną świadomość słabości orientacji obiektywistycznej. Zdają sobie sprawę z niemożności poznania w duchu oświeceniowym; z faktu, iż socjolog nie jest w stanie inaczej poznawać człowieka, społeczeństwa i kultury niż subiektywnie. Są oni też świadomi omyślności zmysłów i rozumu, uwikłania procesów poznawczych w wartości, uprzedzenia, interesy, ich zależność od wyobrażeń społecznych. Teoretycy dialektycznej syntezy podzielają bardzo wiele zastrzeżeń, zwłaszcza postmodernistycznych. Chcą jednak wyjść poza ich skrupuły, poza poczucie niemożności, jakie z postmodernistycznej krytyki wynika. Korzystają z rozmaitych źródeł wiedzy, zbieranych tradycyjnymi (tzw. twardymi) metodami i „miękkimi”, właściwymi socjologii subiektywistycznej. Wszyscy ci twórcy mają bardzo solidne przygotowanie filozoficzne. Wydaje się, że orientacja ta nie może istnieć bez warsztatu i wiedzy filozoficznej. Łączą też wiele innych kompetencji. Swobodnie operują wiedzą ekonomiczną, antropologiczną, psychologiczną. Reinterpretują dokonania tych nauk w języku socjologicznym, czyniąc z nich użyteczny instrument interpretacji i rozumienia. Ich teorie są trudne, bo niełatwy jest świat jaki opisują i wyjaśniają (zob. też Wielecki, 2012; 2019, s. 53–62).

## Wnioski

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

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

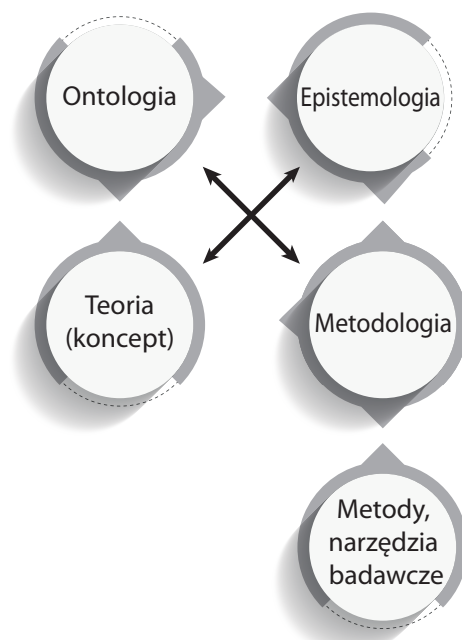
Nie ma tu mowy o gorszości lub lepszości nauk i możliwych na ich gruncie teorii. Chyba iż chcemy twierdzić, iż wytwór umysłu człowieka (np. pewna konwencja metodologiczna) jest czymś wyższym niż sam człowiek lub świat przyrody, z którego on się wywodzi. Nie mam ochoty brać udziału w podobnie zabawnych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

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

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



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

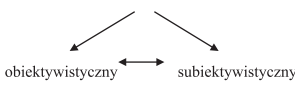


Oczywiście nie da się całkowicie odseparować tych typów refleksji. Myślenie ontologiczne jest zawsze uwikłane w jakieś przekonania epistemologiczne i odwrotnie. Teoria jest zawsze w jakimś stopniu zależna od, świadomych lub nie, założeń

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

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

Współczesne rozwarstwienie paradygmatyczne

Paradygmat obiektywistyczny	Paradygmat subiektywistyczny	
<p>Przykłady: Wallerstein, socjologia krytyczna</p> <p>Przedmiot: społeczeństwo, kultura, system społeczny, struktury, instytucje</p> <p>Cechy paradygmatu: monoparadygmatyczność, obiektywizm, naturalizm, poznawalność świata, postęp, emancypacja</p> <p>Wizje świata: świat jednolity, poznawalny, deterministyczny, racjonalny, funkcjonalny, systemowy, procesualny, wielkich procesów historyczno gospodarczych, procesy determinują struktury, struktury determinują ludzi</p> <p>Metody i postawy poznawcze: naturalizm, obiektywizm, obserwacja, eksperyment, ankieta, analiza statystyczna, niekonsekwentny pozytywizm</p> <p>Wpływy filozoficzne: Arystoteles, Kartezjusz, Kant, Hegel, Marks</p>	<p>Przykłady: interakcjonizm symboliczny, socjologia fenomenologiczna, postmodernizm</p> <p>Przedmiot: akty komunikacji, świadomość, opinie, akty użycia mowy, język, tworzenie symboli, dyskurs uwikłany w roszczenia do ważności i panowania, praktyki konstruowania świata symbolicznego, tekst</p> <p>Cechy paradygmatu: wieloparadygmatyczność</p> <p>Wizje świata: rzeczywistość nieuporządkowana, chaos, świat indeterministyczny, niepoznawalny, świat zagrożeń, ryzyka, niepewności, świat dla kogoś, czasem zredukowany do języka lub tekstu, istniejący w wyobraźni, ustanawiany w świadomości, negocjowany</p> <p>Metody i postawy poznawcze: subiektywizm, interpretacja, rozumienie, metody heurystyczne, dekonstrukcja</p> <p>Wpływy filozoficzne: Heidegger, Withenstein, Winch, Foucault, Derrida, Lyotard, Rorty</p>	<p>Paradygmat dialektycznej syntezy</p>  <p>Przykłady: Archer, Porpora, Habermas, Bourdieu, Giddens, Castells, Touraine</p>

**Bibliografia**

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

## Paradygmaty i teorie w naukach o człowieku.

### Pytania realisty krytycznego

#### Streszczenie

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

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

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

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

### **Abstract**

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

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

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

Waldemar Urbanik

Akademia Nauk Stosowanych Towarzystwa Wiedzy Powszechnej w Szczecinie

## Cztery fale redefinicji normatywnej.

### Szkice do pejzażu totalitaryzmu hybrydowego<sup>1</sup>

#### *Intuicje poznawcze*

Niniejszy tekst jest próbą podzielenia się z Czytelnikiem supozycją poznawczą – bardziej adekwatny jest termin *intuicją poznawczą* – której obszar wyjaśniania jest zlokalizowany w szeroko pojętej sferze ontologicznej, powiązanej (w ten, czy inny sposób) z obszarem aksjonormatywnym życia współczesnego człowieka. Chodzi mianowicie o pojawienie się pewnych prawideł tworzących system wysoce złożonych, spójnych, zamierzonych i nader efektywnych mechanizmów regulacyjnych, kontrolnych i opresyjnych także, których jednym z celów jest redefinicja dotychczasowych, tradycyjnych dyspozycji normatywnych w szerokim tego słowa znaczeniu, a zatem obejmujących również redefinicję dyspozycji moralnych. Strukturalizując obszar wyjaśniania, pozwolę sobie na sformułowanie ogólnych intuicji poznawczych, które zarówno wyznaczą przedmiotowo ów obszar, jak i pozwolą, jak sądzę, na eksplikację głównych wątków poznawczych. Zazwyczaj w tym miejscu opracowań naukowych pojawiają się „główne założenia”, „hipotezy poznawcze” itd., itd. Dziwić może zatem termin „intuicje poznawcze”. Otóż złożoność analizowanej problematyki, jej swoista amorficzność, alokacja wielu procesów, wchodzących w skład redefinicji tradycyjnych wartości w sferze funkcji ukrytych zjawisk społecznych, nie pozwala na stosowanie większości uznanych procedur weryfikacji empirycznej. Dla przykładu, jedną z moich intuicji poznawczych jest supozycja o występowaniu swoistej symbiozy biznesu ze sferą ideologii w procesie redefinicji wartości. Jak zweryfikować empirycznie tak sformułowaną „hipotezę”? Można jedynie posłużyć się wskaźnikami o charakterze inferencyjnym. Tak też czynię w dalszej części niniejszego opracowania, ale jasne jest, że pełna jej weryfikacja empiryczna możliwa nie jest. Czy zatem brak owej „pełnej możliwości weryfikacji empirycznej” (cokolwiek to znaczy) unieważnia zasadność sformułowania „hipotezy”? Moim zdaniem nie i dlatego też, aby nie być posądzonym o „frywolność” metodologiczną, pozostanę przy formule „intuicji poznawczych”. Spełniając warunek unifikacji procesu wyjaśniania w tym względzie, że odnoszę powyższy zabieg do koncepcji intuicjonizmu Henriego Bergsona (Bergson, 2001).

---

<sup>1</sup> Tekst zawiera fragmenty przygotowywanej książki pod tym samym tytułem, która ukaże się nakładem Wydawnictwa Naukowego Akademii Nauk Stosowanych TWP w Szczecinie.

## Intuicja pierwsza

Proces redefinicji tradycyjnych wartości, dla których pierwotnym źródłem dyspozycji moralnych były religie monoteistyczne (dla Europy chrześcijaństwo), przebiegał dotychczas w czterech etapach (będę je nazywał falami), a zapoczątkowany został powstaniem ruchów kontestatorskich lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku. To pierwsza fala redefinicji wartości. Wypełnia ona warunki nakreślone w koncepcji heterodoksji Samuela Eisenstadta (Eisenstadt, 1978). Mam tu na myśli zarówno jego model mechaniki zmiany społecznej, jak i szeroki kontekst jej uwarunkowań w społeczeństwach osiowych, zdolnych do tworzenia wizji transcendentnych i pojawiania się napięć pomiędzy zastanym porządkiem społecznym a porządkiem normatywnym. Eisenstadt wiąże powyższą problematykę z zagadnieniem heterodoksji, uznając, że są one ważnym czynnikiem dynamiki społecznej (Marton, 1982). U ich podłoża leży napięcie występujące pomiędzy tym, co racjonalne i irracjonalne, transcendentne i doczesne. Należy dodać, że stosowane przez Eisenstadta pojęcia heterodoksji i ortodoksji nie są odnoszone wyłącznie do religii, aczkolwiek wszelkie analizy wychodzą od niej. Wspomniane wyżej napięcie materializuje się m.in. w funkcjonowaniu instytucji świeckich i sakralnych. Następuje zjawisko indoktrynacji, zmierzającej do egzekucji zachowań zgodnych z aktualnie obowiązującą wizją świata. W efekcie dochodzi do powstania ruchów kontestatorskich, mających silną tendencję wyłaniania elit politycznych (Nurek, 1987). Przejście wizji ze stanu heterodoksji do stanu idei potwierdzonej odbywa się zazwyczaj na drodze ostrej konfrontacji. Koncepcja Eisenstadta stanowi próbę modyfikacji funkcjonalnego ujmowania ewolucji społecznej, przy czym charakteryzuje się powiązaniem zmiany (konfliktu) w strukturze społecznej z przeobrażeniami kulturowymi. I w tym sensie jawi się ona jako adekwatna w próbach retrospektywnej analizy procesów redefinicji normatywnej.

Pierwsza jej fala wypełniona jest jedynie treścią kontestacji potwierdzonych idei normatywnych wyznaczających konserwatywny, mieszczański styl życia, chrześcijański (w tym purytański) sposób postrzegania seksualności człowieka, małżeństwa, rodziny czy choćby konsumpcjonizm społeczeństw powojennego „cudu gospodarczego”<sup>2</sup>. Nie jest to jeszcze etap redefinicji porządku normatywnego *par excellence*, czyli formułowania systemu *neowartości*<sup>3</sup>. Nie dokonał się bowiem jeszcze proces wyłaniania się z ruchów kontestatorskich elit politycznych, które stałyby się ideologicznymi nośnikami „herezji

<sup>2</sup> Dla jasności dodam, że w sposób zamierzony abstrahuję od kwestii politycznych przesłanek powstania ruchów kontestatorskich lat sześćdziesiątych, traktując je jako drugorzędne z punktu widzenia analizy procesu redefinicji normatywnej. Postulaty i przesłanki polityczne zawarte w „manifestach” ruchów kontestatorskich posiadają, moim zdaniem, powierzchowny charakter w zderzeniu z istotą redefinicji normatywnej, która jest umiejscowiona w sferze ontologicznej analizowanych procesów.

<sup>3</sup> Termin ten należy rozumieć zgodnie z jego znaczeniem formalnym – neowartości, to „nowe wartości”. Ich przedmiotowa istota sprowadza się do tego, że są opozycyjne wobec tradycyjnych wartości. Najczęściej tworzą z nimi układy dychotomiczne.



społecznych”, czyli idei nowego porządku normatywnego, stojących w opozycji do idei potwierdzonej *ancien regime*<sup>4</sup>. Nie dokonał się, co nie oznacza, że nie rozpoczął się. Niektóre ruchy kontestatorskie posiadają bowiem już w tym czasie dyspozycję, możliwości i skłonności do podejmowania prób wyłaniania elit politycznych. Dotyczy to głównie ruchów pacyfistycznych i tych o proweniencji marksistowskiej. Wszelako należy pamiętać, że granica pomiędzy nimi nie jest ostra. Można bowiem przyjąć, w pewnym uproszczeniu, że przenikanie ideologii neomarksistowskich, szczególnie nurtu *New Left*, do ruchów kontestatorskich lat sześćdziesiątych było swego rodzaju *sui generis* procesu narodzin herezji społecznych (Aron, 1968). Będzie o tym mowa w dalszej części opracowania.

### *Intuicja druga*

Druga fala charakteryzuje się znacznie mniejszą dynamiką i relatywnie niewielką ekspresją społeczną w próbach afirmacji „herezji społecznych”. Jest to czas zaniku lub osłabienia siły oddziaływania wielu ruchów kontestatorskich. Etap ten przypada na lata siedemdziesiąte i osiemdziesiąte XX wieku. O ile dynamika zmian świadomościowych społeczeństw, implikowanych aktywnością ruchów kontestatorskich, jest zdecydowanie mniejsza niż w latach sześćdziesiątych, o tyle proces wyłaniania elit politycznych z ruchów kontestatorskich nabiera ogromnej dynamiki. W latach osiemdziesiątych dokonuje się także redefinicja tradycyjnych wartości. Sformułowane bowiem zostają, wprawdzie jeszcze nieco eklektycznie, *neowartości*, a zatem dokonuje się proces swoistej konceptualizacji „herezji społecznych” zarówno w wymiarze aksjologicznym, jak i w wymiarze, nazwijmy go, względnej ich unifikacji przedmiotowej w szerokim tego słowa znaczeniu. Mówiąc nieco inaczej, powstaje pierwszy względnie spójny zbiór *neowartości* nowego, zaledwie postulowanego porządku normatywnego wraz ze zrębami *dyrektyw praktycznych*. Proces ideologizacji „herezji społecznych” dobiega końca. Wszak należy mieć na względzie, że „herezja społeczna” sama w sobie ideologią nie jest. Staje się nią w procesie redefinicji porządku społecznego za sprawą elit politycznych. To ważne, bowiem „herezje społeczne” wywodzące się z ruchów kontestatorskich lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku na ogół nie miały aspiracji politycznych, a zatem ich celem nie było zdobycie władzy politycznej. Były przejawem buntu młodego pokolenia przeciw zastanej rzeczywistości.

### *Intuicja trzecia*

Trzecia fala procesu redefinicji wartości wyznaczona jest pojawieniem się mitu konwergencji wartości, który znalazł swoje pierwotne źródło w tekstach Francisa Fukuyamy (Fukuyama, 2005;

<sup>4</sup> Termin „herezja społeczna” stosuję w rozumieniu nadanym mu przez S. Eisenstadta. Nie posiada on charakteru wartościującego, a jedynie klasyfikacyjny. Służy do analitycznego wyodrębnienia zbioru idei, norm, wartości opozycyjnych w stosunku do idei definiującej zastany porządek społeczny podlegający kontestacji, a następnie redefinicji, której celem jest jego obalenie.

2009). Był to impuls intelektualny trzeciej fali redefinicji normatywnej. Wszelako impulsem, nazwijmy go świadomościowym, stała się „euforia postzimnowojenna”. Trzecia fala redefinicji normatywnej jest już wypełniona treściami nie tylko kontestacji dyspozycji normatywnych, ale już treściami względnie koherentnie sformułowanych *neowartości*. Dokonał się proces ideologizacji „herezji społecznej”. Zakończył się bowiem proces wyłaniania elit politycznych, które, zgodnie z koncepcją Eisenstdta, będą miały na celu, w drodze ostrej walki politycznej, spowodować przejście „herezji społecznej” w stan idei potwierdzonej. Na tym etapie proces ten nie został jeszcze zakończony – herezja społeczna nie zastąpiła idei potwierdzonej. Natomiast dokonał się już proces konceptualizacji ideologii *neowartości*. Jawi się jako względnie zasadne pytanie: dlaczego dopiero ta fala redefinicji normatywnej przynosi ostateczną ideologizację „herezji społecznych”? O tym słów kilka w dalszej części opracowania.

### *Intuicja czwarta*

Czwarta fala procesu, o którym mowa, trwa. Jest ona wyznaczona przejściem dominacji w sporej części społeczeństw, szczególnie europejskich, przez elity polityczne wyrosłe z ruchów kontestatorskich lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku. Jest to w istocie rzeczy trwający proces instytucjonalizacji „herezji społecznej” (w zasadnie już ideologii), bowiem proces jej przejścia w stan idei potwierdzonej, choć bardzo już zaawansowany, nie dobiegł końca. Wprawdzie nowy porządek normatywny, leżący u jej podstaw, jest względnie kompletny i skutecznie ekspansywny, jednak tradycyjne wartości dotychczasowego porządku społecznego – *ancien regime* – jak chcieliby go widzieć propagatorzy nowego ładu, współistnieją z *neowartościami*, bowiem nie zostały jeszcze zastąpione, wyparte ze społecznej świadomości, choć są dość mocno już osłabione w wyniku bardzo ostrej walki politycznej. Mówię „walka polityczna”, choć w istocie rzeczy jest to brutalna wojna, której epicentrum jest zlokalizowane w sferze ontologicznej. Nie jest to dotychczas znane nam starcie ideologii. Ideologia jest w tym przypadku jedynie narzędziem. To konflikt w obszarze pojmowania najbardziej elementarnych prawideł i zasad ludzkiej egzystencji, ale nie w wymiarze tych czy innych „uwarunkowań systemowych”, „uwarunkowań i determinizmów” ekonomicznych lub historycznych, lecz w obszarze jego podmiotowości, transcendencji, kategorii dobra i zła, słowem, w obszarze ontologii właśnie. Cechą charakterystyczną trwającej fali redefinicji normatywnej jest jej przechodzenie ze stanu pełnowymiarowego konfliktu wartości w stan totalitaryzmu hybrydowego.

### *Intuicja piąta*

Proces redefinicji normatywnej, zapoczątkowany przez ruchy kontrkultury, nie jest już od chwili wyłonienia elit politycznych, będących nośnikami „herezji społecznych” i ich

przejścia w stan względnie koherentnej ideologii, procesem samoistnym w wymiarze oddolnych ruchów społecznych. Jest ideologią. Posiada zatem doktrynę, na którą składa się klasyczna triada każdej ideologii: ocena zastanej rzeczywistości, wizja przyszłości i dyrektywy praktyczne będące konstruktem metodologii zastąpienia zastanej rzeczywistości wizją przyszłości. Innymi słowy, redefinicja normatywna nie „dzieje się sama”. Nie jest wynikiem jej samoistnych cech. Nie nosi pierwiastka żywiołowości. Jest konsekwentnie propagowana, realizowana, a coraz częściej po prostu narzucana za pomocą narzędzi i środków zaczerpniętych z katalogu prakseologii totalitarnej.

Oczywiście, proces ujęty w powyższych intuicjach poznawczych przebiega z różną dynamiką w zależności od czasu i miejsca. Inaczej rzecz się ma w odniesieniu do społeczeństw Zachodu, a nieco inaczej proces redefinicji normatywnej przebiega w społeczeństwach Europy, które zrzuciły jarzmo komunizmu. Różnice te nie sprowadzają się jedynie do tego, że redefinicja normatywna została zapoczątkowana w krajach Europy Zachodniej i dotarła do społeczeństw postkomunistycznych z opóźnieniem. Różnice przebiegu tego procesu bowiem są implikowane także, a może przede wszystkim, odmiennością kontekstów kulturowych społeczeństw, w których ów proces trwa. Z nich właśnie wynikają różnice w zakresie skali i tempa przebiegu procesu przenikania i zastępowania tradycyjnych wartości – które są w różnym stopniu zakorzenione w tożsamości społeczeństw – przez *neowartości*. Powyższy wątek znajdzie swoje odzwierciedlenie w części eksplikacyjnej mojego opracowania.

### ***Narodziny „nowego, wspaniałego świata” – od Hippies, do Baader-Meinhof i Partii Zielonych***

Nie zamierzam przeprowadzać jakkolwiek rozumianego, retrospektywnego przeglądu i opisu ruchów kontestatorskich lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku, ponieważ zabieg ten nosiłby znamiona dość jałowej, w mojej ocenie, analizy wtórnej<sup>5</sup>. Skupię się zatem jedynie na tych egzemplifikacjach, które, w mojej ocenie, ilustrują i wypełniają treścią główny model analityczny zastosowany przeze mnie w analizie procesu redefinicji normatywnej – koncepcję heterodoksji. Sądzę, że należy spojrzeć na ruchy kontestatorskie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych z kilku przynajmniej perspektyw.

Pierwsza z nich ujmuje ruchy kontestatorskie w kategoriach źródeł i pierwotnych nośników rodzących się „herezji społecznych”. Z nich bowiem m.in. wyłoni się względnie spójna ideologia totalitaryzmu hybrydowego. Problem analityczny jest wszelako taki, że eklektyczność programowa ruchów kontrkulturowych lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych podlegała wprawdzie (w procesie redefinicji normatywnej) pewnej

<sup>5</sup> Wyczerpujące studium w przywołanym względzie Czytelnik odnajdzie w pracy Aldony Jawłowskiej. Zob. A. Jawłowska, *Drugi kontrkultury*, Warszawa 1975.

unifikacji (może nawet homogenizacji), ale też i replikacji pokoleniowej. Innymi słowy, część postulatów kontrkulturowych została zunifikowana i implementowana do „herezji społecznej” tworzącej zaczyn nowej ideologii, co jednak nie spowodowało od razu jej pełnej koherentności. Problemem jest także próba nazwania owej ideologii będącej nadbudową – by przywołać klasyka – totalitaryzmu hybrydowego. Ów problem wynika z odziedziczonej po ruchach kontestatorskich eklektyczności właśnie. Jeśli nałożyć na to kalkę pierwotnej egzegezy neomarksizmu „Nowej lewicy”, który przenikał do niemal wszystkich ruchów kontrkulturowych tamtych lat, to skala „różnorodności” doktrynalnej nowej ideologii, powstałej niejako na gruzach ruchów kontestatorskich, jawi się ze szczególną ostrością. Mowa oczywiście o środowisku akademickim działającym w uniwersytecie w Oksfordzie, które zainicjowało wydawanie czasopisma *New Left Review*. Odwołując się do takich teorii filozoficznych i politycznych jak marksizm, maoizm, czy szkoła frankfurcka, neomarksści często sięgali do egzystencjalizmu, anarchizmu, trockizmu i liberalizmu rogresywistycznego. W aspekcie doktrynalnym ruch „Nowej lewicy” objął sferę postulatywną niemal wszystkie dziedziny życia społeczno-politycznego, intelektualnego, kulturalnego i obyczajowego społeczeństw Zachodu. Prawdę mówiąc, trudno wyobrazić sobie bardziej „omnipotentny” intelektualnie nurt, ale też i bardziej nasycony antynomią ontologiczną i aksjologiczną. Czy zatem neomarksizm można traktować jako źródło lub syntezę nowej ideologii powstałej na rumowisku sfery postulatywnej kontrkultury. Jako jedno ze źródeł, a i owszem – tak. Jako syntezę, moim, zdaniem nie, ponieważ owa nowa ideologia jest zdecydowanie bardziej uniwersalna w zakresie grup docelowych adresatów, a jednocześnie zdecydowanie mniej urefleksyjniona ontologicznie i intelektualnie, co wynika z jej natury, bowiem nie jest kolejną utopią intelektualistów, a utopią mas. Jako taka nie wymaga intelektualnej legitymizacji w tym czy innym nurcie myślowym. Dla celów analitycznych będę stosował termin *ideologia totalna* dla nazwania zbioru *neowartości* stanowiących zarówno istotę, jak i narzędzie redefinicji normatywnej. Mam świadomość, że nie jest to pewnikiem najlepsza konstrukcja semantyczna, ale lepszej nie znajduję.

Druga perspektywa oglądu ruchów kontestatorskich to ujęcie ich manifestów kontrkulturowych w kategoriach utopii. Dlaczego ta perspektywa wydaje się być istotna? Z jednego wprawdzie, ale moim zdaniem, ważkiego powodu. Otóż, jeśli traktować manifesty kontrkulturowe lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku jako zaczyn współczesnej *ideologii totalnej*, to w pełni zasadny jest wniosek, że pewna część utopijnych postulatów ruchów kontestatorskich została implementowana do doktryny nowej ideologii. Wniosek ten jawi się ze szczególną ostrością jeśli uwzględnić swoistą, przywołaną „omnipotencję” ideologii totalnej. Od ochrony planety, poprzez kwestie równościowe, obyczajowe, na imponderabiliach moralnych i ontologicznych kończąc. Oczywiście jest, że wiele postulatów kontestacji, skupionej wokół ruchów hippisowskich, nie wytrzymało próby czasu ponieważ skala ich, nazwijmy to utopijnej aberracji,

zahaczała o granice absurdu, jak choćby postulat, wizja raczej, zjednoczonego świata istot żyjących – ludzi, zwierząt i roślin jako opozycji wobec „asfaltowej dżungli”. Jednak część „programowych” propozycji kontrkulturowych utopii można odnaleźć w nowej ideologii. Fenomenalnym wręcz przykładem replikacji pokoleniowej utopii lat sześćdziesiątych XX wieku jest „koncepcja zero emisyjności” Europejskiej Partii Zielonych. Ponadto *ideologia totalna* jest adresowana do mas. Jako taka, z natury rzeczy, musi być uproszczoną narracją rzeczywistości opierającą indoktrynację mas na mitach i sielankowych, utopijnych wizjach nowego, wspaniałego świata. Ciekawą propozycją klasyfikacyjną utopii kontrkulturowych jest koncepcja Aldony Jawłowskiej (Jawłowska, 1975). Wyodrębnia ona trzy typy podstawowe. Pierwszym z nich są utopie realizowane, które powstały w toku działań praktycznych ruchów kontestatorskich, takich jak akcje protestacyjne czy życie wspólnotowe kontestatorów. W wyniku interakcji zogniskowanej wokół manifestowania kontrkultury powstaje coś na kształt postulatywnej „kuli śnieżnej”. Innymi słowy, treść utopii stale się rozrasta, a jej końca nie widać, rzec by można. Co istotne, tego rodzaju utopie na ogół nie posiadają personalnie wskazanych autorów. Innym rodzajem utopii tamtych lat są utopie przeżywane, czyli takie, których podstawą są indywidualne doznania mistyczne, stymulowane często za pomocą narkotyków. Te utopie mają już swoich autorów, ale podobnie jak utopie realizowane nie są skończonym przedmiotowo zbiorem. Ewolują, rozrastają się, będąc wartością wspólnotową, w efekcie czego ustalenie pierwotności i wtórności treści tychże utopii jest niemożliwe. I wreszcie utopie społeczne, czyli oparte na filozoficznych koncepcjach człowieka. Jako egzemplifikację źródeł tego rodzaju utopii można wskazać niektóre teksty Herberta Marcuse’a i Henriego Levebvre’a. Jaki jest powód przywołania przeze mnie powyższej typologii? Otóż, odnajduję w przywołanych rodzajach utopii wiele cech wspólnych z cechami ideologii totalnej. Po pierwsze, charakterystyczne dla dwóch pierwszych typów utopii jest to, że posiadają one charakter permanentny. Innymi słowy, zbiór ich treści jest nieskończonym zbiorem, który rozrasta się albo to w wyniku interakcji, albo gromadzenia indywidualnych i zbiorowych doświadczeń, w tym mistycznych również. Po drugie, w obu przypadkach kwestii pierwotności i wtórności treści nie podobna dociec. Po trzecie, w przypadku utopii realizowanych niemożliwe jest jakiegokolwiek wskazanie spersonalizowanego autorstwa utopii. Podobnie rzecz się ma, moim zdaniem, w przypadku *ideologii totalnej*. Co więcej, owa nowa ideologia łączy w sobie cechy omawianych trzech typów utopii. Mówiąc nieco eufemistycznie, do podstawowych, neomarksistowskich źródeł *ideologii totalnej* dołączają kolejne doktrynalne jej elementy (np. pacyfizm, ekologizm, gender, LGBT) dzięki czemu jest ona utopią nieskończoną w tym sensie, że jest niezamkniętym zbiorem treści. Co więcej, trudno nawet antycypować treści, które mogą się zawrzeć w niej w przyszłości. Tak jak w przypadku pierwszego typu utopii, tak i w odniesieniu do wielu elementów doktrynalnych nowej ideologii niemożliwe jest wskazanie ich autorów. Z drugiej strony, część treści zawartych w *ideologii totalnej* posiada

proweniencję neomarksistowską i jako taka posiada autorów lub przynajmniej odwołania autorskie. Na tym polega siła jej oddziaływania. Z jednej strony może jawić się jako wynik samoistnej, oddolnej emanacji sfery wolicjonalnej ludu, z drugiej – może prezentować się jako niepozobawiona walorów oświeconej naukowości i racjonalności poprzez odwołanie do zróżnicowanych, selektywnie traktowanych poglądów filozoficznych.

Trzecia perspektywa pojmowania roli ruchów kontestatorskich w procesie redefinicji normatywnej i kształtowania się totalitaryzmu hybrydowego, to spojrzenie na zdolność wyłaniania elit politycznych, których celem miałyby być przechodzenie herezji społecznych w stan idei konfirmowanej, leżącej u podstaw nowego porządku społecznego, a zatem także nowego porządku normatywnego. Zgodnie ze sformułowaną przeze mnie drugą intuicją poznawczą, proces wyłaniania elit politycznych odbywał się w trakcie drugiej fali redefinicji normatywnej, przypadającej na lata siedemdziesiąte i osiemdziesiąte XX wieku. O przebiegu tego procesu pozwolę sobie inferować, analizując jego przebieg w środowiskach niemieckiej kontestacji rewolty studenckiej z 1968 roku. Wydaje się bowiem, że wyłanianie się elit politycznych w tym właśnie kraju nosi znamiona reprezentatywności w tym sensie, że egzemplifikuje bardzo szerokie spektrum różnorodnych wariantów stawanie się (bądź nie) elit politycznych będących twórcami i nośnikami powstającej nowej *ideologii totalnej*, wyrosłej na gruncie kontrkultury lat sześćdziesiątych. Oczywiście jest, że spora część spuścizny ruchów kontrkulturowych ulegała erupcji, dezaktualizacji i w rezultacie nie odegrała istotnej roli w procesach kreacji nowej ideologii. Wynikało to głównie z postulatywnej powierzchowności niektórych treści kontrkulturowych. Dotyczy to zwłaszcza ruchów hippisowskich, rozwijających się głównie w Stanach Zjednoczonych. [...] *Nawet rewolucja hippisowska nigdy tak naprawdę nie dotarła na drugą stronę Atlantyku. W najlepszym razie omyła brzegi Wielkiej Brytanii i Holandii, pozostawiając osad świadectw w postaci bardziej niż gdziekolwiek indziej rozwiniętej kultury używania narkotyków – i jedną spektakularnie oryginalną płytę długogrającą [...]* – stwierdza Tony Judt w swojej skądinąd niezwykle ciekawej pracy: *Powojnie. Historia Europy od roku 1945* (Judt, 2008). Można powiedzieć w pewnym uproszczeniu, że wolna miłość, palenie marihuany i słuchanie The Doors to trochę za mało, aby dać asumpt, dać swoisty impakt kulturowy zaczynu nowej ideologii. Oczywiście, spora część szeroko rozumianych i przenikających się ruchów młodzieżowych sformułowała treści, które odnajdujemy, poddane wprawdzie ideologicznej transkrypcji, w *ideologii totalnej*. Dotyczy to zwłaszcza postulatu pacyfizmu, ekologizmu oraz postulatów równościowych. Pamiętając o cechach utopii wcześniej wyeksplikowanych, trudno dziś ustalić autorstwo, jak i kwestię pierwotności i wtórności poszczególnych treści. Tym niemniej, o ile ruch hippisowski w zasadzie kwestionował wszystko (w ramach oceny zastanej rzeczywistości i wizji przyszłości), nie posiadając jednocześnie dyspozycji do sformułowania dyrektyw praktycznych, o tyle ruchy rewolty studenckiej w Europie, wyrastające z nurtu fascynacji

marksizmem w jego zmodyfikowanej wersji, posiadały ową dyspozycję egzemplifikującą się w próbach wyłaniania elit politycznych, a także zdolność selektywnego wskazywania przedmiotu kontestacji. Proces wyłaniania się elit politycznych z młodzieżowych ruchów kontestatorskich przebiega wręcz, rzecz by można, modelowo i reprezentatywnie dla społeczeństw Europy Zachodniej w Republice Federalnej Niemiec. Oczywiście, po uwzględnieniu jednej różnicy – jak pisze T. Judt – tj. spuścizny nazizmu (Judt, 2008). Jednak wątek ten miał znaczenie dla prób tworzenia elit politycznych o tyle, że w porównaniu z procesem stawania się nowych elit politycznych we Francji czy Włoszech, niemieckie dziedzictwo nazizmu było jednym z programowych punktów odniesień treści kontestacji, który nie występował w społeczeństwach nie obarczonych w takim przynajmniej stopniu jak społeczeństwo niemieckie, zbrodniami II wojny światowej. Drugim punktem odniesienia rewolty studenckiej w Niemczech był antymilitaryzm, głównie manifestowany wobec trwającej wojny w Wietnamie, obecny w większości postulatów młodzieży europejskiej lat sześćdziesiątych. Trzecim filarem niemieckiej kontestacji był antyamerykanizm (Judt, 2008). Oczywiście, można wskazać wątki, moim zdaniem poboczne, takie jak wątek buntu obyczajowego przejawiającego się w odrzuceniu mieszczańskiego stylu życia niemieckiej klasy średniej, wątek swobody seksualnej i nagości, wątek odrzucenia konserwatywnego modelu pojmowania porządku społecznego.

Już w połowie lat pięćdziesiątych zaczęło ukazywać się czasopismo studenckie *Studentenkurier*, które przekształcone w tygodnik *Konkret*, stało się najbardziej poczytnym pismem rewolty studenckiej i szeroko pojętej kontrkultury. W najświetniejszym okresie tygodniowy nakład pisma wynosił ponad 200 tys. egzemplarzy. Nie to jest jednak ważne z punktu widzenia celów tego opracowania. Ważne jest bowiem to, że *Konkret* to nie tylko pismo, ale przede wszystkim środowisko skupiające wszystkie niemal nurty kontestacji lat sześćdziesiątych w Niemczech (Röhl, 2007). Dla niemal każdego aktywisty tamtych lat *Konkret* był niczym swoista biblia nadchodzącej rewolucji. *Konkret* był też kuźnią kadr, w której wykuwała się nowa elita będąca nośnikiem tworzącej się wówczas nowej ideologii stanowiącej pomieszanie naomarksizmu, maoizmu, pacyfizmu, ekologizmu, abolicjonizmu wszelkiej maści oraz wszystkiego tego, co może przynieść proces tworzenia utopii permanentnej.

Dla prób wyłaniania się nowych, lewicowo-liberalnych elit politycznych *Konkret* miał szczególne znaczenie. Ze środowiskiem pisma związani byli m.in.: Klaus Reiner Röhl, Ulrike Meinhof, Hans Joachim Klien, Reiner Werner Fassbinder, Rudi Deutscheke czy choćby Joschka Fischer. Śledząc dalsze losy głównych postaci rewolty studenckiej w Niemczech, związanych z pismem *Konkret*, można za ich pomocą zidentyfikować dwie główne próby wyłonienia elit politycznych nowej, jeszcze wówczas kształtującej się *ideologii totalnej*. Pierwsza z nich to ścieżka postępującego radykalizmu, wywodzącego się z prymitywnej

wersji marksizmu. Tą drogą podążyli U. Meinhof i H.J. Kliener. Pierwsza z tych postaci stała się niemal ikoną wojującego marksizmu w jego najbardziej zdegenerowanej formie – formie terroru. Współzałożycielka grupy terrorystycznej Beader-Meinhof (właściwie: Rote Armeefraktion), która „wslawiła” się kilkoma krwawymi zamachami i porwaniami. Dołączył do niej H.J. Kliener. I choć tzw. czwarte pokolenie RAF ostatni zamach przeprowadziło w 1993 roku, to ta droga wyłonienia elity politycznej okazała się nieskuteczna. Dla ilustracji procesu tworzenia nowych elit politycznych symboliczne wręcz znaczenie, moim zdaniem, ma zdjęcie ujawnione przez B. Röhl (autorkę *Zabawy w komunizm*), na którym widać dwóch młodych mężczyzn bijących policjanta podczas jednej z manifestacji. Zdjęcie zostało wykonane w 1970 roku. Ci dwaj mężczyźni to H.J. Kliener, późniejszy członek grupy Beader-Meinhof i Joschka Fischer, późniejszy polityk partii Sojusz 90/Zieloni, a w latach 1998–2005 – wicekanclerz i minister spraw zagranicznych Republiki Federalnej Niemiec. Tą samą, co J. Fischer, ścieżkę kariery wybrał Klaus Reiner Röhl, założyciel pisma *Konkret*, agend wschodnioniemieckiej Stasi (Röhl, 2007), a od 1995 roku polityk liberalnej FDP. To ta właśnie druga droga, jak się okazuje, była skuteczną próbą wyłonienia elity politycznej, będącej nośnikiem nowej ideologii leżącej u podstaw redefinicji normatywnej – wyrzec się werbalnie radykalizmu i włączyć się do głównego nurtu życia politycznego. Podobne scenariusze wyłaniania się nowych elit politycznych odnajdujemy w większości krajów Europy Zachodniej. I tak, we Włoszech powstają i sięją terror Czerwone Brygady, gdy w tym samym czasie powstaje Włoski Ruch Wyzwolenia Kobiet. We Francji powstaje *Action directe* i Ruch Wyzwolenia Kobiet. Prawdziwy rozkwit przeżywają ruchy ekologiczne, które wkrótce staną się partiami politycznymi. Coraz większe znaczenie osiągają ruchy pacyfistyczne. Jest to czas – jak pisze T. Judt – powstawania programów i partii *jednej sprawy* oraz czas trwania procesu stałego ich przenikania do głównego nurtu życia politycznego, a także przenikania do, nazwijmy to, tradycyjnych partii (Judt, 2008). Proces ten był tak gwałtowny i zarazem powszechny, że odbił się niekorzystnie na sytuacji tradycyjnych organizacji, szczególnie partii lewicowych. Zrozumienie tych procesów posiada fundamentalne wręcz znaczenie dla identyfikacji oraz pojmowania istoty *ideologii totalnej* i totalitaryzmu hybrydowego. Owo przenikanie permanentnej utopii, którą jest *ideologia totalna* wraz z nowymi elitami politycznymi do głównego nurtu polityki wyznacza jeden z wymiarów nowego totalitaryzmu – jego hybrydowość. Jest on bowiem, w pewnym sensie, wszędzie i nigdzie zarazem. *Ideologia totalna* bowiem jest rozproszona w większości elit politycznych współczesnej Europy.

Druuga fala redefinicji normatywnej dobiegła końca wraz z zakończeniem procesu wyłaniania i legitymizacji elit politycznych, których celem będzie już jedynie przejście herezji społecznej, posiadającej podstawowe elementy doktryny ideologicznej, w stan idei konfirmowanej. Koniec lat osiemdziesiątych XX wieku nie jest jeszcze dobrym momentem. Wszak trwa jeszcze zimna wojna, a w jej obliczu główne kwestie *ideologii totalnej* odchodzą na plan dalszy debaty publicznej. Są w niej obecne, ale nie są dominujące.



## ***Narodziny „nowego, jeszcze wspanialszego świata” – mit konwergencji neowartości***

Kolejna, trzecia fala redefinicji wartości pojawia się wraz z końcem zimnej wojny i rozpadem bloku wschodniego. Nagle znikają wszystkie dotychczasowe lęki oswojone i nieoswojone, które powodowały względną homeostazę tradycyjnego jeszcze, przynajmniej w części, porządku normatywnego świata Zachodu. Można już było zatem rozszerzyć znacząco zarówno treści doktryny ideologii totalnej, jak i zasięgi redefinicji normatywnej.

W sferze intelektualnej źródłem kolejnej fali redefinicji normatywnej była koncepcja konwergencji wartości, a jej biblią esej Francisa Fukuyamy z 1989 roku, pod tytułem *Koniec historii?* (Fukuyama, 2009). Wprawdzie tytuł eseju opatrzony jest znakiem zapytania, lecz, jak się okazało, jego pole intelektualnej anihilacji zasad probabilistyki okazało się ogromne.

Tezy o unifikacji i konwergencji wartości świata Zachodu były niezwykle atrakcyjne z kilku powodów zarówno dla nowej elity politycznej, jak i dla *ideologii totalnej*. Po pierwsze, ich atrakcyjność miała znaczenie nazwijmy to funkcjonalne. Z jednej strony bowiem była to „jakas” odpowiedź na pytanie „co dalej?”. Znany, spolaryzowany świat, w tym także świat wartości, przestał istnieć. To, co definiowało człowieka Zachodu od zakończenia II wojny światowej, zostało jakby unieważnione w obliczu redefinicji dychotomii postrzegania i oceny tego, co jest dobrem, a co złem. Z drugiej strony tezy Fukuyamy były atrakcyjnym wzbogaceniem i swoistym liftingiem ideologii totalnej, która posiadając cechy utopii permanentnej, stale niejako „poszukuje” nowych elementów doktrynalnych, aby jej treści podlegały stałej aktualizacji. Jest to skutkiem odrobionej lekcji przez nowe elity polityczne z czasów ich wyłaniania się z ruchów kontestatorskich, ale także z czasów wchodzenia przez partie jednej sprawy do mainstreamu politycznego. Zmieniająca się sytuacja geopolityczna świata otwierała zupełnie nowe możliwości wypełniania treścią dotychczas niezagospodarowanych elementów doktryny *ideologii totalnej*. Dało to asumpt do rozszerzenia zakresu redefinicji normatywnej. Skoro historia dobiegła końca, skoro kategoria narodu zanika, skoro świat podlega postępującej homogenizacji wartości w wyniku globalizacji, to w zasadzie zbędne stają się takie dyspozycje normatywne jak patriotyzm, suwerenność, tożsamość narodowa czy dobro wspólne na poziomie wspólnoty narodowej. Nie zmienia to faktu, że w mojej ocenie, koncepcja (mit) o konwergencji wartości Fukuyamy okazała się niezwykle przydatna w procesie uzasadniania i rozszerzania katalogu „neowartości”. Kluczową rolę w tym procesie odegrały trzy, nienowe wprawdzie, elementy doktryny ideologii totalnej: ekologizm, gender oraz ideologia rozproszona nieco w tzw. ruchach LGBTQ. Szczególnie ekologizm w zinstytucjonalizowanej formule niemieckiej Partii Zielonych odegrał znaczącą rolę dla tworzenia katalogu „kolejnych neowartości”. Ma to o tyle znaczenie, że ten właśnie nurt skupia normatywnie w zasadzie wszystkie

elementy pozostałych, przywołanych elementów doktryny nowej ideologii, takie jak: feminizm, pacyfizm, socjalizm, kulturowość definiowania kategorii płci, a nade wszystko, co oczywiste, odejście od antropocentryzmu na rzecz ekocentryzmu. Rzecz nie w tym, czy pojawiły się nowe dyspozycje normatywne w ramach istniejących już elementów doktryny *ideologii totalnej* – one wszak już istniały – ale w tym, że wypełniły pustkę normatywną po rozpadzie spolaryzowanego od zakończenia wojny świata. Owe dyspozycje normatywne stały się w minionych trzech dekadach w zasadzie swoistym *sui generis* modeli zachowań społecznych. W akcie najwyższego poczucia wspólnotowości gatunkowej zaczęliśmy segregować śmieci, oszczędzać wodę, prąd, gaz, sprzątać planetę, używać ekologicznych (cokolwiek to znaczy) opakowań, naczyń itp. Przechodzimy na odnawialne źródła energii. W sferze symbolicznej i semantycznej następowały znaczące zmiany. Węgiel – złoto rewolucji przemysłowej i całego, industrialnego XX wieku – stał się synonimem zła.

Ideologiczne elementy mitu konwergencji wartości, które rozszerzyły doktrynę ideologii totalnej i zakres redefinicji normatywnej, zaczęły w istocie rzeczy podlegać globalnej unifikacji, stanowiąc swoisty paradygmat aksjologicznych uwarunkowań naszego życia w wymiarze zbiorowym i jednostkowym. Jednocześnie postępował proces daleko idącej deprecjacji dotychczasowych, uznawanych i afirmowanych wartości. Stało się oczywiste, że zmiana sposobu postrzegania roli człowieka w świecie musi doprowadzić do daleko idących przewartościowań w kilku przynajmniej płaszczyznach. Po pierwsze, w płaszczyźnie relacji człowieka i przyrody. Po drugie, w płaszczyźnie relacji międzyludzkich. Po trzecie, w płaszczyźnie relacji człowieka z dotychczasowymi systemami wartości. Zmiany w przywołanych płaszczyznach charakteryzowały się odrzuceniem wielu dotychczasowych norm i wzorców zachowań społecznych. Podmiotowość jednostki została ograniczona poprzez silną presję na realizację doktrynalnych elementów *ideologii totalnej*. Model społeczeństwa, skoncentrowanego na nowo zdefiniowanych celach i zagrożeniach, unieważnił niejako zarówno dotychczasowe cele, i jak zagrożenia.

Można przyjąć, że w wyniku wykorzystania przez elity polityczne, będące nośnikiem *ideologii totalnej*, koncepcji Fukuyamy redefinicja normatywna uzyskała nowe paliwo, jej dynamika nabrała niebywałego wręcz tempa.

### **„Nowy, totalnie wspaniały świat” – szkic do pejzażu totalitaryzmu hybrydowego**

Dotychczasowa, retrospektywna analiza, której celem była ilustracja i weryfikacja intuicji poznawczych w obszarze redefinicji normatywnej pozwala, jak sądzę, na sformułowanie kilku przynajmniej wniosków. Po pierwsze, pierwotnym źródłem redefinicji normatywnej były ruchy kontestatorskie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku. Proces

redefinicji rozpoczął się od zakwestionowania dotychczasowego tradycyjnego porządku normatywnego. Był to w istocie rzeczy bunt młodego pokolenia wobec porządku społecznego, który na początku nie posiadał spójnego przedmiotowo, logicznie i aksjologicznie charakteru. Był przejawem sprzeciwu wobec zastanej przez młodych ludzi rzeczywistości. Jego skala oraz dynamika spełniać zaczęły z czasem warunki herezji społecznej, bowiem kształtujące się w jego wyniku treści sprzeciwu zaczęły przybierać formę antypodycznych wobec tradycyjnego porządku normatywnego postulatów, kwestionujących w istocie rzeczy idee konfirmowaną zastanego porządku społecznego traktowanego *an blok*. Treści kontestacji nosiły znamiona utopii permanentnej i z niej właśnie wyłaniać zaczęły się zręby względnie spójnej *ideologii totalnej*. Punktem zwrotnym jej narodzin było powstanie ruchu New Left odwołującego się do takich teorii filozoficznych i politycznych jak marksizm, maoizm czy szkoła frankfurcka. To właśnie neomarksizm stał się drugim, obok niektórych treści kontrkultury lat sześćdziesiątych XX wieku, głównym źródłem ideologii totalnej. Trzecim, uzupełniającym niejako jej źródłem stał się mit konwergencji wartości F. Fukuyamy. Po drugie, istotnym elementem procesu redefinicji normatywnej był proces wyłaniania elit politycznych, które stały się nośnikami, początkowo kontrkulturowych herezji społecznych, a następnie względnie ukonstytuowanej *ideologii totalnej*. Proces ten przebiegał dwutorowo. Pierwsza z dróg prowadziła przez zdegenerowany radykalizm ultraneomarksistowski przyjmujący ostatecznie formę działań terrorystycznych. Druga, skuteczna droga wyłaniania się nowych elit politycznych, prowadziła przez proces wpisywania elementów doktryny ideologii totalnej do głównego nurtu dyskursu społecznego i politycznego, co najczęściej odbywało się poprzez tworzenie „partii jednej sprawy” i ich implementowanie do „tradycyjnych” partii politycznych. Po trzecie, o ile wiemy, kiedy, jak i od czego rozpoczął się proces redefinicji normatywnej, o tyle nie jesteśmy wskazać kiedy i na czym się zakończy, bowiem cechą charakterystyczną *ideologii totalnej* jest jej dynamika utopii permanentnej, czyli dynamika ciąglego rozrastania się i nieprzerwanej aktualizacji jej doktrynalnych treści. W wyniku tego kolejne, tradycyjne dyspozycje normatywne podlegają zakwestionowaniu.

Zrozumienie specyfiki mechanizmów ideologii totalnej jest kluczem do zrozumienia istoty totalitaryzmu hybrydowego. Na czym zatem owa specyfika polega? Otóż ideologia totalna jest, w przeciwieństwie do znanych już ideologii, ideologią ponadklasową, która nie ma precyzyjnie wskazanego adresata. Jej adresatem jest każdy człowiek. To pierwszy wymiar jej totalnego charakteru. Innymi słowy, targetem politycznym nie jest jedynie przedstawiciel np. klasy niższej, średniej czy wyższej. Nie jest nim prekariat czy proletariat. Nie są ani przedsiębiorcy, ani też pracobiorcy. Słowem, posiada ponadstrukturalny charakter, bo i też do dyferencji klasowo-warstwowej się nie odwołuje. To jej uniwersalizm i zarazem totalność zasięgu społecznego oddziaływania. Kolejną jej cechą jest wewnątrzdoktrynalna ekspansywność. Jest bowiem utopią nieskończoną w tym sensie, że cały czas podlega

aktualizacyjnym zmianom. Gdy okazało się, że naomarksizm, mówiąc delikatnie, stracił na popularności, bardzo szybko jego manifesty postulatyczne zostały zastąpione lub uzupełnione nowymi elementami doktryny, takimi jak, gender, kwestie równościowe mniejszości seksualnych, selektywny antyklerykalizm czy globalne ocieplenie<sup>6</sup>. Jej zdolności adaptacyjne są, jak dotąd, imponujące, przynajmniej tak było do 24 lutego 2022 roku.

Totalność nowej ideologii przejawia się nie tylko w zasięgu docieralności społecznej, ale przede wszystkim w fakcie, że przedmiotowy obszar jej doktryny obejmuje niemal wszystkie dziedziny życia człowieka, do obszaru wyborów moralnych włącznie. W tym sensie redukuje podmiotowość człowieka w sferze aksjonormatywnej. Zmierza zatem do formy władzy wyznaczonej osobowo, a więc do takiego jej modelu, w którym podmiot władzy ekspansywnie poszerza katalog zachowań przedmiotu władzy, na który może oddziaływać w ramach zwiększającej się permanentnie asymetrii relacji. Przeniknięcie i rozproszenie *ideologii totalnej* w różnych formacjach politycznych jest jej ogromnym walorem, który wpływa na jej ekspansywność. Odnajdujemy ją zarówno w partiach socjaldemokratycznych, liberalnych, partiach zielonych, a także w partiach chadeckich. Owo rozproszenie powoduje, że trudno ją zidentyfikować, a nawet nazwać. Nie oznacza to, że elity polityczne będące jej nośnikami są mniej ekspansywne od tradycyjnych formacji politycznych. Wręcz przeciwnie, powszechność jej występowania w różnych nurtach politycznych jest argumentem na rzecz jej adekwatności społecznej, intelektualnej, adekwatności wręcz naukowej<sup>7</sup>.

Co jest celem elit politycznych i innych środowisk skupionych wokół *ideologii totalnej*? W tym jednym obszarze odzwierciedla ona cechę wspólną dla wszystkich ideologii, bowiem jej celem jest utrzymanie i rozszerzenie zakresu władzy nad zachowaniami w wymiarze jednostkowym i zbiorowym. Myliłby się ten, który uznałby, że celem nowej ideologii jest redefinicja normatywna. Ona jest tylko środkiem prowadzącym do głównego celu, jakim jest władza wyznaczona osobowo. Podobnie jak środkiem jest totalitaryzm hybrydowy.

We współczesnym, zglobalizowanym świecie idea totalitarna nie musi być usadowiona w instytucji państwa lub społeczeństwa. Tkwi bowiem, w mojej ocenie,

<sup>6</sup> Doskonałym tego przykładem jest program EPZ. Por.: [www. https://www.greens-efa.eu/en/](https://www.greens-efa.eu/en/) [dostęp: 10.03.2023].

<sup>7</sup> Dobrym tego przykładem jest termin „homofobia”, który posiada konotacje naukowe jedynie w tym sensie, że został wprowadzony do dyskursu społecznego przez amerykańskiego psychologa G. Wienberga, działacza na rzecz równouprawnienia osób homoseksualnych. Do dziś trwa spór o prawomocność naukową tego terminu. Bywa on postrzegany jako quasi-naukowy ze względu na jego nieostrość, wartościujący, pejoratywny i stygmatyzujący charakter. Por. W. O’Donohue, Ch.E. Caselles, *Homophobia: Conceptual, definitional, and value issues*. *Journal of Psychopathology and Behavioral Assessment* (1993) 15, s. 177–195. Termin ten, choć uchodzi w dyskursie publicznym za naukowy, nie jest takowym, bowiem stosując nawet najmniej rygorystycznie imperatywy naukowości twierdzeń, narusza on, co najmniej dwa z nich: warunek spójności semantycznej oraz warunek unifikacji, nie wspominając już o imperatywie sprawdzalności empirycznej, szczególnie w zakresie „obsesyjności” zachowań, które „definiuje”.

w *ideologii totalnej*, która podlega nieustannej zmianie. Totalitaryzm hybrydowy jest, obok redefinicji normatywnej, środkiem realizacyjnym owej ideologii, ale też zarazem celem pomocniczym w ustanowieniu dominacji *ideologii totalnej*. Posiada te same cechy, które ją charakteryzują. Jego hybrydowość wynika z jego amorficznej i rozproszonej natury. Nie ma bowiem „twarzy” konkretnego państwa, społeczeństwa, jakiegokolwiek establishmentu, junty, biura politycznego jakiegokolwiek instytucji. Nie istnieje policja polityczna, kazamaty więzień, obozów, łagrów w dotychczasowym sposobie ich pojmowania. One pozornie nie istnieją choć posiadają swoje substytuty. Jest obecny wszędzie i nigdzie zarazem, jeśli nie potrafimy go dostrzec, a najczęściej nie potrafimy. Na tym polega jego siła, nieporównywalna z żadnym z dotychczas istniejących totalitaryzmów, nazwijmy je tradycyjnymi. Jest w mediach, prasie, jest również usieciowiony, jest w mediach społecznościowych – na Facebooku, Instagramie, Tik-Toku. Co więcej, jest w nas samych, co egzemplifikuje się swoistej autocenzurze, którą stosujemy szczególnie w przestrzeni publicznej.

Jego hybrydowość przejawia się także w tym, że wykorzystuje elementy pseudonaukowej legitymizacji. Powoduje to, że podejmowanie dyskusji z jego argumentacją sprowadza na człowieka odium ostracyzmu intelektualnego i społecznego, a na niższym poziomie – ostracyzmu środowiskowego. Jest elementem stygmatyzacji społecznej, a w skrajnych przypadkach – wykluczenia społecznego. Totalitaryzm hybrydowy, mówiąc nieco eufemistycznie, nie bierze jeńców. Albo jednostka akceptuje jego ideologię totalną, albo ginie społecznie. Jedną z metod walki jest kpina, ośmieszanie, „folkloryzacja” jego oponenta, a kagańcem poprawność polityczna. Wszak jest on nieomal prawdą objawioną, bo uzasadnianą argumentacją quasi-naukową.

Różnorodność opresyjności totalitaryzmu hybrydowego i jego form wymaga dalszych, pogłębionych studiów. Mam świadomość, że powyższe opracowanie nosi znamiona szkicu zaledwie do złożonej problematyki redefinicji normatywnej, ideologii totalnej oraz totalitaryzmu hybrydowego i tak też zatytułowałem ten tekst. Moim głównym celem była identyfikacja i wstępna eksplikacja procesu stawania się i rozwoju ideologii totalnej jako istoty współczesnego totalitaryzmu hybrydowego. Stąd też skupiłem się na dwóch wątkach analitycznych, tj. na etapach redefinicji normatywnej, która stawała się osią tworzenia nowej ideologii. Mam nadzieję, że cel ten osiągnąłem. Mam też nadzieję, że tekst ten będzie głosem w trwającej już przecież dyskusji zlokalizowanej przedmiotowo w kontekstach poznawczych zakreślonych w tym opracowaniu.

**Bibliografia**

- Aron R., *La révolution introuvable. Réflexion sur les événements de mai*, Paryż 1968.
- Bergson H., *Pamięć i życie*, PAX, Warszawa 2001.
- Eisenstadt S.N., *Revolutions and the Transformation of Societies*, New York, 1978.
- Fukuyama F., *Budowanie państwa. Władza i ład międzynarodowy w XXI wieku*, Rebis, Poznań 2005.
- Fukuyama F., *Koniec historii*, Znak, Kraków 2009.
- Jawłowska A., *Drogi kontrkultury*, PIW, Warszawa, 1975.
- Judt T., *Powojnie. Historia Europy od roku 1945*, Rebis, Poznań 2008.
- Merton R.K., *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, PWN, Warszawa 1982.
- Nurek S., *Teorie zmian społecznych. Wybrane zagadnienia*, cz. 2, Uniwersytet Śląski, Katowice 1987.
- O'Donohue W., Caselles Ch.E., *Homophobia: Conceptual, definitional, and value issues*. Journal of Psychopathology and Behavioral Assessment (1993) 15.
- Röhl B., *Zabawa w komunizm*. Ulrike Meinhof, Klaus Reiner Röhl i prawdziwe korzenie Nowej Lewicy (1958–1968), Fronda, Warszawa 2007. <https://www.greens-efa.eu/en/>

---

## **Cztery fale redefinicji normatywnej. Szkice do pejzażu totalitaryzmu hybrydowego**

### **Streszczenie**

Niniejszy tekst odnosi się do złożonej problematyki redefinicji normatywnej, ideologii totalnej oraz totalitaryzmu. Głównym celem Autora była identyfikacja i wstępna eksplikacja procesu stawania się i rozwoju ideologii totalnej jako istoty współczesnego totalitaryzmu hybrydowego. Autor skupił się na dwóch wątkach analitycznych, tj. na etapach redefinicji normatywnej, która stawała się osią tworzenia nowej ideologii.

**Słowa kluczowe:** realizm krytyczny, totalitaryzm hybrydowy, nauki społeczne

## **Four waves of normative redefinition. Sketches to the landscape of hybrid totalitarianism**

### **Abstract**

This article addresses the complex issue of normative redefinition, total ideology and totalitarianism. The main goal of the Author was to identify and preliminary explication of the process of becoming and development of total ideology as the essence of modern hybrid totalitarianism. The author focused on two analytical strands, i.e. on the stages of normative redefinition, which became the axis of the formation of a new ideology.

**Keywords:** critical realism, hybrid totalitarianism, social science





**Marcin Zarzecki**

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

## **Antyredukcjonizm metodologiczny w koncepcji realizmu krytycznego Margaret S. Archer**

Realizm krytyczny w ujęciu Margaret S. Archer deterministycznie wyklucza indywidualizm metodologiczny i metodologiczny kolektywizm wraz z konstrukcjonistycznymi formułami „odczytania” świata społecznego (Archer, 1979, s. 5–25). Zbieżności metodologicznych idei w propozycjach interpretatywnych i w realizmie krytycznym ujawnia się w podmiotowej funkcji uczestników działań społecznych, ale na poziomie logiki interakcji i rekonstrukcji kontekstów społecznych na podstawie symbolicznych znaczeń występują skrajne metodologiczne i teoretyczne dystynkcje. Podręczny zasób wiedzy służącej do interpretacji rzeczywistości społecznej, przekazywany w procesie działań komunikacyjnych, umożliwiając partycypację we wspólnym świecie idei, pojęć, norm, wartości, symboli i znaków, za pomocą których możliwe jest konstruowanie rzeczywistości społecznej, z perspektywy autorki *Realist Social Theory: the Morphogenetic Approach*, nie konstytuuje heurystycznych reguł strukturyzacji rzeczywistości, która w sensie ontologicznym nie jest redukowalna do wspólnotowego uniwersum znaczeń (Archer, 1995). Wydaje się, że podstawowa różnica między realizmem krytycznym a teoriami interpretatywnymi jest wynikiem metodologicznej i teoretycznej ewolucji kategorii „interpretacji” w socjologii.

Genetyczne źródła socjologii interpretatywnej jako orientacji teoriopoznawczej utożsamiane są z aktem założycielskim socjologii rozumiejącej (*verstehenden Soziologie*) Maksa Webera (1864–1920), który sformułowany został w periodyku *Logos* w artykule pt. *Über einige Kategorien der verstehende Soziologie*, opublikowanym w 1913 roku. W interpretacji weberologa Johannes Winckelmann, kategorie analityczne socjologii rozumiejącej znalazły swoje pierwotne uzasadnienia i strukturę logiczną w tekście, który w wersji rozszerzonej został immanentną składową *Opus Magnum* Webera pt. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie* (Hałas, 2007, s. 245). Jak pisze Elżbieta Hałas, „interpretacja” jest jedną z najważniejszych kategorii analitycznych Maksa Webera, przy czym problematyczne jest tłumaczenie niemieckiego *verstehenden soziologie* bezpośrednio na angielskie *interpretive sociology*. Filozof z Heidelbergu stosował dwa terminy na określenie interpretacyjności działań społecznych. W przypadku niemieckiego terminu *Deutung* interesujące jest wyjaśnienie Edwarda Shilsa, zdaniem którego termin oznacza objaśnianie sensu działania lub interpretację sensu działania dla działającego, natomiast niemieckie *interpretation*, używane przez Webera w formie

*Wertinterpretation*, ograniczone jest wyłącznie do interpretacji wartości. Współcześnie, na bazie koncepcji socjologii rozumiejącej Webera, translacja *vestehenden soziologie* na *interpretive sociology*, dokonana przez Edith Grabner w *The Sociological Quarterly* (1987, nr 22, s. 151–180), stała się podstawą do sporu określanego mianem opozycji między paradygmatem normatywnym a paradygmatem interpretatywnym w naukach społecznych (Hałas, 2007, s. 246).

Socjologia interpretatywna rozwija kategorie analityczne „podmiotowości” oraz „refleksyjności”, a w perspektywie metodologicznej traktuje badacza jako uczestnika procesu konstrukcji świata społecznego lub bardziej światów społecznych, zakorzenionego w tym samym repozytorium znaczeń i symboli, z których czerpią badani, który w mechanizmach konstrukcji rzeczywistości społecznej posługuje się modelami gnoseologicznymi umożliwiającymi „zrozumienie” intencji zawartych w społecznych działaniach.

Wszelkie założenia teoretyczne, w których rzeczywistość społeczna zawężana jest do solipsyzmu i relacji międzyjednostkowych, M.S. Archer etykietuje mianem konflacji oddolnej (Archer, 1995). Indywidualizm metodologiczny w konflacji oddolnej ujawnia się właśnie w analizach konstrukcjonistycznych. W konflacji odgórnjej jednostki są pochodną działań społeczno-kulturowych, w tym socjalizacji, akulturacji i stosunków klasowych. W konflacji centralnej system kulturowy i struktura stanowią zunifikowany układ społeczny (Zeuner, 1999, s. 82). Wprowadzenie przez realizm krytyczny wizji badacza, jako unikającego poznawczych atrybutów fragmentacji podmiotu analiz dialektyka, konstytuuje metodologicznie zintegrowany model procesu badawczego w formie uporządkowanego poszukiwania obiektywnie poznawalnej prawdy o świecie, ale nie konstrukcji światów społecznych. Zatem polaryzacja modeli interpretatywnego i antykonstrukcjonistycznego odzwierciedla równocześnie klasyczny problem socjologii dotyczący naukowo uprawomocnionego dostępu do wiedzy o człowieku i społeczeństwie. Kategorie „elizjonizmu” i „emergentyzmu”, proponowane przez Archer, stanowią w istocie oś sprzeciwu wobec fundamentalnego konstrukcjonizmu społecznego, ale nie są krytyką analitycznej kategorii „interpretacji”. Realizm krytyczny jest raczej zdecydowaną alternatywą wobec orientacji, które bezpośrednio nawiązują do semiologii, teorii krytycznej i analizy dyskursu. Współcześnie warianty Krytycznej Analizy Dyskursu znajdują się na przeciwstawnym wobec teorii Archer biegunie metodologicznych i teoretycznych założeń. KAD jest rodziną „różnych podejść krytycznych do skomplikowanej relacji między językiem czy dyskursem, a innymi elementami („momentami”) procesów społecznych” (Fairclough, Duszak, 2008, s. 8). Analiza krytyczna wykorzystuje krytykę ideologii Gramsciego, dyskursywne analizy Foucaulta dla uzyskania formy badań społecznych „zglobiającą sposoby redukowania naszej wolności przez nasze własne kategorie myślowe, blokujące dostrzeżenie tego, co mogłoby być” (Calhoun, 1995, s. 14).

Margaret S. Archer, krytykując zarówno metodologię pozytywistyczną, jak i antypozytywistyczną, czyni badacza aktywnym źródłem treści przekazu naukowego, ale nie w sensie teorii konstruktywistycznych. Wydaje się, że nestorem analogicznego podejścia do analiz działania społecznego był Stuart Hall, który wskazywał na polisemiczność przekazu naukowego, równocześnie atakując konstrukcję i rekonstrukcję znaczeń ze zbioru *semioz*, znaków mających denotacje i konotacje zależne od stosowanego kodu i koderów (zarówno nadawców, jak i odbiorców) (Goban-Klas, 2006, s. 69). Hall, dokonując krytyki konserwatywnego semiologicznego podejścia, podkreślił istnienie tzw. odczytania preferowanego, w którym kody są instrumentalizowane zgodnie z dominującymi ideologiami lub celami instytucji, ale dekodowanie przekazu odbywa się już w oparciu na postawach i doświadczeniach odbiorców, dokonujących tym samym rekonstrukcji znaczeniowej komunikatu (Goban-Klas, 2006, s. 69). Model i praktyka badania socjologicznego stanowią w ujęciu Archer i Halla wypadkową wielu zmiennych: całościowego stanu i procesów zachodzących w danym społeczeństwie, istniejącej kultury, systemów komunikacji społecznej, postaw i zachowań przypisanych rolom społecznym uczonych itd.

W twórczości Margaret Archer dominuje metodologiczna zasada dualizmu analitycznego, nawiązująca do świata stanów fizycznych, świata stanów psychicznych i przestrzeni zobiektywizowanych idei, wynikająca z aprobaty popperyizmu. Podejście morfogenetyczne M.S. Archer zawiera przesłanie o kulturze i strukturze społecznej jako siłach przyczynowych świata, w którym zdolność do refleksyjności zapośrednicza świat fizyczny i system kulturowy (Tsekeris, Lydaki, 2011, s. 67–82).

Metodologicznej koncepcji Margaret Archer stosunkowo bliska wydaje się neokantowska idea poznawczej aktywności podmiotu poznającego. Według Immanuela Kanta, ludzka wiedza o świecie jest wytworem danych sensualnych. Kant dzieli rzeczywistość na dwa ontologicznie autonomiczne wymiary: świat fenomenów, zmysłów, regulowanych prawami, strukturami i koniecznościami oraz świat rzeczy „samych w sobie”, świat „czystej treści i wolności” (Levitt, 1972, s. 32). Kreacje umysłu nie są wytworem natury i ich poznanie metodą nauk przyrodniczych jest wątpliwe, szczególnie bez uwzględnienia kulturowych intuicji. Zdaniem Kanta, ów dualizm zakłada, iż „naukowe rozumienie w ogólnych kategoriach analitycznych jest z góry wykluczone, myśl ludzka może być zrozumiana jedynie w terminach konkretnej osobowości, konkretnego przypadku historycznego” (Parsons, 1949, s. 477–478). W przeciwieństwie do heglizmu, klasyczny kantyzm nie redukował poznania wyłącznie do sfery spekulatywnej metafizycznej reprezentacji świata społecznego, ale stanowił próbę zintegrowania podejść materialistycznego i idealistycznego, co zasadniczo koresponduje z krytycznym realizmem.

Intrygującym kontekstem dla krytycznego realizmu jest aparat epistemologiczny skonstruowany w ramach nurtu hermeneutycznego. Procesy rozumienia i przyswojenia są dla hermeneutyków podstawowym narzędziem metodologicznej interpretacji działań społecznych, a właściwie motywów zbiorowych akcji. Hans Georg Gadamer (1900–2002) w pracy pt. *Prawda i metoda: zarys hermeneutyki filozoficznej (Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik)* akcentuje w analizie hermeneutycznej ważność języka stanowiącego trwałą tradycję i zapis społecznych doświadczeń. Obiektywizm epistemologiczny, traktowany jako teleologiczna doktryna klasycznej metodologii nauk, zostaje zatem zakwestionowany przez hermeneutyczne dążenie do zrozumienia ludzkich działań przez ich doświadczenie i przeżycie. Dychotomiczny podział na subiektywizm i obiektywizm poznawczy ulega degradacji, lokalizując sferę poznania motywacji indywidualnych oraz przyczynowości procesów społecznych w umiejętności doświadczania świata społecznego. W interpretacji dziejów pozornie prowadzi to do historyzmu, którego naiwne założenie sugerowało, iż „należy się przenieść w ducha epoki, myśleć jego, a nie własnymi pojęciami i wyobrażeniami, i że w ten sposób można dotrzeć do historycznej obiektywności. Tymczasem chodzi o to, by dystans czasowy rozpoznać jako pozytywną i twórczą możliwość rozumienia” (Gadamer, 1993, s. 282 i nas.). Każdorazowa próba zrozumienia poprzedzana jest prze(d)sądami (*Vorurteil*), bowiem „na długo przed zrozumieniem samych siebie w refleksji rozumiemy siebie z pełną oczywistością w rodzinie, społeczeństwie i państwie, w których żyjemy” (Gadamer, 1993, s. 265). Świadomość prze(d)sądów stanowi konieczny warunek poznania naukowego, warunek, dodajmy, oceniany przez Gadamera pozytywnie. Wypieranie się doświadczeń społecznych, pochodzących z funkcjonowania w kulturze i społeczeństwie, jest rodzajem ułudy opartej na naiwnym przekonaniu o istnieniu faktu samego w sobie. Świadomościowy aspekt rozumienia ulega zniekształceniu przez pewność wynikającą z metodologicznego przesądu nauk przyrodniczych o możliwości wypreparowanego, ale obiektywnego poznawania rzeczywistości. Wydaje się, że zasada nieoznaczoności Heisenberga podważyła już pewność uzyskania wiedzy pozbawionej nie tylko wpływu samego narzędzia badawczego na przedmiot poznania, ale i wiedzy obiektywnej wynikającej z dwuznacznej natury badanej rzeczywistości.

Kryterium dojrzałości metodologicznej w naukach społecznych jest więc świadomość zakorzenienia w tradycji, istnienia prze(d)sądów, które determinują każdorazowy akt rozumienia (Sojak, 2004, s. 129 i nast.). W przeciwieństwie do nauk o kulturze, nauki przyrodnicze nie problematyzują samych siebie, są pozarefleksyjne, zaś ich podstawową metodą jest indukcja (Sojak, 2004, s. 134). Gadamerowskie, dosyć uproszczone spojrzenie na metodę przyrodnozawstwa, podkreśla specyfikę socjologicznego uwikłania w rzeczywistość, którą badacz poznaje i którą pragnie zrozumieć. Socjolog, jako zaangażowany społecznie i kulturowo podmiot poznający, intuicyjnie rekonstruuje sens

zjawisk i wydarzeń, odwołując się do wiedzy o rzeczywistości badanej, rzeczywistości będącej płaszczyzną egzystencjalną samego badacza. W tym sensie dystansowanie się wobec badanego obiektu (społeczeństwa, kultury, norm i wartości) jest mitem metodologicznego poznania. Standaryzacja narzędzi badawczych, obiektywizacja przez proceduralność i formalizację metod to jedynie pozory uzyskiwania wiedzy neutralnej, niezależnej od wewnętrznych doświadczeń i sensów.

Z kolei dla Paula Ricoeura (1913–2005) badanie płaszczyzny semantycznej jako nośnika tradycji historyczno-kulturowej jest wyłącznie uzupełnieniem metody psychoanalitycznej, strukturalistycznej i fenomenologicznej. Ricoeur zaprzecza konieczności empirycznej eksploracji świata zbiorowych zachowań, postulując, zgodnie z konstatacją metodologa i filozofa nauki Johna G. Kemenego, że procesy związane z rozwojem nauk społecznych determinowane są procesami matematyzacji, a przede wszystkim logicznej formalizacji procedur konstruowania twierdzeń naukowych w socjologii (Kemeny, 1967, s. 257). Kwantyfikowalność i naiwny realizm epistemologiczny warunkować mają metody stosowane w naukach społecznych wraz z socjologiczną strukturą procesu badawczego. Konstruowanie teorii, wyprowadzanie wniosków i weryfikacja prognoz wymagają zatem aplikacji metodologii nauk przyrodniczych, ze szczególną potrzebą włączenia w procedury analityczne metod matematycznych. Według filozofa nauki, brak neutralizmu aksjologicznego oraz niemożność określenia klarownych i spójnych logicznie tez o naturze rzeczywistości społecznej, a także jedynie postulatywny status nomologiczny teorii czynią z socjologii dyscyplinę, której zasadność istnienia uzależniona jest od postępów w obrębie matematyki (Kemeny, 1967, s. 258). Powyższe stwierdzenia wyznaczają nader radykalny nurt w metodologii nauk społecznych, który w swojej klasycznej wersji określamy mianem naturalizmu metodologicznego. Kemenowska interpretacja nauk społecznych to w istocie interpretacja naturalistyczna, przypisująca naukom przyrodniczym wzorcotwórczy charakter i konieczność hegemonistycznego narzucania przyczynowo-skutkowych schematów wyjaśniających socjologii jako dyscyplinie, której źródła tkwią w XIX-wiecznym pozytywizmie. Wzorcotwórczy charakter nauk przyrodniczych dotyczyć ma nie tylko reguł poszukiwania prawidłowości w świecie społecznym, ale głównie falsyfikowania hipotez przez ich empiryczną redukcję. Kwantyfikacja socjologicznego przedmiotu badań, uznanie obiektywności całej rzeczywistości społecznej oraz obiektywnego, nie intersubiektywnego, poznania systemu znaczeń, sensów, symboli i motywów działań jednostkowych lub zbiorowych budzi co najmniej wątpliwości w perspektywie sceptycyzmu epistemologicznego. Przez sceptycyzm epistemologiczny rozumiemy nie jego radykalną postać jaką przyjmuje solipsyzm lub bazujący na relatywizmie poznawczym postmodernizm, ale raczej jako fenomenologiczny sposób interpretowania zjawisk społecznych.

Jako kierunek filozoficzny fenomenologia ukształtowała się na początku XX wieku w Niemczech i, analogicznie do bergsonizmu, dokonała krytyki ujęć empirycystycznych w nauce (pozytywizmu i pragmatyzmu, a także psychologizmu). Prekursorem fenomenologii filozoficznej był Husserl, uznający, że obecny w nauce pozytywizm, naturalizm, historyzm, relatywizm i sceptycyzm prowadzą do rozpadu kultury europejskiej. Fenomenolodzy ujmowali rzeczywistość w kategoriach dualizmu poznawczego, organoleptycznie uchwytnych elementów świata sensualnego i możliwej do ujęcia za pomocą intuicji ejdetycznej warstwy istoty świadomości (Gurwitsch, 1962, s. 50–53). To Husserl wprowadził do analizy rzeczywistości pojęcie „świata przeżywanego” (*lebenswelt*), twierdząc, że „ludzie działają w świecie, który traktują jako dany i który przenika ich życie umysłowe. Jest to świat odczuwany przez ludzi jako istniejący. Utworzony jest z obiektów, ludzi, miejsc, idei i innych przedmiotów, które wyznaczają parametry dla ich egzystencji, dla ich działań oraz dla ich dążeń” (Turner, 2004, s. 412).

Z perspektywy krytycznego realizmu i metodologii badań społecznych ważna wydaje się Husserlowska konstatacja interpretowania przez jednostki „świata przeżywanego” jako świata natury, podzielanego przez wszystkich ludzi niezależnie od domniemania jedności i uniwersalności owego świata. Będąca konsekwencją krytyki metod pozytywistycznych alternatywna metoda poszukiwania podstawowych procesów świadomościowych przez dążenie do stanu *epoche*, czyli „skonstatowanie, że treść potocznego świata może zostać zawieszona” (Turner, 2004, s. 413), jest cokolwiek pozornym rozwiązaniem poznawczych dylematów nauk społecznych. Socjologiczna lokalizacja fenomenologii filozoficznej do fenomenologii egzystencjalnej została dokonana przez Alfreda Schütza (Giddens, 2009, s. 28), który w tekście *Symbol, Reality and Society* podjął temat, jak to określał, „szoku”, który w jego interpretacji był subiektywnym odczuciem przeżyć obejmujących „nieciągłość, przejście czy wykroczenie poza rutynowe doświadczenie dnia codziennego, poczynając od marzeń na jawie, aż po symboliczne transcendencje znaczeń codziennych, jakie niesie sztuka, nauka a także religia” (Hałas, 2007, s. 71). W dużej mierze pojęcie „szoku” jest odzwierciedleniem doświadczenia religijnego w religioznawczych rozważaniach Rudolfa Otto, Williama Jamesa i Mircei Eliadego. I doświadczenie religijne, i odczucie „nieciągłości” są kulturową antytezą codzienności. To, co wydaje się istotne dla badań społecznych, to wprowadzenie przez Schütza kategorii „podręcznego zasobu wiedzy” jako ogólnego wyobrażenia o zasadach normatywnych, ideach, regułach funkcjonowania w świecie społecznym, których źródłem jest socjalizacja. Właśnie „przejście” z codzienności do społecznie wiarygodnego, nowego uniwersum znaczeń jest istotą rekonstrukcji rzeczywistości według Petera L. Bergera i Thomasa Luckmanna. Badacze są zaliczani do orientacji teoretycznej określanej jako socjologia fenomenologiczna. Bergera i Luckmanna inspirowały tezy socjologii rozumiejącej Maksa Webera, socjologii fenomenologicznej Alfreda Schütza oraz psychologii społecznej George’a Herberta Meada, a podstawy swojej koncepcji ukazali w pracy pt. *Społeczne*

*tworzenie rzeczywistości (Social Construction of Reality, New York 1967)*. Według P.L. Bergera i Th. Luckmanna, jednostka nieustannie konstruuje siebie oraz otaczający ją świat w toku międzyludzkich interakcji. Instytucjonalizacja jest fundamentalnym elementem tego procesu (Berger, Luckmann, 1983, s. 88). Natomiast poszczególnymi składnikami czy też fazami instytucjonalizacji są eksternalizacja, obiektywizacja, internalizacja i legitymizacja. Sam Berger opisał to następująco: „Eksternalizacja jest trwającym rzutowaniem istoty ludzkiej w świat, dokonującym się zarówno w fizycznym, jak i umysłowym działaniu ludzi. Obiektywizacja oznacza nabycie przez wytwory tego działania (zarówno fizycznego, jak i umysłowego) realności, która jawi się ich autentycznym twórcom jako faktyczność [...]”. Internalizacja jest ponownym przywłaszczeniem sobie przez ludzi tej samej rzeczywistości [...]” (Berger, 1997, s. 30 i nast.). Legitymizacja jest zobiektywizowanym systemem znaczeń interpretującym i uprawomocniającym istnienie ładu społecznego. Wyróżnione procesy zakorzenione są w mechanizmach socjalizacji jednostki. Przez kontakt ze „znaczącymi innymi”, czyli z członkami rodziny, jednostka konstruuje wizję „uogólnionego innego”, tj. instytucji oraz szerszych układów społecznych. Terminy owe Peter L. Berger i Thomas Luckmann zapożyczyli od George’a H. Meada. Zinterioryzowane wyobrażenia projektowane są na społeczeństwo i ulegają potwierdzeniu lub zmianie. Peter L. Berger i Thomas Luckmann traktują proces konstrukcji rzeczywistości społecznej jako rodzaj społecznej ewolucji i podkreślają wagę socjalizacji jednostek dla utrwalania się, ale i (re)konstrukcji świata społecznego.

Nawiązując do dylematów swoich poprzedników, Margaret Archer uznaje elementy ich teorii prowadzące do ukonstytuowania opinii o nieredukowalności poznawanego świata, ale akceptuje fenomenologiczną i hermeneutyczną wątpliwość w zakresie obiektywności instrumentarium poznawczego umożliwiającego „uchwycenie” aspektów rzeczywistości. W koncepcji ontologii społecznej Archer ujawnia się metodologiczna popperowska zasada dualizmu analitycznego. Popper, wyodrębniając świat stanów fizycznych, świat stanów psychicznych i przestrzeń zobiektywizowanych idei niezależnych względem podmiotu, jednocześnie pozycjonuje właśnie świat stanów psychicznych jako pośredniczący w dostępie do świata fizycznego oraz świata zobiektywizowanych idei. Popperyzm ujawnia się także w podejściu morfogenetycznym Margaret Archer, podkreślając analityczną funkcję poziomu kulturowego w poznaniu przyczynowym. Archer przekształca koncepcję Poppera w duchu marksistowskiego funkcjonalizmu Dawida Lockwooda, dążącego do integracji systemów społecznych z ideą konfliktu społecznego. Tym samym to kultura i struktury społeczne są głównymi siłami przyczynowymi świata. To właśnie konwersacja wewnętrzna, będąc sposobem realizacji refleksyjności, stanowi remedium względem metodologicznych redukcjonizmów (Tsekeris, Lydaki, 2011, s. 67–82).

Źródła realizmu krytycznego jako orientacji teoriopoznawczej są historycznie związane z hermeneutyką i fenomenologią, dla ukształtowania których fundamentalna była kantowska idea poznawczej aktywności podmiotu poznającego. Orientacje hermeneutyczne, a następnie interakcjonizm symboliczny w swoich odmianach – fenomenologii, etnometodologii czy teorii dramaturgicznej – podkreślają aktywność podmiotu poznającego jako konsekwencji uczestnictwa w procesach typizacji i strukturyzacji rzeczywistości społecznej. Podmiotowość jednostek jest podejmowana przez przedstawicieli realizmu krytycznego na równi z klasycznymi nurtami orientacji interpretatywnej w socjologii, które definiują podmiot badania z perspektywy jednostek, kultury oraz struktur społecznych. Realizm krytyczny w swoim realizmie epistemologicznym lub realizmie teoriopoznawczym aprobuje stanowisko metodologii nauk, według którego status ontologiczny poznawanego przedmiotu zewnętrznego wobec podmiotu poznającego jest obiektywny i fizyczny, posiadający atrybuty rzeczywistości zastanej a nie konstruowanej w akcie społecznego definiowania. Odrzuca jednak „naiwny realizm” odnoszący się do obiektywnego aktu postrzegania poznawanej rzeczywistości na rzecz „krytycznego realizmu” wskazującego na względność czynności percepcyjnych i refleksyjnych podmiotów. Klasyczna kategoria „interpretacji” dostarcza prawomocnych symboli i schematów poznawczych do „rozumienia” realnej ontologicznie rzeczywistości społecznej w sensie podejścia morfogenetycznego, nie zaś stanowiącej konstrukt społeczny konsekwencji indywidualnych (konflicja oddolna) lub zbiorowych (konflicja odgórna) działań społecznych.



**Bibliografia**

- Archer M.S., *Realist Social Theory: the Morphogenetic Approach*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- Archer M.S., *Social Origins of Educational Systems*, London, Sage 1979.
- Archer M.S., *Making our Way through the World: Human Reflexivity and Social Mobility*, Cambridge, Cambridge University Press 2007.
- Berger P.L., Luckmann Th *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, PWN, Warszawa 1983.
- Calhoun C., *Critical Social Theory*, Blackwell, Oxford 1995.
- Fairclough N., Duszak A. (red.), *Krytyczna Analiza Dyskursu. Interdyscyplinarne podejście do komunikacji społecznej*, wyd. Universitas, Kraków 2008.
- Gadamer H.G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Prima, Kraków 1993.
- Giddens A., *Nowe zasady metody socjologicznej*, NOMOS, Kraków 2009.
- Goban-Klas K., *Media i komunikowanie masowe*, PWN, Warszawa 2006.
- Gurwitsch A., *The Common-Sense World as Social Reality*, Social Research, no. 29, 1962, s. 50–53.
- Hałas E., *Symbole i społeczeństwo. Szkice z socjologii interpretacyjnej*, Wydawnictwo UW, Warszawa 2007.
- Kemeny J.G., *Nauka w oczach filozofa*, tłum. S. Amsterdamski, PWN, Warszawa 1967.
- Markiewicz B., *Husserl i fenomenologia*, Studia Filozoficzne, z. 8, 1973, s. 142–147.
- Markiewicz B., *W kręgu fenomenologii współczesnej*, Studia Filozoficzne, z. 4, 1989, s. 194–199.
- Marshall G. (red.), *Słownik socjologii i nauk społecznych*, PWN, Warszawa 2005.
- Natanson M., *Alfred Schütz on Social Reality and Social Science*, Social Research, no. 35, 1986, s. 217–244.
- Rodwell M.K., *The Theoretical Elements: Constructivism or Constructionism*, [in:] Social Work Constructivist Research, Routledge, London 1998, s. 18–20.
- Searle J., *The Construction of Social Reality*, New York, Free Press 1995.
- Sojak R., *Paradoks antropologiczny. Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa*, UWr, Wrocław 2004.
- Tsekeris Ch., Lydaki A., *The Micro-Macro Dilemma in Sociology: perplexities and perspectives*, SOCIOLOGIJA, vol. LIII, no. 1, 2011, s. 67–82.
- Turner J.H., *Struktura teorii socjologicznej*, PWN, Warszawa 2004.
- Waters M., *Modern Sociological Theory*, Sage Publications, London 1999.
- Zeuner L., *Margaret Archer on Structural and Cultural Morphogenesis*, Acta Sociologica, vol. 42, 1999, s. 79–86.

## Streszczenie

### **Antyredukcjonizm metodologiczny w koncepcji realizmu krytycznego Margaret S. Archer**

W realizmie krytycznym podmiotowość jest interpretowana podobnie do klasycznych nurtów socjologii „rozumiejącej”, która definiuje podmiot badania z perspektywy jednostek, kultury oraz struktur społecznych. Realizm krytyczny w swoim realizmie epistemologicznym lub realizmie teoriopoznawczym aprobuje stanowisko metodologii nauk, według której status rzeczywistości jest obiektywny, posiadający atrybuty rzeczywistości istniejącej a nie społecznie konstruowanej w działaniu. Odrzuca jednak „naiwny realizm”, akceptując „krytyczny realizm” ukazujący relatywizm czynności umysłowych refleksyjnych podmiotów. W koncepcji ontologii społecznej Archer ujawnia się metodologiczna, popperowska zasada dualizmu analitycznego. Popperyzm ujawnia się także w podejściu morfogenetycznym Margaret Archer, podkreślając analityczną funkcję poziomu kulturowego w przyczynowości.

**Słowa kluczowe:** krytyczny realizm, podmiotowość, socjologia „rozumiejąca”, ontologia społeczna, metodologiczny antyredukcjonizm

### **Methodological anti-reductionism in Margaret S. Archer's concept of critical realism**

In critical realism, subjectivity is interpreted similarly to the classical currents of “understanding” sociology, which define the subject of study from the perspective of individuals, culture and social structures. Critical realism, in its epistemological realism or theoretical-cognitive realism, approves of the position of the methodology of sciences, according to which the status of reality is objective, having the attributes of existing reality and not socially constructed reality in action. However, he rejects “naive realism” by accepting “critical realism” showing the relativism of the mental activities of reflective subjects. Archer's conception of social ontology reveals the methodological, Popperian principle of analytical dualism. Popperism is also revealed in Margaret Archer's morphogenetic approach emphasizing the analytical function of the cultural level in causality.

**Keywords:** critical realism, subjectivity, “understanding” sociology, social ontology, methodological anti-reductionism

**Marek Woś**

Akademia Nauk Stosowanych Towarzystwa Wiedzy Powszechnej w Szczecinie

## **Krótką historia realizmu krytycznego i socjologii podmiotowości w Polsce**

### **Wprowadzenie**

Nauki społeczne od początku, to znaczy od – między innymi – Claude’a Henri de Saint-Simona, Auguste’a Comte’a oraz Karola Marksa, intrygowało zjawisko kryzysu społecznego, właściwego ich czasom. Często pojmowali oni swą rolę jako tych, którzy mają wskazywać, czym jest szczęście ludzkości, jak je osiągnąć, jak unikać tego, co stoi owemu szczęściu na przeszkodzie.

### **Początki realizmu krytycznego**

Socjologia realizmu krytycznego (Wielecki, 2018, s. 45–70) XX i XXI wieku zmagą się z pytaniami powstającymi podczas procesu badawczego, próbując podpowiadać pełniejsze, pogłębione rozumienie rozstrzyganych zagadnień. W jej podejściu do badań dostrzegalny jest krytyczny rozum ukazujący otwarty system przyczynowy. Ten ostatni wymieniony aspekt wydaje się istotny, ponieważ w istnieniu praw przyczynowości ulokowany jest żywotny problem (Patomäki, 2019, s. 190).

Oczywiście, to socjologowie pozytywistyczni położyli fundamenty pod nową dyscypliną naukową, jednak nie do końca odnaleźli odpowiedzi na pytania, które stawiali sobie w kwestii funkcjonowania społeczeństwa i ludzi w nim żyjących. Ujawniając pewne procesy dziejące się w społeczeństwie, nie zawsze potrafili wytłumaczyć związek przyczynowy pomiędzy strukturą (społeczeństwem) a człowiekiem. Jednakże dzięki ich wysiłkowi socjologia ugruntowała się na polu naukowym, pytając m.in. o porządek społeczny.

Dopiero pod koniec XX wieku w socjologii wyłoniła się nowa koncepcja zmian społecznych, a także historycznych, m.in. teoria podmiotowości i stawania się społeczeństwa, która w naukach społecznych jak dotąd rodzi wiele wątpliwości. Zaczęto w niej podkreślać mechanizm napędowy zmian, dostrzegając – obok aktywności indywidualnej – także zbiorową, która tworzy świat społeczny. Zwrócono uwagę nie na deterministyczną konieczność, ale na rolę swobodnych wyborów. Zaakcentowano decyzję podejmowaną przez działające jednostki i grupy. Zauważono znaczenie przypadku i emocji oraz kaprysu. Dostrzeżono otwartość, alternatywność i wielokierunkowość możliwych procesów. Poszukiwano w socjologii *praw*

*zmienności*, jako istotnych *praw dotyczących historii*, a nie jak dotąd *praw historii*, które miały obejmować całość dziejów (Woś, 2022, s. 126).

Z kolei konstruktywiści nie skupiają się na opisowym *jak* oraz na wyjaśnianiu *dłaczego*, ale zakładają przede wszystkim niezależność ludzkiej wiedzy od obiektywnego świata niedostępnego ludzkiemu dociekaniu, który analizowany może być przeto wyłącznie poprzez konstrukty, tzn. struktury poznawcze wytwarzane przez umysł (Zwierzdzyński, 2012, s. 121–122). Dopiero pod wpływem czasu, jak zauważa Margaret S. Archer, we współczesnych teoriach społecznych, socjologii relacyjnej, jak i w teorii krytycznej zaczęto odwoływać się do *imperatywu refleksyjności* (Archer, 2012; Donati, Archer, 2015). Dostrzeżono bowiem w podmiocie poznającym i działającym zdolność do kategoryzacji i klasyfikacji obiektów otaczającej go rzeczywistości. Refleksja ta stała się podstawą nurtu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku, który za centrum zainteresowania przyjął zagadnienie intersubiektywności świata społecznego ujmowanego na sposób fenomenologiczny lub też pragmatyczny (Hałas, 2012, s. 162–188). Jednakże, jak zauważa Elżbieta Hałas, socjologia interpretacyjna nie jest zbyt często uwzględniana na polu badań w różnych metateoriach, tzn. hermeneutycznej i krytycznej oraz postmodernistycznej (Hałas, 2005, s. 7 i nas.). *Interakcjonizm symboliczny* – twierdzi autorka – od samego początku jest środowiskiem badawczym niezwykle zróżnicowanym, o charakterze interdyscyplinarnym. Należy tu wspomnieć, że socjologia interpretacyjna jest często zubożona, kiedy sprowadza się ją wyłącznie do koncepcji Ervinga Goffmana (Hałas, 2016, s. 42). Wszelkie bowiem działania ludzkie w trakcie interakcji, według Herberta Blumera, w stosunku do innych osób lub też rzeczy, są dokonywane na podstawie nadanego im znaczenia, zaś ich modyfikacja oraz manipulowanie znaczeniami przebiega w procesie interpretacji (Blumer, 1969).

Pomimo uwagi E. Hałas, warto zauważyć, iż należący do pokolenia drugiej szkoły chicagowskiej, wspomniany E. Goffman skupił się w uprawianiu socjologii na doświadczeniu podmiotu oraz na jego sprawczości. Typ tożsamości, który nadaje on jednostce podczas procesu interakcji, powiązany jest mocno ze stopniem bliskości relacji, która łączy wszystkich jej uczestników. Dlatego też w kontaktach z innymi dana osoba postrzegana jest jako ktoś niepowtarzalny i obdarzony charakterystycznymi cechami (Goffman, 1979). Krzysztof Wielecki ujął to lapidarnie, twierdząc, iż Goffman interesował się przede wszystkim kontekstem funkcjonowania społeczeństwa mało poznanym przed nim, tzn. kontaktami bezpośrednimi – *twarzą w twarz*. W swoim namyśle nad społeczeństwem utrzymywał bowiem, że jest ono pierwotne, a przeżycia jednostek względem niego wtórne (Wielecki, 2003, s. 36).

Mówiąc o interakcjonizmie symbolicznym na polu polskiej nauki, warto wspomnieć Floriana Znanięckiego, który należy do pionierów tego kierunku. Punktem wyjścia w jego

teorii socjologicznej stało się przyjęcie zasady *współczynnika humanistycznego*, który odpowiada głównej przesłance symbolicznego interakcjonizmu. Zgodnie z jego myślą, człowiek żyje w środowisku symbolicznym, wśród znaczących obiektów, a nie tyle pośród rzeczy (Hałas, 1985, s. 95). Dlatego odróżniał on rzeczy i wartości, które posiadają treść wyodrębniającą ją jako przedmiot empiryczny od innych obiektów. Zgodnie z jego myślą, treść posiada znaczenie sugerujące inne obiekty, z którymi wcześniej była ona aktywnie połączona. Według Znanieckiego, rzecz nie ma żadnego znaczenia, ponieważ posiada ona treść oznaczającą wyłącznie siebie (Znaniecki, 2008, s. 72). Tak więc teoria podmiotowa nie zgadza się z założeniami tradycyjnego podejścia do istnienia obiektywnej i uporządkowanej rzeczywistości, ponieważ według niej rzeczywistość jest współtworzona przez aktywne podmioty ludzkie. Tym samym odwołuje się ona do warstwy epistemologicznej, zwracając uwagę na relacyjność klasycznego podziału na podmiot i przedmiot poznania, oraz metodologicznej, podkreślając odrzucenie naturalizmu metodologicznego poprzez zastąpienie go podejściem interdyscyplinarnym. Na poziomie zaś normatywnym neguje ona postulat wolności od wartościowania (Baranowski, 2019, s. 10).

Wspominając powyższe orientacje socjologiczne, nie wolno pominąć postmodernizmu drugiej połowy XX wieku, który odwoływał się poprzez negację do zjawiska modernizmu. Został ukształtowany w czasach poważnego kryzysu o charakterze cywilizacyjnym, u którego podstaw leży rozwój osiągnięć technicznych i naukowych, powodujący w zaawansowanych społeczeństwach poważne i szybkie przemiany technologiczne (Wielecki, 1998).

Koncepcją konkurencyjną do wspomnianych powyżej nurtów jest realizm krytyczny, który objaśnia społeczeństwo jako ukazującą się wielowarstwowo otwartą rzeczywistość systemową. Zauważmy koniecznie już na początku, iż w systemach otwartych – a takim jest człowiek, społeczeństwo i kultura – podobne lub nawet te same skutki mogą zostać wywołane przez różnorakie przyczyny, jak również te same moce przyczynowe oraz mechanizmy zdolne są do generowania różnych skutków w różnych kontekstach. W podejściu realizmu krytycznego do społeczeństwa istotne jest jeszcze uwzględnienie sytuacji, w której struktury są zależne od działań i koncepcji, a zatem raczej mogą być przyczynowo-skutkowe, a zasady – w tym również prawa – mogą ulegać zmianie (Patomäki, 2019, s. 190). W tę narrację wpisuje się stwierdzenie Simona Blackburna, który jest zdania, że celem wszelkich dążeń intelektualnych jest prawda, ponieważ nie można stwierdzić z poczuciem zadowolenia, „że *p*, jeśli nie jest tak, że *p*”. Tym samym według niego każdy rodzaj dociekań okaże się porażką, wówczas kiedy kończy się twierdzeniem, że jest tak, kiedy tak wcale nie jest (Blackburn, 2016, s. 18–19). Na podstawie tych i innych przemyśleń doszedł on do przekonania, że realizm krytyczny to „każda doktryna godząca wiarę w rzeczywistość, niezależną, obiektywną naturę świata (realizm) z przeświadczeniem

o zasadniczo umysłowym charakterze przeżyć zmysłowych, dzięki którym poznajemy świat (dlatego krytyczny). Realizm krytyczny, w przeciwieństwie do realizmu naiwnego, utrzymuje, że umysł poznaje świat jedynie za pośrednictwem treści czy przekazów percepcji i myślenia” (Blackburn, 2004, s. 339–340).

Powróćmy do uwagi o kryzysie cywilizacyjnym, który najpierw pojawia się w socjologicznym pozytywizmie XIX wieku jako reakcja na przemiany industrialne. Socjologowie starają się wówczas znaleźć taką wiedzę, która przezwyciężyłaby ów kryzys. Jak uważał A. Comte, społeczeństwo było w stanie głębokiego kryzysu, dlatego też od nauki oczekiwał jego przezwyciężenia (Szacki, 2003, s. 246). A zatem socjologia ukształtowana w tym okresie stała się niejako *oddziałem interwencyjnym* filozofii, używając określenia K. Wieleckiego, podejmującym wyzwanie rozpędzającej się wówczas cywilizacji industrialnej (Wielecki, 2018, s. 51).

Twórcami współczesnego realizmu krytycznego są Roy Bhaskar i Margaret Scotford Archer. U podstaw tego nurtu leży założenie, że dla przedmiotu badań przyrodniczych charakterystyczne są systemy zamknięte, zaś nauki społeczne i humanistyczne związane są z systemami otwartymi. Dlatego też R. Bhaskar krytycznie odnosił się do pozytywizmu, unaoczniając jego niemożność wykazania przyczyn i warunków determinujących przeprowadzenie doświadczenia w nauce. Zgodnie zatem z jego stanowiskiem, w świecie zróżnicowanym i zmiennym istnieją byty nieobserwowalne i niezależne od badacza, tj. struktury mające realne i trwałe właściwości. Będąc co do tego przekonany, uważa on, że świat, który jawi się badaczowi, kierując jego uwagę w stronę założeń ontologicznych, podlega jego interwencji poprzez manipulację jego elementami w celu ujawnienia czegoś, czego inaczej nie dałoby się dostrzec. Tym samym warunkiem zrozumiałości percepcji jest to, że zdarzenia zachodzą niezależnie od doświadczeń (Bhaskar, 2008, s. 2). Należy również nadmienić, iż R. Bhaskar w swoich przemyśleniach nie przedstawił stałych i uniwersalnych warunków poznania ludzkiego, ponieważ zakłada on, iż jest ono w jakimś stopniu omylne, także w formie transcendentalnej (Bhaskar, 2008, s. 50).

Dziś ta orientacja liczy tysiące zwolenników z wielu dyscyplin wiedzy, którzy z przekonaniem praktykują tę postawę paradygmatyczną w swoich badaniach. U podstaw swoich rozważań badacze założyli, że świat jest ustrukturalizowany i w złożony sposób uwarstwiony. Na czoło swych zainteresowań wysunęli problem sprawstwa oraz struktury społecznej, a także kultury. Oprócz tego Bhaskar i Archer zwrócili uwagę na to, iż w badaniu rzeczywistości należałoby uwzględnić głębię wewnętrznych relacji pomiędzy wspomnianymi warstwami. Zaproponowali transcendentalną koncepcję rzeczywistości. Główny akcent położyli na ontologię, i to nie tylko w filozofii, ale także w socjologii, ekonomii i innych naukach. Epistemologię uzależnili od rozstrzygnięć ontologicznych.

Uznali także, że do rzeczywistości nie mamy bezpośredniego lub natychmiastowego dostępu (Bukowska, 2022, s. 59).

Roy Bhaskar zaproponował model *dialektycznego realizmu krytycznego* jako podejścia filozoficznego w opisywaniu i interpretowaniu wiedzy o ludziach i strukturach społecznych, interesując się przede wszystkim ich ontycznymi podstawami (Bukowska, 2022, s. 157). Wyodrębnił dwa wymiary poznania naukowego: *przechodnie*, które dotyczy wiedzy wytworzonej społecznie, w ramach działalności społecznej ludzi, oraz *nieprzechodnie*, polegające na identyfikacji rzeczywistości od strony ontologicznej, niezależnej od jednostki (Bhaskar, 2008, s. 52). Swoje poglądy skoncentrował wokół trzech nurtów w ramach filozofii nauki, tj. empiryzmu, transcendentalnego kantowskiego idealizmu i transcendentalnego realizmu (Bhaskar, 2008, s. 24–25). Tak więc był on przekonany co do tego, że człowiek, choć tylko częściowo i w pewnej mierze omylnie, jest w stanie poznać rzeczywistość, szukając transcendentalnych uwarunkowań poznania w rzeczywistości istniejącej niezależnie od swoich zdolności percepcyjnych (Bhaskar, 2008, s. 50). Ponadto, próbując założeń swoich poprzedników i szukając wyjścia z panującego w nauce chaosu, jest on przekonany, że przedmiotami badań naukowych nie są dane empiryczne lub też określone fragmenty świata, lecz rzeczywiste struktury, których realna obecność i odpowiednia koncepcja winny zostać wytworzone poprzez eksperymentalną oraz teoretyczną pracę naukową. Stąd też wynika potrzeba, by badacz najpierw rozumiał ontyczną naturę społeczeństwa. Jeszcze zanim podejmie badania (Bhaskar, 1978, s. 4). Rozwijając realizm krytyczny, Bhaskar wyposażył niejako filozofię nauki w nowe ujęcie, gdy chodzi o kategorie praktyk badawczych przyczynowości (Bukowska, 2022, s. 156). Wydaje się, że istotne w jego podejściu jest także to, że nie widzi on jedynie świata jako sumy tego, co ma miejsce, ale patrzy dalej na to, co może jeszcze być, ponieważ świat społeczny jest systemem otwartym (Bhaskar, 1986, s. 209).

Z kolei M.S. Archer zbudowała własny system założeń teoretycznych i metodologicznych (Wielecki, 2019, s. 17), wprowadziła do tego nurtu swoje przemyślenia na temat m.in.: natury ontologii społecznej i wyjaśniania socjologicznego, zwłaszcza w kwestii wzajemnego oddziaływania i sprawstwa oraz procesów zmiany społecznej, które ujmuje w kategoriach morfogenezy. Obok Bhaskara, jest ona współtwórczynią tego paradygmatu, którego istotą jest przekonanie o charakterze ontologicznym, że świat istnieje realnie, i to niezależnie od ludzkiego poznania (Wielecki, 2022, s. 19). Uzupełniła ona również lukę w teorii społecznej, analizując ludzką sprawczość w kontekście struktury społecznej (Wielecki, 2019). Oprócz tego zaproponowała w podejściu do rzeczywistości społecznej uwzględnienie jako centralnych kategorii refleksyjności, konwersacji wewnętrznej, systematycznie nadzorujących troski człowieka (Archer, 2011, s. 94; Leśniewska, 2022, s. 11). Swoje rozważania oparła głównie na koncepcji podmiotu i jego trosk zasadniczych oraz sprawczości. Ta

ostatnia, jej zdaniem, ma charakter pierwotny w stosunku do wszelkich struktur społecznych (Wysocki, 2022, s. 139). W rozumieniu uczonej nie oznacza to, że działania jednostki są niezależne od procesów makrospołecznych. Według niej, refleksyjność powoduje, że osoby mogą poddać społeczne uwarunkowania swojemu krytycznemu namysłowi, a następnie dokonać twórczego przekształcenia swojego otoczenia społecznego (Archer, 2013, s. 311).

Istotnym wkładem Archer do realizmu krytycznego był zaproponowany przez nią dualizm analityczny. Dzięki niemu można oddzielić analitycznie strukturę i sprawstwo, co ostatecznie daje badaczowi podstawę do zgłębienia ich wzajemnych relacji. Zaproponowana perspektywa dualizmu analitycznego, według brytyjskiej socjolog, bierze się stąd, że struktury społeczne są czymś zewnętrznym, pierwotnym w stosunku do sprawstwa. W podstawowej dla realizmu krytycznego analizie morfogenetycznej kluczowe znaczenie ma czas. Dopiero wówczas, kiedy weźmie się go pod uwagę można dostrzec struktury społeczne oddziałujące na sprawstwo, co umożliwia relację zwrotną – przekształcanie lub odtwarzanie istniejących uprzednio struktur społecznych przez sprawstwo (Archer, 1995, s. 92).

Na początku swojej twórczości brytyjska socjolog zwróciła uwagę na systemy edukacyjne, które według niej mają właściwości emergentne, gdyż charakteryzują się siłami, które nadają im osobny status ontyczny. Ponadto zauważyła, iż *systemy*, w odróżnieniu od ludzi wykazujących w swoim postępowaniu refleksyjność, intencjonalność i zaangażowanie, mogą być scentralizowane (Archer, 1979). Zgodnie z jej myślą, współczesne systemy edukacyjne są wynikiem sporu z jednej strony pomiędzy zainteresowanymi, z drugiej – konfliktów interesów pomiędzy partiami politycznymi i instytucjami religijnymi oraz organizacjami społecznymi. Według niej, ów spór miał dotyczyć m.in. idei kulturowych, a także wzorców edukacyjnych i zasobów materialnych (Archer, 1979, s. 41).

W rozważaniach nad sprawstwem brytyjska socjolog zaakcentowała potrzebę poczucia jaźni w dążeniu do realizacji stałego schematu priorytetów osoby, gdyż z jednej strony oczekuje się od niej tej świadomości, a z drugiej – winna ona wiedzieć, że jest w stanie zwiększyć ich liczbę. Tę myśl można również odnieść do *istoty społecznej*, która potrzebuje poczucia jaźni po to, by mogła zdać sobie sprawę z tego, że podlega ona zobowiązaniom społecznym, a nie tylko jakimś swobodnym oczekiwaniom, które, ścierając się ze sobą, stawiają ją w centrum uwagi, oczekując od niej kreatywności. Jednostka bowiem, rozpoznając swoje bytowanie, wchodzi ze środowiskiem w aktywne relacje, które uzależnione są od wykształcenia w niej dojrzałej zdolności do refleksyjnego oglądu rzeczywistości, składającej się z trzech porządków, w których z konieczności jest ona zaangażowana, tzn. naturalnego, praktycznego i społecznego (Archer, 2013, s. 11–13). Podmiot, wchodząc zatem w świat naturalny, który składa się z otaczającej przyrody i kultury materialnej, a także dyskursu społecznego, próbuje odnaleźć w nim swoje miejsce (Donati, Archer, 2015, s. 86).



Ponadto M.S. Archer, zastanawiając się nad sprawstwem jednostki, spostrzega u niej troskę, która określa jej człowieczeństwo, tzn. to, kim ona jest. Na marginesie należy zauważyć, iż spostrzeżenie jej wpisuje się niejako w myśl R. Bhaskara odnośnie troski transcendentnej, choć w swoich publikacjach nigdzie wprost o niej nie wspomina (Wysocki, 2022, s. 140). Dodatkowo Archer jest przekonana co do tego, iż podmioty podobnie usytuowane społecznie i sytuacyjnie mogą debatować zarówno wewnętrznie, jak i zewnętrznie na temat właściwego przebiegu działania, choć ostatecznie mogą dojść do innych wniosków. Tak więc refleksyjność jest zdolnością ludzi do postrzegania siebie samych w relacji do społecznych kontekstów oraz odwrotnie (Archer, 2013, s. 21–23), dlatego bez niej nie mogłoby powstać, jak zauważa brytyjska socjolog, społeczeństwo (Archer, 2003, s. 19), choć nie posiada ono samoświadomości w odróżnieniu od jednostki, która wyposażona jest w refleksyjność, tzn. świadomość swojego istnienia (Archer, 2003, s. 201).

Spółeczeństwo, jak twierdzi Archer, jest formowane przez podmioty, których działania mogą być zamierzone bądź niezamierzone – są to procesy morfogenetyczne (Archer, 1995, s. 5). Morfofostaza zaś to powtarzalność działań oraz układów w społecznym świecie. Procesy morfogenezy, jak wyjaśnia brytyjska uczona, przebiegają w trzech fazach: strukturalnego warunkowania i interakcji społecznej, a także strukturalnego przepracowania (Archer, 1995, s. 91).

Podsumujmy: realizm krytyczny opiera się na trzech tezach filozoficznych. Jedną z nich jest realizm ontologiczny tłumaczący świat, przy założeniu, że jest on nie tylko rzeczywisty, lecz również musi być zróżnicowany i ustrukturalizowany, warstwowy i otwarty systemowo, posiadający moce przyczynowe. Działające w nim systemy są otwarte, dlatego też na poziomie społeczeństwa ich sztuczne zamknięcie jest niemożliwe. Społeczeństwo wyłaniające się z natury w jakimś stopniu jest od niej także jakościowo różne, a aktorzy społeczni posiadają moc sprawczą. To właśnie taka rzeczywistość jest przedmiotem procesów poznawczych, wiedzy, która jest wytwarzana społecznie – kontekstualnej i omylnej – o różnorodnych aspektach świata (realizm epistemologiczny). Dopuszczalny przeto, a wręcz nieunikniony, jest pluralizm interpretacyjny.

## **Obecność realizmu krytycznego podejścia podmiotowego w polskiej socjologii**

Na gruncie polskiej socjologii realizm krytyczny powoli torował sobie drogę. Podobnie, jak koncepcja podmiotowości. I tak na przykład Piotr Sztompka, wspominając jedynie o pojęciu podmiotowości, wskazał na jego charakter interdyscyplinarny, zgodnie z którym kluczowym dla socjologii znaczeniem są relacje pomiędzy jednostką a zbiorowością oraz zagadnienie dotyczące istoty społeczeństwa. Przy okazji zwrócił uwagę na to, że należy

dokonać rozróżnienia pomiędzy podmiotowością jednostki a podmiotowością społeczną (Markocka, 2017, s. 55). Podzielam także pogląd innych autorów, iż w twórczości P. Sztompki dość problematyczne zdaje się być jego rozumienie sprawstwa i podmiotowości oraz postawienie pomiędzy nimi znaku równości (Sztompka, 1991, s. 17–26).

W podjętej problematyce warto zwrócić uwagę na przemyślenia Ireny Machaj, która zwraca uwagę na to, że od lat osiemdziesiątych XX wieku socjologiczna kategoria tożsamości społecznej, z wyodrębnionymi dwoma rodzajami podejść, na stałe wpisała się w analizę i dyskusję nauk społecznych. W pierwszym podejściu ujmuje się tożsamość w kategoriach zobiektywizowanych. Zewnętrzny obserwator, w sposób niezależny, ujmuje i opisuje jednostkę w kategoriach wytworów działań, m.in. sposobu jej życia i stosowanych wzorów zachowań. W drugim podejściu do tożsamości społecznej akcentuje się świadomość jednostki, tzn. jej samoświadomość oraz otoczenie społeczne, jej osadzenie i identyfikację z nim za sprawą poznawczego ujmowania siebie dokonywanego przez nią w kontekście jej świadomości innych. Poza tym uczona podkreśla, że tożsamość stanowi problem dla podmiotu.

Różnice w stopniu uświadamiania sobie swojej tożsamości mogą rozciągać się np. od intuicyjnego poczucia niejasności poprzez poczucie pewnego stopnia wtopienia i rozmywania się w otoczeniu, aż do pełnego braku samoświadomości *kim jestem* (z którym mamy do czynienia w tradycyjnych, zamkniętych społecznościach lokalnych lub we wspólnotach zamkniętych). W dodatku zauważa także polska socjolog, że ujmowanie tożsamości społecznej jednostki od strony socjologii zasadza się na minimalistycznym podejściu metodologicznym, w którym wyodrębnić można trzy specyficzne cechy:

- koncentrację na świadomościowej tkance życia społecznego,
- głęboką podmiotową orientację badawczą,
- relacyjny charakter tożsamości.

Warto w tym miejscu zacytować zdanie Ireny Machaj, iż „[...] poprzez badania tożsamości społecznej jednostki możliwe jest uzyskanie wiedzy o poziomie aspiracji jednostki oraz o uznawanych przez nią grupach odniesienia porównawczego pozytywnego”, a także: „W [...] badaniach tożsamości w istocie docieramy do wartości uznawanych przez jednostkę, a w dalszej kolejności uznawanych w zbiorowości. Dodatkowo uzyskujemy też wiedzę o tym, na ile/w jakim stopniu podmiot percypuje siebie i świat w kategoriach zbiorów społecznych, a na ile/w jakim stopniu koncepcje go jako porządek różnorodnych grup/kolektywów społecznych, oczywiście różniących się wewnątrznie stopniem rozwinięcia więzi społecznej” (Machaj, 2017, s. 17–30).

Niewątpliwie merytorycznym głosem na polu polskiego realizmu krytycznego jest dorobek Krzysztofa Wieleckiego, który uważa, że podmiotowość jest cechą i stanem

życia, w kontekście egzystencji życia jednostki, rozumiejącej swój sens jako życie ku dobru, jednakże nie do końca w pełni przez nią pojętemu. Jest to pochodną jej wolnego wyboru życia, nakierowanego na podmiotowość. Wyboru, który jest stanem świadomości praktykowanej przez jednostkę idei dobra, ze względu na które podejmuje się egzystencji twórczej, a przez to trudnej. Dlatego przyczynia się to do dalszych wyzwań w rozwoju życia danego człowieka, tzn. do stałego poszerzania przez niego swojej podmiotowości (Wielecki, 2014, s. 91).

Zarysowany przez niego podmiot – posiadając wolność – buduje swoją, jak i zbiorową (społeczną) podmiotowość, korzystając przy tym z prawa wyboru. Podejmuje w ten sposób działanie nastawione na poznanie świata, który na różne sposoby jego, jak i swoją egzystencję przeżywa (Wielecki, 2022, s. 42). Warto na marginesie wspomnieć, iż Wielecki jest propagatorem tego kierunku w Polsce, ponieważ w chwili kiedy niektórzy socjologowie w latach osiemdziesiątych pisali ogólnie o podmiotowości i nie było pomiędzy nimi zgody, w jaki sposób należy ją rozumieć, on jednoznacznie wypowiadał się na ów temat. Od początku dostrzegał w *podmiotowości* sens socjologiczny, psychologiczny i filozoficzny, niezbędne aby zrozumieć istotne problemy nie tylko współczesnego człowieka, ale także społeczeństwa i kultury oraz cywilizacji (Wielecki, 2013, s. 217).

W związku z powyższym K. Wielecki zbudował i zaproponował „koncept podmiotowości” (Wielecki, 2003, s. 177–248), ujmujący istotę człowieka jako osoby i uczestnika społeczeństwa. Jego zdaniem, człowiek jest wielowarstwowym, aktywnym podmiotem wyposażonym w refleksyjność i afektywność, który tworzy swą podmiotowość w relacji z porządkiem społecznym, naturalnym i praktycznym (Wielecki, Leonarska, 2017, s. 12). W prezentacji swoich poglądów jest zdania, iż jedną z najbardziej podstawowych kwestii, którą powinna zająć się współczesna socjologia, w dobie narastającego kryzysu cywilizacyjnego, wywołującego wiele zmian, jest rozważenie relacji zachodzącej pomiędzy jednostką a strukturą oraz dostrzeżenie znaczenia interakcji nie tylko dla struktur, ale i struktur dla interakcji. Dlatego też jest przekonany, iż dotychczasowe rozważania na temat instytucji i struktury, które na ludzkich osobowościach niczym pieczęć odciskają swoje wzory, nie powinny tak bardzo angażować socjologii. W jego przekonaniu zwrot wyobraźni socjologicznej, iż jednostka w trakcie interakcji wpływa na struktury i instytucje, dał początek trudnemu odkrywaniu przez socjologów tego, iż w interakcji to ona jest podmiotem. Było to o tyle trudne, że w socjologii wiązało się ze zmianą paradygmatu (Wielecki, 2014, s. 86–87). Dlatego istotnym aspektem w patrzeniu na podmiotowość jednostki jest dostrzeżenie u niej zdolności rozwoju tożsamości i osobowości, w kontekście posługiwania się przez nią rozumem, a także zrozumienia przez jednostkę swojego miejsca w świecie poprzez odczuwanie realności oraz zdolność do interpretacji istniejącego w nim ładu poznawczego, ontycznego i moralnego. W ten sposób jednostka jest w stanie

zgrupować koherentny, pełny i realistyczny zespół przekonań, wyobrażeń, odnosząc je do kategorii ładu społecznego, teoretycznego lub faktycznego. Stanowi on dla niej przestrzeń intelektualną tego, sferę tego, co jest w stanie sobie wyobrazić. Dzięki temu jej życie zorientowane jest w czasie i przestrzeni – zwłaszcza przestrzeni sensu i znaczenia, istotne wymiary tożsamości podmiotu.

Owa przestrzeń, jak twierdzi Wielecki, określona jest przez *horyzonty odniesienia* (Wielecki, 2022, s. 40) (ład mentalny), do którego podmiot odnosi się bezpośrednio, traktując go jako prawdziwy i rzeczywisty, który zarazem wyznacza jej ład egzystencjalny. Komunikowanie się z innymi ludźmi tworzy wspólną praktykę życia poprzez wyznaczenie zbiorowych horyzontów odniesienia, w konkretnych ramach działania podmiotów. Dzięki temu procesowi tworzą się indywidualne horyzonty odniesienia i łądy egzystencjalne oraz dochodzi do procesu ich strukturalizacji społecznej, tj. wykształcania się wspólnych, względnie uzgodnionych horyzontów odniesienia (Wielecki 2003, s. 294 i nast.; Wielecki, 2022, s. 88). Dzięki nieustającemu procesowi refleksji jednostka tworzy w sobie wyobrażenie o realnym świecie, który wyodrębnia się w jej jaźni, dając jej poczucie własnej odrębności wobec innych. W tak przedstawionej rzeczywistości podmiot odkrywa własną tożsamość, najpierw indywidualną, a potem zbiorową, odczuwając swoją indywidualność względem siebie i otaczającej natury, ludzi, społeczności, kultur i wszechświata (Wielecki, 2022, s. 40). Tu Wielecki rozszerza wymieniane przez Archer i wspomniane już przeze mnie trzy porządki świata.

Pojęcie horyzontów odniesienia socjolog ten utożsamia z podmiotem refleksyjnym, który gromadzi mniej lub bardziej uświadomiony, pełny i realistyczny, koherentny zespół przekonań za sprawą rozumienia, przeżywania i interpretacji, odnosząc to wszystko do teoretycznej lub też faktycznej kategorii ładu świata. Dzięki temu tworzy wyobrażenie utożsamione z horyzontem, odległą linią, za sprawą której jest w stanie określić swoją pozycję indywidualną i zbiorową, nie tylko wobec świata, ale także wobec ludzi, społeczności i kultur. Ów horyzont jest o tyle istotny, że pozwala jednostce w odpowiedni sposób żyć, poruszać się, wzrastać, rozwijać się w życiu społecznym oraz w przestrzeni kultury. Stanowi również odległą perspektywę, która ułatwia człowiekowi tworzenie przestrzeni intelektualnej, orientującej jego życie, gdyż w niej umieszcza zarówno siebie, jak i innych oraz wartości i poglądy, krystalizując zarazem swoją tożsamość (Wielecki, 2016, s. 94).

Będąc przekonany co do tego, że jednostka i społeczeństwo istnieją oraz kształtują się w relacji do siebie (Wielecki, 2013, s. 222), K. Wielecki zasugerował rozumienie pojęcia podmiotowości indywidualnej jako właściwość osoby, z jej systemem wartości, kompetencjami i umiejętnościami oraz sposobami pozostawania w relacjach z innymi osobami, co ostatecznie ma się przyczyniać do jej samorozwoju, a także służyć dobru

innych. Z kolei w odróżnieniu od podmiotowości indywidualnej, podmiotowość społeczna, według niego, wiąże się ze stanem społeczeństwa, w którym dochodzi do symbiozy związku dobra wspólnego z dobrem poszczególnych osób. Charakteryzuje się ona stwarzaniem przesłanek do samorealizacji osobie przez społeczeństwo. Ona zaś, w relacji do innych ludzi, jak i całego społeczeństwa, przyczynia się także do ich rozwoju (Wielecki, 2010, s. 48). Oba te odniesienia mają charakter relacyjny (Wielecki, 2003, s. 347; Markocka, 2017, s. 55). Ważne w omawianej kwestii wydaje się dopowiedzenie autora, iż horyzonty odniesienia nie są całkiem fikcyjne, gdyż odnosząc je do jednostki lub jednostek, choć ujmują one subiektywnie i w pewnym przybliżeniu wiernie realną rzeczywistość, to jednak przedstawiają one *subiektywnie rozumianą ontyczność świata* (Wielecki, 2015, s. 55).

Sygnalizując dorobek Krzysztofa Wieleckiego, w ramach rozważanego realizmu krytycznego i podmiotowości, warto jeszcze wspomnieć o tym, że dla tego socjologa podmiotowość w ramach praktyki życia jest pewną cechą, ale także i stanem, który rozumie jako swój sens w znaczeniu życia *ku dobru*, które jest do końca niepojęte przez jednostkę. Co istotne jeszcze, podmiotowość nie jest darem, który byłby czymś gotowym, skończonym i statycznym, ale jest funkcją podmiotowego życia, jego dobrem realizującym się poprzez sprawstwo, tzn. rozumienie, oddanie, empatyzowanie, miłość. Dopiero wówczas kiedy owo działanie ukierunkowane jest przez podmiotowe cechy i skierowane na podmiotowe wartości można mówić o pełnym wzorze podmiotowości (Wielecki, 2013, s. 225–226).

Na gruncie polskiej socjologii istnieją także inne ważne koncepcje podmiotowości, choć tworzone niezależnie od realizmu krytycznego. Pośród nich można wymienić koncepcję Marka Ziółkowskiego (Ziółkowski, 1990, s. 56–75), który wiąże ją z psychologicznym terminem *orientacji*, tzn. uogólnionej dyspozycji w postrzeganiu, wartościowaniu, a także w odczuwaniu i reagowaniu na daną rzeczywistość społeczną (Ziółkowski, 1990, s. 57). Zgodnie z tym, służy ona do opisu mentalności społecznej (podmiotowość-podporządkowanie) jako jeden z trzech czynników wymaganych do opisu funkcjonowania życia społecznego. Dlatego też według tego socjologa nie tylko kontroluje, ale także wywiera wpływ na los jednostki i otoczenia (Markocka, 2017, s. 56).

Warto w tym miejscu odnotować jeszcze zdanie innego polskiego badacza, tj. Waldemara Urbanika (Urbanik, 2018, s. 140), który na gruncie polskim łączy perspektywę realizmu krytycznego z zainteresowaniem podmiotowością. Zauważył on, iż refleksja K. Wieleckiego nad konceptem podmiotowości, zarówno w ujęciu indywidualnym, jak i zbiorowym, należy w polskiej socjologii do jednych z najpełniejszych. W odniesieniu do tych dwóch aspektów i koncepcji Wieleckiego, W. Urbanik zwrócił uwagę na to, że ich proces konstruowania podmiotowości jest także procesem wytwarzania znaczeń, wartości, symboli i sensów będących wytworami kultury, które dokonują się w określonym

środowisku kulturowym, korzystając z zasobów zastanej kultury (Wielecki, 2016, s. 94–95). Warte podkreślenia wydaje się także zauważenie przez W. Urbanika, iż nad złożonością eksplikacyjnego aspektu *podmiotowości* w ujęciu socjologicznym, z namysłem podchodzi się nie tylko do wieloaspektowości przedmiotowych desygnatów tego pojęcia, lecz także egzemplifikuje się w trudnych – z zasady – wyborach, gdy bierze się pod uwagę aspekt prakseologiczny i aksjologiczny.

W. Urbanik, przybliżając rozumienie pojęcia *podmiotowości*, spostrzegł, iż wolno jedynie założyć wieloaspektowość oraz wielowymiarowość terminu *podmiotowość* i wskazać na jego desygnaty. Wspomnił także, że na gruncie nauk społecznych podmiotowość posiada odniesienie do płaszczyzny ideologicznej oraz świadomościowej. Zaś od strony psychologicznej ujęcie podmiotowości jawi się jako kontrapunkt behawioryzmu oraz psychoanalizy. Jak stwierdza Urbanik, złożoność eksplikacyjnego aspektu podmiotowości egzemplifikuje się w dylematach, które wynikają z tego, iż przy uwzględnieniu ogólnie pojmowanej podmiotowości, należałoby wziąć pod uwagę aspekt prakseologiczny oraz aksjologiczny, tzn. wartości, normy społeczne, wzory zachowań, cele społecznie akceptowane oraz inne elementy zaliczające się do sfery aksjologicznej. Uważa on także, iż w *konceptie podmiotowości* pomija się często wymiar aksjologiczny, co w konsekwencji utrudnia stosowalność pojęcia *podmiotowości*, gdyby stosować ją jako narzędzie objaśniania świata, a także zakłóca dokonywanie klasyfikacji zróżnicowanych poziomów oraz rodzajów podmiotowości zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym. Jego zdaniem, pominięcie pierwiastka aksjologicznego w działaniu jednostki zmieniającej struktury społeczne czyni świat zdehumanizowanym, a nawet bardziej spatologizowanym i dysfunkcyjnym. Dlatego też proponuje on przyjęcie pierwiastka wartościującego, który zaproponował K. Wielecki jako *funkcjonalność społeczną* w odniesieniu do określenia skutków społecznych niższego lub wyższego jej poziomu (Urbanik, 2018, s. 140–142).

Należy tutaj przywołać dorobek Jarosława Górniaka jako kolejnego propagatora realizmu krytycznego, który spostrzegł, że pojęcie *podmiotowość* na gruncie myśli społecznej wiecie życie teoretyczne i ideologiczne. Zastanawiając się zaś nad *podmiotowością*, uwypukla jej aspekt subiektywny i obiektywny stawania się jednostki w relacji do struktury społecznej. Jego zdaniem, kiedy przyjmie się analityczny dualizm, tzn. *podmiotowość* i strukturę społeczną, wówczas *ostatnią instancją* epistemologiczną i ontologiczną jest jednostka (osoba, podmiot), która wyposażona jest w rozum i wolną wolę oraz została obdarzona indywidualną tożsamością, która opiera się na refleksji nad doświadczeniem obecnego biegu życia. W swoich rozważaniach dotyczących świata naturalnego i społecznego przyjmuje on stanowisko metodologicznego indywidualizmu w *ostatniej instancji*, ponieważ na jego rzecz przemawia analiza podmiotowości. Autor nie kwestionuje realności struktur i mechanizmów społecznych, ale jest przekonany co

do tego, że realność struktur społecznych nie stanowi o ich samoistości bez działających jednostek. Otworzył także nowe perspektywy badawcze, wskazując istotne związki pomiędzy podmiotowością a motywacją do osiągnięć, ponieważ w zagadnienie to włączył przedsiębiorczość (Górniak, 2014).

Ten sam badacz, odnosząc się do badania społeczeństwa z perspektywy podmiotu działającego, akcentuje transcendentálny realizm i metodologiczny indywidualizm, uwypuklając wysoką kompleksowość życia społecznego oraz jego ewolucyjny charakter. Swoją myśl buduje, nie zgadzając się z twierdzeniami konstruktywizmu, jak również holizmu. Zgadzając się zaś z Royem Bhaskarem i powołując się na realizm krytyczny, reprezentuje on podejście transcendentálnego realizmu i metodologicznego indywidualizmu, które nie do końca jest zgodne z rzeczywistymi poglądami twórców tego nurtu. Uważa bowiem, że przedmioty poznania są nieprzechodnimi strukturami. Nie zgadza się on z ujęciem społeczeństwa jako struktury pozbawionej podmiotów działających, a także ze zbyt daleko idącym relatywistycznym konstruktywizmem połączonym z holizmem. Jest zatem zdania, iż jednostki wykorzystują reguły społecznego świata podczas działania, dlatego też nie dzieje się tak, żeby struktury społecznego świata, instytucje i organizacje *używały* jednostki w sposób prosty. Tak więc jednostki wyposażone w fundamentalną dyspozycję wolności generują mechanizmy społeczne, odtwarzając ciąg działań. Pod wpływem takiej sekwencji wytwarza się złożoność ograniczająca przedsięwzięcia adaptacyjne innych podmiotów, które z kolei będą dążyć do zapewnienia przewidywalności kontekstu swojego działania w celu uwolnienia środków dla własnych innowacji, pomimo reakcji stabilizującej ze strony pozostałych podmiotów. Należy w tym miejscu zauważyć, że Górniak w funkcjonowaniu mechanizmu społecznego upatruje jednak – za Herbertem A. Simonem – ograniczoną racjonalność ludzi w podejmowaniu decyzji na skutek zróżnicowania i niepewności efektów generowanych przez ów mechanizm (Górniak, 2012, s. 19–21). Ostatecznie ów socjolog skłania się w badaniu życia społecznego do *socjologii analitycznej*, choć zanurzonej w realizmie krytycznym, reprezentowanej przez Petera Hedströma oraz Richarda Swedberga (Górniak, 2012, s. 30).

Niewątpliwie socjologiem polskim, który także wpisuje się w nurt realizmu krytycznego, a zarazem zainteresowanego podmiotowością, jest Janusz Mariański. Analizując społeczeństwo będące w ciągłym rozwoju, zwraca uwagę na przyczynę zmian, którą jest jednostka w swojej sprawczości, jako efekt jej decyzji i wyborów. Oparciem dla rozwoju społeczeństwa, według niego, jest człowiek zdolny do przeżywania wartości. Podczas swoich przemyśleń umacnia on w socjologii moralności pozycję jednostki, która, żyjąc w społeczeństwie uzgadniającym wartości i normy moralne, podejmuje ostateczną decyzję o legitymizacji tych porządków na gruncie człowieczeństwa, jak i godności jako osoby (Mariański, 2022, s. 32). Ta ostatnia, według niego – jako wartość społeczna w określonych

sytuacjach społecznych i kontaktach z innymi jednostkami – zostaje potwierdzona lub też zaprzeczona. Troskę o jej zachowanie jednostka przejawia w wielu codziennych sytuacjach, w których nie chce poddawać się mechanizmom przymuszającym. Kształtowanie się człowieka dostrzega on w zależności od jego postaw i zachowań wobec innych ludzi, jak i siebie (Mariański, 2022, s. 43–44). Wyznacza pewien kierunek dla badań socjologicznych w oparciu na koncepcji człowieka i człowieczeństwa M.S. Archer, uważając, że powinny one poszerzyć swój obszar i sytuacje poniżające lub naruszające godność osoby, co do jakości jej udziału w życiu społecznym, jak i jakości zachowań codziennych (Mariański, 2022, s. 49).

Ponadto badania J. Mariańskiego w zakresie socjologii religii koncentrują się wokół człowieka, ponieważ jest to nauka o faktach religijnych, tzn. zajmuje się ona nie tylko badaniem wzajemnymi funkcjonalno-strukturalnymi zależnościami postaw, ale również rozwojowymi i regresywnymi procesami przemian religijności w społeczeństwie, jak i w grupach społecznych (Mariański, 2020, s. 17). W socjologii moralności dostrzega strukturę społeczną działań moralnych, wskazując zarazem na kształtowanie się określonych form współżycia i współdziałania ludzkiego na płaszczyźnie empirii. Oprócz tego jasno opowiada się za tym, że wartości i normy współokreślają ludzkie sprawstwo, dlatego też moralność, będąc przedmiotem socjologii, staje się rzeczywistością społecznie konstruowaną. W związku z tym socjologia moralności, jak sam o tym wspomina, opisuje wartości wybierane przez jednostki, wskazujące na to, co one cenią oraz czego poszukują, albo też w jakie rozwiązania życiowe są zdolne zainwestować swoje myślenie, emocje oraz działanie (Mariański, 2022, s. 201–203). W opcji patrzenia na człowieka od strony wyboru przez niego wartości podkreśla, iż socjologia zajmuje się badaniem wartości moralnych, które mają charakter powinnościowy, a przez nią są określane w kategoriach dobra i zła. Akcentuje także, że to jednostka jest zarówno podmiotem, jak i twórcą moralności w znaczeniu socjologicznym (Mariański, 2022, s. 451–459). Będąc pragmatykiem, podkreśla na podstawie przeprowadzonych badań, że młodociana jednostka odchodzi od przynależności kulturowo dziedziczonej, akcentując w przypadku religijności jej świadomość i wolność w dokonywaniu wyborów (Mariański, 2018, s. 35).

Z kolei Marek Rembierz, który był recenzentem w postępowaniu o nadanie prof. M.S. Archer tytułu *doctora honoris causa* (Rembierz, 2017, s. 39–75), jest zdania, że socjologia powinna przekształcać się coraz bardziej w naukę humanistyczną, trafnie rozpoznając własności i siły cechujące człowieczeństwo w wymierze aksjologicznym (Rembierz, 2021, s. 133). W związku z tym w swojej twórczości nawiązuje do realizmu krytycznego, rozpowszechniając myśl o podmiotowości jednostki i m.in. o jej zagrożeniu ze strony schematu marksistowskiego kolektywizmu uspołecznienia. Odwołuje się też do poglądów K. Wieleckiego odnośnie człowieka i jego powiązania z innymi w porządku



moralnym, społecznym i światopoglądowym (Rembierz, 2018, s. 67). W swoich rozważaniach propaguje on także realizm krytyczny, odwołując się do M.S. Archer i jej ujęcia człowieczeństwa w teorii socjologicznej oraz do rozważań na temat podmiotowości K. Wieleckiego (Rembierz, 2018, s. 73–74).

W swoich publikacjach M. Rembierz stara się rozwijać kwestie podmiotowości, gdyż jest przekonany, że właściwie rozwinięta koncepcja podmiotowości jest nieocenioną pomocą w rozważaniach nad statusem ontologicznym jednostki i grupy (Rembierz, 2016, s. 140–161). Dochodzi również do wniosku, za T. Kotarbińskim, iż w centrum zainteresowań badawczych powinny znajdować się poczynania konkretnych osób, a także relacje międzypersonalne wytwarzające się pomiędzy jednostkami (Rembierz, 2018, s. 77–78). W swoich publikacjach wyraża on przekonanie co do tego, że wybór podmiotowości przyczynia się do nabywania w wychowaniu sprawności podążających w kierunku dobra w celu ich efektywnego rozwijania. Oprócz tego podkreśla, iż w wychowaniu uczuć należy zwrócić uwagę na nauczanie jednostek ich rozpoznawania i panowania nad nimi w celu przejęcia kontroli, by nie odbierały one jej wolności w podejmowaniu jakiejkolwiek decyzji. Jest on także przekonany co do tego, że podczas wychowania należy tak kształtować uczucia w jednostce, by przyczyniały się one konstruktywnie do realizowania zamierzonego celu, do którego jednostka zmierza (Rembierz, 2016, s. 150). W swoich pracach często odwołuje się do podmiotowości ucznia, wskazując na jego samodzielność poznawczą, duchową i praktyczną (Rembierz, 2022, s. 67).

Do osób, które swoje wypowiedzi budują wokół realizmu krytycznego, należy także Jarosław Charchuła. Zajmując się m.in. procesem edukacji, zwraca uwagę na świadomość społeczeństwa odnośnie tego zadania. Badacz uważa, że wynika ono z refleksyjności nad historycznymi wydarzeniami, które określają daną epokę, gdyż definiują one okoliczności, w których przebiega życie jednostek oraz całych społeczeństw. Budując swoją narrację na temat edukacji, wyraża pogląd, że wykształcone społeczeństwo posiada jasne i zdecydowane pojęcie względem tego, co dla niego jest odpowiednie (Charchuła, 2021, s. 48). Można też wspomnieć, że Edward Nycz również dostrzega w swoich pracach dorobek wcześniej przywołanej brytyjskiej socjolog. Przybliżając m.in. zagadnienie animacji społeczno-kulturalnej w działaniu, podkreśla za nią, że w ostatnim okresie państwo rozmywa człowieczeństwo, zagrażając człowiekowi (Nycz, 2018, s. 151).

Nie mniej ważnym głosem na polu naukowym związanym z realizmem krytycznym i jego propagowaniem jest artykuł Adama Mrozowickiego: *O kulturze i sprawczości w ujęciu morfogenetycznym*. Popularyzator twórczości M.S. Archer w Polsce, wyliczając pozytywne elementy dzieła badaczki, zauważył jego oryginalność i aktualność. Zgodził się, że konteksty, tj. społeczny i kulturowy, warunkują indywidualne działania jednostek, nie determinując przy tym ich całkowicie. Podkreślił za autorką, iż władza kulturowa poprzez długotrwałe jej stosowanie, nadużywanie jest chwiejna, czego skutkiem jest

wytworzenie interesów opozycyjnych. Wyliczył on również te elementy z poglądów brytyjskiej socjolog, które na polu naukowym są, jego zdaniem – oraz innych autorów – dyskusyjne, m.in. w zakresie otwartości na różne interpretacje teorii morfogenetycznej (Mrozowicki, 2019, s. 169–175; Hałas, 2017).

Ponadto, we wstępie do *Człowieczeństwa* M.S. Archer, A. Mrozowicki ze swadą przybliżył polskim odbiorcom jedną z najważniejszych książek brytyjskiej autorki. Najpierw scharakteryzował jej życie i twórczość naukową, później przeszedł do zaprezentowania realizmu krytycznego w stosunku do teorii socjologicznej M.S. Archer, następnie pokazał rozwój i zasadnicze cechy podejścia morfogenetycznego, by w konsekwencji wyjaśnić morfogenezę człowieczeństwa: projekt humanistyczny Archer oraz koncepcję wewnętrznej konwersacji: od teorii do badań empirycznych. W przedmowie do książki Mrozowicki zaprezentował także recepcję teorii M.S. Archer w oparciu na głosach krytycznych i nawiązaniach. Ostatecznie jest on zdania, że pogląd tej uczzonej na temat tego, iż wizja końca *człowieka, aktora i podmiotu* jest przedwczesna i wewnętrznie sprzeczna znajduje w jej krytycznym realizmie nowe rozwinięcie i potwierdzenie, opierające się w głównej mierze na mocnych podstawach filozoficznych, ale także na krytycznym dialogu z głównymi wątkami debat teoretycznych w socjologii współczesnej oraz, jak to sam stwierdził, z dziedzictwem socjologii klasycznej (Mrozowicki, 2013, s. VII–XL).

Z pewnością warto odnotować także w tym miejscu książkę *Sprawstwo. Teorie, metody, badania empiryczne w naukach społecznych*, która się ukazała w 2013 roku. Jest ona istotnym przyczynkiem do pogłębienia wiedzy na temat podmiotowości. Dzięki tej pozycji można zapoznać się z pogłębioną refleksją na temat sprawstwa skupiającego się wokół następujących zagadnień: stan teoretycznych debat nad sprawstwem w naukach społecznych; metodologie badań nad sprawstwem: stare i współczesne dylematy; klasyczne i nowe kierunki analiz sprawstwa w badaniach społecznych; sprawstwo a społeczeństwo polskie po 1989 roku (*Sprawstwo*, 2013). I tak na przykład Agata Krasowska-Marut i Olga Nowaczyk w swoim artykule nawiązują do symbolicznego interakcjonizmu, zaś Radosław Sojak, Łukasz Afeltowicz ukazują problematykę sprawstwa w perspektywie radykalnej orientacji konstruktywistycznej, podkreślając teorię aktora-sieci. Następnie Irena Szlachcicowa i Robert Geisler w swoich artykułach wyartykułowali jasny pogląd, iż eksploracja sprawstwa jest przedsięwzięciem trudnym, co powoduje m.in. brak klarownych kryteriów oceny wiarygodności decyzji podejmowanych przez badacza, co przekłada się na arbitralność oraz utratę zdolności czuwania nad procesem badań. Z kolei tekst Roberta Millera opisuje innowacyjne rozwiązania w kwestii analizy i prezentacji wyników badań. Zamieszczone artykuły w trzeciej części poświęcone są analizie makrospołecznych przekształceń współczesnych społeczeństw europejskich i nawiązują do dyskusji nad użytecznością kategorii sprawstwa do opisu współczesnych procesów społecznych.

Pozostałe artykuły umieszczone w ostatniej, czwartej części, skoncentrowane zostały na kulturowych uwarunkowaniach sprawstwa w Polsce. Oksana Kozłowa, opisując rekonstrukcję podmiotowości w XXI wieku, analizuje nowe, altruistyczne i solidarystyczne typy działań sprawczych, w których jednostki próbują przekroczyć społeczną atomizację. Przybliżyła ona również swój sposób rozumienia podmiotowości. Z kolei Krzysztof Wielecki zwraca uwagę na konieczność poszukiwania, w związku z dostrzeganym przez niego *kryzysem postindustrializmu*, nowych koncepcji podmiotowości form życia społecznego. Także Marta Geisler opisuje kategorię sprawstwa w kwestii przybliżenia zachowań jednostki w publicznych przestrzeniach transmigracyjnych. Natomiast Adam Mrozowicki analizuje niezmierzone konsekwencje zbiorowego sprawstwa na bazie wywiadów biograficznych ze związkowcami z niektórych państw europejskich.

Oprócz wymienionych osób, należy jeszcze zwrócić uwagę na badaczy/socjologów z ośrodka warszawskiego, tj. Instytutu Socjologii na UKSW, w którym większość naukowców w swoich badaniach oraz tłumaczeniach myśli czołowych przedstawicieli realizmu krytycznego na język polski zajmuje się namysłem nad *podmiotowością*. Dlatego też stałym gościem tej uczelni była M.S. Archer. Instytut Socjologii, w związku z jej obecnością, publikował wówczas jej teksty. Na zaproszenie K. Wieleckiego uczestniczyła w licznych konferencjach naukowych, wygłaszając na nich referaty na temat realizmu krytycznego. Brytyjska socjolog należy do głównych wykładowców Social Thought Master Courses odbywającego się co roku w Instytucie Nauk Socjologicznych Wydziału Społeczno-Ekonomicznego UKSW. Tutaj też uczona otrzymała tytuł *doctora honoris causa*. Dzięki podjętej współpracy z warszawską uczelnią, za sprawą K. Wieleckiego, ukazały się numery *Archerian Studies*, które są jej poświęcone. Zresztą sama uczona w 2019 roku we Wrocławiu była gościem honorowym oraz głównym prelegentem podczas Zjazdu Polskiego Towarzystwa Socjologicznego.

Pośród naukowców należących do tego ośrodka należy wymienić wspomnianego wyżej Krzysztofa Wieleckiego oraz Artura Wysockiego. Ten ostatni uczony zauważa w nurcie realizmu krytycznego wymiar troski transcendentnej w aspekcie własnej śmierci i odejścia innych osób. Akcentuje on kondycję człowieka uświadamiającego sobie skończoność swojej i innych egzystencji (Wysocki, 2022, s. 142). Będąc przeświadczonym o transcendowaniu rzeczywistości materialnej oraz będąc sprawcą, kieruje swoje działanie, zmierzając ku bytowi transcendentalnemu (Wysocki, 2022, s. 140). W zagadnieniu transcendencji umieszcza akt przebaczenia człowieka (Wysocki, 2017, s. 84). Opisując aspekt przebaczenia, wskazuje na relację pomiędzy sprawcą i ofiarą, dla której doznane krzywdy oznaczają zerwanie relacji ze sprawcą, tworząc w niej również postawę emocjonalną nie tylko do zerwania relacji, ale także do zaprzestania jej lub próby odnowienia jej oraz dalszego rozwijania. Tym samym doznanie sprzecznego w sobie doświadczenia ze strony jednostki

jest dla Wójcika okazją do zaakcentowania emocji powiązanych z wartościami. Są one dla niego również wyznacznikiem wartości istniejących poza jednostką, która doznaje owego emocjonalnego przeżycia, które z kolei, według Archer, są *komentarzem do naszych obaw* (Wysocki, 2017, s. 88). Artur Wysocki dokonał znakomitego tłumaczenia dzieła trojga z czołowych przedstawicieli realizmu krytycznego, Margaret S. Archer, Andrew Colliera i Douglasa Porpory, pt. *Transcendencja. Realizm krytyczny i Bóg*. Wysocki napisał też do niej Wstęp, Krzysztof Wielecki – Posłowie. Jego też staraniem ta bardzo ważna książka ukazała się w wydawnictwie UKSW w 2021 roku (Archer, Collier, Porpora, 2021).

Rozważając nadal troskę transcendentną a sprawstwo z punktu widzenia M.S. Archer, zauważył Wysocki, że rozwija ona to zagadnienie, opisując relacje, które zachodzą pomiędzy troskami. Proponuje układ trosk bez określonej hierarchii ważności; układ trosk, w którym troska transcendentna jest niedowartościowana oraz układ trosk, w którym troska transcendentna jest najważniejsza. Według niego, jest to o tyle istotne, że jednostka, dokonując wyboru pomiędzy wartościami, zdolna jest w swoim sprawstwie do poświęcenia własnego życia dla realizacji troski transcendentnej (Wysocki, 2019, s. 34–35). Opierając się na przesłankach M.S. Archer, Wysocki jest także zdania, że *transcendentalny* w filozofii realistycznej wskazuje na coś, co wykracza *poza przygodne i przypadkowe ludzkiemu doświadczeniu, ale nie poza ludzką wiedzę* (Wysocki, 2017, s. 85). Uważa on także, że dobra relacja pomiędzy jednostkami występuje na poziomie wewnętrznym i zewnętrznym, ponieważ ta zewnętrzna jest kształtowana przez wewnętrzną, wynikającą z rzeczywistości *ja* o charakterze relacyjnym, która wzmacniana jest ową decyzją. Dzięki temu jednostka doświadcza samorealizacji, która ma znaczenie nie tylko dla niej samej, dla jej relacyjności, ale także dla społeczeństwa (Wysocki, 2017, s. 90).

Na koniec warto jeszcze wspomnieć, iż kolejnym ośrodkiem na mapie uczelni propagujących realizm krytyczny jest Akademia Nauk Stosowanych TWP w Szczecinie. Istnieje tu od dwóch lat Międzywydziałowa Katedra Realizmu Krytycznego, kierowana przez Krzysztofa Wieleckiego. Gromadzi m.in. ona takich uczonych, jak prof. Waldemar Urbanik, prof. Irena Machaj, prof. Zbigniew Formela, dr Joanna Smoluk-Stachowska – zastępca kierownika Katedry i dr Marek Woś. W ramach działalności prowadzi ona cykliczne seminaria naukowe, zapraszając socjologów, filozofów, ekonomistów, pedagogów. Jedno z pierwszych spotkań z cyklu *Człowiek i podmiotowość w rzeczy-widności: w świetle realizmu krytycznego* odbyło się 05 maja 2022 roku. Prelegentami byli: dr Kamil Wielecki, który wygłosił wykład nt. *Nowy człowiek rosyjski* oraz dr Andrzej Mirski – *Nowy człowiek rosyjski oczyma psychologa*. Podczas kolejnego seminarium 29 czerwca 2022 roku wystąpił ks. prof. dr hab. Piotr Mazurkiewicz z prelekcją *Nowy totalitaryzm XXI wieku. Koncepcja teoretyczna ks. prof. Mazurkiewicza i jej aktualny kontekst*.

Na szczególne podkreślenie zasługuje seminarium, które odbyło się 07 października 2022

roku z udziałem prof. M.S. Archer. Podczas pobytu w Szczecinie wygłosiła ona wykład inauguracyjny podczas rozpoczęcia roku akademickiego 2022/2023 w Akademii Nauk Stosowanych TWP w Szczecinie, a dzień wcześniej wzięła udział w uroczystej sesji Senatu uczelni, podczas której rektor ANS TWP uroczystie otworzył salę przeznaczoną dla nauki prof. M.S. Archer. Z tej okazji ukazał się także okolicznościowy numer czasopisma *Edukacja Humanistyczna* z artykułami Międzywydziałowej Katedry Realizmu Krytycznego ANS TWP w Szczecinie. Autorami artykułów na temat realizmu krytycznego i wkładu naukowego w ten nurt prof. M.S. Archer byli: Krzysztof Wielecki: *Podmiotowość i sprawczość – z perspektywy realizmu krytycznego*, Janusz Mariański: *Godność ludzka jako nowy paradygmat w socjologii moralności*, Monika Bukowska: *Zagadnienie ontologii w teorii ekonomii w ujęciu realizmu krytycznego*, Cezary Gembarzewski: *Koncepcja natury ludzkiej według Hannah Arendt i Margaret Archer*, Marek Woś: *Pojęcie podmiotowości i podmiotu w kontekście wychowania aksjonormatywnego* oraz Maciej Stachowski: *Pojęcie podmiotowości w wybranych koncepcjach filozofii i socjologii* (*Międzywydziałowa*, 2022, s. 15–119).

Przebywając w Szczecinie, prof. M.S. Archer podczas seminarium wygłosiła wykład na temat *How does Social Structure influence Human Agency*. Na początku zauważyła ona, że porządkowi społecznemu brakuje samoświadomości, dlatego też różni się on od jego uczestników. Podczas swojego przemówienia profesor zaakcentowała m.in., że problem struktury i sprawstwa ma dużo wspólnego z *problemem obiektywności i subiektywności*, ponieważ tak samo stawiają one pytanie o związek pomiędzy swoimi kategoriami składowymi. Zwróciła w swoim przemówieniu uwagę na własności kulturowe i strukturalne, które oddziałują na jednostki, kształtując przez to sytuacje społeczne, z którymi ludzie się mierzą. Podkreśliła także osobistą zdolność jednostki do refleksji nad danymi okolicznościami, a co się z tym również wiąże z decydowaniem o tym, co w nich robić lub co z nimi mają zrobić. Według niej, dzieje się tak dlatego, ponieważ każdy ze stanów świadomości istnieje jako taki tylko dlatego, że dana jednostka go doświadcza jako *podmiot*.

W styczniu bieżącego roku odbyły się kolejne seminaria. Pierwszego dnia wystąpił prof. Andrzej Wójtowicz z wykładem: *Morfogeneza światów społecznych i pragmatyczne możliwości antropologii*, po nim zabrał głos prof. Marek Rembierz: *Odkrywanie podmiotowości i perspektywy realizmu krytycznego* oraz dr Marcin Zarzecki: *Metoda i poznanie rzeczywistości społecznej w filozofii realistycznej i w realizmie krytycznym*. W drugim dniu seminarium prelegentem był ks. prof. Janusz Mariański z wystąpieniem *Przemiany religijności młodzieży polskiej*.

Jak dotąd ostatnie seminarium odbyło się 09 i 10 lutego 2023 roku. Podczas pierwszego dnia wystąpili z następującymi tematami: dr Marek Woś: *Koncepcje totalitaryzmu w literaturze socjologicznej*, prof. Waldemar Urbanik: *Cztery fale redefinicji normatywnej*. *Szkice do pejzażu totalitaryzmu hybrydowego*, prof. Pavol Dancák: *Refleksja nad*

*totalitaryzmem w filozofii Radima Palouša jako przyczynek do metateorii opartej na filozofii.* Kolejnego dnia prelegentami byli: dr Marek Woś: *Socjologiczny sens pojęcia moralności*, ks. prof. Janusz Mariański: „*Kłopoty*” z pojęciem moralności w socjologii, prof. Pavol Dancák: *Ethos i granica jako przesłanki świata społecznego*, prof. Marek Rembierz: *Socjologia dygnitatywna Janusza Mariańskiego w kontekście kwestii antropologicznej krytycznego realizmu.*

Niewątpliwie wśród wielu znaczących wydarzeń na podkreślenie zasługuje fakt, że wraz z powołaniem pierwszej na świecie Międzywydziałowej Katedry Realizmu Krytycznego do badań w obrębie tego paradygmatu i jej otwarciem 12 grudnia 2021 roku wystąpili światowi przedstawiciele tego nurtu. Pierwszym prelegentem była prof. M.S. Archer z wykładem pt. *Concepts of the Human Person in the Social Sciences* oraz prof. Douglas V. Porpora pt. *What Is Distinct about Critical Realism.*

Wraz z utworzeniem Międzywydziałowej Katedry Realizmu Krytycznego w ANS TWP w Szczecinie ukonstytuowała się Międzynarodowa Rada Naukowa czasopisma *Polish Journal of Critical Realism.* U podstaw jego założenia jest propagowanie wiedzy i badań naukowych oraz podjęcie debaty na temat realizmu krytycznego i jego znaczenia dla szeroko pojętej orientacji intelektualnej. Ma być ono alternatywą dla obecnie dominujących poglądów naukowych, inspirowanych bądź myślą pozytywistyczną, albo też postmodernistyczną. Stworzyli oni w ten sposób pewną przestrzeń badawczo-poznawczą dla zaprezentowania poglądów inspirowanych rzeczywistością transcendentalną, tzn. inspirowanych wiarą. Ambicją kolegium redakcyjnego jest także promowanie, rozwijanie, interpretowanie i opisywanie wiedzy o ludziach, jak i o strukturach społecznych w ramach przyjętych założeń, docierając do wielu odbiorców. Ma ono zatem stanowić forum żywej dyskusji naukowej, poruszając istotne tematy społeczne, zabierając tym samym głos w dyskursie publiczno-naukowym, stając po stronie wartości uniwersalnych, na których wspiera się dziedzictwo chrześcijańskiej Europy, jako sfery ludzkich wytworów (społecznych) w danej przestrzeni cywilizacyjnej, którą ludzie wypełniają (Archer, 1996; Wielecki, 2015, s. 47–59).

W skład Międzynarodowej Rady Naukowej czasopisma weszli m.in.: M.S. Archer – honorowa przewodnicząca (University of Warwick – Wielka Brytania), W. Urbanik – przewodniczący (ANS TWP Szczecin), M. Bogunia-Borowska – Uniwersytet Jagielloński, P. Dancák – Uniwersytet Preszowski (Słowacja), P. Dembiński – University of Fribourg (Szwajcaria), Z. Formella – Papieski Uniwersytet Salezjański (Włochy), D. Porpora – Drexel University (USA), M. Rembierz – Uniwersytet Śląski, F. Scalone – Uniwersytet Boloński (Włochy), H. Skorowski – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, A. Maccarini – Università di Padova (Włochy), M. Szczepański – Uniwersytet Śląski, K. Wielecki – Pontifical Academy of Social Sciences (Watykan) i UKSW i in. Natomiast

---

skład Komitetu Redakcyjnego stanowią: K. Wielecki – redaktor naczelny, A. Oleszak – zastępca redaktora naczelnego, M. Białas – sekretarz redakcji oraz jego członkowie: M. Bogunia-Borowska (UJ – Polska), G. Leśniewska (ANS TWP Szczecin), M. Rembierz (UŚ), J. Smoluk-Stachowska (ANS TWP Szczecin), K. Wieczorek (UŚ w Katowicach), M. Woś (ANS TWP Szczecin) oraz M. Hajdukiewicz – redaktor statystyczny. Warto nadmienić, iż artykuły przyjmowane są do *Polish Journal of Critical Realism* wówczas, kiedy ich treść zgodna jest z profilem tematycznym.

**Bibliografia**

- Archer M.S., *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*, Cambridge 1996.
- Archer M.S., *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*, tłum. A. Dziuban, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2013.
- Archer M.S., *Jak porządek społeczny wpływa na ludzkie sprawstwo? Refleksyjność jako mechanizm pośredniczący między strukturą a sprawstwem*, tłumaczenie T. Skoczył, [w:] *Sprawstwo. Teorie, metody, badania empiryczne w naukach społecznych*, (red.) A. Mrozowicki, O. Nowaczyk, I. Szlachcicowa, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2013.
- Archer M.S., *Morphogenesis: Realism's Explanatory Framework*, [w:] *Sociological Realism*, (red.) A. Maccarini, E. Morandi, R. Prandini, London 2011.
- Archer M.S., *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*, Cambridge 1995.
- Archer M.S., *Social Origins of Educational Systems*, London 1979.
- Archer M.S., *Structure, Agency and the Internal Conversation*, Cambridge 2003.
- Archer M. S., *The Reflexive Imperative in Late Modernity*, Cambridge 2012.
- Baranowski M., *O potrzebie krytycznej teorii społeczeństwa*, Przegląd Krytyczny 2019/1.
- Bhaskar R., *A Realist Theory of Science*, London–New York 2008.
- Bhaskar R., *On the Possibility of Social Scientific Knowledge and the Limits of Naturalism*, Journal for the Theory of Social Behaviour 1978/1 (8).
- Bhaskar R., *Scientific Realism and Human Emancipation*, London 1986.
- Blackburn S., *Oxfordzki słownik filozoficzny*, Woleński J. (red. nauk.), tłum. M. Szczubiałka, Książka i Wiedza, Warszawa 2004.
- Blackburn S., *Prawda jest celem wszelkich dążeń intelektualnych*, Filozofuj. Magazyn popularyzujący filozofię, 2016/3 (9).
- Blumer H., *Symbolic Interaction. Perspective and Method*, New York 1969.
- Bukowska M., *Główne założenia i znaczenie realizmu krytycznego jako jednej z głównych orientacji teoretycznych w naukach społecznych XX i XXI wieku*, [w:] *Studia Realizmu Krytycznego*, t. I: *Sprawczość i podmiotowość*, (red.) M. Bukowska, Warszawa–Kraków 2022.
- Bukowska M., *Zagadnienie ontologii w teorii ekonomii w ujęciu realizmu krytycznego*, Edukacja Humanistyczna 2022/2 (47).
- Donati P., Archer M.S., *The Relational Subject*, Cambridge 2015.
- Górniak J., *Badania społeczeństwa z perspektywy podmiotu działającego*, Zarządzanie Publiczne 2012/1 (19).



- Górniak J., *Podmiotowość i struktura. Uwagi o koncepcji podmiotowości, realizmie krytycznym, motywacji do osiągnięć i argumentach na rzecz metodologicznego indywidualizmu jako „ostatniej instancji”*, Zarządzanie Publiczne 2014/3 (29).
- Goffman E., *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Harmondsworth 1979.
- Hałas E., *Florian Znaniecki – zapoznany prekursor symbolicznego interakcjonizmu*, Roczniki Nauk Społecznych 1985 (13).
- Hałas E., *Interakcjonizm symboliczny. Społeczny kontekst znaczeń*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Hałas E., *Jakie nowe zasady metody socjologicznej? O wielości socjologii interpretacyjnych*, [w:] *W kręgu socjologii interpretatywnej – zastosowanie metod jakościowych*, (red.) J. Leoński, A. Kołodziej-Durnaś, Economicus, Szczecin 2005.
- Hałas E., *Refleksyjny podmiot w świecie społecznym. O paradygmacie i założeniach socjologii interpretacyjnej*, Roczniki Nauk Społecznych 2016/8 (44).
- Leśniewska G., *Laudacja dla znakomitego gościa Akademii Nauk Stosowanych Towarzystwa Wiedzy Powszechnej w Szczecinie Pani Profesor Margaret Scotford Archer*, Edukacja Humanistyczna 2022/2 (47).
- Machaj I., *Tożsamość w warunkach wzmożonej ruchliwości terytorialnej na zachodnim pograniczu Polski*, [w:] *Polskie pogranicza w procesie przemian*, (red.) Z. Kurecz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2019.
- Machaj I., *Walory poznawcze kategorii tożsamości społecznej jednostki*, Człowiek i Społeczeństwo 2017 (44).
- Mariański J., *Godność ludzka jako nowy paradygmat w socjologii moralności*, Edukacja Humanistyczna 2022/2 (47).
- Mariański J., *Religijność młodzieży polskiej w procesie przemian – analizy socjologiczne*, Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Socjologica 2018/2 (10).
- Mariański J., *Socjologia religii i socjologia moralności – kwestionariusze ankiet i wywiadów*, KUL, Lublin 2020.
- Markocka M., *Podmiotowość społeczności lokalnych w świetle wybranych koncepcji socjologiczno-filozoficznych*, Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne 2017/3 (20).
- Mrozowicki A., *Człowieczeństwo: struktura i sprawstwo w teorii socjologicznej Margaret S. Archer*, [w:] *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*, Kraków 2013.
- Mrozowicki A., *O kulturze i sprawczości w ujęciu morfogenetycznym*, Kultura Współczesna 2019/3 (106).
- Mucha J., *Socjologia jako krytyka społeczna. Orientacja radykalna i krytyczna we współczesnej socjologii zachodniej*, Zakład Wydawniczy Nomos, Warszawa 1986.

- Nycz E., *Animacja społeczno-kulturalna w działaniu. Refleksja praktyczna z perspektywy ćwierćwiecza*, [w:] *Animacja synergiczności działań edukacyjno-prospołecznych wobec wyzwań współczesności*, (red.) K. Duraj-Nowakowa, J. Charchuła, E. Sowa-Beltane, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Kraków 2018.
- Patomäki H., *The Promises of Critical Realism in the 2020s and beyond*, *Teoria polityki* 2019 (3).
- Rembierz M., *Osoba i jednostka*, [w:] *Etyka polityczna*, P. Świerszcz, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2021.
- Rembierz M., *Pedagogia towarzyszenia i miłosierdzia jako wyjście na peryferia i dążenie do inkluzji – o interpretacji dynamiki i napięć pedagogii ignacjańskiej papieża Franciszka w nieprzejrzystym świecie*, *Horyzonty Wychowania* 2022/21 (57).
- Rembierz M., *Realizm metafizyczny jako inspiracja myśli pedagogicznej. O refleksji antropologiczno-pedagogicznej Stefana Świeżawskiego i jej znaczeniu dla teorii wychowania oraz analiz metapedagogicznych*, *Polska Myśl Pedagogiczna* 2016/2 (2).
- Rembierz M., *Recenzja w sprawie wniosku o nadanie prof. Scotford Archer tytułu doktora honoris causa Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*, [w:] *Margaret S. Archer, doktor honoris causa Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie Anno Domini MMXVII*.
- Rembierz M., *Spór o koncepcję społeczeństwa i wartość jednostki jako kontekst i wyzwanie dla polskiej myśli pedagogicznej*, *Polska Myśl Pedagogiczna* 2018/4.
- Rembierz M., *The Play between Freedom and Power. On the Human Quest for Self-Determination and Subjectivity in Times of Ideological Fighting for Man's Appropriation*, [w:] *Critical Realism and Humanity in the Social Sciences*, (red.) K. Śledzińska, K. Wielecki, *Archerian Studies* 2016 (1).
- Sprawstwo. Teorie, metody, badania empiryczne w naukach społecznych*, (red.) A. Mrozowicki, O. Nowaczyk, I. Szlachcicowa, Kraków 2013.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.
- Sztompka P., *Teoria stawania się społeczeństwa. Szkic koncepcji*, *Kultura i Społeczeństwo* 1991/1.
- Urbanik W., *Strategie dostosowawcze bezrobotnych w okresie zmiany systemowej w Polsce. Studia nad zbiorowością bezrobotnych Szczecinka 1993-2016*, Wydawnictwo OR TWP, Szczecin 2018.
- Wielecki K., *Youth, Transformation and Mass Culture*, [w:] *Youth and Political Changes in Contemporary World*, (red.) J. Garlicki, Elipsa, Warszawa 1998.
- Wielecki K., *Krótki wykład o podmiotowości*, *Zarządzanie Publiczne* 2014/3 (29).
- Wielecki K., *Nadzieja, troska i horyzonty odniesienia – przyczynek do podmiotowości odniesienia*, *Świat i Słowo* 2016/1 (26).

- Wielecki K., *Narcyzm, podmiotowość i demokracja*, [w:] *Wybrane problemy demokracji i podmiotowości*, (red.) K. Wielecki, Warszawa 2010.
- Wielecki K., Leonarska D., *Odkrywanie Margaret S. Archer. Casus polskiej socjologii*, *Roczniki Historii Socjologii* 2017 (7).
- Wielecki K., *Podmiotowość i sprawczość – z perspektywy realizmu krytycznego*, *Edukacja Humanistyczna* 2022/2 (47).
- Wielecki K., *Podmiotowość w czasie kryzysu*, [w:] *Sprawstwo. Teorie, metody, badania empiryczne w naukach społecznych*, (red.) A. Mrozowicki, O. Nowaczyk, I. Szlachcicowa, Kraków 2013.
- Wielecki K., *Podmiotowość w dobie kryzysu postindustrializmu. Między indywidualizmem a kolektywizmem*, Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003.
- Wielecki K., *Prawda socjologiczna i realizm krytyczny*, *Rocznik Filozoficzny Ignatianum* 2018/1 (24).
- Wielecki K., *Socjologia na rozstaju dróg. Znaczenie teorii Margaret S. Archer*, *Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne* 2015/1 (10).
- Wielecki<sup>2</sup> K., *Troski, groza i racjonalność instrumentalna*, *Studia Realizmu Krytycznego* 2022 (1).
- Wielecki K., *Wstęp do wydania polskiego. Dobra Socjologia w trudnym świecie. Znaczenie teorii Margaret S. Archer w czasach kryzysu cywilizacji i socjologii*, [w:] *Kultura i sprawczość. Miejsce kultury w teorii społecznej*, M.S. Archer, przekład P. Tomanek, NCK, Warszawa 2019.
- Woś M., *Aksjonormatywne wymiary wychowania do podmiotowości społecznej. Studium koncepcji wychowania Towarzystwa Salezjańskiego*, *Scholar*, Warszawa 2022.
- Wysocki A., *Człowieczeństwo, sprawczość i troska transcendentna*, *Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne* 2019/1 (24).
- Wysocki A., *Człowieczeństwo, sprawczość i troska transcendentna*, *Studia Realizmu Krytycznego* 2022 (1).
- Wysocki A., *The Transcendence of the person in forgiveness. The perspective of relational sociology*, *Seminare* 2017/4 (38).
- Wysocki A., *Transcendencja w ujęciu Margaret S. Archer*, *Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne* 2015 (10).
- Ziółkowski M., *Orientacje indywidualne a system społeczny*, [w:] *Orientacje społeczne jako element mentalności*, (red.) J. Reykowski, K. Skarżyńska, M. Ziółkowski, NAKOM, Poznań 1990.
- Znaniński F., *Metoda socjologii*, PWN, Warszawa 2008.
- Zwierzdzyński M. K., *Konstruktywizm a konstrukcjonizm*, *Principia* 2012 (56).

## **Krótka historia realizmu krytycznego i socjologii podmiotowości w Polsce**

### **Streszczenie**

Cel, który stawiany jest przed nauką, dotyczy prawdy m.in. o rzeczywistości otaczającej człowieka. Rozwijany od lat siedemdziesiątych XX wieku realizm krytyczny, będący jednym z programów filozofii nauki, postuluje przedstawianie świata takim jakim jest, kładąc akcent w naukach społecznych na badanie związków, jakie zachodzą pomiędzy działaniem człowieka a strukturami społecznymi.

Niniejszy artykuł w pierwszej części przedstawia dorobek dwóch głównych postaci współczesnego realizmu krytycznego, ważnych dla socjologii światowej, tj. Margaret S. Archer i Roya Bhaskara, ukazuje ich poglądy, które wywarły wpływ na niektórych polskich naukowców sprzeciwiających się nie tylko pozytywizmowi i humeowskiej inspiracji, ale także postmodernistycznej i interpretatywnej wersji humanistyki. Druga część artykułu nawiązuje do poglądów polskich naukowców rozwijających realizm krytyczny na gruncie socjologii i charakteryzuje działalność naukową dwóch ośrodków akademickich w Polsce propagujących ów nurt.

**Słowa kluczowe:** realizm krytyczny, M.S. Archer, R. Bhaskar, K. Wielecki

## **A short history of critical realism and the sociology of subjectivity in Poland**

### **Abstract**

The goal that is set before science concerns the truth, a. o. about the reality surrounding man. Developed since the 1970s, critical realism, which is one of the programs of the philosophy of science, postulates presenting the world as it is, putting emphasis in social sciences on the study of the relationships between human activity and social structures.

This article in the first part characterizes the achievements of two major figures of contemporary critical realism, important for world of sociology, i.e. Margaret S. Archer and Roya Bhaskara, focusing on their views that influenced some Polish scientists who opposed not only positivism and 'ian inspiration, but also a postmodern and interpretive version of the humanities. The second part of the article relates to Polish scientists developing critical realism in the field of sociology and characterizes the scientific activity of two academic centers in Poland that promote this trend.

**Keywords:** critical realism, M.S. Archer, R. Bhaskar, K. Wielecki

**Andrzej Wójtowicz**

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

## **Morfogeneza światów społecznych i paradygmatyczne możliwości antropologii wojtyliańskiej. Ujęcie Krzysztofa Wieleckiego**

### **Okoliczności pytania**

Epimeteuszowi bogowie zlecieli urządzenie życia zwierząt i człowieka. Pierwszym nie skąpi on niczego, co gwarantuje wygodę i bezpieczne trwanie, człowieka zaś wyposaża w to, co mu zostało z kreacyjnych zasobów, resztki ze sprawności systematycznie niedbałe, liczne niedostatki, braki zgoła fundamentalne. Prometeuszowi, jego bratu, wezbrało na litość na taką antropogeniczną fuszerkę. Kradnie Atenie mądrość, Hefajstosowi – sztukę ognia, by obdarzony nimi człowiek sprawnością rozumu i rąk uzupełniał przyrodzone, z boskiego nadania, usterki. Opowieść ta, z platońskiego dialogu PROTAGORAS, mówi o stałym napięciu w naturze człowieka między ograniczeniem biologicznego bezpieczeństwa i kompensacją duchową, która w połączeniu z Zeusowym darem sprawiedliwości i wstydu umożliwia człowiekowi godne istnienie z innymi i wśród innych ludzi greckiej *polis*. Zdwojona niedoskonałość natury ludzkiej jest odtąd jego warunkiem społecznego losu, imperatywem bytu, który wyłania się z nieustannej kreacji siebie samego. Konsekwencją dwoistości przyrodzonych ograniczeń człowieka jest istnienie społeczne ludzi, relacje na ich ontologicznym źródle.

Mit platoński w kontynentalnej, europejskiej antropologii wykorzystywany był wszechstronnie, także, jak na przykład u Michaela Landmanna, w budowie antropologii fundamentalnej (Landmann, 1979; Paczkowska, 2012), gdzie dziedzictwo platońskie uruchamia naczelną gatunki filozofii człowieka, w tym także filozoficzne antropologie, do których należy *Osoba i czyn* Karola Wojtyły. Dualizm antropologii platońskiej staje się tu wszelako krytycznie zasymilowany w przepracowaniu swoistych dwu natur człowieka, biologicznej i duchowej w jedności doświadczenia realnego bytu osoby ludzkiej. Osobliwość tego dzieła, w którym pracują kategorie i problematykacje fenomenologii, tomizmu i personalizizmu w tym, że pozwala na zbadanie jego efektów na materiale socjologii działania społecznego i na postawienie pytania, czy ustanawia ono punkt wyjścia w krytyce współczesnych paradygmatów w naukach społecznych w ogólności. Czy kontaminacja fenomenologii, personalizizmu i tomizmu „Osoby i czynu” takie możliwości otwiera, jest pytaniem z filozofii i socjologii nauki. Krzysztof Wielecki zadaje je w perspektywie realizmu krytycznego, owego kierunku, orientacji czy też szczególnej filozofii nauki, która swą teoretyczną prawomocność ufundowała na krytyce podstaw nauk społecznych, wła-

ściwie wszystkich jej składników, gdy te uzasadnione bywały wyborem pozytywizmu i jego odmian, fenomenalizmu, naturalizmu, funkcjonalizmu, historyzmu, socjologizmu, psychologizmu, empiryzmu, strukturalizmu, konstruktywizmu przede wszystkim. Co je łączy? W pełni, jak w doktrynalnym konstruktywizmie operacyjnym Niklasa Luhmanna (Luhmann, 2005) czy w realizmie, bądź na skróty, jak w funkcjonalizmie, socjologizmie, interakcjonizmie czy psychologizmie lub formalizmie (Rybicki, 1979) praktykowany program deontologizacji rzeczywistości społecznej i korelatywne temu programowi koncepcje reifikacji oraz idee rozmaitego pochodzenia redukcjonizmu (Kolakowski, 1966). Obecne są one także w ontologicznym indywidualizmie Maksa Webera i w metodologicznym kolektywizmie Emile'a Durkheima (Archer, 1995). Ich podstawy paradygmatyczne, podług realizmu krytycznego, zaciemniają źródłowy charakter swych przedmiotów, który każdorazowo mówi coś pewnego o ich personalistycznej naturze. W jej świetle możliwa jest socjologia i każda nauka społeczna, jeśli jest krytyką konstytucji personalistycznej światów społecznych, to jest rozwojem analizy warunków możliwości ich rzeczywistych, realnych struktur społecznych dostępnych krytycznie w oglądzie „osoby w czynie i poprzez czyn” (Wojtyła, 1969, s. 19).

W ten sposób odsłaniają się złożone i najprostsze relacje w geometrii struktur społecznych, jak na przykład te, które charakteryzują przynależność do klasy społecznej, zwłaszcza z poczuciem ich wysokich statusów. Klasa społeczna może być trudna do rozpoznania, gdy milionerzy noszą bluzy z kapturem i pracują do późnych godzin nocnych, zamiast ubierać się elegancko i wylegiwać się przy basenie jak bogaci z przeszłości. Ale ludzie mają ciągle bzika na punkcie przynależności do klas wyższych, jakichś kast i elit więc warto odwołać się do innych cech, aby stwierdzić, kto gdzie pasuje. Nietrudno spostrzec, że edukacja stała się tak samo ważna jak pieniądze w określaniu klasy. Oczywiście, dobrze jest mieć jedno i drugie. Kierowca Ubera z doktoratem z antropologii może patrzeć z góry na pasażera, który nie potrafi wymówić ulicy, do której jedzie. Pasażer może patrzeć z góry na kierowcę – w ten sposób geometria społeczna jest grą o mało złożonych zależnościach. Student wysiadający na kampusie uniwersyteckim UKSW z jaguara z przyjemnością nie dostrzega kolegów wlokących się z autobusu. Jego profesor strzygący się w irokeza w bluzie militarnego ryszntunku ma się nie tylko za intelektualnego *macho*. Jednym ze sposobów na zasygnalizowanie swojej pozycji, nie licząc chodzenia w bluzie z obcych, zagranicznych, najlepiej amerykańskich uczelni, jest po prostu mówić z użyciem anglojęzycznych zwrotów lub z uwzględnieniem szczególnego stylu gdy rzecz dotyczy Stanów Zjednoczonych czy Wielkiej Brytanii, jak w 1912 roku, kiedy George Bernard Shaw napisał we wstępie do *Pigmaliona* (który na Broadwayu stał się „My Fair Lady”): „Niemożliwe jest, aby Anglik mógł otworzyć usta, żeby żaden inny Anglik nie znienawidził go ani nie pogardził”. By przetrwać dzień w świecie, który wymaga mowy, przeszkody, a emocjonalne obciążenia tego stanu załatwiają wizażyści, spece od wizerunku, komunikacji, strojenia

min, kulturoznawcy. Jakoż postulat personalistycznej rekonstrukcji złożonych układów społecznych wymaga ciekawości wielostronnej o zacięciu filozoficznym nie na ostatku i odpowiedzi na pytanie jak „przemierzamy świat” (Making our way through the world) w terminach socjologii społecznego działania, także w oswajaniu się z codziennością statusowych gier, na przykład na kampusach uniwersyteckich.

Postulat ten jest efektywnie spełniany w spójnym systemie możliwości definiujących metateoretyczne ujęcie warunków teorii społecznej. Pozwala także na ominięcie odnotowywanych przez realizm krytyczny, szczególnie w pismach Roya Bhaskara, pułapek transcendentalnego realizmu (m.in. dedukcji bytu z jego kategorii lub utożsamianiu redukcyjnym poziomów bytu) naprawianych zasadą emergencji (Bhaskar, 2017, s. 14–30) i pułapek krytycznego naturalizmu, czyli redukcji działania do efektów determinizmu struktur społecznych, ich reprodukcji i transformacji naprawianych zasadą retrodukcji, czyli obustronnym, wzajemnym powiązaniem generatywnych struktur oraz mechanizmów działania. Retrodukcja likwiduje, co najmniej osłabia, naturalistyczny błąd w badaniach alienacyjnych efektów struktur społecznych i ich redukcji do polityki, w szczególności do biopolityki w stylu i zaangażowaniu Michela Foucaulta (Foucault, 2016), co jest pochodną epistemologicznego błędu naturalizmu w naukach społecznych. Wśród swych opozycji ma sceptycyzm, relatywizm, ale także subiektywizm oraz absolutyzm antropologiczny (Wojtyła, 1969, s. 58–59; 1979, s. 58–59), którego rozwinięcia feministyczne czy genderowe produkują genialne obserwacje i nędzę teoretyczne jednocześnie.

## Przesłanki metodologiczne i teoretyczne rewizji paradygmatów

Świat społeczny jest sceną większą, w każdym sensie tych orzeczeń, niż sądzą jej aktorzy. Spostrzega to Hamlet i tak mówi głęboki realizm potocznego doświadczenia. Co mówi w tej sprawie realizm krytyczny? Światy społeczne są nieustanną próbą siebie samych, ponieważ „społeczeństwo nie jest podobne do czegokolwiek innego, prócz samego siebie (Archer, 2013, s. LVI). Niektóre próby pozwalają odkryć reguły swych możliwości i ustanowić warunki łańdów zbiorowych jako trwałych form społecznych, na przykład reguły pokrewieństwa, albo reguły władzy, własności, wytwórczości, albo reguły prawa, zwyczaju, obyczaju, moralności, religii, wolności, sztuki, nauki, edukacji, poznania w końcu. Krytyczny idealizm Kanta dostrzegł w nich ontologiczne podstawy wiedzy. Trzeba dowieść, że próby świata społecznego na sobie samym nie są domeną ewolucji tylko, albo konstruktywistycznym każdorazowo projektem albo idealistyczno-formalną dedukcją transcendentalną z apriorycznych warunków możliwości czystego rozumu. Owszem, są ich wszystkich urzeczywistnieniem w granicach ontologii osoby ludzkiej, w jej *ente et essentia*.

Realizm krytyczny odkrywa w niej ontologię świata społecznego. „Żadna socjologia nie może obejść się bez koncepcji osoby ludzkiej. Nawet różne formy determinizmu lub ci, którzy z największą żarliwością wypowiadają śmierć podmiotu, mają taką koncepcję” – zauważa Margaret Archer (Archer, 2015, s. 85). Zasady ontologiczne osoby ludzkiej są warunkiem realistycznej analizy działania społecznego, w szczególności działania normatywnego o różnej sile i funkcji w danej dziedzinie relacji interpersonalnych, uwikłanych w nich troskach, zamiarach, celach, projektach. Działania społeczne, jeśli umożliwiają morfogenezę całości społecznych, mają zwykle wysoki indeks instytucjonalizacji, czyli dynamikę, potencjał instytucjonalny i wysoki indeks strukturalizacji ładu zbiorowego. Tak głosi realizm krytyczny, a w nim Margaret Archer przed innymi.

Światy społeczne są morfogenetyczne, normatywne o różnej sile w danej dziedzinie regulacji, silniejsze w relacjach pokrewieństwa, słabsze w relacjach obyczaju. Wszystkie należą do jakiejś kategorii sprawstwa, działania na substancji osobowej i społecznej zarazem. Czyja i jaka wola mocy danego zespołu reguł, norm, regulacji, instytucji, działania sprawczego rozstrzyga o sile i znaczeniu form i całości społecznych? Form struktur społecznych, kultury, ekonomii, władzy, poznania, religii, wolności, wiedzy itd. oraz całości społecznych, klas, narodów, grup, sieci powiązań, kolektywnej podmiotowości. Frederic Vandenberghe (2007, s. 321) zauważa, że tym, co ujmuje świadomość siebie jakiegoś podmiotu, indywidualnego i zbiorowego, są albo niepewne aspekty działania zobrazowanego w trybie *modo futuri exacti*, albo sekwencja poszczególnych kroków prowadzących do jakiegoś celu. Względem takiej charakterystyki, socjologia w terminach krytycznego realizmu jest stale krytyczna, to znaczy analityczna wobec rzeczywistej społecznie konstytucji zbiorowej i indywidualnej podmiotowości.

Krzysztof Wielecki (2021.1; 2021.2) dokonuje na niej operacji zradykalizowanej krytyki doświadczenia podmiotowego w związku z pojęciem osoby, tak jak ono konstytuuje prace filozoficzne Karola Wojtyły, w szczególności Osobę i czyn, w wersji angielskiej *The Acting Person* (według dostępu internetowego, z 28 października 2020, co ma dodatkowe znaczenia, bo tłumaczenie angielskie Andrzeja Potockiego we współpracy Anny Teresy Tymienieckiej pomija niektóre części oryginału polskiego, inne podaje we własnej interpretacji, wprowadza własną redakcję tekstu, wyposażając tłumaczenie nieobecnymi w polskiej edycji podpunktami i subrozdziałami; ponadto edycja internetowa ma inną paginację względem wydania książki *The Acting Person* z 1979 roku), by zapytać o ontologiczne podstawy nauk społecznych w kontekście „krytycznej konieczności rewizji ich paradygmatu” (Wielecki, 2021.1; 2, s. 1).

Ujęcie to skłania do analizy warunków efektywnej odpowiedzi na to pytanie, o związki rzeczowe między ontologią osoby ludzkiej a koncepcjami ontologicznymi w poszczególnych naukach społecznych. Krzysztof Wielecki używa perspektywie realizmu krytycznego



go rozumienia istoty pojęcia człowieka z zamiarem wydobycia fundamentalnego sensu, zawartej w tym pojęciu idei podmiotowości, by w szczególności znaleźć w niej podstawę świadomego ludzkiego działania i właściwej mu sprawczości.

Zasada podmiotowości to – rzecz prosta – idea nowożytności (Blumenberg, 2019) i jako formuła filozoficzna należy od zarania przełomu antropologicznego, po przygotowaniu w mistyce i pismach Mikołaja z Kuzy, do tradycji kartezjańskiej. Jej rozmaite artykulacje koncentrują się na uniwersalnej jej roli w działaniu, poznaniu, procesach sekularyzacji, odczarowania świata, jego desakralizacji, konstytucji nowożytności we wszystkich jej przejawach. Jeśli jej obecność ma jakieś osobliwości warte jeszcze odkrywania, to w pytaniu, jak ona działa w powiązaniach objaśnianych antropologiczną syntezą heterogennych składników epistemologicznych (tomizm, fenomenologia, personalizm), których wyrazem jest *Osoba i czyn* Karola Wojtyły z jednej strony i równie heterogeniczny teoriopoznawczo realizm krytyczny (Norris, 2010; Vandenberghe, 2014; Bhaskar, 2017) z drugiej. Zadanie to konkretyzowane jest analizą pierwszej części tego dzieła poświęconej problematyce świadomości i sprawczości (Wojtyła, 1969, s. 29–106; 1979, s. 25–101; Wielecki, 2021, s. 2). „Człowiek jest podmiotem swego istnienia i działania, jest tym podmiotem jako byt określonej natury, co posiada swe konsekwencje w działaniu. Ów podmiot istnienia i działania, jakim jest człowiek, ontologia określa wyrazem *suppositum*” (Wojtyła, 1969, s. 47; 1979, s. 44 – drugie zdanie tego cytatu nie występuje w edycji angielskiej). Podstawowe pojęcie z metafizyki – *suppositum*, czyli podmiot istnienia i działania, tłumaczone jest wielorako: „structural nucleus” – strukturalna istota (rdzeń) albo „ontological basis lub ontological foundation” – ontologiczna podstawa). To idiomatyczne dla całego dzieła Karola Wojtyły twierdzenie uruchamia szczegółowe badania działania świadomego, które, jako takie właśnie, każdorazowo odsłania osobową istotę i realny byt podmiotu ludzkiego. „*Suppositum* wskazuje na samo bycie podmiotem albo też wskazuje na podmiot jako byt. Ów podmiot jako byt tkwi u podstaw każdej struktury dynamicznej, każdego działania oraz dziania się, każdej sprawczości oraz podmiotowości. Jest to byt realny, byt-człowiek realnie istniejący, a też w konsekwencji realnie działający” (Wojtyła, 1969, s. 71). Temu odpowiada klasyczna formuła *operari sequitur esse* – istnienie poprzedza działanie (Mazur, 2022).

Krzysztof Wielecki koncentruje się na pojęciu działania, które w opracowaniu Karola Wojtyły umożliwia paradygmatyczne rozwinięcia w socjologii, w szczególności zbieżne z ich podjęciem w realizmie krytycznym Margaret Archer, równocześnie użyteczne w analizach jednostronności teoretycznej właściwej socjologii – w różnym stopniu rzecz prosta – ufundowanej na programach deontologizacji rzeczywistości społecznej albo na socjologicznym redukcjonizmie, jak u Durkheima (Wielecki, 2021, s. 1:1). Fenomenologia człowieka, jak u Romana Ingardena, w jeszcze większym stopniu u Edyty Stein, daje

podstawy wstępnej krytyki dualizmu durkheimowskiego typu, który deontologizuje jednostkę ludzką, by uczynić ją epifenomenem struktury społecznej i kultury, ale mało efektywnie celuje w skrajności socjologizmu (Wielecki, 2021, s. 1:2–4). Istotna tego zagadnienia argumentacja pochodzi ze studiów Margaret Archer, wedle których realizm krytyczny jest nowym paradygmatem w naukach o człowieku, w tym filozofii i socjologii (Wielecki, 2021, s. 1.4). Pozwala on uniknąć nie tych lub innych trudności i aporii gromadzonych pracowicie w dziejach humanistycznych i społecznych nauk o człowieku i społeczeństwie, owszem jest paradygmatem, czyli podstawą badania nieuchronnej wzajemności procesów kształtowania się człowieka, społeczeństwa i kultury, struktur i mechanizmów generatywnych tego, co podmiotowe indywidualnie i zbiorowo (Wielecki, 2021, s. 1:5), także podstawą szczegółowych analiz różnorodności światów kultury, wartości, norm, idei, ich mocy morfogenetycznych oraz ich doświadczeń, różnych ich typów i wariacji osobowościowych, które każdorazowo lokalizują jakąś kombinację „ontycznej natury ludzkiej” (Wielecki, 2021, s. 1:8).

Idzie o sprawę paradygmatyczną, tzn. o kwestie podstaw kultury, by nie utracić autentyzmu ludzkiego istnienia, sensowności jego układów odniesienia, źródeł społecznej podmiotowości (Wielecki, 2021, s. 1:9–11). „Człowiek nie może zagubić właściwego sobie miejsca wśród tego świata, który sam ukształtował – a takim jest świat kultury i cywilizacji” – notuje Karol Wojtyła (Wojtyła, 1969, s. 25; 1979, s. 22). Postulat ten podejmuje Krzysztof Wielecki w badaniu możliwości personalistycznej rekonstrukcji świata społecznego w oparciu na paradygmatycznych inspiracjach antropologii Karola Wojtyły i niektórych założeniach realizmu krytycznego urzeczywistnianych w studiach socjologicznych Margaret Archer.

## **Przesłanki ontologiczne podmiotowości osoby ludzkiej**

Doświadczenia podmiotowe ugruntowane są w doświadczeniu osoby ludzkiej. Są one przedmiotem szczególnego ujęcia radykalizmu poznawczego w sensie ścisłym, bo radykalizm poznawczy jest *radix*, podstawą, korzeniem doświadczenia osoby. Wyłania się z ontologicznego usytuowania jednostki ludzkiej jako osoby w świecie relacji społecznych. Osoba ludzka jest w doświadczeniu siebie samej krytyką relacji, do których należy. Doświadczenie czegokolwiek jest zawsze doświadczeniem czymś, jakiejś osoby. Jest zawsze radykalną, ukorzeniającą próbą tych relacji w doświadczeniu osoby samej. Im silniejsze relacje, tym głębsze doświadczenie osoby. Im silniejsze relacje, tym mocniejsza morfogeneza i jej struktura w morfostasis. „Morfogeneza odnosi się do tych procesów, które wzmacniają odstępstwa od danej formy czy stanu (poprzez pozytywną informację zwrotną), morfostaza z kolei do tych, które prowadzą do przywrócenia lub reprodukcji struktury (poprzez negatywną informację zwrotną)” (Archer, 2013, s. LVI). Morfogeneza

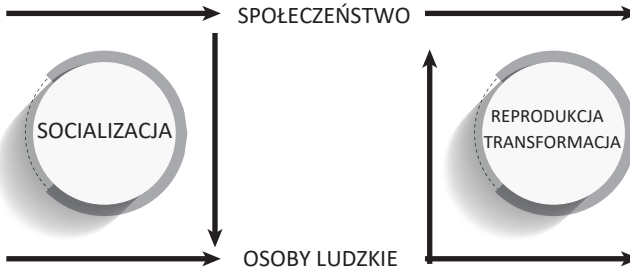
i morfostaza charakteryzują procesy generatywne, zmiany, produkcji, reprodukcji form, stanów, struktur społecznych, organizacji, instytucji, wzorów i matrycy kultury.

Doświadczenie czegokolwiek jest zawsze i każdorazowo doświadczeniem osoby w obrębie danych relacji i morfogenetycznych procesów. Morfofostatis jest bytem relacji silnych. Morfogeneza jest dynamiką na relacjach, pojawia się w ruchu jakiejś zmiany i prowadzi do morfostazy, utrwalenia nowych relacji, w szczególności relacji dominacji i podporządkowania. Także każdych innych w danej dziedzinie doświadczenia. One same są przedmiotem doświadczenia personalistycznego. Tak głosi antropologia filozoficzna Karola Wojtyły.

Głęboki realizm doświadczenia zakorzeniony jest w naturze osoby. Jego reprezentacja poznawcza jest morfogenetyczna na substancji relacji społecznych i morfostatyczna na substancji struktur społecznych. Morfogenetyczna i morfostatyczna natura doświadczenia osobowego wskazuje na swe bytowe podłoże w osobie ludzkiej. Ontologia osoby umożliwia analitykę socjologiczną procesów morfogenezy i morfostazy. Powierzchnowe albo płytkie doświadczenie, jakieś wrażenie, odczuwanie, emocje przelotne czy zainteresowanie, oportunistyczna potrzeba, jeśli nie rozwija się morfogenetycznie i morfostatycznie, nie uruchamia procesu budowania form relacji z innymi osobami, ma niski indeks strukturalny. Jest jałowe w aktach „ludycznej autokreacji” (Archer, 2013, s. LIX). Morfogenetyczna operacja personalistyczna idzie w głąb doświadczenia osoby i jest przez nią przepracowywana w działaniu, w owym „człowiek działa”. Pojawia się wtedy jako konsekwencja dwu operacji redukcjonistycznych w sensie metodologicznym: redukcji metafizycznej natury w osobie, czyli na wskazanie tego wszystkiego, co człowiekowi jako osobie jest właściwe i redukcji fenomenologicznej doświadczenia człowieka, czyli „najpełniejszego a zarazem najbardziej istotowego unaocznienia danej treści” działania lub dziania się (Wojtyła, 1969, s. 81; 1979). Redukcja metafizyczna oświeśla nie tylko ontologię personalistyczną działania, osobowe źródło czynu świadomego, także sposób działania właściwy tylko człowiekowi ze względu na jego naturę. Redukcja fenomenologiczna nie rozstaje się ze źródłowym, naocznym charakterem doświadczenia, rozpoznaje transcendencję osoby w czynie i zarazem jego integrację w osobie (Wojtyła, 1969, s. 146; 1979, s. 143). Morfostaza, tak jak ją referuje Margaret Archer, daje się tedy opisać jako struktura priorytetu personalistycznego w działaniach społecznych (Archer, 1995, s. 281), morfogeneza zaś jako aktualizacja priorytetu zasady refleksyjności osobowej natury człowieka w sieci relacji społecznych (Archer, 2007, s. 113–118; 2012, s. 87–124; 2015, s. 33–76).

Zdaje się, i w należyтым uproszczeniu, obie redukcje i oba priorytety są zapisane w *Transformacyjnym modelu społecznego działania* Roya Bhaskara (Bhaskar, 2008), skorygowanym przez Archer (Archer, 1998, s. 356) czynnikiem czasu i pewnym

znaczeniowym *hiatus* treści pojęcia jednostka ludzka: Bhaskar operuje pojęciem jednostki jako indywidualności, Archer zaś pojęciem osobowości i osoby. W ogólności transformacyjny model działania społecznego przewiduje że:



Według Krzysztofa Wieleckiego, modele takie i podobne odkrywają nieredukowalny sens podmiotowości w działaniu społecznym, sens, którego pierwotna treść rekonstruowana jest w antropologii Karola Wojtyły (Wielecki, 2021, s. 2.12). Jak powiada w jednej z konkluzji, „podmiotowość ma co najmniej trzy podstawowe wymiary: podmiotowe wartości, podmiotowe właściwości i – wreszcie – podmiotowe działanie, czyli sprawczość” (Wielecki, 2021, s. 2:12). Jakie warunki ma spełniać teoria socjologiczna, by podołać takiemu ontologicznemu obstalunkowi w swych założeniach wyjściowych? Jeśli każda teoria społeczna *resp.* socjologiczna jawnie bądź ukradkiem czerpie ze współmiernego sobie paradygmatu założenia ontologiczne, epistemologiczne i aksjologiczne (etyczne) (Wielecki, 2018, s. 46, 60), warto pytać jak one pracują w teorii socjologicznej ugruntowanej na kategoriach osoby ludzkiej i idei jej podmiotowości we wszystkich możliwych dla danej teorii „horyzontów odniesień” (Wielecki, 2018, s. 46), czyli uporządkowanych społecznie struktur sensu? Idzie o odkrycie owych horyzontów odniesienia, podstaw paradygmatów w praktyce konstrukcji teorii socjologicznej i jej zastosowań. Zadanie zmierza w stronę fundamentalnej ontologii świata społecznego i stawia wymagania metateoretyczne. Nie obejdzie się ono bez pewnego nastawienia psychologizacji i socjologizacji, próby redukcji struktury teorii do okoliczności jej powstania, na przykład serii uległości autorytetom, modom, fobiom, albo pospolitej nadreprezentacji naiwności bądź źle wykształconej kompetencji naukowej w ogólności, albo dylematu myślenia „głębokiego i błędnego” równocześnie (Wielecki, 2018, s. 47), czyli dylematu śledzienia Tadeusza Kotarbińskiego, „gdzie jasno tam płytko, gdzie głęboko tak ciemno”. Jeśli wymaganie jest fundamentalne, trafiać musi nie w tę lub ową okoliczność praktyczną, co warunkuje przypadkową skazę postępowania naukowego albo stronniczość konieczną historycznie, jak dowodzą tego doniosłe studia historyków myśli socjologicznej, lecz trafiać w samą istotę poznania w naukach społecznych.

Rysują się dwie odpowiedzi. Pierwsza jest jeszcze historyczna i wyłania się ze studiów Krzysztofa Wieleckiego nad naturą kryzysu cywilizacyjnego (Wielecki, 2012; 2020). Druga idzie w stronę teorii relacyjnej podmiotowości osoby ludzkiej (Wielecki, 2003). Pierwsza spostrzega fakt chronicznego kryzysu epoki nowożytnej we wszystkich jej składnikach, procesach, przejawach (Wielecki, 2020), w szczególności od lat siedemdziesiątych XX wieku (Wielecki 2018, s. 54) ironicznie pytając, czy jego społeczna natura skondensowana w nowożytności nie wskazuje na jego uniwersalną charakterystykę historyczną od Adama i Ewy. Ironia jest zastrzeżeniem przed mitem kryzysu, sytuacji, w której kryzysy są immanencją tego, co społeczne, więc socjologii przysługuje rola identyfikacji jej morfogenezy historycznej, roli podobnej do medyka, który zdrowie opisuje jako interwał w procesie śmiertelnej jego finalizacji, jego braku jako warunku życia albo roli artysty, co pokazuje „życie jako śmiertelną chorobę przenoszoną drogą płciową” (Tytuł filmu Krzysztofa Zanussiego).

Jeśli kryzys cywilizacyjny jest procesem historycznym nowożytności, warunki jego powstania i transformacji są w nim określone we wnętrzu cywilizacji, którego dotyczą. Jeśli cywilizacja jest megaformą łądów zbiorowych o wyróżnionych składnikach struktury społecznej, kultury, ładu instytucjonalnego, ładu gospodarczego i ładu demograficznego w ciągłych i nieciągłych ich zależnościach i uwarunkowaniach wzajemnych (Wielecki, 2019, s. 47), kryzys cywilizacyjny jest zdefiniowany jej własnymi warunkami, które „uniemożliwiają istnienie społeczeństwa bez istotnych zmian. Czynniki takiego kryzysu mogą być wielkie wydarzenia historyczne (wojny, rewolucje itp.), zjawiska przyrodnicze (powodzie, trzęsienia ziemi itp.) albo też przełomowe odkrycia naukowe i techniczne czy nowe religie, idee lub wielkie racjonalizacje, wyobrażenia, mity. Czynniki takie często są wyzwaniem nie tylko dla jakiejś odosobnionej społeczności, lecz także mają znaczenie bardziej uniwersalne” (Wielecki, 2019, s. 48). Znaczenia te, najczęściej entymematycznie – rzecz prosta to hipoteza – obecne są w konfiguracji teorii socjologicznej genetycznie z niedowolnego horyzontu odniesienia. Ludzie sami tworzą swą historię, ale w nie całkiem dowolnych warunkach cywilizacyjnych, owszem, są przez nie z wzajemnością określani. Teorie socjologiczne dzielą się tymi samymi i zróżnicowanymi uwarunkowaniami.

Zna to dobrze socjologia Jeffreya C. Alexandra (Alexander, 2013), a Randall Collins okoliczności tej nadaje status historycznych tradycji w socjologii (Collins, 1994). To spostrzeżenie nie unika ironii podobieństwa ze sławnym aksjomatem „18 brumaire’a Ludwika Bonaparte” Karola Marksa: „Ludzie sami tworzą swoją historię, ale nie tworzą jej dowolnie, nie w wybranych przez siebie okolicznościach, lecz w takich, w jakich się bezpośrednio znaleźli, jakie zostały im dane i przekazane. Tradycja wszystkich zmarłych pokoleń ciąży jak zmora na umysłach żyjących. I właśnie wówczas, gdy wydają się zajęci tym, by dokonać przewrotu w sobie samych i w tym, co ich otacza, by stworzyć

coś, czego nigdy jeszcze nie było, w takich właśnie epokach kryzysu rewolucyjnego przywołują oni trwożliwie na pomoc duchy przeszłości, zapożyczają od nich imiona, hasła bojowe i szaty, ażeby w tym uświęconym przez wieki przebraniu i w tym zapożyczonym języku odegrać nowy akt historii świata” (Marks, 1964, s. 125).

Realizm krytyczny – wedle Krzysztofa Wieleckiego – spełnia warunki możliwości ich odkrycia i przezwyciężania. Na tym polega jego znaczenie w ruchu nowoczesności: odkryć swe własne uwarunkowania, by je poddać transcendentalnej operacji krytycznej i wyjaśnić pola społecznych zależności naukowego poznania, notorycznie skrywające się w cieniach platońskich rozpoznań. Cienie są zawsze wskazaniem na swe źródła, „dowodem na to, co transcendentne” (Wielecki, 2018, s. 63). Warunkiem ich krytyki jest perspektywa transcendentalnego realizmu. Jego zaś możliwością efektywnego badania socjologicznego jest metateoria. Tylko myślenie metateoretyczne przekracza progi reguły zakazu Godła: z wnętrza systemu nie da się go w pełni wyjaśnić. Choć pułapka Godła tyczy się pierwotnie systemów formalnych, przeniesiona w granice determinizmów dowolnego rodzaju działa tak samo. Dlatego, jak wnikliwie bada te formy poznania M. Archer, socjologiczne rozpoznanie struktur i mechanizmów generatywnych wymaga transcendencji ich warunków w podobny sposób jak poszczególne ‘Ja’ konkretnej osoby każdorazowo transcenduje strukturę relacji i zależności, których jest odniesieniem i składnikiem jednocześnie (Archer, 1995, s. 125). Takie rozwiązanie to szczególna postać *analogia entis* (*analogia bytu*): nie można dostrzec podobieństwa między osobą a strukturą jej zależności bez odnotowania między nimi jeszcze większej różnicy. Osoba transcenduje wszystkie swe zależności i relacje jednocześnie się w nich zawierając. Operacje takie możliwe są na gruncie ontologii człowieka, wspólnoty natury ludzkiej, człowieczeństwa. Tradycja scholastyczna nazywała tę strukturę poznawczą „analogią proporcjonalności”, porównaniem proporcji. I ta okoliczność ustanawia warunki odpowiedzi drugiej, paradygmatycznej: z wnętrza struktury ontologii człowieka jako osoby pochodzi warunek efektywnej teorii jej społecznego bytowania. Zasadę *analogia entis* w pełni wykorzystuje antropologia Karola Wojtyły. „Istnienie i działanie osoby – pisze Karol Wojtyła – podlegają zasadzie metafizycznej analogii (analogia bytu), ale równocześnie też przez nią się tłumaczą i wyodrębniają. Osoba, człowiek jako osoba, to jest *suppositum*, to podmiot istnienia oraz działania – z tym jednak, że istnienie (*esse*) jest zawsze osobowe, a nie tylko indywidualne w znaczeniu indywidualizacji natury. W ślad za tym i *operari*, przez które rozumiemy cały dynamizm człowieka, zarówno działanie, jak i dzianie się, jakie w nim zachodzi, też jest osobowe. Osoba pozwala się zidentyfikować jako *suppositum* przy zastosowaniu właściwej analogii: *suppositum* „*ktos*” wykazuje nie tylko podobieństwo, ale i różnicę oraz dystans względem każdego *suppositum* „*coś*” (Wojtyła, 1969, s. 77). W odnalezieniu się w kręgu zasady analogii bytu osoba jest bytem całkowicie innym niż jakakolwiek zindywidualizowana substancja natury, rozumnej w szczególności. Osoba jest bytem INNEGO, istnienie

którego jest darem jedynym, niepowtarzalnym. Jean-Luc Marion robi z tego podstawę fenomenologii daru: człowiek jest darem bytu i bytowania osobowego jednostki ludzkiej (Marion, 2007). Robert Sokolowski uczyni podstawą społeczną fenomenu syntaksy (składni): osoba jest podmiotem swego określenia w dowolnym akcie swego istnienia, w działaniu w szczególności i komunikacji z innymi. Język operuje syntaksą za sprawą swej gramatycznej struktury; pojęcia i założenia zawierają się w syntaksie swych logicznych struktur; rzeczy ujawniają się za sprawą swej struktury formalno-ontologicznej. Wszystkie te pola syntaksy, formalno-ontologiczna struktura rzeczy, gramatyczna struktura języka i logiczna struktura pojęć stanowią substancję orzekania, komunikacji i działania osób. Osoba jest odniesieniem każdej syntaksy, każdej całości (Sokolowski, 2008, s. 48–67). Jakoż całość społeczna jest dana osobie w dynamizmie jej osobowej natury.

### **Konkluzje: w stronę niekompletnej systematycznie teorii socjologicznej**

Podmiotowość osoby – jak opisuje ją Krzysztof Wielecki – jest wobec całości sprawcza, wartościująca i orzekająca, mówi o jej wartościach, własnościach, perspektywach przekształceń. Idzie zatem o temat najważniejszy z możliwych: jak całości społeczne wyłaniają się z syntaktycznych relacji osób, jak zaś z relacji, wewnątrz których one same są ich zreifikowanym tworzywem, teorii socjologiczne odkrywają prawdę bycia bytu społecznego i dzięki jakim warunkom są prawdziwe.

Prawda bycia i bytu społecznego zawiera się w tym, co realne i w rzeczywistości społecznego bytu realnego może być prawdziwie orzekana. Prawda jest własnością bytu, a jej egzystencjalna aktualizacja w życiu ludzi jest jego (bytu) rzeczywistością. Teoria socjologiczna jest prawdziwa, o ile odsłania prawidłowości urzeczywistniania realnego bytu, tak jak jest on dany i transformowany w doświadczeniu osoby. Radykalna personalizacja i współmierne jej fenomenologiczne ujęcie w punkcie wyjścia jest warunkiem rzetelności socjologicznej w postępowaniu naukowym. Rozróżnienie realnego, rzeczywistego i aktualizowanego – w analogii do wyróżnianej przez Krzysztofa Wieleckiego podmiotowości własności – byt realny, wartości – byt rzeczywisty i sprawczości – byt aktualizowany, w prawdzie bytu społecznego domaga się i wskazuje na doświadczenie osoby, jej *suppositum* (podmiot istnienia i działania) jako „Kogoś” zawsze Innego względem struktur relacji, do których także zawsze należy. Żadna struktura społeczna nie urzeczywistnia w całości istoty osoby. Dlatego jest stałym przedmiotem zmian, owych strukturacji w sensie Giddensa-Archer, których źródła biją z osoby ludzkiej.

Transcendencja bytu realnego jest stałym horyzontem odniesienia dla wszystkich jego urzeczywistnień w polach aktualizacji personalistycznych. Na początku jest

realny byt społeczny. Jego doświadczenie w podmiotowym istnieniu osób – *suppositum* tej oto osoby lub podmiotów zbiorowych – *suppositum* tej oto struktury – komponuje warunki wszelkich na nim operacji. Teoria socjologiczna jest źródłowo personalistyczna. Ciągłe w ruchu swych pojęć nie ma skończonego horyzontu odniesień, choć pochodzi ze skończonego poznania. Jest z natury niekompletna. W *The Art. of Social Theory* Richard Swedberg sugestywnie podkreśla, że przyrodzoną zdolnością ludzi jest myślenie kreatywne, tworzenie pojęć, analogii, wyjaśnień, w końcu teorii (Swedberg, 2014, s. 14), która stawia i pochodzi z heurystyki, praktycznego doświadczenia, z wyobraźni, sztuki właśnie i z tej szczególnej zdolności poznawczej, jaką jest rozumienie – dodajmy również w sensie Webera, Znanieckiego, Ossowskiego, Archer, Bourdieu – otwarte chronicznie przez procesy i struktury budowane zasadą refleksyjności w socjologii ustanawiającą próg morfogenezy światów społecznych. *Powrót realizmu* – zauważa John Levi Martin – ustanawia trudną sztukę tworzenia teorii socjologicznych (Martin, 2015, s. 77).

Bezsprzecznie realizm krytyczny Krzysztofa Wieleckiego, oświecony antropologią Karola Wojtyły, projektuje wymagania z arsenału uniwersum sztuki, filozofii i socjologii. Łączyć te trzy uniwersa w nieustannym ich wewnętrznym napięciu, nieuchronnych dylematach, nierzadko aporiach, to odkrywać światy społeczne w procesach ich stwarzania, morfogenetycznych próbach samych siebie, owym *quantum ad esse* i *quantum ad fieri* ze zmiennymi ich społecznie, kulturowo i historycznie znaczeniami, hierarchią bytową, z czuwającą troskliwie powinnością aksjologiczną. Teoria socjologiczna znajduje moment swego urzeczywistnienia w świecie doświadczenia osobowego, w nieskończonym sprawstwie wiązań i rozpadu relacji społecznych, w konstituowaniu, odkrywaniu i rozumieniu właściwych osobie ludzkiej dynamizmów podmiotowego istnienia i działania.



**Bibliografia**

- Alexander C.J., *The dark Side of Modernity*. Malden, MA. Polity Press 2013.
- Archer M.S., *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*. Przełożyła Agata Dziuban. Kraków, Zakład Wydawniczy Nomos 2013.
- Archer M.S., *The Refleksive Imperative in Late Modernity*. Cambridge, Cambridge University Press 2012.
- Archer M.S., *Realism and Morphogenesis* [w:] Archer M., Collier A., Bhaskar R., Lawson T., Norris A. *Critical realism: Essential Readings*. London, Routledge 1998.
- Archer M.S., *Making Our World through the World*. Cambridge, Cambridge University Press 2007.
- Archer M.S., *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*. Cambridge, Cambridge University Press 1995.
- Archer M.S., *The Relational Subject and the person: self, agent, and actor* [w:] Donati P., Archer M. *The Relational Subject*. Cambridge. Cambridge University Press 2015.
- Bhaskar R., *Dialectic: The Pulse of Freedom*. London, Routledge 2008.
- Bhaskar R., *The Order of Natural Necessity*. Edited by Gary Hawke. Middletown, DE. USA 2017.
- Blumenberg H., *Prawowitość epoki nowożytnej*, przeł. Tadeusz Zatorski. Warszawa, PWN 2019.
- Collins R., *Four Sociological Traditions*. New York, Oxford. Oxford University Press 1994.
- Foucault M., *Hermeneutyka podmiotu*, przeł. Michał Herer. Warszawa, PWN 2016.
- Kołakowski L., *Filozofia pozytywistyczna. (Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*. Warszawa, PWN 1966.
- Landmann M., *Fundamental Anthropologie*. Bonn, Bouvier Verlag, Herber Grundmann 1979.
- Luhmann N., *Soziologische Aufklärung 5: Konstruktivistische Perspektiven, 3 edn*. Wiesbaden. VS Verlag 2005.
- Marion J.-L., *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, przeł. i wstępem opatrzył Wojciech Starzyński. Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN 2007.
- Marks K., *Osiemnasty brumaire'a Ludwika Bonaparte* [w:] *Dzieła* t. 8, s. 121–233, 1964.
- Mazur P.S., *The Principle Operari Sequitur Essen Karol Wojtyła's Study of Person and Act, The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, vol. 86, nr 1, s. 119–137, 2022.
- Norris A., *Dialectic and Difference. Dialectical critical realism and the grounds of justice*. London-New York. Routledge 2010.
- Paczkowska E., *Historyczność człowieka w antropologii fundamentalnej Michaela Landmanna* [w:] *O historyczności człowieka*. Gdańsk. słowo/obraz terytoria, s. 118–147, 2012.

- Rybicki P., *Struktura społecznego świata. Studia z teorii społecznej*. Warszawa, PWN 1979.
- Sokolowski R., *Phenomenology of the Human Person*. Cambridge, Cambridge University Press 2008.
- Swedberg R., *The Art. of Social Theory*. Princeton and Oxford, Princeton University Press 2014.
- Vandenbergh F., *Avatars of the Collective: A Realist Theory of Collective Subjectivities*. Sociological Theory, vol. 88, nr 4, s. 295–324, 2007.
- Vandenbergh F., *What's Critical About Critical Realism? Essays in reconstruction social theory*. London, New York. 2014. Routledge Marin J.L. *Thinking through Theory*. New York, London 2015.
- Wielecki K., *Person, subjectivity and agency – from the perspective of critical realism* (2021.1), Journal of Critical Realism. October 2021, s. 1–13.
- Wielecki K., *Subjectivity vs. Agency: The Meaning of Karol Wojtyła's The Acting Person* (2021.2), Philosophy and Canon Law, vol. 7(1) s. 1–12.
- Wielecki K., *The contemporary civilizational crisis from the perspective of critical realism*. Journal of Critical Realism 2020.
- Wielecki K., *Cywilizacja – problemy definicyjne*. UCS. Warszawa, UKSW 2019.
- Wielecki K., *Prawda socjologiczna i realizm krytyczny*, Rocznik Filozoficzny Ignatianum, XXIV/1, s. 45–70, 2018.
- Wielecki K., *Kryzys i socjologia*. Warszawa, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2012.
- Wielecki K., *Podmiotowość w dobie kryzysu postindustrializmu. Między indywidualizmem a kolektywizmem*. Warszawa, Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego 2003.
- Wojtyła K., kard., *Osoba i czyn*. Kraków. Polskie Towarzystwo Teologiczne 1969.
- Wojtyła K., *Pope John Paul II, The Acting Person*. Translated from the Polish by Andrzej Potocki. Dordrecht: Holland/Boston: USA/London: England. D. Reidel Publishing Company W. Norton & Company, INC 1979.

## **Morfogeneza światów społecznych i paradygmatyczne możliwości antropologii wojtyliańskiej. Ujęcie Krzysztofa Wieleckiego**

### **Streszczenie**

Jak możliwa jest zaawansowana krytyka podstaw nauk społecznych, w szczególności podstaw socjologii z wykorzystaniem realizmu krytycznego i antropologii Karola Wojtyły równocześnie? Zadanie takie podejmuje Krzysztof Wielecki w badaniach warunków niekompletnej systematycznie jakiegokolwiek teorii socjologicznej działania społecznego. Jeśli teza wyjściowa o niekompletności teorii orzeka prawdziwie o losach statusu wartości logicznych teorii – prawdzie, fałszu, ewentualnie nonsense – jej dowód z kręgu antropologii filozoficznej warto zobaczyć w świetle jakiejś metateorii, bo tylko jakieś stanowisko metateoretyczne może je uprawomocnić. Owszem, takim stanowiskiem jest w badaniach Krzysztofa Wieleckiego realizm krytyczny. Konfrontacja realizmu krytycznego jako paradygmatu, bo taki status mu nadaje Krzysztof Wielecki, z antropologią filozoficzną Karola Wojtyły odkrywa możliwości wzbogaconej krytyki podstaw współczesnej socjologii w ogólności.

**Słowa kluczowe:** realizm krytyczny, antropologia filozoficzna, paradygmat, metateoria, podmiotowość

## **Morphogenesis of social worlds and paradigmatic possibilities of Wojtyła's anthropology. The approach of Krzysztof Wielecki**

### **Abstract**

How is an advanced critique of the foundations of the social sciences, in particular the foundations of sociology possible with the use of Karol Wojtyła's philosophical anthropology and critical realism at the same time? Krzysztof Wielecki undertakes such a task in his research into the conditions of any systematically incomplete sociological theory of social action. If the initial thesis about the incompleteness of the theory truly determines the fate of the status of the logical values of the theory – truth, falsehood, or nonsense – its proof from the field of philosophical anthropology is worth seeing in the light of some metatheory, because only some metatheoretical position can validate it. Indeed, critical realism is such a position in Krzysztof Wielecki's research. The confrontation of critical realism as a paradigm with Karol Wojtyła's philosophical anthropology reveals the possibility of an enriched critique of the foundations of contemporary sociology in general.

**Keywords:** critical realism, philosophical anthropology, paradigm, metatheory, subjectivity



# **ZASTOSOWANIA**

# **APPLICATIONS**



**Janusz Mariański**

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

## **Katolicka moralność małżeńsko-rodzinna w ocenie młodzieży akademickiej**

Polska – w przeciwieństwie do wielu krajów zachodnich – nie jest zbyt zaawansowana w proces odrzucania małżeństwa jako instytucji konstytuującej rodzinę. W społeczeństwie polskim instytucja małżeństwa nadal stanowi podstawę związków, a odsetek formalnych związków małżeńskich należy do najwyższych w Europie. Na formalny charakter rodziny polskiej wskazują też dane statystyczne mówiące o tym, że w naszym kraju panny i kawalerowie, wiążąc się z kimś, rzadko decydują się na życie w wolnych, nieformalnych związkach. Rodzina polska wyróżnia się na tle innych krajów europejskich swym formalnym charakterem. Trzeba jednak podkreślić, że wśród młodych Polaków tylko nieco więcej niż dwie trzecie badanych jest zdecydowanych w przyszłości zawrzeć formalny związek małżeński (Mariański, 2022, s. 291–292; Smyła, 2022, s. 15–27).

Słusznie podkreśla Rafał Boguszewski, że Polacy nie rezygnują ze swojej tożsamości religijnej, ale równocześnie przyswoili sobie wiele idei i rozwiązań o charakterze moralnym, które nie są zgodne z oficjalną nauką Kościoła katolickiego. „Coraz wyraźniej uwidaczniają się symptomy <sekularyzacji moralności>, która wyraża się w tym, że Polacy w coraz mniejszym stopniu odczuwają potrzebę religijnego uzasadniania własnych zasad moralnych i w wielu kwestiach deklarują poglądy moralne niezgodne z wyznawaną przez siebie religią. Nierzadko dotyczy to osób określających się jako wierzące (a nawet głęboko wierzące) oraz regularnie praktykujące religijnie. Przypisywanie sobie wysokiej religijności, a – tym bardziej – ponadprzeciętnej moralności bardzo często wiąże się z jednoczesnym przyzwoleniem na stosowanie środków antykoncepcyjnych, seks przedmałżeński, rozwody itp.” (Boguszewski, 2015, s. 28; Slany, 2010, s. 103–115).

Badania socjologiczne potwierdzają hipotezę, że negatywne przemiany w moralności, opartej na nauczaniu Kościoła katolickiego, dotyczą moralności małżeńsko-rodzinnej, szczególnie zaś moralności seksualnej (Adamczyk, 2012, s. 127–129; Štefaňak, 2009a, s. 286–301). Moralność podbudowana kościelnym systemem etycznym wydaje się osiągać w niektórych kwestiach tzw. stan krytyczny. Sytuacja zasadniczej, niemal fundamentalnej niepewności i niejasności oraz ambiwalencji, urastającej do rangi zasady organizującej życie moralne, wskazuje na pojawienie się czegoś, co można by określić jako moralność postmodernistyczną. Wolność całkowitą, graniczącą z dowolnością, każdy może wypełnić swoją treścią. Analizy socjologiczne wskazują, że deklarowana ogólna wiara religijna dość

często koreluje negatywnie z kościelnie ukształtowanymi postawami moralnymi. Można by odnieść do młodzieży polskiej, w mniejszym stopniu do pokolenia ludzi dorosłych, tezę o zmniejszającym się związku wiary religijnej z wynikającymi z niej postawami moralnymi. Autonomiczna jednostka staje się niejednokrotnie ostateczną i jedyną instancją dla samej siebie. Chce sobie przyswoić z życia tyle, ile chce, i nikt w tym, także i Kościół, nie powinien jej przeszkadzać (Adamski, 2015, s. 121–136; Rola, 2016, s. 369–386; Kotowska-Wójcik, 2020, s. 62).

„W dobie intensywnych przemian również podstawowa komórka społeczna, jaką jest rodzina, podlega różnorodnym przeobrażeniom. Zmieniają się preferowane oraz realizowane modele życia rodzinnego, przekształceniom ulegają relacje wewnątrzrodzinne, wreszcie samo rozumienie rodziny nie jest już tak jednoznaczne jak kiedyś. Wynika to m.in. ze wzrostu liczby rozwodów i separacji, a także liczby rodziców samotnie wychowujących dzieci, opóźniania decyzji matrymonialnych, wstrzymywania się od prokreacji lub całkowitej rezygnacji z posiadania dzieci, wzrostu liczby jednoosobowych gospodarstw domowych czy też coraz większej popularności związków nieformalnych, o których prawa zabiega część środowisk społecznych. Jedno się jednak nie zmienia: rodzina – jakkolwiek rozumiana – wciąż ma dla Polaków ogromne znaczenie i stanowi podstawową wartość ich codziennego życia” (Boguszewski, 2013, s. 15; Badora, 2020, s. 1–5).

W kilku ostatnich dekadach moralność małżeńsko-rodzinna przejawiająca się w rzeczywistych postawach i zachowaniach Polaków ulegała powolnym przekształceniom, idącym szczególnie w kierunku osłabienia religijnych motywacji postaw i zachowań moralnych. Zagrożona została zarówno spoistość i stabilność rodziny, jak i sama sakramentalna instytucja małżeństwa. Socjologowie potwierdzają hipotezę, że negatywne przemiany w moralności opartej na nauczaniu Kościoła katolickiego dotyczą szczególnie moralności małżeńsko-rodzinnej. Na ogół jest akceptowana norma nakazująca wierność małżeńską, w mniejszym stopniu norma stojąca na straży życia nienarodzonych dzieci. W wyraźnym kryzysie są normy związane z nierozzerwalnością małżeństwa, z czystością przedmażeńską, regulacją poczęć i zapłodnieniem pozaustrojowym *in vitro*. W świetle stosunkowo wysokich wskaźników autodeklaracji wiary i praktyk religijnych można powiedzieć, że potwierdza się – przynajmniej częściowo – hipoteza, według której rzeczywista moralność małżeńska i rodzinna kształtuje się dość często niezależnie od wskazań religii i Kościoła. W tej dziedzinie zaznacza się szczególnie wyraźnie krytyka etyki nakazów i zakazów oraz przejście od chrześcijańskiego systemu norm do bliżej nieokreślonego czy wręcz laickiego systemu aksjologicznego.

Niezależnie od zmian idących w kierunku permissywnizmu i relatywizmu moralnego, należy ogólnie podkreślić, że autonomizację postaw i zachowań moralnych katolików polskich i ogółu Polaków oraz uniezależnianie się moralności od religii widać szczególnie



wyraźnie w odniesieniu do norm życia małżeńskiego i rodzinnego. Wielu katolików te normy akceptuje warunkowo, częściowo kwestionuje, a niektóre zdecydowanie odrzuca. Rozdźwięk pomiędzy moralnym nauczaniem Kościoła katolickiego oraz poglądami i zachowaniami katolików zaznacza się w sprawach związanych z życiem seksualnym, normami moralnymi regulującymi pożycie małżeńskie i z nierozzerwalnością małżeństwa. Na poziomie ogólnych wartości i norm moralnych związku moralności z religijnością są bardziej dostrzegalne, na poziomie konkretnych wartości i norm prorodzinnych rozdziew pomiędzy religijnością i moralnością staje się o wiele bardziej wyrazisty. Nie istnieje jedna, obowiązująca wszystkich moralność (Kopka, 2009, s. 29-41; Smyczek, 2009, s. 163-178).

W warunkach ponowoczesności każdy ma prawo do eksperymentowania w swoim życiu, także i w dziedzinie wyborów moralnych, nie tylko według zasady „albo – albo”, lecz według zasady „nie tylko – lecz także”. Czasy ponowoczesne wiążą się z konstruowaniem własnej tożsamości osobowej i społecznej. Taka osobowość nie jest dana „raz na zawsze”, odgórnie, lecz musi być ustawicznie tworzona. W działaniach ludzi współczesnych trudno dostrzec bezpośredni związek z wartościami i normami bezwzględными (Slany, 2006; Štefaňak, 2009b, s. 179-195). Współczesny kontekst społeczno-kulturowy nie sprzyja kształtowaniu się wyraźnej świadomości w zakresie fundamentalnych zagadnień moralnych, nie ułatwia recepcji moralnego przesłania Kościoła katolickiego w świadomości ludzi wierzących. Ogólny kierunek przemian w moralności małżeńsko-rodzinnej można określić jako powolne przechodzenie od moralności bezwzględnego zakazu, do moralności indywidualnego osądu. Kryterium oceny jest często redukowane do sytuacji korzyści i indywidualanej użyteczności.

W rzeczywistości społecznej nie istnieje jedna moralność, lecz różne jej postaci (polimorficzna, zróżnicowana, „wielojęzyczna” moralność). Nie może być zresztą inaczej, bowiem w ponowoczesnej rzeczywistości społeczno-kulturowej jest wiele niejednoznaczności, ambiwalencji, efemeryczności, fragmentaryzacji, płynności itp., związanych z radykalnymi zmianami i przekształceniami (płaszczyzna społeczna). Z drugiej strony młodzież znajduje się w fazie wchodzenia w dorosłość, co wiąże się z kwestionowaniem dotychczasowej tożsamości charakterystycznej dla okresu dzieciństwa i poszukiwaniem nowych źródeł sensu własnej egzystencji (płaszczyzna indywidualna). Niepewność i nieprzewidywalność sytuacji społecznych, charakteryzujące współczesne społeczeństwa, stanowią trudne i wymagające środowisko dla funkcjonowania młodego pokolenia.

Uniwersum moralne wielu Polaków, zwłaszcza młodzieży, jest jakimś kompromisem między wartościami religijnymi i świeckimi. Część ludzi młodych nie potrafi dostrzec tego wszystkiego, co jest pozytywne i wartościowe w katolickiej moralności małżeńsko-rodzinnej. Sprzyja temu działalność rozmaitych ugrupowań społecznych, które stawiają

sobie jako cel walkę o tzw. nowoczesną antykoncepcję, legalne przerywanie ciąży oraz liberalne wychowanie seksualne dzieci i młodzieży. Oskarżają one Kościół katolicki o konserwatyzm i niedemokratyczność w podejściu do zagadnień planowania rodziny. Sekularyzacja sterowana i spontaniczna sprzyjają w konsekwencji obniżaniu się rygorystyki w dziedzinie etyki małżeńsko-rodzinnej (Baniak, 2022, s. 825–871).

Na płaszczyźnie symbolicznej w społeczeństwie polskim rodzina jest nadal dość powszechnie akceptowana jako wartość podstawowa, wśród najważniejszych wartości życia codziennego szczęście rodzinne zajmuje niezmiennie pierwsze miejsce (Baniak, 2022, s. 211–214). Szczegółowe i bardziej konkretne wartości związane z życiem małżeńskim i rodzinnym odznaczają się już niższą aprobatą. Przeprowadzane badania socjologiczne nad postawami wobec norm zabraniających stosowania środków antykoncepcyjnych i przerywania ciąży wskazują na znaczne utrwalanie się mentalności będącej przejawem laickiego sposobu wartościowania. Upowszechniający się permissywnizm moralny, nawet jeżeli pozornie wydaje się przejawem szacunku dla wolności i respektu dla zdolności decydowania, którą dysponuje każdy człowiek, prowadzi w rzeczywistości do erozji tradycyjnych wartości małżeństwa i rodziny.

Te procesy przemian w moralności małżeńsko-rodzinnej zaznaczają się szczególnie w środowiskach młodzieży akademickiej. Poniżej zreferujemy wybrane wyniki z badań socjologicznych zrealizowanych wśród młodzieży akademickiej w XXI wieku. Problemem w społeczeństwie polskim jest nie tylko społeczne zakwestionowanie niektórych aspektów małżeństwa i rodziny, lecz także trudność w urzeczywistnianiu wysokich oczekiwań pod adresem małżeństwa i rodziny, jakie stawia etyka katolicka (Nagórny, 2008, s. 87–116).

## **Postawy młodzieży akademickiej wobec katolickiej moralności małżeńsko-rodzinnej w świetle badań ogólnopolskich**

W przekazie wartości związanych z rodziną ważne miejsce przypada normom odnoszącym się do życia małżeńskiego. Kościół katolicki głosi nie tylko ogólne zasady etyczne, których potrzebuje każde społeczeństwo, ale także wchodzi w konkrety życia, m.in. małżeńsko-rodzinne, opierając swoje rozwiązania na ewangelicznej wierze. Moralność chrześcijańska zakłada szczególnie charakter porządku normatywnego, bowiem nakazy i zakazy etyczne są ustanowione przez Boga i tym samym włączone w porządek sfery *sacrum*. Naruszenie normy moralnej jest tu traktowane jako podważenie porządku religijnego (grzech). Dla chrześcijaństwa rodzina stanowi ważną część niemal Boskiego porządku. Kościół katolicki podkreśla wspólnie z dużym naciskiem wartość ludzkiego życia („kultura życia”). W życiu społecznym rzeczywista moralność małżeńsko-rodzinna jest poddana różnorodnym prądom liberalnym i permissywnym.

Wydaje się, że współczesne trendy kulturowe, zorientowane bardziej na wzorec indywidualnej samorealizacji i osobistej pomyślności (z prawem do swobodnej ekspresji seksualnej włącznie) niż na umocnienie wspólnoty rodzinnej, zaczynają się coraz wyraźniej ujawniać w społeczeństwie polskim, zwłaszcza w młodym pokoleniu. W polu zagrożenia znajduje się nie tylko sakramentalna instytucja małżeństwa, ale i swoistość i stabilność rodziny. Związki partnerskie przed ślubem, jeżeli nawet nie są jeszcze powszechnie praktykowane, to są już powszechnie akceptowane. Upowszechnia się klimat swobody seksualnej, dla której kościelne zakazy i nakazy nie są już dostatecznym hamulcem. Religia usiłuje czynić człowieka mniej lub bardziej odpowiedzialnym za jego działania w tej dziedzinie, ideologie laickie wiele mu wybaczą, a nawet na wiele pozwalają.

W społeczeństwie polskim, a zwłaszcza w środowiskach młodzieżowych, rośnie przyzwolenie społeczne na zachowania potępiane przez Kościół katolicki jako zagrażające zarówno rodzinie jako takiej i poszczególnym wartościom prorodzinnym. Katolickie wartości i normy moralne są dostosowywane do potrzeb indywidualnych. Trudno jest jednak jednoznacznie określić, czy w dwóch ostatnich dekadach mieliśmy do czynienia w społeczeństwie polskim z wahaniem opinii, czy też z wyraźną zmianą świadomości moralnej Polaków. Wiele wskazuje na to, że powoli odchodzimy od ekskluzywnej logiki „albo – albo”, do logiki inkluzywnej „zarówno to, jak też i tamto”. Opinia publiczna jest w wielu kwestiach podzielona, nawet w tak istotnych sprawach jak problem aborcji. Jej legalizacja w szerszym zakresie niż obecnie będzie z pewnością jednym z ważnych sporów w przyszłości.

W socjologii można badać stopień akceptacji przez młodzież podstawowych i wtórnych norm moralnych; po drugie, stopień zgodności zachowań rzeczywistych z tymi normami; po trzecie, uzasadnienie tych norm, zakres ich obowiązywania (czy należy ich przestrzegać we wszystkich sytuacjach, czy też uznaje się sytuacje zwalniające z obowiązku ścisłego i bezwzględnego przestrzegania norm). W wielu badaniach empirycznych respondenci ustosunkowali się do wybranych zachowań zakazanych w katolickiej etyce małżeńsko-rodzinnej: współżycie seksualne w okresie oficjalnego narzeczeństwa, współżycie seksualne po ślubie cywilnym a przed ślubem kościelnym, zdrada małżeńska, rozwód, stosowanie środków antykoncepcyjnych, przerywanie ciąży. Zmiany, jakie dokonały się i dokonują w sferze intymności, są bardzo wyraźne, mają nie tyle ewolucyjny ile rewolucyjny charakter.

Wśród ogółu studentów polskich w 2014 roku stosowanie środków antykoncepcyjnych uznało za zdecydowanie dopuszczalne 69% badanych, za raczej dopuszczalne – 22%, za raczej niedopuszczalne – 3%, za zdecydowanie niedopuszczalne – 4%, trudno powiedzieć – 2%; współżycie seksualne przed ślubem (odpowiednio) – 58%, 27%, 6%, 5%, 3%; rozwód – 40%, 30%, 15%, 7%, 7%; przerywanie ciąży – 12%, 25%, 22%, 31%, 9%;

niewierność małżeńska – 3%, 3%, 22%, 68%, 4%. Stosowanie środków antykoncepcyjnych akceptowało 91% badanych studentów (odpowiedzi „zdecydowanie dopuszczalne” i „raczej dopuszczalne”), 85% – współzycie seksualne przed ślubem, 70% – rozwód, 37% – przerywanie ciąży i 6% – niewierność małżeńską. Postawy studentów uznających się za katolików i dodatkowo deklarujących się jako praktykujący są z pewnością nieco odmienne. Łącząc odpowiedzi „raczej niedopuszczalne” i „zdecydowanie niedopuszczalne” otrzymujemy wskaźnik przeciętny dla pięciu sytuacji wynoszący 36,6%.

Jakkolwiek aborcję uznawało za dopuszczalną jedynie 37% badanych studentów polskich, to zdecydowana większość spośród nich nie była przeciwna dopuszczalności aborcji przez prawo w określonych przypadkach. Legalność aborcji (dopuszczalność przez prawo) aprobowano 93% badanych w sytuacji, gdy zagrożone jest życie matki; 70% – gdy zagrożone jest zdrowie matki; 87% – gdy ciąża jest wynikiem gwałtu, kazirodztwa; 67% – gdy wiadomo, że dziecko urodzi się ciężko chore; 21% – gdy kobieta jest w trudnej sytuacji materialnej; 17% – gdy kobieta jest w trudnej sytuacji osobistej; 21% – gdy kobieta po prostu nie chce mieć dziecka; 14% – aborcja powinna być całkowicie zakazana (Guzik, Marzęcki, Stach, 2015; s. 151–152 i 192).

Wśród studentów polskich w 1988 roku 41,7% badanych uznało współzycie seksualne przed ślubem za dopuszczalne, 22,0% – to zależy, 22,3% – za niedopuszczalne, 10,6% – trudno powiedzieć i 3,4% – brak odpowiedzi (w 2017 roku odpowiednio: 67,3%, 15,1%, 8,6%, 5,8%, 3,3%); stosowanie środków antykoncepcyjnych (odpowiednio) – 46,0%, 26,6%, 16,6%, 6,9%, 4,0% (w 2017 roku – 71,8%, 15,5%, 4,7%, 3,8%, 4,3%); zdrada małżeńska – 1,7%, 23,1%, 62,9%, 8,3%, 4,0% (w 2017 roku – 3,7%, 9,7%, 80,0%, 3,4%, 3,3%); rozwód – 22,6%, 50,0%, 19,4%, 3,4%, 4,6% (w 2017 roku – 29,1%, 47,0%, 14,1%, 6,3%, 3,5%); przerywanie ciąży – 6,0%, 29,7%, 59,1%, 1,7%, 3,4% (w 2017 roku – 17,0%, 40,1%, 31,9%, 7,2%, 3,9%). W 1988 roku przeciętny wskaźnik dopuszczalności pięciu analizowanych sytuacji odnoszących się do moralności małżeńsko-rodzinnej kształtował się na poziomie 23,6%, to zależy – 30,3%, niedopuszczalne – 36,0%, trudno powiedzieć – 6,2%, brak odpowiedzi – 3,9% (w 2017 roku odpowiednio – 37,8%, 25,5%, 27,8%, 5,3%, 3,6%). Stanowisko Kościoła katolickiego w tych sprawach w pełni podzielało 36,0% badanych studentów (próba ogólnopolska) w 1988 roku i 27,8% – w 2017 roku (spadek o 8,2%), całkowicie nie podzielało odpowiednio – 23,6% i 37,8% (różnica 14,2%) (Sroczyńska, 2018, s. 94–108).

Podsumowując wyniki badań socjologicznych z 2017 roku, Maria Sroczyńska stwierdza: „Najwyższe wskaźniki liberalizmu moralnego, obejmujące po dwie trzecie studentów, dotyczą stosowania środków antykoncepcyjnych i współzycia seksualnego przed ślubem, a rozwód jest akceptowany przez co trzeciego respondenta. Z kolei w granicach <oczywi-  
stości kulturowej> znajduje się negatywna ocena zdrady małżeńskiej (deklarowana przez

80% ankietowanych), postrzeganej jako akt godzący w istotę więzi seksualnej, emocjonalnej i psychicznej łączącej partnerów. Studenci w zdecydowanej większości odrzucają zatem możliwość podejmowania zachowań naruszających (tak jak w wypadku zdrady) zarówno religijne, jak i świeckie kryteria dobra w relacjach międzyludzkich. Natomiast przerywanie ciąży nie budzi już tak jednoznacznych reakcji, za niedopuszczalne uznaje je co trzecia młoda osoba, a prawie połowa uzależnia ocenę aborcji od szczególnych okoliczności (jak można domniemywać – dozwolonych przez obowiązujące w Polsce prawo). Jedynie co szósty respondent pozostaje zwolennikiem pro-choice w bardzo ważnej kwestii związanej z ochroną życia poczętego. Co ciekawe, w ocenie studentów rozpad małżeństwa łączy się najczęściej z relatywizacją oceny moralnej (blisko połowa wskazań), a tylko co trzeci ankietowany uznaje rozwód za dopuszczalny” (Sroczyńska, 2018, s. 107–108).

W badaniach socjologicznych zrealizowanych w 2020 roku przez Pracownię Badawczą Polskiego Pomiaru Postaw i Wartości Instytutu Nauk Socjologicznych UKSW w Warszawie, zrealizowanych wśród studentów studiów stacjonarnych w wybranych uczelniach w Polsce, zapytano m.in. o dopuszczalność wybranych sytuacji i zachowań z zakresu etyki życia małżeńsko-rodzinnego w ich życiu osobistym. W odniesieniu do przerywania ciąży 47,8% badanych odpowiedziało „tak”, 40,9% – nie i 11,3% – trudno powiedzieć; stosowanie środków antykoncepcyjnych (odpowiednio) – 84,7%, 12,2%, 3,1%; rozwód – 60,7%, 32,7%, 6,6%; zdrada małżeńska – 11,0%, 84,9%, 4,2%; życie w związku nieformalnym – 70,4%, 26,2%, 3,4%.

Przeciętny wskaźnik aprobaty („tak”) wybranych sytuacji i zachowań kształtował się na poziomie 54,9%, dezaprobaty („nie”) – 39,4% i niezdecydowania („trudno powiedzieć”) – 5,7%. Kobiety nieco rzadziej niż mężczyźni charakteryzowały się niższym poziomem aprobaty ocenianych sytuacji i zachowań (54,8% wobec 55,4%); osoby będące w wieku 18–20 lat nieco rzadziej niż w wieku 25 lat i więcej (52,6% wobec 55,1%); mieszkający na wsi rzadziej niż mieszkający w miastach powyżej 500 tys. mieszkańców (49,3% wobec 60,2%); wierzący i regularnie praktykujący rzadziej niż niewierzący i niepraktykujący (29,1% wobec 78,1%). Zebrane dane empiryczne wskazują, że moralność małżeńsko-rodzinną staje się coraz bardziej autonomiczna i często niezależna od religijności. Potwierdzają to deklaracje dopuszczające sytuacje i zachowania będące w sprzeczności z moralnością katolicką (Zaręba, 2020, s. 46–62).

Przemiany w świadomości prorodzinnej młodzieży akademickiej idą w kilku rozbieżnych kierunkach. Silne są tendencje sekularyzacyjne i te związane z indywidualizacją moralną, ale także przeciwstawne im tendencje reewangelizacyjne (kontrsekularyzacja). Wiele faktów wskazuje na to, że w przemianach wartości i norm prorodzinnych mieszają się pozytywne i negatywne aspekty, a niekiedy zaznaczają się nawet sprzeczne tendencje. Efektem tych oddziaływań jest fakt, że niejednokrotnie w świadomości zbiorowej

młodych Polaków współistnieją „stare” i „nowe” wartości. Nie grozi nam – przynajmniej w najbliższej przyszłości – jakaś katastrofa w świecie wartości. Można raczej mówić o swoistej ambiwalencji przemian wartości prorodzinnych, o szansach i ryzyku, o stratach i zyskach, o poszerzającej się sferze przyzwolenia społecznego na postawy i zachowania dezaprobowane w modelu moralności głoszonej w Polsce przez Kościół katolicki (Felchner, 2017, s. 301–302; Kocik, 2002, s. 332).

W świetle badań empirycznych można twierdzić, że świadomość moralna młodych Polaków ulega procesom pluralizacji i relatywizacji, że odeszli już oni daleko od kategorycznych norm moralnych w kierunku sytuacyjnie uwarunkowanych imperatywów etycznych. Wyznawana przez nich etyka mieści się jakby pośrodku między legalizmem i sytuacjonizmem, często zaś ewaluje w kierunku absolutnej niezależności od religii. Zapowiada to głęboki i zarazem szeroki kryzys podstawowych pojęć moralnych.

Dokonujące się przemiany w moralności małżeńskiej i rodzinnej to nie tylko „dziedzictwo” poprzedniego systemu politycznego lub efekt działalności środowisk lewicowo-liberalnych wrogich Kościołowi katolickiemu, ale i szerszych oraz trwalszych przejawów narastania tendencji indywidualistyczno-wolnościowych, akcentujących prawo jednostki do określania tego, co jest dobre i co złe w sensie moralnym. Uwolnienie się spod wszelkiej kontroli i więzów odpowiedzialności nakłada się na inną tendencję, według której wzory postępowania społecznie akceptowane są tym samym moralnie dozwolone.

Młodzież polska nie jest zabezpieczona przed procesem liberalizacji w sferze życia moralnego. Poszczególne elementy moralności ulegają szybkim, niekiedy znacznym przemianom, inne charakteryzują się względną trwałością. Zmiany zachodzące w dziedzinie moralności mają zarówno pozytywny, jak i negatywny charakter. Bardziej zaznaczają się zmiany negatywne, zwłaszcza związane z moralnością małżeńsko-rodzinną. Kwestionuje się dość często naukę moralną Kościoła katolickiego jako „niezyciową” i nie odpowiadającą wymogom nowoczesności. Wskazania Kościoła w dziedzinie życia małżeńskiego i rodzinnego tracą powoli znaczenie jako jedynych czy głównych wytycznych działania i uzasadniania norm moralnych. Zmienia się struktura świadomościowa młodzieży w kierunku etyki sytuacyjnej i permissywnej (Štefaňak, 2020, s. 36–43).

Procesy zagrożenia etosu chrześcijańskiego w społeczeństwie polskim nie negują faktu, że w odniesieniu do pewnej części Polaków można mówić o pogłębieniu religijności, także na płaszczyźnie moralności małżeńsko-rodzinnej. Ich postawy i zachowania są wynikiem dokonania świadomego wyboru. Obserwowane symptomy kryzysu moralnego nie znaczą, by nastąpił całkowity rozdział między religią i moralnością, a katolicy rezerwowali sobie prawo decydowania, które z przykazań moralnych regulujących życie indywidualne i społeczne będą respektować i w jakim zakresie. Niezbędność religii i Kościoła dla

utrzymania poziomu moralnego w społeczeństwie, pozytywna rola motywacji religijnej w moralnym rozwoju osobowościowym, są dość często podkreślane, a w ostatnich latach nawet wzrosły. Związki między postawą religijną a moralną układają się rozmaicie w poszczególnych środowiskach społecznych.

### **Postawy młodzieży akademickiej wobec katolickiej moralności małżeńsko-rodzinnej w różnych środowiskach społecznych**

Zacieranie się różnicy między dobrem i złem moralnym (według kryteriów religijnych) obserwuje się i w wielu dziedzinach działalności ludzkiej. Fakt ten oznacza nie tylko zmianę preferencji czy przyzwolenie społeczne, nasila się odchodzenie od ogólnie obowiązujących dotychczas wartości i norm. Zmiany społeczne, które wywołują i wspierają nowe formy małżeństwa i rodziny, wydają się poniekąd w ofensywie. Socjologowie podkreślają, że społeczeństwa współczesne ewoluują w stronę permissywności, a nawet relatywizmu. Jeżeli chcemy znaleźć ślady czy wyraźną obecność tzw. ponowoczesnej moralności w społeczeństwie polskim, wówczas należy badać uznawane przez Polaków wartości i normy odnoszące się do seksu i płciowości, czy szerzej moralności małżeńsko-rodzinnej. Prawdopodobnie następuje w tej dziedzinie trwałe odrzucenie absolutnych standardów moralnych. Oddzielenie moralności od religii wskazuje na wyraźną tendencję sekularyzacji w świadomości moralnej młodzieży polskiej. „W dzisiejszym świecie nie ma już wielu obszarów z ustalonymi regułami postępowania, we wszystkich sferach życia możliwe są alternatywy, wszystko mogłoby być inne, wiele rzeczy można by robić inaczej. I każdy niemal stale musi dokonywać wyborów, musi podejmować decyzje. Supermarkety, z ich nieprzebraną ofertą, są symbolem nie tylko wyborów dokonywanych przy zakupach, lecz także wyborów życiowych. Pluralizm zmusza do dokonywania wyborów” (Neuner, 2001, s. 229–265).

Jeżeli nawet istnieje jeszcze znacząca różnica między młodzieżą polską i zachodnioeuropejską zarówno w religijności, jak i moralności, to tendencja do kwestionowania kościelnej moralności w sprawach seksualnych już wyraźnie zaznacza się również w środowiskach młodzieży polskiej. Postawy młodzieży w odniesieniu do moralności seksualnej nie dostosowują się do uczestnictwa kultowego. Część z tych, którzy chodzą do kościoła, nie akceptuje nauki moralnej Kościoła. Od praktyk religijnych do życia prawdziwie chrześcijańskiego droga jest bardzo daleka. Być może takie kwestie jak aborcja, środki antykoncepcyjne, rozwody, współżycie seksualne przed ślubem nie wydają się istotne z punktu widzenia ich indywidualnej religijności. Tezę tę wydają się potwierdzać wyniki badań socjologicznych zrealizowanych w różnych środowiskach społecznych.

Wśród studentów pięciu uczelni lubelskich w 2004 roku 88,1% badanych utożsamiało się z wyznaniem rzymskokatolickim, 1,2% – było wyznania prawosławnego i 7,7% – nie utożsamiało się z żadnym wyznaniem. Prawie dwie trzecie spośród nich podawało, że obecnie znajduje się już w związkach nieformalnych (63,1%); 71,0% respondentów akceptowało współżycie seksualne przed zawarciem małżeństwa, 17,0% – tolerowało takie zachowania i 11,0% – nie tolerowało; 33,3% badanych prowadziło regularne współżycie małżeńskie, 33,0% – nieregularne, 28,0% – nie rozpoczęło jeszcze współżycia seksualnego. Pozostali studenci byli niezdecydowani lub nie udzielili odpowiedzi. Inicjację seksualną miało już za sobą ponad 66% badanych studentów, nawet wśród głęboko wierzących 36% badanych dopuszczało inicjację seksualną przed zawarciem małżeństwa, wśród wierzących – 84%, wśród niewierzących – 100%. Spośród ogółu badanych studentów zdecydowana większość uważała, że małżeństwo jest potrzebne i ponad 83% spośród nich chce je zawrzeć, gdyż małżeństwo daje stabilizację, poczucie bezpieczeństwa i chroni przed samotnością. Małżeństwo z dziećmi jako najodpowiedniejszą dla siebie formę życia wybrało 87,5% ankietowanych studentów. Równocześnie prawie połowa badanych akceptowała związki kohabitacyjne (49,5%) (Jaguś, 2005, s. 66–68; 2008, s. 160–163).

Studenci Akademii Rolniczej w Lublinie w 2007 roku ustosunkowali się w ankiecie do wybranych norm katolickiej moralności małżeńsko-rodzinnej. Wolną miłość i seks bez ograniczeń 25,3% badanych studentów uznawało za dopuszczalną, 38,0% – to zależy, 26,8% – niedozwolone i 9,9% – nie umiem powiedzieć; współżycie seksualne przed ślubem kościelnym (odpowiednio) – 49,6%, 26,6%, 15,1%, 8,7%; zdrada małżeńska – 2,7%, 9,2%, 84,4%, 3,7%; rozwód – 15,1%, 47,6%, 32,0%, 5,2%; stosowanie środków antykoncepcyjnych – 60,5%, 25,3%, 9,9%, 4,2%; przerywanie ciąży – 6,0%, 37,2%, 52,6%, 4,2%. Przeciętny wskaźnik pełnej aprobaty sześciu norm katolickiej moralności małżeńsko-rodzinnej kształtował się na poziomie 26,5%, częściowej aprobaty i dezaprobaty („to zależy”) – 30,6%, dezaprobaty pełnej – 36,8% i niezdecydowania w ocenach – 6,0% (Adamczyk, 2008, s. 256).

Wśród studentów pierwszego roku różnych uczelni w Szczecinie w pierwszej dekadzie XXI wieku zdecydowana większość badanych akceptowała podejmowanie współżycia seksualnego przed zawarciem małżeństwa (84,8%). Niewielką grupę stanowiły osoby nie akceptujące takich doświadczeń przed ślubem (7,8%) lub nie miały jednoznacznego stanowiska w tej kwestii (7,4%). Studenci nieco częściej niż studentki akceptowali współżycie seksualne przed ślubem (87,6% wobec 82,2%). Według deklaracji badanych studentów 74,0% spośród nich miało już za sobą inicjację seksualną. Nieco inaczej kształtowały się oceny osób czekających z decyzją o podjęciu życia seksualnego do momentu zawarcia małżeństwa: pozytywnie – 55,0%, negatywnie – 14,3%, brak zdania – 30,7%. Opinie pozytywne znacznie częściej wyrażały kobiety niż mężczyźni (62,7% wobec 46,9%), (Komorska-Pudło, 2013, s. 317–318).



W listopadzie 2007 roku przeprowadzono badania socjologiczne w kilku ośrodkach akademickich. Objęci zostali nimi studenci Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Uniwersytetu w Białymstoku, Uniwersytetu Szczecińskiego, Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu oraz w Wyższej Szkole im. prof. Tarnowskiego w Tarnobrzegu (973 studentów). Respondenci ustosunkowali się do niektórych norm moralnych o proveniencji katolickiej, według podziału na osoby religijne i niereligijne. Osoby religijne w 16% uznawały trwały związek bez ślubu za dopuszczalny, 54% – za niedopuszczalny, 30% – to zależy od okoliczności lub trudno powiedzieć, natomiast osoby niereligijne (odpowiednio) – 89%, 0%, 11%; rozwód: osoby religijne – 6,5%, 53,0%, 40,5%, osoby niereligijne – 60%, 2%, 38%; zdrada małżeńska: osoby religijne – 1,5%, 91,5%, 7%, osoby niereligijne – 7,5%, 58,5%, 34%; wolna miłość, seks bez ograniczeń: osoby religijne – 6%, 67%, 27%, osoby niereligijne – 38%, 17%, 45%; współżycie seksualne przed ślubem kościelnym: osoby religijne – 25,5%, 50%, 24,5%, osoby niereligijne – 92%, 2%, 6%; przerywanie ciąży: osoby religijne – 1,5%, 81%, 17,5%, osoby niereligijne – 36%, 7,5%, 56,5%; eutanazja: osoby religijne – 5%, 68%, 27%, osoby niereligijne – 49%, 4%, 47% (Korczyński, 2015, s. 344–346).

Wśród studentów łódzkich z pierwszej dekady XXI wieku prawie połowa badanych wypowiadała się pozytywnie na temat wspólnego zamieszkania partnerów przed podjęciem decyzji o ślubie (49%), 7% wyraziło sprzeciw wobec takiej praktyki, natomiast co czwarty ankietowany wyraził aprobatę „pomieszkiwania” u siebie partnerów nie na stałe. Pozytywne stanowisko wobec stosowania środków antykoncepcyjnych wyraziło 90% respondentów, co oznacza, że praktyka ta jest powszechnie aprobowana. Większość studentów dopuszczała możliwość aborcji tylko w przypadkach dozwolonych przez prawo, 17% było całkowicie przeciwnych aborcji, natomiast co piąty nie wyraził sprzeciwu. Połowa respondentów uważała, że rozwód jest zawsze dopuszczalny, co trzeci badany dopuszczał rozwód jedynie w szczególnych sytuacjach, natomiast sprzeciw temu rozwiązaniu wyraził co dziesiąty ankietowany (Majdzińska, Śmigielski, 2009, s. 104–107).

Wśród studentów uczelni bydgoskich w 2011 rok zdecydowana większość badanych aprobowała rozwód, jeżeli istnieją ku temu poważane powody – 76,8% ankietowanych; 12,1% – było przeciwnych bez względu na przyczyny; 3,7% – akceptowało rozwody bez względu na przyczyny; 7,3% – trudno powiedzieć. Wśród powodów uzasadniających rozwód były wymieniane: przemoc w małżeństwie i rodzinie – 90,8%; uzależnienie od alkoholu, narkotyków itp. – 65,7%; powody finansowe – 53,7%; brak fizycznego kontaktu – 43,5%; niezgodność co do liczby planowanych dzieci – 27,0%; znalezienie innego partnera – 19,0%; zdrada – 7,7%; nieustanne kłótnie – 3,8%; bez istnienia istotnych przyczyn – 0,7%. Rozwodom coraz częściej sprzyja indywidualizm, który przekonuje, że każdy ma prawo do osobistego szczęścia (Lewicka, 2014, s. 111–115).

Wśród studentów pięciu uczelni lubelskich w 2012 roku przerywanie ciąży zostało ocenione jako dozwolone przez 9,4% badanych, 34,4% – to zależy od okoliczności, 52,9% – niedozwolone, 2,8% – trudno powiedzieć i 0,6% – brak odpowiedzi; stosowanie środków antykoncepcyjnych (odpowiednio) – 62,0%, 22,0%, 10,2%, 5,2%, 0,7%; współzycie seksualne przed ślubem kościelnym – 52,8%, 17,4%, 17,6%, 11,3%, 1,0%; rozwody – 26,4%, 53,6%, 14,2%, 4,9%, 0,9%. Zbiorczy wskaźnik akceptacji czterech norm katolickiej moralności małżeńsko-rodzinnej kształtował się na poziomie 23,7% (Uniwersytet Przyrodniczy – 16,1%, Uniwersytet Medyczny – 24,7%, Politechnika Lubelska – 26,0%, UMCS – 18,9%, KUL – 33,6%), dezaprobaty – 37,6%, relatywizacji („to zależy”) – 31,9%, niezdecydowania – 6,0% i braku odpowiedzi – 0,8% (Kozak, 2014, s. 423–426).

Studenci psychologii w uczelni niepublicznej w trybie stacjonarnym i niestacjonarnym w Lublinie w 2018 roku w 32,82% aprobowali tzw. związki nieformalne, 42,75% – nie aprobowali, 16,03% – uznawali je za kwestię osobistego wyboru i 8,40% – nie miało zdania w tej sprawie. W całej zbiorowości młodzieży akademickiej 34,35% badanych nie akceptowało aborcji, a 11,45% – dopuszczało aborcję, 51,15% – dopuszczało aborcję w szczególnych przypadkach i 3,05% – nie miało zdania w tej sprawie; 80,15% ankietowanych opowiadało się za stosowaniem antykoncepcji, 12,97% – było przeciwnych i 6,97% – to niezdecydowani; 62,60% – akceptowało eksperymenty *in vitro*, 18,32% – nie akceptowało; 19,08% – niemający zdania w tej sprawie (Stepulak, 2019, s. 216–222).

Badania socjologiczne przeprowadzone w latach 2010–2015 wśród studentek dwóch uczelni: Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego na Wydziale Zamiejscowym w Stalowej Woli oraz Wyższej Szkoły Handlowej w Radomiu dotyczyły małżeństwa i alternatywnych form życia małżeńsko-rodzinnego. Wśród studentek KUL 76,9% badanych planowało spędzić swoją przyszłość w tradycyjnym związku małżeńskim (ślub kościelny), 6,0% – w związku małżeńskim, ale tylko ślub cywilny, 1,7% – w związku partnerskim, ale bez żadnego ślubu, 0,0% – w samotności, być może tylko z dzieckiem, 0,0% – w luźnych związkach partnerskich, 15,4% – trudno powiedzieć; studenci WSH w Radomiu (odpowiednio) – 84,0%, 5,9%, 2,6%, 1,1%, 0,7%, 5,6% (Więckiewicz, 2016, s. 395–415; 2017, s. 139).

Młodzież akademicka w diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej w drugiej połowie XXI wieku oceniała dość krytycznie normy katolickiej moralności małżeńsko-rodzinnej. W całej zbiorowości studentów i studentek 88,0% badanych stwierdziło, że zagrożenie życia matki jest istotnym powodem, dla którego można dokonać przerwania ciąży; 81,8% – gdy ciąża jest skutkiem gwałtu, 59,6% – gdy jest kalectwo lub wada wrodzona dziecka; 22,9% – gdy kobieta w ciąży jest nieletnia. Pozostałe przyczyny usprawiedliwiające aborcję (ciąża krzyżuje plany życiowe; ojciec dziecka jest alkoholikiem; rodzice nie chcą

mieć więcej dzieci; kobieta jest niezamężna) uzyskiwały niższą aprobatę. Tzw. kompromis aborcyjny zawarty w ustawie z 1993 roku o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży uzyskuje bardzo wysoki poziom aprobaty wśród młodzieży akademickiej (Szauer, 2019, s. 364).

Wśród studentek i studentów z terenu diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej 8,5% badanych wyraziło pogląd, że kontakty seksualne powinny podejmować się po ślubie; 66,9% – współżycie seksualne mogą podjąć kochający się ludzie, bez konieczności zawierania ślubu; 22,9% – seks nie wymaga ani miłości, ani małżeństwa; 1,7% – nie interesują się tymi sprawami. Respondenci zadeklarowali u siebie inicjację seksualną regularną z jednym partnerem (45,7%), regularną z różnymi partnerami (11,1%), okazjonalnie (23,9%). Co piąty badany nie podjął inicjacji seksualnej (19,3%). W całej zbiorowości młodzieży akademickiej ponad 61% ankietowanych aprobowало antykoncepcję jako dopuszczalną moralnie, 28,0% – aprobowало ją pod pewnymi względami, 4,5% – nie dopuszczało moralnie zabiegów zabezpieczeń antykoncepcyjnych. Pozostali ankietowani nie mieli zdania w tej sprawie albo nie udzielili odpowiedzi (Szauer, 2019, s. 378–379 i 387).

„Moralność małżeńska wydaje się nieco odległa od norm kościelnych, zwłaszcza w kwestii nierozzerwalności i etyki seksualnej. Widać to w postrzeganiu cech małżeństwa, gdzie młodzież wskazuje na świecki wymiar małżeństwa, a wobec zasady nierozzerwalności ujawnia potrzebę możliwości opuszczenia niewygodnego związku małżeńskiego. Sam nakaz nie jest interpretowany przez młodzież jako prawo boskie. Ponadto respondenci oddzielają współżycie seksualne od samego małżeństwa, które nie stanowi warunku koniecznego do podjęcia współżycia” (Szauer, 2019, s. 249).

Rozdzielanie seksu i prokreacji, współżycie przedmałżeńskie, aprobata stosowania środków antykoncepcyjnych, aborcji i rozwodów, traktowanie nowo narodzonego dziecka jako ograniczenia własnej swobody czy zagrożenie dla kariery życiowej, kohabitacja – to tylko hasła wywoławcze. Wśród młodzieży akademickiej upowszechnia się tendencja do permissywnego postrzegania życia seksualnego, Kościół zaś chce rozwiązywać wielkie problemy moralne związane z małżeństwem i rodziną, nawołując ją do etycznego stylu życia. Wielu katolików nie dostrzega w tych kwestiach optyki religijnej. Kryzys moralny jest rozumiany jako proces dezinstytucjonalizacji moralności chrześcijańskiej i przejawia się najdotkliwiej w wybiórczym traktowaniu oferty moralnej Kościoła, aż po jej całkowite odrzucenie. Dezinstytucjonalizacja oznacza, że religia i moralność nie są w takiej mierze jak dawniej zinstytucjonalizowane i społecznie sankcjonowane.

Wielu młodych Polaków czuje się bardziej „producentami” niż adresatami norm moralnych. Sprzyja temu wybujały indywidualizm, który pociąga za sobą kruchość relacji międzyludzkich, zniechęca ludzi młodych do zawierania małżeństwa, wynaturza więzi

rodzinne i „doprowadza do traktowania każdego członka rodziny jako samotnej wyspy, sprawiając dominację w niektórych przypadkach idei podmiotu, który tworzy się zgodnie z własnymi pragnieniami traktowanymi jako absolut. Dołącza do tego także kryzys wiary, który dotknął wielu katolików i który często tkwi u podstaw kryzysu małżeństwa i rodziny (Relatio Synodi, 2014, s. 15).

Wielu Polaków znajduje się w sytuacji dysonansowo-stresowej. Nie ma zgodności pomiędzy osobiście uznawanym systemem wartości a systemem wartości wynikającym z religii, między oficjalnymi oczekiwaniami Kościoła wobec rodziny a jej społeczną rzeczywistością. Część katolików żyje według reguł i norm, które nie mają legitymizacji w Kościele, moralność traktuje jako sprawę prywatną, przyznaje sobie prawo decydowania o tym, co jest dobre, a co złe, odrzucając jednocześnie normy o charakterze kategorycznym. *Dissens* między wartościami upowszechniającymi się w społeczeństwie a wartościami związanymi z wiarą religijną jest znaczny. Dochodzi do napięć między indywidualnymi wartościami a oficjalnymi zobowiązaniami normatywnymi, co może w przyszłości sprzyjać kształtowaniu się pozakościelnej religijności i moralności (Štefaňak, 2014, s. 102–110; 2019, s. 203–215).

Pewne tendencje wśród młodzieży, zmierzające do osłabienia podstawowych orientacji moralnych, mających dawniej silne zakorzenienie w tradycji i w Kościele, są już czytelne, świadczą one o umacnianiu się permissywnej moralności. Młodzież nie jest jednak całkowicie zdezorientowana, chociaż żyje w niepewnym i niestabilnym, pod względem wartości, świecie. Jej świadomość aksjologiczna nie jest nihilistyczną pustynią, ale też nie jest bezpieczną fortecą. Jeżeli nawet twierdzenie, że Europa Zachodnia jest objęta rozległymi procesami radykalnego relatywizmu i sceptycyzmu jest nieco przesadne, to niewątpliwie tego rodzaju procesy przemian w moralności są już częściowo dostrzegalne także w Polsce, zwłaszcza w środowiskach młodzieżowych. W europejskim kręgu kulturowym poszerzanie się tolerancji i permissywizmu jest wyraźnym i trwałym trendem, a nawet – być może – megatrendem cywilizacyjnym. Nie mamy jednak pewności, że trendy z minionych dekad będą kontynuowane, zaś długotrwałe prognozy są niepewne.

Kryzys religijny i moralny jest rozumiany jako proces dezinstytucjonalizacji moralności chrześcijańskiej i przejawia się najdobitniej w wybiórczym traktowaniu moralnej oferty Kościoła katolickiego, aż po jej całkowite odrzucenie. Dezinstytucjonalizacja oznacza, że religia i moralność nie są w takiej mierze jak dawniej zinstytucjonalizowane i społecznie sankcjonowane, niektóre ich elementy podlegają głębokiej transformacji (np. w kwestii regulacji poczęć). Znaczna część młodych i dorosłych Polaków znajduje się w sytuacji dysonansowo-stresowej. Nie ma zgodności pomiędzy osobiście uznawanym systemem wartości a systemem wartości wynikającym z religii, między oficjalnymi kościelnymi oczekiwaniami wobec rodziny a jej społeczną rzeczywistością. Część katolików żyje według reguł i norm, które nie mają legitymizacji w Kościele.

Badania socjologiczne potwierdzają dokonywanie się przemian w świadomości Polaków w zakresie problemów związanych z moralnością małżeńsko-rodzinną. Aborcja, stosowanie środków antykoncepcyjnych, rozwód, wolna miłość nie są już zjawiskami piętnowanymi społecznie i moralnie w takiej mierze jak w przeszłości. Tworzenie się miłości między mężczyzną i kobietą, doznawanie przyjemności, odczucia emocjonalne są równie ważne, a dla wielu może nawet ważniejsze niż wymiar prokreacji w małżeństwie, często egoistyczne „ja” staje się podstawowym źródłem wartości związanych z małżeństwem i rodziną. Trzeba jednak podkreślić, że socjologowie o orientacji empirycznej częściej interesują się kwestionowaniem i przekraczaniem norm moralnych niż ich treścią czy uznaniem społecznym i zbyt pospieszenie mówią o „katastrofie aksjologicznej”.

W świadomości prorodzinnej Polaków obserwujemy eklektyczne połączenie katolickiego i zsekularyzowanego systemu wartości. W sferze ogólnych deklaracji wartości prorodzinne wydają się bardziej związane z doktryną moralną Kościoła katolickiego (teza ewangelizacyjna), a na poziomie bardziej konkretnych postaw i zachowań ewoluują one w kierunku indywidualizmu i permissywizmu (sekularyzacja i indywidualizacja). W konsekwencji można mówić o postępującej inflacji niektórych wartości i norm prorodzinnych, co jest związane między innymi z tym, że jednostki we współczesnych społeczeństwach mają bardzo dużo możliwości wyborów aksjologicznych, nie ułatwiających bynajmniej budowania własnej tożsamości osobowej i społecznej (Kwak, 2015, s. 11–26).

## Uwagi końcowe

Zreferowane wybrane wyniki z badań socjologicznych i sondaży opinii publicznej nad wartościami i normami moralności małżeńskiej i rodzinnej nie są w pełni porównywalne i nie prowadzą do jednoznacznych wniosków, przynajmniej gdy chodzi o precyzyjne oszacowania poziomu aprobaty i dezaprobaty wartości i norm prorodzinnych o proveniencji katolickiej. Nie zawsze stawiane respondentom pytania mają tę samą formę, referowane wyniki empiryczne pochodzą z różnych środowisk społecznych. W ocenie uzyskanych wyników empirycznych trzeba też uwzględnić czynnik czasu (część przywoływanych badań była realizowana w pierwszej dekadzie XXI wieku). Można by ogólnie szacować, że w środowiskach młodzieży akademickiej w Polsce około 20% badanych aprobuje wartości i normy katolickiej etyki małżeńskiej i rodzinnej, około 50% prezentuje postawy selektywne i około 30% całkowicie odeszło od tej moralności. W odniesieniu do całego społeczeństwa aprobatą tych wartości i norm kształtuje się na poziomie około 30%, aprobatą częściową i dezaprobatą częściową (postawy selektywne) – 50% i pełna dezaprobatą – 20%. Gdybyśmy chcieli oszacować wyłącznie postawy katolików wobec wartości i norm prorodzinnych, należałoby przyjęte wskaźniki nieco zmienić w kierunku

większej aprobaty tych norm i wartości prorodzinnych (wzrost aprobaty przynajmniej o 5%). Wszystkie proponowane oszacowania mają jedynie charakter prawdopodobny, a bardziej precyzyjne procedury obliczeń mogłyby wprowadzić nawet znaczące korektury (Dyczewski, 2012, s. 9–38; Budzyńska, 2014, s. 78; Mariański, 2018, s. 455–477).

Aprobata katolickich norm moralności małżeńsko-rodzinnej jest zróżnicowana ze względu na rodzaj ocenianych norm moralnych. W 2017 roku pełną i zdecydowaną aprobatę normy zakazującej współżycia seksualnego przed ślubem (niedopuszczalne) deklaroowało 8,6% badanych studentów polskich, 4,7% – normę zakazującą stosowania środków antykoncepcyjnych, 80,8% – zdrady małżeńskiej, 14,1% – rozwodów, 31,9% – przerywania ciąży. W odniesieniu do niektórych kwestii można już mówić o daleko posuniętej delegitymizacji religijnego wymiaru moralności małżeńsko-rodzinnej. Z pewnością rzeczywistość moralna w omawianej sprawie jest nieuporządkowana i wieloznaczna, a decyzje ludzkie, w odróżnieniu od abstrakcyjnych zasad moralnych, są ambiwalentne (Bauman, 1996, s. 45; Cichosz, Gąsior, Szast, 2022, s. 119–158).

Dla wielu młodych ludzi nauczanie Kościoła na temat moralności seksualnej to zwykły system retoryki, który nie jest brany na poważnie. Sfera seksu rządzi się odmienną logiką i zasadami niż te, które sugeruje religia chrześcijańska, a zwłaszcza Kościół katolicki. Seks jest oceniany według satysfakcji lub jej braku, a nie według reguł moralności katolickiej. Znaczna część młodzieży szkolnej nie podtrzymuje stanowiska Kościoła w sprawie nierozzerwalności małżeństwa. Obserwuje ona, że znaczna część zawartych małżeństw kończy się rozwodem. W społeczeństwach współczesnych o charakterze pluralistycznym, będących społeczeństwami doznań, w których reorganizacja życia społecznego dokonuje się wokół konsumpcyjnego rynku, kształtują się odmienne niż dawniej więzi między ludźmi. Nabierają one charakteru tymczasowości i krótkotrwałości. „Nacisk, jaki kładzie się na szczęście osobiste i samorealizację, doprowadził do tego, że wiele osób uznało swoje związki za mało satysfakcjonujące” (Goodman, 1997, s. 194; Koseła, 2006, s. 16–26). Dyssatisfakcja czerpana ze związku małżeńskiego jest – według wielu – wystarczającą przyczyną rozwiązania małżeństwa. Można przypuszczać, że w warunkach narastającej „spirali rozwodów” przyzwolenie społeczne na tego typu zachowania będzie wzrastać.

Poglądy niezgodne z nauczaniem moralnym Kościoła wyraża młodzież, która w przeważającej większości przeszła przez pełną edukację religijną w szkole, co świadczy o postępującym procesie indywidualizacji i sekularyzacji moralności. Przemiany moralności małżeńskiej i rodzinnej w Polsce wpisują się w trendy charakterystyczne dla społeczeństw ponowoczesnych. Powiedzenie: „Polacy są religijni, ale mało moralni” lub „młodzież jest religijna, ale ma swoją moralność”, nawet jeżeli nie do końca jest prawdziwe, to pokazuje kierunek przemian w mentalności Polaków, czyli znaczący „rozziew” pomiędzy dość powszechnie deklarowanymi postawami proreligijnymi a postawami

i zachowaniami moralnymi ludzi wierzących na co dzień. Moralność w swoich wymiarach społecznych nabiera coraz bardziej swobodnego, kalejdoskopowego zróżnicowania, daleko idącej płynności i nieokreśloności. Wielu katolików w Polsce traktuje w sposób peryferyjny doktrynę moralną Kościoła, zwłaszcza w sprawach małżeńskich i rodzinnych, nie opuszczają oni swojego Kościoła, ale go sekularyzują od wewnątrz (Kowalewski, 2022, s. 65–78; Więckiewicz, 2022, s. 97–118). Dane empiryczne wskazują na silne procesy odchodzenia od zinstytucjonalizowanych form moralności, co w Polsce oznacza w istocie odchodzenie od moralności kształtowanej głównie przez Kościół katolicki. W konsekwencji wielu katolików nie uznaje tych odchyłeń od ortodoksji katolickiej za grzech i nie wyznaje tych grzechów w sakramencie pokuty (spowiedź). Część religijnych wartości staje się przedmiotem negocjacji, kojarzą się one z przykrymi ograniczeniami jako przeciwieństwo szczęścia, lub stają się przedmiotem swobodnego wyboru.

Według socjologa poznańskiego Józefa Baniaka: „Nastawienie badanej młodzieży szkolnej i akademickiej do katolickiej moralności seksualnej ulegało zmianie w przyjętym okresie na przełomie XX i XXI wieku. Uogólnienie wyników badań socjologicznych zrealizowanych w obu częściach tego okresu pozwala na wniosek, że zmiana ta dotyczy spadku odsetka młodzieży w obu grupach w obecnym wieku akceptującego w pełni i bez zastrzeżeń zasady katolickiej moralności seksualnej we wszystkich jej zakresach, w zestawieniu z odsetkiem tej młodzieży z ubiegłego wieku, który był wtedy większy i bardziej stabilny. Ciągłość tradycyjnego podejścia młodzieży polskiej do katolickiej moralności seksualnej, w tym obejmującej etos małżeński i rodzinny, słabła stopniowo już w kolejnych dekadach XX wieku, nasilając się w końcowej jego dekadzie, żeby przybrać znacznie na sile w obecnym wieku, zwłaszcza w jego drugiej dekadzie. Odchodzenie młodzieży, jak wskazywali badacze w obu częściach przyjętego okresu, od zasad etycznych katolickiej moralności seksualnej nie było stabilne, raczej cechowała je swoista wahliwość i niespójność, na co złożyło się wiele różnych przyczyn, które charakteryzowały obie części tego okresu, zarówno w sytuacji kraju, jak i w sytuacji Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce i w szerszym zakresie jego funkcjonowania. O ciągłości i trwałości postaw wobec zasad katolickiej moralności seksualnej można mówić wyłącznie w odniesieniu do pewnego odsetka młodzieży szkolnej i akademickiej w Polsce, sięgającego w XX wieku ponad trzech piątych badanej populacji, a w obecnym wieku odsetka zbliżającego się do ponad dwóch piątych, co oznacza, że na przełomie wieków zmiana negatywna objęła ponad jedną piątą badanej młodzieży, przy czym odsetek ten jest nieco większy wśród studentów, przekraczając znacznie piątą część ich populacji” (Baniak, 2020, s. 31; Remiszewska, 2017, s. 27–39).

Socjologowie podkreślają, że moralność prorodzinna w społeczeństwach współczesnych staje się coraz bardziej autonomiczna, niezależna od religijności. Można mówić o swoistej

dysharmonii między doktryną moralną Kościoła a rzeczywistymi postawami katolików w zakresie moralności małżeńskiej i rodzinnej. W warunkach istnienia alternatywnych uniwersów symbolicznych, przyjmowane przez jednostkę uniwersum moralne jest jednym z wielu. Może ono podlegać stopniowemu rozpadowi, kształtować się jako nieuporządkowana struktura złożona z wielu niespójnych elementów wywodzących się z różnych źródeł, może wzmacniać się i zyskiwać nowe kształty kompatybilne z nowymi warunkami społeczno-kulturowymi lub kształtować się jako moralność prywatna. O ile dystansowanie się w sferze moralnej od nauczania Kościoła katolickiego uznamy za specyficzny wskaźnik sekularyzacji, to z pewnością można mówić o procesach sekularyzacyjnych, także w Polsce, już od dłuższego czasu (Szauer, 2013, s. 89–104; Rawicka, 2020, s. 135–154; Szymczak, Adamczyk, 2022).

Jeżeli nawet nie można mówić o „upadku moralnym” w społeczeństwie polskim, to z pewnością następuje wzrost permissywności i podważanie nakazów etycznych, które wywodzą się z nauczania Kościoła katolickiego. Z socjologicznego punktu widzenia mówi się o przemianach wartości, norm i ocen moralnych, niektórzy socjologowie nie chcą tego zjawiska nazywać kryzysem czy erozją świadomości moralnej, ale z punktu widzenia Kościoła, którego członkowie podważają jego nauczanie moralne, sprawa wygląda nieco inaczej. Mamy tu przecież odstępstwa od wartości i norm religijno-moralnych obowiązujących w tej wspólnotce religijnej. Wyłanianie się nowych wartości, norm i ocen moralnych niespójnych, a nawet sprzecznych z wyznawaną religią, może być uznane za erozję świadomości moralnej, a przynajmniej za symptom uniezależniania się moralności od religii.



## Bibliografia

- „Relatio Synodi” III Nadzwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów: „Wyzwania duszpasterskie dla rodziny w kontekście nowej ewangelizacji” (5–19 października 2014 r.), *Wiadomości KAI* 2014, nr 44, s. 14–22.
- Adamczyk G., *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego w świetle wyników badań socjologicznych*, [w:] *Sprawności moralne w wychowaniu – wyzwania i rzeczywistość*, (red.) I. Jazukiewicz, E. Kwiatkowska, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2012.
- Adamczyk T., *Postawy moralne studentów w warunkach zmiany społecznej*, [w:] *Wartości, postawy i więzi moralne zmieniającym się społeczeństwie*, (red.) J. Mariański, L. Smyczek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008.
- Adamski F., *Czy rodzina jest niezbędna w procesie integralnego rozwoju człowieka?* *Roczniki Pedagogiczne* nr 1, 2015.
- Badora B., *Wartości w czasach zarazy*, Komunikat z badań CBOS nr 160, 2020.
- Baniak J., *Katolicka moralność seksualna w wyobrażeniach i ocenie polskiej młodzieży z perspektywy minionego trzydziestolecia*, *Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne* nr 1–2, 2020.
- Baniak J., *Religijność i moralność młodzieży polskiej w latach 1956–2018 na tle przemian cywilizacyjnych i społecznych. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2022.
- Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarka-Bakir, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.
- Boguszewski R., *Rodzina – jej współczesne znaczenie i rozumienie*, [w:] *Rodzina i jej przemiany*, *Opinie i Diagnozy* nr 26, (red.) M. Grabowska, CBOS, Warszawa 2013.
- Boguszewski R., *Religia a życie codzienne, czyli m.in. o wyzwaniach dla Kościoła katolickiego w Polsce*, *Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych* nr 4, 2015.
- Budzyńska E., *Młodzież europejska wobec aksjonormatywnych wyborów. Perspektywa międzygeneracyjna*, *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Sociologica* nr 48, 2014.
- Cichosz M., Gąsior K., Szast M., *Idealy współczesnej młodzieży – ujęcie badawcze*, [w:] *Obraz rodziny i młodzieży pod koniec drugiej dekady XXI wieku. Wybrane aspekty*, (red.) M. Szast, B. Więckiewicz, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków 2022.
- Dyczewski L., *Więzi międzypokoleniowe w badaniach socjologicznych*, [w:] *Więzi międzypokoleniowe w rodzinie i kulturze*, (red.) W. Świątkiewicz, STUDIO NOA, Katowice 2012.
- Felchner A., *Rodzina w świecie wartości piotrkowskich studentów*, *Wychowanie w Rodzinie* nr 1, 2017.

- Goodman N., *Wstęp do socjologii*, tłum. J. Polak, J. Ruszkowski, U. Zielińska, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1997.
- Guzik A., Marzęcki R., Stach Ł., *Pokolenie '89. Aksjologia i aktywność młodych Polaków*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków 2015.
- Jaguś I., *Małżeństwo w opinii lubelskich studentów*, [w:] *Moralność współczesnego społeczeństwa polskiego. Założenia i rzeczywistość*, (red.) J. Baniak, Wydawnictwo UAM – Wydział Teologiczny, Poznań 2008.
- Jaguś I., *Plany matrymonialne młodzieży akademickiej w Lublinie*, *Małżeństwo i Rodzina* nr 1–2, 2005.
- Kocik L., *Wzory małżeństwa i rodziny. Od tradycyjnej jednorodności do współczesnych skrajności*, Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne, Kraków 2002.
- Komorowska-Pudło M., *Seksualność młodzieży przełomu XX i XXI wieku*, WAM, Kraków 2013.
- Kopka J., *Seksualność w systemach etycznych a postawy seksualne młodzieży*, [w:] *Wartości i postawy młodzieży polskiej*, t. 1, (red.) D. Walczak-Duraj, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2009.
- Korczyński T.M., *Polska młodzież o rodzinie, wartościach i własnej religijności. Analiza socjologiczna w paradygmacie socjologii wiedzy*, [w:] *Rodzina. Podstawy prawnoteologiczne*, (red.) J. Zimny, Stalowa Wola 2015.
- Koseła K., *Młodzi na początku XXI wieku*, Pastores. Kwartalnik poświęcony formacji kapłańskiej nr 1, 2006.
- Kotowska-Wójcik O.A., *Seks, małżeństwo, rodzina, ale czy wspólnota?*, t. III (Młodzież akademicka w dobie pandemii o sensie życia, relacjach i planach życiowych), Wydawnictwo Rys, Poznań 2020.
- Kowalewski T., *Zagrożenia rodziny jako środowiska wychowawczego*, [w:] *Obraz rodziny i młodzieży pod koniec drugiej dekady XXI wieku. Wybrane aspekty*, (red.) M. Szast, B. Więckiewicz, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków 2022.
- Kozak J., *Dzieci postmoderny? Studium socjologiczne nad religijnością studentów*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2014.
- Kwak A., *Współczesna rodzina – czy tylko problem struktury zewnętrznej?*, [w:] *Rodzina wobec wyzwań współczesności*, (red.) I. Taranowicz, S. Grotowska, Oficyna Wydawnicza ARBORETUM, Wrocław 2015.
- Lewicka M., *Wzory życiowe studentów. Małżeństwo – rodzina – formy alternatywne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2014.
- Majdzińska A., Śmigielski W., *Wpływ religijności na decyzje dotyczące planowania życia rodzinnego studentów Uniwersytetu Łódzkiego*, [w:] *Przyszłość demograficzna Polski*, (red.) J.T. Kowalewski, A. Rossa, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2009.

- Mariański J., *Wartości prorodzinne w świadomości maturzystów puławskich (1994-2009-2016)*, Zeszyty Naukowe KUL nr 4, 2018.
- Mariański J., *Wartości moralne w świadomości maturzystów puławskich. Raport z badań socjologicznych zrealizowanych w latach 1994-2021*, Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie, Lublin 2022.
- Nagórny J., *Problemy moralne współczesnej rodziny polskiej*, [w:] *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej. W 25. rocznicę adhortacji apostołskiej „Familiaris consortio”*. Przesłanie moralne Kościoła, (red.) K. Jeżyna, T. Zadykiewicz, KUL, Lublin 2008.
- Neuner P., *Psychospołeczne i polityczne uwarunkowania chrześcijaństwa dziś*, [w:] *Chrześcijaństwo jutra*. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej Lublin, 18–21 września 2001, (red.) M. Rusecki, K. Kaucha, Z. Krzyszowski, I.S. Ledwoń, J. Mastej, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001.
- Rawicka I., *Współczesna młodzież, jej poglądy i wyznawane wartości*, Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego nr 1, 2020.
- Remiszewska Z., *Młodzież akademicka i jej świat wartości. Komunikat z badań*, [w:] *Edukacja jutra. Wartości – Wychowanie – Kształcenie*, (red.) A. Kamińska, P. Oleśnicwicz, Oficyna Wydawnicza „Humanitas”, Sosnowiec 2017.
- Rola M., *Wartości moralne w świadomości maturzystów lubelskich. Studium socjologiczne*, Standruk, Lublin 2016.
- Slany K., *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2006.
- Slany K., *Trwałość współczesnej rodziny polskiej*, [w:] *Między socjologią i teologią. Pola zainteresowań i badań naukowych Janusza Mariańskiego*, (red.) J. Baniak, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza Wydział Teologiczny, Poznań 2010.
- Smyczek L., *Postawy młodzieży licealnej wobec zasad katolickiej etyki małżeńskiej i rodzinnej*, [w:] *Wartości i postawy młodzieży polskiej*, t. 1, (red.) D. Walczak-Duraj, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2009.
- Smyła J., *Rodzina w kalejdoskopie współczesnych przemian*, Wychowanie w Rodzinie nr 1, 2022.
- Sroczyńska M., *Delegitymizacja religijnego wymiaru intymności małżeńsko-rodzinnej w ocenie młodzieży studiującej*, [w:] *Między konstrukcją a dekonstrukcją uniwersum znaczeń. Badania religijności młodzieży akademickiej w latach 1988-1998-2005-2017*, (red.) S.H. Zaręba, M. Zarzecki, Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne, Warszawa 2018.
- Štefaňak O., *Religijność młodzieży słowackiej na przykładzie diecezji spiskiej*, Norbertinum, Lublin 2009a.

- Štefaňak O., *Wartości prorodzinne i jakość srodowiska rodzinnego w świadomości młodzieży słowackiej (Na przykładzie diecezji spiskiej)*, [w:] *Wartości i postawy młodzieży polskiej*, t. 1, (red.) D. Walczak-Duraj, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2009b.
- Štefaňak O., *Przemiany wartości prorodzinnych wśród młodzieży*, [w:] *Wartości w rodzinie i społeczeństwie*, (red.) T. Sakowicz, K. Gąsior, Oficyna Wydawnicza „STON 2”, Kielce 2014.
- Štefaňak O., *Religiozita mládeže v procese premien*, Univerzita Konštantina Filozofa v Nitre, Nitra 2019.
- Štefaňak O., *Wartości prorodzinne w świadomości młodzieży słowackiej w procesie przemian (2006-2011-2016)*, Zeszyty Naukowe KUL nr 1, 2020.
- Stepulak M.Z., *Postawy studentów wobec wybranych zagadnień nauczania Kościoła katolickiego w Polsce*, [w:] *Między socjologią a filozofią i teologią. Księga jubileuszowa dla Profesora Józefa Baniaka z okazji siedemdziesięciolecia urodzin oraz czterdziestolecia pracy naukowo-badawczej*, (red.) J. Kaczmarek, Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2019.
- Szauer R., *Między potrzebą doznań a trwałością postaw. Religijność i moralność uczniów szkół średnich i studentów uczelni wyższych w diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. Studium socjologiczne*, Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne, Warszawa 2019.
- Szauer R., *Wpływ stylu życia na religijność młodzieży. Analiza socjologiczna*, [w:] *Religia i Kościół w świadomości katolików świeckich w Polsce i w Niemczech. Kontynuacja czy zmiana nastawienia?*, (red.) J. Baniak, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2013.
- Szymczak W., Adamczyk T., *Młodzież w kontekstach współczesnych. Rodzina. Czas. Szkoła. Kościół i katecheza*, KUL, Lublin 2022.
- Więckiewicz B., *Religia i jej znaczenie w obrazie przyszłego małżeństwa i rodziny w opinii studentów wybranych uczelni*, [w:] *Tradycja i innowacja w polu refleksji socjologii religii*, (red.) S.H. Zaręba, I. Borowik, KONTRAST, Warszawa 2016.
- Więckiewicz B., *Małżeństwo czy alternatywne formy życia w planach studentek uczelni o charakterze katolickim oraz świeckim*, [w:] *Obraz współczesnej rodziny. Teoria i badania*, (red.) B. Szluz, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2017.
- Więckiewicz B., *Kultura i styl życia współczesnej młodzieży polskiej*, [w:] *Obraz rodziny i młodzieży pod koniec drugiej dekady XXI wieku. Wybrane aspekty*, (red.) M. Szast, B. Więckiewicz, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków 2022.
- Zaręba S.H., *Młodzi i religia – trajektorie religijności, eklezjalności, duchowości i moralności*, [w:] *Wolność wyboru czy przymus zwyczaju?*, t. II (*Młodzież akademicka w dobie pandemii o religii, duchowości i moralności*), (red.) S.H. Zaręba, W. Klimski, M. Sroczyńska, Rys, Poznań 2020.

## **Katolicka moralność małżeńsko-rodzinna w ocenie młodzieży akademickiej**

### **Streszczenie**

W artykule Autor analizuje przemiany w moralności małżeńsko-rodzinnej w świadomości młodzieży akademickiej w XXI wieku na podstawie wyników sondaży opinii publicznej i rezultatów badań socjologicznych przeprowadzonych w różnych środowiskach społecznych. Można by ogólnie szacować, że w środowiskach młodzieży akademickiej w Polsce około 20% badanych aprobuje wartości i normy katolickiej etyki małżeńskiej i rodzinnej, około 50% prezentuje postawy selektywne i około 30% całkowicie odeszło od tej moralności. Gdybyśmy chcieli oszacować wyłącznie postawy katolików wobec wartości i norm prorodzinnych, należałoby przyjęte wskaźniki nieco zmienić, w kierunku większej aprobaty tych norm i wartości prorodzinnych (wzrost aprobaty przynajmniej o 5%). Wszystkie proponowane oszacowania mają jedynie charakter prawdopodobny, a bardziej precyzyjne procedury obliczeń mogłyby wprowadzić nawet znaczące korektury.

**Słowa kluczowe:** młodzież akademicka, katolicka moralność małżeńsko-rodzinna, sekularyzacja, permisywizm moralny

## **Catholic Marriage and Family Morality in the Assessment of University Students**

### **Summary**

The article analyzes the transformation of marriage and family morality in the consciousness of academic youth in the 21<sup>st</sup> Century based on the results of public opinion polls and the results of sociological surveys conducted in various social settings. It could be generally estimated that in the Polish academic youth circles, about 20% of the respondents accept the values and norms of Catholic marriage and family ethics; some 50% present accept selective attitudes and about 30% have totally distanced themselves from this kind of morality. If we were to estimate only the attitudes of Catholics toward pro-family values and norms, the adopted indicators would have to be changed slightly, in the direction of a higher approval regarding pro-family norms and values (an increase in approval would be at least 5%). All the proposed estimates are only probable, and more precise calculation procedures could even bring significant corrections.

**Keywords:** academic youth, Catholic marriage and family morality marriage and family, secularization, moral permissivism



**WIEŚCI**  
**NEWS**





**Joanna Smoluk-Stachowska**

Akademia Nauk Stosowanych Towarzystwa Wiedzy Powszechnej w Szczecinie

## **Doniesienia ze świata realizmu krytycznego**

Na mocy decyzji Jego Magnificencji Rektora prof. ANS TWP dr hab. Waldemara Urbanika w lutym 2022 roku w Akademii Nauk Stosowanych Towarzystwa Wiedzy Powszechnej w Szczecinie została powołana pierwsza na świecie Międzywydziałowa Katedra Realizmu Krytycznego (MKRK). Patronat nad Katedrą objęli prof. Margaret Archer, jedna z założycielek nurtu realizmu krytycznego w socjologii, oraz prof. Douglas Porpora, szef International Association of Critical Realism (ICAR). Kierownikiem Katedry został prof. Krzysztof Wielecki, natomiast jego zastępcą dr Joanna Smoluk-Stachowska. Głównymi celami działania jednostki są: prowadzenie pogłębionych badań w obrębie prezentowanego paradygmatu, wydawanie kwartalnika naukowego z artykułami przybliżającymi zagadnienie realizmu krytycznego oraz szerzenie wiedzy na temat tego nurtu w środowisku akademickim na terenie Polski i całej Europy Środkowo-Wschodniej. Dzięki aktywnemu życiu Katedry i jej otwartego charakteru, a także za sprawą ścisłej współpracy z ICAR, w gronie członków MKRK znaleźli się wybitni uczeni zarówno z kraju, jak i z zagranicy, którzy reprezentują najróżniejsze dyscypliny naukowe (socjologia, filozofia, psychologia, pedagogika, ekonomia itd.).

W ramach podejmowanych działań, w Katedrze organizowane są także cykliczne seminaria naukowe, konferencje i warsztaty. Wszystkie wydarzenia mają charakter interdyscyplinarny, otwarty i hybrydowy – odbywają się w formule zarówno stacjonarnej, jak i zdalnej, dzięki temu są dostępne dla szerokiego grona odbiorców. Spotkania seminaryjne zaplanowane zostały w formie krótkiego wykładu i dyskusji. Taka struktura umożliwia stworzenie przestrzeni do swobodnej wymiany poglądów między uczestnikami, a tym samym prowadzi do pogłębionej analizy omawianych zagadnień i spojrzenia na przedstawiany temat z różnych perspektyw badawczych. Harmonogram spotkań wraz z nagraniami zarejestrowanymi podczas odbytych seminariów dostępny jest na stronie internetowej Katedry (<https://akademiawtp.pl/category/krk/>). Nieustannie aktualizowana strona MKRK pozwala wszystkim zainteresowanym z jednej strony zapoznać się z wyprzedzeniem z kalendarium wydarzeń, z drugiej – umożliwia powrót do treści omawianych podczas spotkań. Tym samym funkcjonalność ta podtrzymuje trwałość dyskusji i otwiera możliwość kontynuowania oraz rozwijania poruszanej tematyki przez różnych badaczy w dowolnym czasie.

Od początku istnienia Międzywydziałowej Katedry Realizmu Krytycznego zorganizowano już dziewięć seminariów naukowych, które każdorazowo gromadziły

blisko trzydziestu uczestników z różnych zakątków kraju. Tematykę spotkań dobrano w taki sposób, aby pewna część seminariów ściśle dotyczyła zagadnień związanych z realizmem krytycznym zaś pozostała część swobodnie nawiązywała do prezentowanego w Katedrze paradygmatu.

Wśród prelegentów prezentujących krótkie wykłady podczas seminariów zorganizowanych w pierwszym kwartale 2023 roku znaleźli się m.in. prof. Andrzej Wójtowicz (*Morfogeneza światów społecznych i paradygmatyczne możliwości antropologii*), ks. prof. Janusz Mariański (*Przemiany religijności młodzieży polskiej, „Kłopoty” z pojęciem moralności w socjologii*), prof. Marek Rembierz (*Odkrywanie podmiotowości i perspektywy realizmu krytycznego, Socjologia dygnitatywna Janusza Mariańskiego w kontekście kwestii antropologicznej krytycznego realizmu*), prof. Pavol Dancak (*Refleksja nad totalitaryzmem w filozofii Radima Palouša jako przyczynek do metateorii opartej na filozofii, Ethos i granica jako przesłanki świata społecznego*), prof. Waldemar Urbanik (*Cztery fale redefinicji normatywnej. Szkice do pejzażu totalitaryzmu hybrydowego*) oraz dr Marcin Zarzecki (*Metoda i poznanie rzeczywistości społecznej w filozofii realistycznej i w realizmie krytycznym, Jak badać świat/światy społeczne? Metodologiczne implikacje realizmu krytycznego Margaret S. Archer dla poznania empirycznego*) i dr Mateusz Tofilski (*Fenomenologia jako możliwa inspiracja realizmu krytycznego*).

W najbliższych miesiącach zaplanowano w Katedrze kolejne trzy cykle seminaryjne oraz Międzynarodową Konferencję Naukową „Świat na rozdrożu po wojnie na Ukrainie. Diagnozy i prognozy z perspektywy nauk społecznych”, która odbędzie się w dniach 5–6.10.2023 roku w Akademii Nauk Stosowanych TWP w Szczecinie. Głównymi zaproszonymi mówcami podczas konferencji będą prof. Margaret Archer oraz prof. Douglas Porpora. Termin nadsyłania abstraktów oraz zgłoszeń do udziału w wydarzeniu zostanie opublikowany na stronie internetowej MRKR w kwietniu 2023 roku.

Dzięki aktywnej współpracy z ICAR, Katedra reprezentuje polskich badaczy w międzynarodowym gronie naukowców i jest czynnym uczestnikiem światowej akademickiej wspólnoty zrzeszającej zwolenników tego nurtu. Biorąc odpowiedzialność za formowanie kształtu i znaczenia realizmu krytycznego oraz jego popularyzację w naszym regionie, MKRK promuje wydarzenia organizowane przez zagraniczne, lokalne i regionalne społeczności, które odbywają się na terenie całego świata. Zachęca przy tym krajowych naukowców do *ściślejszej* współpracy międzynarodowej, a uczonym z zagranicy daje możliwość zapoznania się z dorobkiem polskich naukowców.

Jednym z ważniejszych wydarzeń dla światowej społeczności, jakie odbyły się w pierwszym kwartale 2023 roku, było pierwsze spotkanie grupy dyskusyjnej *Reading*

*group on Roy Bhaskar's Philosophy of Metareality*. Ten klub czytelniczy został założony przez Roba Faura Walkera, a jego inauguracyjne spotkanie zostało wyznaczone na 21 lutego 2023 roku. Spotkania zaplanowane zostały cyklicznie, co dwa tygodnie od daty pierwszego i odbywają się w formule on-line. Rejestracja na wydarzenia jest możliwa poprzez platformę eventbrite.com. Podczas pierwszego spotkania uczestnicy analizowali Manifest i Wstęp zawarty w książce Roya Bhaskara pt. *The Philosophy of MetaReality: Creativity, Love and Freedom*.

Drugim istotnym wydarzeniem było opublikowanie pracy zbiorowej pt. *Working with Critical Realism: Stories of Methodological Encounters*, pod redakcją Alpeshi Maisurii i Granta Banfielda, w serii książek Critical Realism wydawnictwa Routledge. Ta międzynarodowa i interdyscyplinarna kolekcja gromadzi opowieści badaczy i studentów o ich wczesnych metodologicznych spotkaniach z realizmem krytycznym. Centre for Critical Realism, które jest odpowiedzialne za ową serię książek, zorganizowało webinarium inauguracyjne, które odbyło się 24 marca 2023 roku na platformie Zoom.

Na platformie Zoom odbyło się w dniach 25–26 marca 2023 roku *Annual Critical Social Ontology Workshop*, w którym jako główni mówcy wystąpili Ruth Groff, Sally Haslanger, Tony Lawson, Doug Porpora, Vanessa Wills i Charlotte Witt. Celem warsztatów było zajęcie się fundamentalnymi zagadnieniami ontologii społecznej (i/lub podstawowymi zagadnieniami metateoretycznymi, które mają implikację dla ontologii społecznej) w sposób, który rzuca światło na i/lub oferuje alternatywy dla istniejących pozytywistycznych, heurystycznych, postmodernistycznych lub innych ortodoksji w filozofii i naukach społecznych. Spotkania w ramach CSOW mają, zgodnie z zamiarem, charakter wspierających, roboczych konferencji. Wybrane materiały zgromadzone podczas warsztatów zostaną opublikowane.

Wśród zaplanowanych w Europie spotkań przypadających na kolejne miesiące warto zachęcić wszystkich zainteresowanych do udziału w następujących wydarzeniach:

W dniach 5–9.06.2023 roku w Oslo na Norwegian University of Life Sciences odbędzie się tygodniowe szkolenie dla doktorantów pt. Realizm krytyczny w studiach nad środowiskiem, rozwojem i planowaniem. Kurs poprowadzi prof. Jin Xue, a *głównym celem warsztatu jest zapewnienie doktorantom możliwości rozwijania wiedzy na temat realizmu krytycznego jako wkładu do ich ogólnych refleksji metateoretycznych*. Poza ogólnym wprowadzeniem do realizmu krytycznego, szczególny nacisk położono na następujące tematy: badania interdyscyplinarne, zastosowanie realizmu krytycznego w badaniach, jego implikacje metodologiczne i potencjał jako podstawa krytyki ideologii.

W terminie 9–11.08.2023 roku w Manili zaplanowano doroczną Konferencję ICAR o tytule „DESCRIBING + EXPLAINING + EVALUATING: THE SCIENTIFIC METHOD REVISITED”. Temat ten ma zapewnić naukowcom i badaczom – zarówno krytycznym realistom, jak i nie – możliwość zrobienia kroku wstecz i zastanowienia się nad sposobem, w jaki badamy zjawiska oraz nad podstawowymi założeniami, które kształtują sposób, w jaki je opisujemy i wyjaśniamy. Gospodarzem konferencji jest Uniwersytet Ateneo de Manila na Filipinach. Gościem specjalnym będzie Priscilla Alderson, laureatka Nagrody im. Cheryl Frank z 2022 roku, która zaprezentuje swoją najnowszą książkę pt. *Critical Realism for Health and Illness Research: A Practical Introduction*. Przed konferencją w dniach 7–8 sierpnia zaplanowano warsztaty doktoranckie. Całe wydarzenie będzie miało charakter hybrydowy, jednakże organizatorzy gorąco zachęcają do stacjonarnego udziału w konferencji. Strona internetowa wydarzenia, zawierająca zaproszenie do wygłoszenia referatów, szczegóły dotyczące mówców plenarnych oraz informacje o rejestracji dla początkujących, jest już dostępna pod adresem <https://critrealap.net/iacr/>. Termin nadsyłania abstraktów upływa 30 kwietnia 2023 roku.

W marcu International Association of Critical Realism uruchomił natomiast możliwość nadsyłania nominacji do Nagrody im. Cheryl Frank Memorial Prize 2023. Nominacje należy składać do sekretarza generalnego IACR Catherine Hastings, [catherine.hastings@mq.edu.au](mailto:catherine.hastings@mq.edu.au) do 31 maja 2023 roku. Tegoroczny Komitet Nagrody Cheryl Frank to Karin Zotzmann (przewodnicząca), Urs Linder i Kevin Schilbrack. Nagroda Cheryl Frank Memorial Prize przyznawana jest corocznie za książkę, która stanowi, motywuje lub jest przykładem najlepszego i/lub najbardziej innowacyjnego pisania w tradycji realizmu krytycznego lub na jego temat. Nominacje do tegorocznej nagrody muszą być opublikowane w 2022 roku. Zwycięzca będzie zaproszony do wygłoszenia wykładu Cheryl Frank Memorial Lecture podczas dorocznej konferencji IACR w 2024 roku lub w innym odpowiednim miejscu. Jeśli autor wyrazi chęć, jego wykład będzie mógł zostać opublikowany w *Journal of Critical Realism*.

Cheryl Lynn Frank (1946–2010) była amerykańską uczoną i aktywistką. Urodziła się 1 sierpnia 1946 roku w Illinois, wyszła za mąż i miała dwoje dzieci. Działała w ruchu praw obywatelskich i uczestniczyła w marszu Martina Luthera Kinga w Selmie w Alabamie. Była założycielką pierwszego w USA schroniska dla ofiar przemocy domowej (w Champaign w stanie Illinois). Przez wiele lat pracowała jako analityk polityki na poziomie stanowym, dziennikarka, redaktorka i freelancerka. Ukończyła studia magisterskie z polityki i dziennikarstwa, prowadziła rozległe badania nad pozycją kobiet i rdzennych Amerykanów w XX wieku. Napisała także obszerne prace doktorskie z zakresu kulturoznawstwa i komunikacji masowej. Była jednak coraz bardziej niezadowolona z dominujących

metodologii pozytywistycznych i poststrukturalistycznych, a jednocześnie coraz bardziej zainteresowana kwestiami duchowymi.

W listopadzie 2002 roku, na spotkaniu Fundacji Światła (której była prezesem) w Ithaca w Nowym Jorku, poznała Roya Bhaskara. Korespondowali ze sobą i w lutym 2003 roku dołączyła do niego w Londynie. Od tej pory była jego kochanką, partnerką i nieodłączną towarzyszką, całkowicie poświęcając się jego dobru oraz sprawie realizmu krytycznego i filozofii metarzeczywistości. Zmarła po krótkiej chorobie 22 stycznia 2010 roku, pozostawiając, oprócz Roya, dwoje dzieci i troje wnuków. Mimo iż jej jedyną opublikowaną pracą w zakresie realizmu krytycznego jest esej w *Interdisciplinarity and Climate Change* (który współredagowała z Royem i innymi), to wniosła ona ogromny wkład w rozwój tego nurtu, pomagając Royowi w jego pracy, a także ruchowi i swoim liczным przyjaciółom w jego obrębie. Zbiór esejów, *Critical Realism and Spirituality*, zredagowany przez Mervyn Hartwig i Jamie Morgan, jest dedykowany jej pamięci.

Wszystkie informacje na temat społeczności skupionej wokół realizmu krytycznego, jak i wiadomości z życia międzynarodowych ośrodków i grup badawczych, a także źródłową literaturę na temat podejmowanego paradygmatu można znaleźć na dedykowanej stronie internetowej: <https://criticalrealismnetwork.org/>.





