Aleksander Lipski

Akademia Ekonomiczna, Katowice

Między epistemologią a aksjologią (na przykładzie związków socjologii i polityki społecznej)

Tekst dotyczy klasycznej opozycji w naukach społecznych między metodologiczną zasadą niewartościowania a potrzebą krytyki społecznej, innymi słowy: sporu między modelem epistemologicznym nauk teoretycznych (czystych) a koncepcją nauk praktycznych zaangażowanych w budowę optymalnego ładu społecznego. Przyczyną jego przypomnienia są ponawiane w ostatnim czasie dyskusje wokół problemu „miejsca polityki społecznej w systemie nauk". Celem autora jest nie tyle udział w samej dyskusji toczonej przez polityków społecznych nad tak postawionym tematem, ile pokazanie jej ogólnego tła związanego właśnie z tą klasyczną opozycją w łonie szeroko rozumianych nauk społecznych.

***

Pytania o własną tożsamość, rolę czy miejsce w rzeczywistości to typowa cecha nauk społecznych czy, szerzej, humanistycznych. Jest to niewątpliwie właściwość stanowiąca jedną z osobliwości tej dziedziny, których katalog zbudowany jest poprzez klasyczną konfrontację modelu epistemologicznego nauk przyrodniczych i nauk humanistycznych. To porównanie już dawno ukazało jakościową ich odrębność i błąd zawarty w naturalistycznym założeniu dotyczącym możliwości upodobnienia nauk społecznych do przyrodoznawstwa. Nie mający analogii w świecie fizyki czy chemii intelligibilny charakter rzeczywistości społecznej tworzy przed jej badaczami przedmiot *sui generis* wymagający posługiwania się adekwatnymi do jego specyfiki metodami badawczymi, nie zaś

wtłaczania go do nieprzystających ram kategorii pojęciowych i schematów analitycznych przyrodoznawstwa w imię źle rozumianej idei jedności nauki, wykraczającej poza takie uniwersalne jej cechy, jak podporządkowanie zasadom logicznego myślenia, obiektywizmu, empirycznej weryfikowalności głoszonych twierdzeń. Paradoksalnie wymogi te miały większe znaczenie dla takich protagonistów antypozytywistycznego zwrotu w socjologii, jak W. Dilthey (*unbefangene Empirie*), H. Rickert, M. Weber (opozycja *Wertbeziehung–Wertung*) czy F. Znaniecki (koncepcja współczynnika humanistycznego) niż dla klasycznych pozytywistów, jak A. Comte czy K. Marks.

Choć owa wielka demistyfikacja złudzeń ortodoksyjnego pozytywizmu należy już do kanonów współczesnej filozofii nauki i w ujęciu, np. S. Ossowskiego, nabrała charakteru podręcznikowego, to temat ciągle jeszcze podnoszony jest głównie przez tych, którym idee naturalizmu i fizykalizmu są szczególnie bliskie. Sentyment do kategorycznych idei pozytywizmu – to jedna przyczyna owych nieustannie ponawianych pytań w środowisku przedstawicieli nauk społecznych. Druga wynika z historycznego charakteru przedmiotu tych nauk, innymi słowy, z ciągłej presji zmieniającego się czasu społecznego i jego kolejnych wyzwań, których adresatem zwykło się od przełomu oświeceniowego uważać uczonych.

W ostatnim czasie tego rodzaju pytania o tożsamość własnej dyscypliny postawili przedstawiciele polityki społecznej[1]. I w tym przypadku dyskusja na temat „miejsca polityki społecznej w systemie nauk" unaoczniła istnienie obu rodzajów źródeł autorefleksji w naukach społecznych. Z jednej strony bowiem spór, jaki toczył się wokół możliwości i zasadności stosowania mierników w odniesieniu do zjawisk społecznych, był symptomem zawartego w nim *implicite* dualizmu ontologicznego między stanowiskiem naturalistycznym i antynaturalistycznym. Zajęcie jednego z nich implikuje nieuchronnie określone rozstrzygnięcia metodologiczne. Choć tak przedstawiona alternatywa odzwierciedla nie tyle stan faktyczny, ile raczej typy idealne określonych koncepcji teoretyczno-metodologicznych i mechanizmów w nich istniejących, to istotniejsza jest wymowa tego rodzaju dyskusji, a szczególnie te ich fragmenty, które wyczerpują znamiona destrukcyjnej w naukach społecznych przypadłości, którą P. Sorokin nazwał „kwantofrenią". Z drugiej strony, wiele głosów tej dyskusji dowodzi owego historyzmu myślenia przedstawicieli nauk społecznych i potrzeby stałego reagowania i dostosowywania się do zmieniających się warunków, a tym samym odkrywania tą drogą własnej tożsamości, która jest raczej w procesie nieustannego stawania się (dookreślania) niż czymś na zawsze danym. Determinująca w naukach społecznych funkcja czasu społecznego sprawia, że pojęcie nauk społecznych w ogólności i poszczególne stanowiące ją dyscypliny są rezultatem dynamicznego układu zmiennych, który tworzą: (1) dziedzictwo intelektualne nie tyle konkurencyjnych, ile komplementarnych stanowisk teoretycznych (w naukach przyrodniczych aktualnie obowiązująca

[1] Por. np.: konferencja „Zagrożenia społeczne. Miejsce polityki społecznej w systemie nauk" (Ustronie Wlkp., maj 1996); numer monograficzny „Polityki Społecznej" 1997, nr 8 – Teoretyczne problemy nauki o polityce społecznej. Zob. Frąckiewicz (1997) i Auleytner, Danecki (1999).

teoria rzeczywistości zbudowana jest na falsyfikacji dotychczasowej), (2) obecna sytuacja społeczna wymagająca odpowiedniej interpretacji (opisu, wyjaśnienia, oceny) na podstawie danego zespołu kategorii pojęciowych i schematów analitycznych. Notabene zależność ta rodzi stale niebezpieczeństwo koniunkturalizmu w praktyce badawczej narzucającego gotowość podporządkowywania się doraźnym potrzebom i eliminacji refleksji ogólnej.

To, co zwykliśmy określać mianem nauk społecznych, nie jest zbiorem jednorodnym; stanowiące go dyscypliny tworzą układ powiązań tak silnych i wielorakich, jak złożone jest samo życie społeczne. Istnieje powszechna zgoda co do związków polityki społecznej z takimi naukami, jak ekonomia, prawo, demografia, psychologia czy socjologia. Powiązania te wydają się oczywiste, jednak w praktyce badawczej niewiele z tego wynika; „Podejmując w środowisku polityków społecznych dyskusję na temat nauki – naukowości polityki społecznej, niedostatecznie wykorzystujemy doświadczenia i zdobycze innych nauk. Wydaje się, że poziom rozwoju socjologii i filozofii w Polsce daje podstawy do twierdzenia, że moglibyśmy z nich znacznie więcej niż dotychczas skorzystać" (Piątek 1997). Symptomem tego rzeczywistego zamknięcia się polityki społecznej we własnym obszarze i ignorowania dorobku innych nauk społecznych jest „wyraźny zanik dyskusji teoretycznych, metodologicznych i aksjologicznych między różnymi orientacjami i stanowiskami", na który zwrócił uwagę J. Danecki w słowie wstępnym do sympozjum w 1996 r. (1997; 1981).

W dyskusjach dotyczących tożsamości epistemologicznej polityki społecznej przewija się ciągle motyw jej statusu naukowego. Ukrytą przesłanką tych rozważań jest pragnienie jednoznacznego udowodnienia, że polityka społeczna jest nauką. Ta potrzeba przez wielu traktowana jako oczywista, jest rezultatem charakterystycznej dla współczesności hegemonii ideologii scjentystycznej. Ideologii wywodzącej się z filozofii Oświecenia, dojrzałej w dziewiętnastowiecznym pozytywizmie i wchodzącej odtąd w fazę swoistego manieryzmu. Uczestnicy tych dyskusji, a zarazem orędownicy tezy o naukowości polityki społecznej stoją wobec fundamentalnego problemu metodologicznego: jak pogodzić *differentiam specificam* polityki społecznej, czyli jej aksjologiczny charakter z obowiązującą w nauce zasadą niewartościowania, którą można określić – odpowiednio – jako jej cechę rodzajową. Sądy wartościujące bowiem (1) kolidują z normą opisowości, (2) nie mają ważności naukowej, bo nie są zdaniami w sensie logicznym.

Tak postawiony problem, będąc oczywistym wyrazem tej hegemonii, wywodzi się z empiryczno-analitycznego modelu nauki jako obiektywnego i weryfikowalnego źródła wiedzy o rzeczywistości, modelu niezbyt trafnie utożsamianego z pozytywizmem, o czym wspominałem wcześniej. Ten fakt uczynili przedmiotem filozoficznej krytyki reprezentanci szkoły frankfurckiej. Oddzielenie nauki czystej (teorii) od praktyki J. Habermas określił jako „ontologiczną fikcję" (Habermas 1968: 154), a T. Adorno nieadekwatnym do dogłębnego badania rzeczywistości społecznej, bo reifikującym ją, procedurom analitycznym przeciwstawił procedury interpretacyjne („Deutung"), które pozwalają, jego zdaniem, uchwycić „totalność w cechach rzeczywistości społecznej" (1972: 315, 321).

W tym duchu krytyki przewrotnej „dialektyki oświecenia" powstało odtąd wiele idei, swoją kulminację osiągając w postaci postmodernistycznego antyintelektualizmu. Jedną z nich jest koncepcja finalizacji nauki G. Böhmego, wedle której źródłem rozwoju nauki są aktualnie cele zewnętrzne wobec samej teorii, która utraciła swoje możliwości inspirowania badań naukowych. Stanowisko to w pełni wpisuje się w klimat tego nurtu, czego dowodem może być spostrzeżenie D. Kuspita, który zwraca uwagę, że postmodernizm jest wyrazem wyczerpania się zaufania i szacunku dla siły oddziaływania i powagi teorii jako takiej (1990: 55). Jednym z aspektów koncepcji Böhmego jest idea alternatywnych paradygmatów epistemologicznych wobec tych, które zdominowały dotychczasową historię nauki. Autor kojarzy te niewykorzystane obszary wiedzy z wypartymi treściami świadomości Freuda. Przykładem takiego redukcjonizmu jest według Böhmego, co symptomatyczne ze względu na ów teoretyczno-metodologiczny dylemat polityki społecznej, teoria poznania Kanta. Oto proces poznania zostaje w sposób arbitralny okrojony do jego apriorycznych form eliminując z obszaru dostępnej człowiekowi (aktywnemu Ja) rzeczywistości dające się określić a dyskryminowane obszary doświadczenia. Aprioryczne formy poznania mają więc, zdaniem autora, charakter „poznawczo represyjny" (Böhme i in. 1987).

Nie wszystkie próby uporania się z tym dylematem są równie karkołomne, z reguły wszystkie zaś nawiązują do klasycznej krytyki „fikcji" oddzielającej teorię od praktyki i naukę od życia. W polemice z Weberowską zasadą obiektywności nauk społecznych niektórzy przedstawiciele polityki społecznej stoją na stanowisku, że naukowa prawomocność sądów wartościujących wynika z pluralistycznego charakteru rzeczywistości społecznej. Na przykład zdaniem O. von Nell-Breuninga rzeczywistość i jej wartościowanie są nierozdzielne i nie można badać rzeczywistości bez jej jednoczesnego oceniania (Auleytner 1997: 50, 52). Postępująca heterogeniczność i pluralizm aksjologiczny czy, szerzej, kulturowy nowoczesnego społeczeństwa, jest oczywiście faktem stwierdzanym przez wielu autorów, zwłaszcza w odniesieniu do jego formy ponowoczesnej, jak się ją zwykło określać. D. Kellner mówi, iż w dzisiejszym społeczeństwie mamy do czynienia nie tyle z utratą tożsamości kulturowej, ile z jej przewartościowaniem jakościowym, w wyniku którego przybiera ona paradoksalną postać uosabiającą to, co różnorodne, efemeryczne, względne (1992: 156–159). Inny komentator nowoczesności, P. Wagner (1995), identyfikując jej „drugi wielki kryzys" ma na myśli nie jej koniec, którym tak epatują się szeregowi postmoderniści, ale zasadniczą dekonwencjonalizację i pluralizm. P. Gross (1994) charakteryzuje totalną otwartość nowoczesnego społeczeństwa o nieograniczonej i ciągle rosnącej liczbie równoważnych możliwości, hiperaktywnego z obsesją sukcesów, rekordów i przekraczania barier. Niejednorodność i wielowymiarowość kulturowa nowoczesnych społeczeństw w żaden jednak sposób nie uzasadnia odejścia w sferze metodologii od Weberowskiej zasady bezstronności ku wartościowaniu. Analogicznie trudno się zgodzić z ideą „postmodernistycznej socjologii" Z. Baumana, która miałaby być alternatywą wobec rzekomo nieadekwatnej w aktualnych warunkach społecznych socjologii postmodernizmu. Obiektywizm i niewartościowanie stanowią podstawę racjonalnego poznania niezależnie od tego, czy dotyczy

ono strukturalnie i kulturowo prostej i homogenicznej społeczności pierwotnej czy złożonego i heterogenicznego społeczeństwa nowoczesnego. Gdy G. Weisser głosi pogląd, że polityka społeczna powinna stanowić przeciwwagę wobec „perfekcjonistów" naukowych, tj. zwolenników tendencji kwantytawnych, a zarazem powinna wydobyć się z wąskiego oglądu rzeczywistości (Auleytner 1997: 53), to można ten program epistemologiczny ze zrozumieniem potraktować jako w pełni zasadną krytykę błędów tzw. empiryzmu logicznego, a szerzej fenomenalizmu, zwłaszcza w jego wersji neopozytywistycznej. Ale gdy A. Gouldner twierdzi, że neutralność aksjologiczna, w tym przypadku socjologii, jest niemożliwa, bowiem próby jej realizacji są wyrazem konformizmu politycznego i akademickiego sankcjonowania istniejącego porządku społecznego, to daje się słyszeć w tych hasłach nie tylko echa neomarksistowskiego antyscjentyzmu, ale, co istotniejsze, zakwestionowana zostaje możliwość obiektywnego poznawania rzeczywistości, a więc w istocie realizacji przyjętego w ramach tego nurtu krytyki społecznej celu, jakim jest, ogólnie rzecz ujmując, demistyfikacja mitów i stereotypów (Mucha 1986: 133–135).

Istnieje wreszcie jeszcze jeden typ podejścia do omawianego problemu teoretyczno-metodologicznego polityki społecznej. Jest on związany z wyodrębnieniem obok nauk czystych (teoretycznych, formalnych) nauk praktycznych (stosowanych), do których np. K. Krzeczkowski oprócz nauk technicznych, rolniczych, medycznych, pedagogicznych zalicza także tzw. umiejętności stosowane, czyli „polityki" (Krzeczkowski 1936). W podręcznikowym ujęciu zagadnienia nauki czystej to te, których problematyka nie wyrasta bezpośrednio z praktyki życia, zaś nauki praktyczne to te, których problematyka pochodzi bezpośrednio z potrzeb egzystencjalnych (Ajdukiewicz 1985: 314). To przedmiotowe kryterium trudno uznać za zadowalające, jak bowiem uczy doświadczenie, zarówno życie inspiruje teoretyków (przebogatą egzemplifikację stanowi w tym przypadku klasyczna dziewiętnastowieczna myśl społeczna formułująca podstawy nauk społecznych na bazie dziejowych przemian, reprezentowana przez Saint-Simona, Comte'a, Spencera, Durkheima, Marksa i innych), jak i – co może rzadziej jest uświadamiane – określone ustalenia teoretyczne „odkrywają" niedostrzegane dotąd fakty, mechanizmy i zależności. J. Życiński, podając liczne przykłady z zakresu nauk przyrodniczych, pisze na ten temat następująco: „Aby odpowiedzieć, co widzimy, musimy najpierw założyć, w jaki sposób będziemy interpretować pole naszego widzenia. Naiwny empiryzm, w którym kultywowano wiarę w czyste fakty obserwowane niezależnie od podzielanych zasad teoretycznych, należy do definitywnie skończonej epoki. (...) Samo dostrzeżenie występowania jakiegoś fenomenu bywa przez nas często bagatelizowane tak długo, jak długo nie łączymy z nim konkretnej treści teoretycznej. Dopiero teoretyczne usystematyzowanie naszej wiedzy decyduje o tym, by pozornie błahym efektom przypisywać centralną doniosłość, zaś domniemane »fakty«, równie oczywiste, jak np. nieruchomość Ziemi, ujmować w całkowicie różnej perspektywie teoretycznej" (Życiński 1992: 188, 190).

Rzeczywiście istotnym kryterium tego podziału są różnice teoretyczno-metodologiczne: wyodrębnienie nauk praktycznych nie tyle znosi bowiem omawiany tu prob-

lem-dylemat, ale jest próbą jego neutralizacji poprzez rozszerzenie zakresu pojęcia nauki, do której obok nauk formalnych, wolnych od sądów wartościujących, należeć będzie również grupa dyscyplin, których cechą gatunkową jest ocenianie. Kryterium tym jest bowiem właśnie newralgiczna kwestia sądów wartościujących, na co zwracali uwagę m.in. L. Petrażycki (1985), oddzielając nauki teoretyczne (opisujące, co jest) od praktycznych (mówiących, co być powinno), czy A. Podgórecki (1962), który naukom teoretycznym przydziela funkcję opisowo-wyjaśniającą, a praktycznym zadanie odpowiedzi na pytanie, jak na podstawie tej teoretycznej wiedzy realizować postulowane cele.

W ten sposób status nauk, obok właściwych nauk formalnych, uzyskały rozmaite dyscypliny będące praktycznym zastosowaniem teoretycznych ustaleń tych pierwszych. Działalność przedstawicieli nauk stosowanych łączy więc w szczególny sposób teoretyczną wiedzę o danej dziedzinie rzeczywistości z określonymi partykularyzmami aksjologicznymi. Na podstawie takich przesłanek polityka społeczna byłaby zatem jedną z nauk stosowanych formułującą (1) postulowane systemy wartości (doktryny) warunkujące wzorcowe z ich punktu widzenia zasady porządku społecznego (wymiar aksjologiczny) oraz (2) sposoby ich realizacji (wymiar dyrektywny).

Owej teoretycznej wiedzy o przedmiocie, którym zajmuje się polityka społeczna dostarcza m.in. socjologia. Prawdopodobnie żadna inna nauka społeczna nie posiada tak bogatego dorobku metaanaliz skoncentrowanych wokół newralgicznego pytania o własny status epistemologiczny, jak właśnie socjologia. Trudno powiedzieć, by dyskusje te doprowadziły do jednoznacznych rozstrzygnięć, na użytek niniejszych rozważań spróbujmy jednak wskazać korespondujące z ogólną charakterystyką polityki społecznej cechy socjologii.

Jeśli przyjmiemy, że tą podstawową cechą czy kryterium wyróżniającym obie sfery ma być ich stosunek wobec aksjologii, to właściwą socjologii neutralność w tym zakresie oddają trzy metodologiczne reguły: niewartościowania zjawisk społecznych (np. M. Weber), relatywizmu kulturowego (np. F. Boas), niemieszania porządku rozumu teoretycznego i rozumu praktycznego (I. Kant). Na bazie tak określonego programu negatywnego, którego przestrzeganie stanowi swoisty ideał metodologiczny w socjologii, zbudowany jest jej pozytywny program teoretyczny. Najkrócej rzecz ujmując sprowadza się on do odkrywania charakterystycznych cech rzeczywistości społecznej jako dziedziny w określony sposób uporządkowanej zarówno w ujęciu strukturalnym (zasady jej budowy), jak i dynamicznym (mechanizmy jej zmian). Identyfikacja ta opiera się na określonym zespole kategorii pojęciowych i schematów analitycznych, nie ukazuje zatem nigdy rzeczy samych w sobie, czyli tzw. czystych faktów, bo te z przyczyn zasadniczych są poznającemu podmiotowi niedostępne, ale jest ich pewnym teoretycznie zapośredniczonym obrazem. W ten sposób pierwotnie nieupostaciowana rzeczywistość poprzez zastosowanie tego rodzaju narzędzi interpretacyjnych nabiera swoistych kształtów. Innymi słowy, zyskuje sens, gdy na ten nieokreślony agregat obiektów i zjawisk spoglądamy przez pryzmat ról społecznych, stosunków społecznych, instytucji, obyczajów, norm i wartości kulturowych, konfliktów, adaptacji, socjalizacji, ideologii, władzy

itd. Odkrycie praw rządzących daną dziedziną rzeczywistości (możliwość formułowania uogólnień) pozwala skutecznie realizować podstawową funkcję nauk nomologicznych, jaką jest wyjaśnianie przyczyn konkretnych zagadnień empirycznych. Socjologia stara się więc mówić – zgodnie z ideałem nauki czystej V. Pareto i obiektywnej wiedzy M. Webera – o tym, jak jest i dlaczego tak jest oraz, ewentualnie, jakie istnieją możliwości (potencjalne scenariusze przyszłych stanów rzeczy), nie zaś jak być powinno, tę ostatnią sferę decyzji pozostawiając np. polityce społecznej. Stosując analogiczne jak w przypadku polityki społecznej reguły definicyjne, można by więc powiedzieć, że socjologia to nauka opisująca i wyjaśniająca zasady powstawania, trwania i zmiany ładu społecznego.

Ta bardzo zwięzła z konieczności charakterystyka obu dyscyplin wskazuje dość jednoznacznie, że między *ex definitione* normatywną polityką społeczną i opisowo-wyjaśniającą socjologią istnieje jakościowa różnica celów i powinności określająca zarazem rodzaj zależności występujących między tymi dziedzinami. Choć określone wybory aksjologiczne dokonywane przez przedstawicieli polityki społecznej nie wynikają logicznie z ustaleń porządkujących rzeczywistość społeczną na poziomie socjologii, to trudno wyobrazić sobie, by nie towarzyszyła im gruntowna znajomość tej rzeczywistości, niezależnie od tego, czy rzecz dotyczy kwestii pracy, ochrony zdrowia, mieszkalnictwa czy ludzkich potrzeb wyższego rzędu. Trafnie zilustrował tę relację J. Kemeny, zwracając uwagę, że tak jak matematyka i logika nie są źródłem prawd empirycznych (teorii naukowych), ale są językiem nauki, tak – analogicznie – choć nauka sama z siebie nie może dostarczyć sądów wartościujących, jest jednak niezbędna w określaniu możliwości realizacji postulowanych celów aksjologicznych (Kemeny 1967: 239). Dodajmy, że choć nauka nie generuje bezpośrednio sądów wartościujących, to sposób, w jaki opisuje i wyjaśnia rzeczywistość (tworzone przez nią teorie), pozwala „odkrywać" już na poziomie polityki społecznej tzw. kwestie społeczne, a więc zjawiska charakteryzowane już z punktu widzenia pewnej aksjologii.

Polityka społeczna nie jest bowiem nauką samoistną, autonomiczną. Jeśli ma mieć charakter nauki (stosowanej), a jej sądy wartościujące i decyzje operacyjne mają się bronić przed zarzutem arbitralności i spekulatywizmu, to niezbędne jest każdorazowe osadzenie tych sądów i decyzji w maksymalnie obiektywnej, tzn. zgodnej ze wspomnianymi wcześniej regułami metodologicznymi obowiązującymi w nauce czystej, analizie opisującej i wyjaśniającej dany problem ujęty w kontekście całokształtu, złożonej rzeczywistości społecznej. Trudna do przecenienia jest świadomość tej zależności prezentowana przez niektórych uczonych[2]. W przeciwnym razie, tj. w sytuacji, gdy naukę stosowaną próbuje się uprawiać lekceważąc te strukturalno-logiczne przecież,

[2] Na przykład K. Ajdukiewicz w jednym ze swoich pism zwraca uwagę, że aby rozwiązywać problemy w ramach nauk praktycznych, trzeba dysponować obfitą wiedzą o faktach i związkach między nimi (Ajdukiewicz 1985: 315). A. Rajkiewicz (1997: 13) wprost powiada, że politykiem społecznym może być ktoś, kto posiada już jakieś wykształcenie. J. Danecki wielokrotnie podkreślał konieczność budowy naukowego zaplecza polityki społecznej: diagnozy i rozumienia uwarunkowań stwierdzanego stanu rzeczy (np. J. Danecki 1991a).

a więc nieusuwalne zależności, w oderwaniu od jej podstaw teoretycznych, otrzymujemy połączenie fałszywego obrazu rzeczywistości i arbitralnych decyzji. Typowymi przykładami tego rodzaju błędów są: posługiwanie się tzw. deterministycznymi teoriami jednego czynnika z klasycznym przypadkiem koncepcji *homo oeconomicus*, ściśle z tym związana mechanicystyczna interpretacja zasad funkcjonowania społeczeństwa, ograniczenie obszaru zainteresowań badawczych do problemów dających się ująć ilościowo, redukcja zakresu potrzeb człowieka do wymiaru egzystencjalnego czy posługiwanie się pojęciem kultury w sposób typowy dla sprawozdań odpowiednich urzędów administracji państwowej.

***

Ten krótki szkic określający relację między socjologią a polityką społeczną jako nauką stosowaną można by na tym zakończyć, gdyby nie sama praktyka uprawiania socjologii, czy ściślej to, co etykietką socjologii zwykło się opatrywać. Obok tego, o czym do tej pory była mowa, a więc modelu socjologii formalnej, istnieje bowiem w ramach nauk społecznych nurt alternatywny – krytyki społecznej, występujący w rozmaitych wersjach i pod różnymi nazwami (socjologia krytyczna, radykalna, refleksyjna, teoria krytyczna). Jeśli mówię o niej w zestawieniu z polityką społeczną, to dlatego że podobnie jak w jej przypadku punktem wyjścia i zasadniczą cechą charakterystyczną – jak sama nazwa wskazuje – jest tu krytyka istniejącego porządku społecznego, a także akademickiego, czyli tzw. pozytywistycznego modelu epistemologicznego. Wspomniana wcześniej determinująca funkcja czasu znajduje najpełniejszy wyraz właśnie w dokonaniach przedstawicieli tego nurtu, niezwykle wyczulonych na aktualne problemy (kwestie) otaczającego świata społecznego, którzy zwrot „socjologia współczesnego społeczeństwa" traktują prawie jak pleonazm (Wagner 1995: 9).

Początków tego krytycyzmu upatruje się w różnych momentach historycznych. Charakteryzując „socjologię opisową Platona", Popper zwraca uwagę na przełomowy w filozofii starożytnej moment przejścia od naiwnego monizmu społeczeństwa zamkniętego do narodzin racjonalności uosabianej przez krytyczny dualizm (konwencjonalizm) społeczeństwa otwartego, przejścia tożsamego z pojawieniem się świadomości zdolnej odróżniać świat naturalny i normatywny (Popper 1993: 81–83). W epoce nowożytnej takim momentem wyróżnionym z kolei przez Habermasa jest socjologia szkockich filozofów moralnych XVIII w.: A. Smitha, A. Fergusona, J. Millara. Ich twórczość jest atakiem przeciwko „ślepemu respektowi dla istniejących instytucji i autorytetów", prowadzonym w celu „oświecenia powstającej (...) w XVIII w. politycznej opinii publicznej" (Habermas 1983: 340–342). Jeśli mówimy o tym przełomowym stuleciu, to pamiętać należy również o protagonistach Oświecenia francuskiego i niemieckiego. Te trzy filary rewolucyjno-krytycznej filozofii w myśleniu o rzeczywistości można uznać za podstawę zasadniczej zmiany ładu społecznego, jaki dokonał się w XIX w.

Między innymi z ich inspiracji Marks tworzy wówczas koncepcję nauki społecznej jako, z jednej strony, generalnej i dogłębnej krytyki rzeczywistości, z drugiej zaś – poznania będącego narzędziem zmian społecznych, a wiec koncepcję, której nie tylko

obca jest idea nauki czystej, nie skalanej służebną rolą wobec praktyki, ale która badaczowi wyznacza – zgodnie z aksjologią filozofii społecznej Marksa – jednoznaczne zadanie bezpośredniego zaangażowania w sprawę przezwyciężania kwestii społecznych. Kryzys społeczeństwa europejskiego, znajdującego się w okresie przejściowym między zmierzchem porządku feudalnego i teologicznego a rodzącym się społeczeństwem industrialnym i naukowym, legł u podstaw „świeckiej religii Ludzkości" A. Comte'a, która miała być nowym integrującym społeczeństwo systemem wartości. Pozycja twórcy filozofii pozytywnej w historii nurtu krytyki społecznej jest szczególna z kilku względów. Po pierwsze, istnieje pewna sprzeczność między antynormatywizmem, jako jednym z zasadniczych założeń pozytywizmu, a z istoty wartościującą koncepcją świeckiej religii Ludzkości, która – jakby znosząc tę sprzeczność – jest w swej treści gloryfikacją naukowego poglądu na świat. Z kolei dwudziestowieczna socjologia krytyczna w wymiarze nie tylko metodologicznym, ale również ontologicznym, jak dowodzi szkoła frankfurcka, zwraca ostrze swej krytyki właśnie przeciwko pozytywizmowi, co bynajmniej nie kończy tej spirali paradoksów, jeśli zważyć, że występują tu obok siebie tak różne konkretyzacje tej teorii, jak np. Adorna czy Gouldnera, z jednej strony, oraz Millsa i Habermasa – z drugiej.

Szczególny rozkwit krytyki społecznej nastąpił właśnie w XX w., którego przełomowym momentem był niewątpliwie antypozytywistyczny zwrot w naukach społecznych. Nie była to reakcja jednorodna w swej wymowie i dlatego należy wyraźnie oddzielić np. neokantowskie koncepcje socjologii formalnej M. Webera czy G. Simmla, opatrywane niezbyt fortunną etykietką „socjologii humanistycznej", od antypozytywizmu w wydaniu szkoły frankfurckiej, która scjentyzm i tradycyjną filozofię obarczyła winą za całe zło społecznego świata. Podstępna dialektyka Oświecenia, według Adorna i Horkheimera, zdegenerowała ludzki rozum narzucając mu jarzmo instrumentalizmu, w wyniku czego, tkwiąc w okowach wyłącznie analityczno-empirycznego postrzegania świata, nie jest zdolny do jego poznawania w szerszych niż one horyzontach, a tym samym ignoruje znaczenie sądów wartościujących. Rzeczywistość, o której mówią frankfurtczycy, skażona jest wszechobecną reifikacją przejawiającą się zarówno w uprzedmiotowieniu społeczeństwa zdominowanego kulturą masową, jak i w beznadziejnych wysiłkach umysłu, którego każdy akt jest apologią istniejącego stanu rzeczy.

Kontynuując ten sposób myślenia A. Gouldner zwraca się „w stronę socjologii refleksyjnej", jak zatytułował jeden ze swoich artykułów poświęconych walce na rzecz nowego modelu nauki nieakademickiej. Socjologia refleksyjna bowiem ma być radykalna, co dla Gouldnera oznacza poznawanie rzeczywistości w celu jej zmieniania. Jest to zatem koncepcja socjologii mającej charakter programowo aksjologiczny. Podobnie jak w przypadku szkoły frankfurckiej jest ona zwrócona przeciwko dotychczasowej tradycji nauk społecznych, ze szczególnym uwzględnieniem pozytywizmu, a także przeciwko obecnemu sposobowi uprawiania socjologii amerykańskiej, która jest dla autora przykładem politycznego konformizmu i w efekcie ideologicznego wypaczenia. Punktem wyjścia tego systemu wartości jest więc krytyka najbardziej charakterystycznych cech gospodarki kapitalistycznej i właściwego jej stylu życia społeczeństwa konsumpcyjnego

ogólnie rzecz ujmując, opór wobec wszystkich interpretacji rzeczywistości pochodzących od aparatu władzy. Zgodnie z Marksowską ideą jedności teorii i praktyki obowiązkiem socjologa jest bezpośrednie zaangażowanie się w walce o urzeczywistnienie tych wartości.

Nurt krytyki społecznej w naukach społecznych jest więc konsekwencją określonej diagnozy stanu społeczeństwa, którego struktura jest zwykle przedstawiana w postaci dychotomicznego układu dwu antagonistycznych zbiorowości. U C.W. Millsa społeczeństwo jest podzielone na elitę, skupiającą władzę i wynikające z niej przywileje, oraz swoiście, bo przecież już nie tak jak u Marksa, zniewolone masy. Mówiąc o masach Mills ma na myśli głównie klasę średnią, a zniewolenie spowodowane jest jej niezdolnością do wyjścia poza silnie zinternalizowane, powszechnie obowiązujące normy i wartości określające cele życia i środki ich osiągania (amerykański wzorzec kariery i sukcesu). Tak ukształtowane kulturowo masy – przypominające ich charakterystykę w wydaniu Nietzschego, Ortegi y Gasseta czy Znanieckiego – żyją w stanie fałszywej świadomości uniemożliwiającej funkcjonowanie prawdziwej demokracji, której podstawą są ludzie myślący, a więc wolni, bowiem rozum i wolność to dwie główne wartości Millsowskiej aksjologii. Zadaniem socjologii jest w tej sytuacji wszechstronna demistyfikacja poglądów, postaw, idei, które – traktowane jako jedynie słuszne – stwarzają obraz świata będący zaprzeczeniem ustroju demokratycznego, przejawiającego się właśnie w płodnej wielości ścierających się systemów wartości, nie zaś w jałowej unifikacji. Ta fałszywa czy zreifikowana, jak zwykli ją określać reprezentanci filozofii Marksowskiej, świadomość odpowiada temu, co P. Bourdieu określił mianem „społecznie ustanowionej natury", a S. Ossowski „instynktywizacją wartości". Zadaniem socjologii jest, innymi słowy, powszechna edukacja społeczeństwa kształtująca to, co Mills nazywa socjologiczną wyobraźnią, czyli umiejętność racjonalnej diagnozy i oceny istniejącej sytuacji społecznej i własnego w niej miejsca każdej jednostki. Rozum, którego broni Mills, istotnie więc różni się od tej jednowymiarowej technokratycznej wiązki umiejętności sprowadzającej współczesną klasę średnią („białe kołnierzyki") do „Radosnych Robotów", doskonale wykonujących zadania, jakie przypisane są ich roli w wielkiej technologiczno-biurokratycznej machinie postindustrialnego społeczeństwa, ale całkowicie bezradnych w konfrontacji z odmiennymi, niestandardowymi porządkami kulturowymi i wynikającymi z nich obcymi poglądami, wartościami, stylami życia. Rozum i wolność występują w tej aksjologii w bardzo wyraźnym związku zależności: społeczeństwo nie może być bowiem wolne, jeśli jego członkowie pozbawieni są zdolności obiektywnego myślenia i przekraczania zniewalających barier mitów i stereotypów.

Wolność i suwerenność polityczna, formalnoprawna, nie jest więc wystarczającym warunkiem demokracji jako jedności w wielości upodmiotowionych jednostek. Problem ten trafnie oddaje korespondująca z myślą Millsa idea optymalnego społeczeństwa J. Habermasa. Jego istotą jest możliwość pełnego porozumienia między ludźmi, nieograniczonego ani barierami natury politycznej (np. cenzura wypowiedzi), ani chorobą fałszywej świadomości. Tylko w takich warunkach możliwy jest prawdziwy dialog i w konsekwencji efektywne porozumiewanie się między ludźmi tworzące to, co – w podobnym duchu – M. Czerwiński nazwał „wspólnotą komunikowania". Realizacja

ideału optymalnego ładu społecznego wymaga jednak żmudnego i systematycznego procesu edukowania społeczeństwa, kształtowania owej socjologicznej wyobraźni zdolnej do krytyczno-racjonalnego oglądu rzeczywistości, a więc do demaskowania wszelkich prób narzucania społeczeństwu jedynie słusznych interpretacji rzeczywistości albo wpajania mu potrzeb, przez siły opiniotwórcze, jako jego własnych, autentycznych pragnień (Marcuse 1991: 14–15)[3]. Socjologia, na której ciąży ten obowiązek, zdaniem Habermasa, odeszła współcześnie od swej oświeceniowej powinności ulegając „akademickiemu oswojeniu". Habermas wskazuje trzy zasadnicze opozycje między myślą społeczną XVIII i początków XIX w. a socjologią współczesną: (1) w czasie tworzenia się społeczeństwa obywatelskiego zajmowano się życiem społecznym jako całością – współczesna socjologia jako ścisła nauka empiryczna rezygnuje z tego ogólnego pojęcia, (2) do jego charakterystyki stosowano wartościujące określenie rozwoju społecznego, dodajmy: będące oczywistym nawiązaniem do oświeceniowej idei postępu – współczesna socjologia posługuje się aksjologicznie neutralnym pojęciem zmiany społecznej, (3) teoria społeczeństwa była ściśle związana z praktycznym oddziaływaniem na jego rozwój – dziś socjologia „ogranicza się do technicznych zaleceń", innymi słowy, do realizowania ideału nauki czystej (Habermas 1983: 347–355).

Do nieco mniej znanych koncepcji tego nurtu należy idea „sztuki socjologicznej" H. Fischera. Powstała na początku lat 70. Jako krytyka istniejącego porządku społecznego, a w swych głównych założeniach (koncepcja „teoretycznej praktyki", demistyfikacja ideologii, emancypacja społeczeństwa, demaskowanie indoktrynacyjnej roli mass mediów) [Fischer 1987] powiela klasyczne pomysły teorii krytycznej.

Oddzielne miejsce w tym pobieżnym zestawieniu należy się postmodernizmowi. Bynajmniej nie z powodu jego rangi merytorycznej, ale ze względu na osobliwość zjawiska społecznego, jakim ten wielowątkowy nurt parafilozoficzny stał się w ostatnich kilku dziesięcioleciach. Nie miejsce tu na jego szczegółową charakterystykę, co zresztą samo w sobie jest trudne do wykonania ze względu na immanentny brak w nim jakiegokolwiek porządku i jednoznaczności. Zwrócenie uwagi na postmodernizm przy okazji omawiania teorii krytycznej jest jak najbardziej uzasadnione z powodu wyraźnych koneksji przede wszystkim z dziedzictwem szkoły frankfurckiej. Dla postmodernistów jednak nie tylko pozytywizm – ten kozioł ofiarny współczesnej myśli filozoficznej – jest wyrazem zniewolenia człowieka, ale ocena ta dotyczy całej tradycji filozoficznej: racjonalność, dyscyplina intelektualna, logika – to znamiona represji i dyskryminacji wolnej jednostki. To, co cenne dla postmodernizmu, to niejasność, wieloznaczność i sprzeczności logiczne, anarchia intelektualna i chaos aksjologiczny, równoważność stanowisk i ocen, skrajny relatywizm, zacieranie wszelkich istniejących jeszcze granic, np. między nauką a nienauką.

Jednak to, że postmoderniści są bezsprzecznie epigonami demaskatorów „dialektyki oświecenia", a jednocześnie nadgorliwymi reformatorami hermeneutyki, próbującymi doprowadzić ją do skrajności, nie usprawiedliwia jeszcze włączania tego wątku do

[3] Pewien udział w narzucaniu czy przynajmniej stymulowaniu potrzeb społeczeństwa ma sama polityka społeczna, por. Szubert 1981: 14–15.

niniejszych rozważań. Uzasadnia to natomiast w pełni fakt, że postmodernizm nie jest niestety jedynie elementem filozoficznego folkloru współczesnej myśli, ale wkracza na tereny, które z definicji powinny mu być niedostępne. Mam tu na myśli przede wszystkim obszar nauki. Pierwszym przykładem takiego zachłyśnięcia się postmodernizmem może być tzw. mocny program socjologii wiedzy szkoły edynburskiej reprezentowanej przez B. Barnesa i D. Bloora. Koncepcja ta, zwana także „naturalizmem epistemologicznym", oparta jest na założeniu skrajnego determinizmu społecznego i relatywizmu kulturowego, które sprawia, iż historia nauki postrzegana jest jako prosta funkcja uwarunkowań społecznych, a wewnętrzna logika jej rozwoju wydaje się być zmienną pozorną. Logika, racjonalność, nauka są więc w ramach tej osobliwej koncepcji tworami czysto lokalnymi i przez to – typowo postmodernistycznie – względnymi, tj. podobnymi do każdego innego wytworu kulturowego (Barnes, Bloor 1993).

Przykład drugi dotyczy Z. Baumana koncepcji „socjologii postmodernistycznej", która miałaby zastąpić tradycyjny socjologiczny opis rzeczywistości społecznej. Postmodernizm z istoty swej wymaga nie konwencjonalnego w nauce uprzedmiotowienia, lecz uczynienia zeń podstawy nowej epistemologii. Zdaniem Baumana, zasadnicze kategorie pojęciowe socjologii stają się nieadekwatne w obliczu postmodernistycznej rzeczywistości, której nieokreśloność i efemeryczność wymaga nowej perspektywy i określeń (Bauman 1995).

Należałoby tu również wspomnieć o koncepcji „personal knowledge" M. Polanyiego (1962), w której przypisuje on znaczącą rolę intuicji i nie dającej się wyartykułować, wykraczającej poza porządek *ratio* „milczącej wiedzy osobowej", czy podobną w duchu rewizję znaczenia takich, zdawałoby się zasadniczych, elementów myślenia, jak logika czy obiektywizm w wykonaniu S. Toulmina (1953), przy których anarchizm metodologiczny P. Feyerabenda staje się bez mała zachowawczy.

Nawet tak krótka, wybiórcza charakterystyka koncepcji reprezentujących nurt krytyki społecznej (nie wspomnieliśmy, lub tylko zdawkowo, o takich np. znaczących jego postaciach, jak Veblen, Lyndowie, Fromm czy Marcuse), pokazuje wyraźnie, że mamy do czynienia z dorobkiem wielce złożonym, niejednorodnym i niekiedy wręcz eklektycznym, co czyni każdą próbę jego podsumowania zadaniem dość trudnym. Główna przeszkoda tkwi w owych paradoksalnych niekonsekwencjach dziedzictwa krytyki społecznej, o których była mowa. Jeśli jednak, upraszczając zadanie, weźmiemy w nawias szczególny w tym kontekście syndrom Comte'a, oznaczający aporię niemal całego dziewiętnastowiecznego pozytywizmu, rozdartego między ascetycznym ideałem racjonalizmu naukowego a rewolucyjnym zaangażowaniem w przebudowę rzeczywistości, to dadzą się wyróżnić trzy ogólne cechy omawianego nurtu: (1) krytyka filozofii pozytywnej jako monizmu naturalistycznego, antynormatywizmu oraz kultu scjentyzmu, (2) związanie teorii z praktyką społeczną: służebna, a nie autoteliczna rola nauki (edukacyjne zadanie socjologii), (3) imperatyw aksjologiczny: wolność społeczeństwa, jego upodmiotowienie dzięki powszechnej edukacji ustawicznej (kształtowanie socjologicznej wyobraźni) znoszące iluzje fałszywej (zreifikowanej) świadomości społecznej.

***

Po pytaniu o relację między polityką społeczną a socjologią (formalną) pojawia się zatem drugie zasadnicze pytanie niniejszego szkicu dotyczące związku między polityką społeczną a teorią krytyczną. Charakterystyczny dla obu dziedzin krytyczny osąd rzeczywistości i dążenie do jej naprawy według określonego, preferowanego systemu wartości wskazuje na ich podobieństwo. Bliskie są sobie często nie tylko pod względem formalnym, ale i treściowym, jeśli przyjrzymy się owym postulowanym systemom wartości. Oto W. Szubert nadrzędny cel polityki społecznej widzi w zaspokajaniu powszechnie ważnych potrzeb (nie tylko materialnych, ale także dotyczących stosunków społecznych) szerokich kręgów społeczeństwa, dostrzegając zarazem potencjalną sprzeczność wewnętrzną programu, w którym „polityk społeczny sam stwarza potrzeby, których zaspokajanie miałoby być jego celem" (Szubert 1981: 14–16). Teorii polityki społecznej, głoszonej przez J. Daneckiego, przyświeca naczelna idea postępu społecznego, który w odróżnieniu od neutralnego aksjologicznie „rozwoju społecznego" ma wyraźnie określony cel w postaci poprawy warunków życia i stosunków społecznych wedle takich kryteriów, jak wielowymiarowy zakres potrzeb (nie tylko materialno-socjalne, ale także poziom i profil wykształcenia, organizacja przestrzeni społecznej, sposób spędzania czasu wolnego), sprawiedliwość społeczna, podmiotowość społeczeństwa. Tak szerokie określenie priorytetów polityki społecznej odróżnia ją, po pierwsze, od ciasnych ram polityki socjalnej, po drugie, od powszechnie dziś panujących kryteriów panekonomizmu, po trzecie zaś, od tej patologii rozwoju społecznego, którą określa się jako „maldevelopment" (Danecki 1983). Trzecim wreszcie przykładem niech będzie definicja polityki społecznej według J. Auleytnera. W perspektywie praktycznej jest to działalność określonych podmiotów, których celem jest rozwiązywanie kwestii socjalnych rozumianych przez autora jako wyraz asymetrycznych przekształceń w rozwoju gospodarczym, które rodzą zagrożenia społeczne (polityka socjalna). W perspektywie teoretycznej zaś jest to system wiedzy o działaniach, których celem jest wyrównywanie położenia życiowego ludzi, a w ogólności – kształtowanie humanistycznego rozwoju (polityka społeczna) [Auleytner 1997: 46].

Wniosek stwierdzający tożsamość teorii krytycznej i polityki społecznej wydaje się jednak zbyt daleko idący. Zasadnicza różnica tkwi w treści strategicznych celów postulowanego porządku społecznego. Gdy cytowani przed chwilą autorzy mówią, ujmując ich wypowiedzi syntetycznie, o humanistycznym rozwoju społecznym (postępie społecznym) w kierunku kształtowania podmiotowego społeczeństwa obywatelskiego wielowymiarowych jednostek, to hasła te na poziomie ogólnych programów i postulatów doskonale harmonizują z myśleniem Horkheimera, Marcusego, Fromma czy Millsa. Zgodność zanika jednak, gdy następuje konkretyzacja tych programów i postulatów, gdy – innymi słowy, posługując się znanym w teorii polityki społecznej rozróżnieniem – „polityka socjalna" zaczyna dominować nad „polityką społeczną" sprowadzając jej humanistyczne ideały do poziomu, nomen omen, minimum socjalnego. O ile bowiem w przypadku socjologii krytycznej uwaga autorów koncentruje się w istocie stale na kształtowaniu myślącego racjonalnie i krytycznie społeczeństwa, świadomego swych

uwarunkowań i zdolnego dzięki temu do trafnej diagnozy i oceny dokonujących się przemian, społeczeństwa ludzi wewnątrzsterownych, krótko rzecz ujmując: do tego, co E. Fromm nazwał „zdrowym społeczeństwem", o tyle praktyka polityki społecznej, nieprzypadkowo i trafnie zwana „polityką socjalną", nie przekracza właśnie progu, który można określić mianem konieczności egzystencjalnej (Lipski 1993). Redukcja ta, przez wielu uznawana jako oczywista, nie tylko razi niekonsekwencją praktyki wobec założeń generalnych, ale sankcjonując system społeczny – oparty na bezkrytycznym i nieograniczonym konsumpcjonizmie i poddaniu się władzy mediów i kultury masowej jako źródłach potrzeb jednostki – legitymizuje jego panowanie i przez to sprzeniewierza się sztandarowym celom polityki społecznej tworzenia sprawiedliwego porządku społecznego i humanistycznego rozwoju. Z jednej strony mamy więc bezcenną świadomość zależności nauk stosowanych od teoretyczno-metodologicznych rozstrzygnięć nauk formalnych, o której była mowa w części pierwszej, oraz jedność aksjologiczną pewnych ogólnych programów polityki społecznej z założeniami teorii krytycznej, a z drugiej zaś – spektakularną niespójność konkretnych decyzji i działań poszczególnych tzw. podmiotów polityki społecznej z tymi programami. Na poziomie praktyki polityka społeczna alienuje się więc ze swego teoretyczno-metodologicznego oraz aksjologicznego zaplecza dokonując jego karykaturalnego uproszczenia, który w efekcie niewiele ma wspólnego z ideałami humanistycznego rozwoju społecznego.

Warto w tym miejscu, jak sądzę, zwrócić uwagę na jeden z mniej popularnych tekstów C. Millsa, doskonale ilustrujący omawiany teraz problem. Chodzi mi o *Zawodową ideologię patologów społecznych* (1985). Punktem wyjścia jest tu analiza czy też swoista recenzja podręczników z zakresu dezorganizacji społecznej (patologii społecznej). Mills zarzuca im przede wszystkim niski poziom abstrakcji, brak perspektywy ogólnej, ignorowanie struktur i mechanizmów społecznych, powierzchowność opisu, atomizowanie zjawisk społecznych. Opracowania te grzeszą, zdaniem autora, typowo amerykańskim pragmatyzmem i ciasnym empiryzmem (przeciwstawianym przez niego niemieckiej filozofii historii), znamionującym nieskomplikowany sposób myślenia, według którego to, co jest, sprowadza się do tego, co jest bezpośrednio, zmysłowo uchwytne, a więc zarazem to, co może być ewentualną kwestią społeczną, nie wykracza poza ten obszar. Taka wizja wyizolowanych i bezpośrednio dostępnych problemów „realnych" jest, jego zdaniem, charakterystyczna „dla społeczeństwa gwałtownie rozwijającego się", co być może tłumaczy po trosze także naszą aktualną sytuację. Egzemplifikacją braku owej pogłębionej, ogólnej perspektywy rzeczywistości społecznej jest traktowanie przez patologów społecznych istniejącego *status quo*, jeśli chodzi o obowiązujące normy społeczne, jako stanu stałego i bezproblemowego. Problemem, czyli kwestią społeczną, jest jedynie niepodporządkowywanie się im. Zagadnienia niezgodności celów ogólnych (postulowanych) polityki społecznej z ich konkretyzacją w praktyce dotyczą następujące słowa Millsa: „Jest rzeczą znaczącą, że przy całym ich (autorów tych podręczników – *A.L.*) zainteresowaniu reformowaniem społeczeństwa, które jest zwykle otwarcie głoszone, pisarze ci na ogół przyjmują te normy, które stosują, a często milcząco je sankcjonują". Procesualny, homogeniczny charakter życia społecz-

nego kroczącego niezachwianie drogą postępu tworzy jednoznaczną dla patologów społecznych alegorię ideału człowieka „uspołecznionego", tj. doskonale przystosowanego do stylu i filozofii życia, najpełniej uosabiającej ten proces, klasy średniej.

Jeśli zestawimy takie ideały ładu społecznego, jak scjentystyczną religię Comte'a, Millsa socjologiczną wyobraźnię czy społeczeństwo nieograniczonego dialogu Habermasa z najbardziej rozpowszechnionym sposobem pojmowania społeczeństwa w polityce społecznej, to trudno nie dostrzec istotnej różnicy perspektyw w obu podejściach. Najlepiej ilustruje to zagadnienie odmienne rozumienie kultury. O ile w nurcie krytyki społecznej, zgodnie zresztą z socjologicznym punktem widzenia, kultura nie jest jakimś nieuchwytnym czy zbytkownym dodatkiem do codziennej egzystencji, lecz tożsamym z życiem społecznym, które *ex definitione* toczy się wyłącznie w określonych formach kulturowych, o tyle w polityce społecznej dominuje praktyka właśnie sztucznego wydzielania kultury – jako szczególnej sfery obejmującej zwykle tzw. wartości wyższe, reprezentowane przez takie instytucje, jak teatr, książka, muzeum, filharmonia itp. – i sytuowania jej nie tyle obok takich obszarów problemowych, jak praca, zdrowie czy opieka społeczna, ile raczej poza ich sekwencją. Ta praktyka zwykle nieproblematyzowanej izolacji i ignorowania kultury, a w konsekwencji fundamentalnego nieporozumienia ontologicznego, jest rezultatem uprawiania polityki społecznej w oderwaniu od jej podstaw teoretycznych, o czym była już mowa wcześniej.

Jeśli zatem socjologia formalna, jako jedna z nauk społecznych, może dostarczać politykom, a więc także polityce społecznej, teoretycznego uporządkowania (opisania i wyjaśnienia) struktur i mechanizmów rzeczywistości społecznej, to teorię krytyczną można by uznać z kolei za pomocną w określaniu optymalnego systemu wartości a pośrednio warunków zdrowego społeczeństwa.

O ile w pierwszym przypadku zależność nie budzi wątpliwości, o tyle drugi wymaga komentarza. Posiłkowanie się przez przedstawicieli polityki społecznej programami socjologii krytycznej wymaga bowiem wskazania pewnych zasadniczych słabości tego nurtu, co tym cenniejszym uczyni niekwestionowalne jego zalety. Przede wszystkim za bardzo groźną należy uznać, właściwą niektórym przedstawicielom szkoły frankfurckiej i postmodernizmu, pogardę dla takich wartości, jak racjonalizm, logika, obiektywizm, trzeźwość intelektualna, porzucanych na rzecz apoteozy sprzeczności, nonsensu, subiektywizmu, emocji i intuicji. Tego rodzaju miazmaty pseudofilozoficznego myślenia spotykają się na szczęście z krytyką wielu poważnych uczonych, w której ironii towarzyszy niekiedy głęboka troska o przyszłość człowieka i nauki w warunkach rozpowszechnionej bierności umysłowej i prymitywizmu zainteresowań panujących w społeczeństwie postnowoczesnym (masowym). Niepokój ten pojawia się np. u K. Poppera i to nie tylko w jego znanym pamflecie, dotyczącym dezynwoltury i nonszalancji intelektualnej Hegla (Popper 1993: rozdz. „Hegel i nowy trybalizm"), ale także wówczas, gdy formułował przed przeszło pół wiekiem swe *credo* moralne, w którym wyjawia, że „mój kontratak na irracjonalizm jest atakiem moralnym. Intelektualista, który uważa racjonalizm za zbyt banalny jak na jego gust i uganiając się za ostatnią intelektualną modą dla wtajemniczonych znajduje ją w uwielbieniu

średniowiecznego mistycyzmu, nie spełnia, moim zdaniem, swego obowiązku wobec bliźnich" (Popper 1993: 253). W tym duchu pisał także E. Gellner zastanawiając się nad przyszłością uniwersytetów opanowanych przez ludzi „wykładających" o tym, iż wszelkie poznanie jest niemożliwe (1977: 44). L. Kołakowski w *Głównych nurtach marksizmu* obnażył mankamenty i absurdy teorii krytycznej frankfurtczyków stawiając retoryczne pytanie o to, skąd ma ona czerpać reguły swojej poprawności, jeśli potępia w czambuł normy pozytywizmu, a logikę i matematykę traktuje jako symbol despotyzmu i pogardy wobec jednostki. Nieprzypadkowo więc podobne stanowisko autor zajął wobec postmodernizmu, określając go mianem „nieodpowiedzialnej motylej filozofii" (1989: 1072, 1090; 1996: 105).

Epigonizm wobec szkoły frankfurckiej i beznadziejność postmodernistów w dążeniu do wyzwolenia się z nieprzekraczalnych ram ludzkiej świadomości i języka pokazuje M. Siemek w krótkim, ale niezwykle celnym *Posłowiu* do polskiego wydania *Dialektyki Oświecenia*. Odkrycie tych ram w rewolucyjnej teorii poznania Kanta, na grunt nauk społecznych przeniesionej przez takich jego spadkobierców, jak H. Rickert, W. Dilthey, G. Simmel, M. Weber czy F. Znaniecki, określa niewątpliwie sedno nie tylko epistemologii, ale również ontologii. O tym, że człowiek jako istota społeczna nie ma możliwości powrotu do stanu poznawczej niewinności, nie ma możliwości ucieczki od świadomości, czytamy w dziełach Cassirera i Jaspersa, Ricoeura i Kołakowskiego, Simmla i Znanieckiego. Siemek, pozostając w tym nurcie racjonalnego oglądu rzeczywistości, pisze na temat tej postmodernistycznej donkiszoterii następująco: „Jałowość i daremność wszelkich prób wykroczenia poza ten horyzont staje się w pełni widoczna, gdy uświadomić sobie treściową pustkę i pozorność wciąż tu poszukiwanych figur alternatywnych: rzekomy »rozum nie-instrumentalny« w swych mitycznych rojeniach o jakiejś »innej technice«, »innej nauce« i wręcz »innej racjonalności« nie odwołuje się przecież do żadnej zasadniczo innej logiki ani też nie mówi żadnym z gruntu odmiennym, »alternatywnym« językiem. Dlatego też nie może być poważnie brany pod uwagę jako alternatywa filozoficznie znacząca: popada bowiem od razu w typową »sprzeczność pragmatyczną«: to, co mówi, jest sprzeczne z tym, że właśnie to mówi. W kręgu tej sprzeczności obracają się wszystkie antynaukowe i antytechniczne jeremiady dzisiejszych sierot po Heideggerze i zabłąkanych w koniec dwudziestego wieku pogrobowców Nietzschego" (Siemek 1994: 295, 296). Dodajmy, że samobójczy paradoks postmodernizmu, polegający na krytyce rozumu i języka przy pomocy tegoż języka, obnażył w łonie samego postmodernizmu W. Welsch (1987).

Jeśli więc oddzielimy aberracje i nibynaukowe propozycje od mocnych elementów teorii krytycznej, do których należą m.in. badania nad społeczeństwem (kulturą) masowym, indoktrynacją prowadzoną przez środki masowego przekazu, reifikacją stosunków społecznych, ukrytym stymulowaniem potrzeb i rosnącej konsumpcji, komercjalizacją kultury, to pozostaje pokaźny obszar empiryczno-teoretyczny stanowiący cenne zaplecze diagnostyczne i aksjologiczne dla polityków społecznych.

Postmodernistyczna anarchia, której mottem mogłoby być Feyerabendowskie „anything goes", próbująca zdyskredytować znaczenie nauki i – nawiązując do eseju

Kołakowskiego – posadzić ją obok cywilizacji na ławie oskarżonych, to jedna postać zagrożeń dla świata rozumu. Druga wiąże się z będącym jej przeciwieństwem wynaturzeniem, fetyszyzmem nauki, prowadzącym do wynoszenia jej na ołtarze na wzór szczególnego fanatyzmu u późnego Comte'a. Nauka znajduje się więc między Scyllą ekstremalnego relatywizmu a Charybdą ślepego dogmatyzmu i choć skrajności nie cieszą się dobrą reputacją, to w tym przypadku drogą najlepszą jest nie tyle środek, ile ta, która omijając rafy scjentyzmu w wydaniu neopozytywistów czy przedstawicieli nauk społecznych ogarniętych „ankietomanią" i „kwantofrenią", tak celnie zdemaskowaną przez Adorna (to właśnie jedna z jego niepodważalnych zasług), Sorokina czy Ossowskiego, wyznaczona jest drogowskazami, które nie sposób nazywać względnymi czy historycznymi. Są to wartości, które należy uznać za absolutne: rozum, a nie emocje, obiektywizm, a nie intuicja i subiektywne przeświadczenia, dogłębna analiza, a nie powierzchowne wrażenia, twierdzenia empirycznie weryfikowalne, a nie dogmaty, zaklęcia i czary. Jeśli nie pada tu termin „nauka", to z tego względu, że są to wartości daleko wykraczające poza zinstytucjonalizowaną i sformalizowaną naukę, z którą zwykliśmy je zwyczajowo kojarzyć.

Jeżeli więc w środowisku polityków społecznych odżywa problem dotyczący statusu epistemologicznego ich dyscypliny, powszechnie już wiązany z celem jej „unaukowienia", to zarówno ta metodologiczno-teoretyczna autorefleksja, jak i cel, który jej przyświeca, uznać należy za chwalebne, pod warunkiem, że nie chodzi tu o formalne pozyskanie etykietki „nauki", ale o ścisłe zespolenie dziedziny zwanej polityką społeczną z niekwestionowalnymi ponadhistorycznymi wartościami.

Literatura

Adorno, T. (1972) *Einleitung zum „Positivismusstreit in der deutschen Soziologie"*, w: *Soziologische Schriften I. Gesammelte Schriften*, t. 8, Frankfurt am Main.

Ajdukiewicz, K. (1985) *Język i poznanie*, Warszawa, t. 1.

Auleytner, J. (1997) *Polityka społeczna*, Warszawa.

Auleytner, J., J. Danecki (1999) *Teoretyczne problemy nauki o polityce społecznej*, Warszawa.

Barnes, B., D. Bloor (wyb.) (1993) *Mocny program socjologii wiedzy*, Warszawa.

Bauman, Z. (1995) *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa.

Böhme, G. i in. (1987) *Finalizacja nauki*, w: J. Niżnik (red.), *Rozwój nauki a społeczny kontekst poznania*, Warszawa.

Danecki, J. (1981) *O teorii postępu społecznego*, w: Kabaj 1981.

Danecki, J. (1983) *Introduction: The Concept of Maldevelopment*, w: J. Danecki (red.), *Insights into Maldevelopment*, Warszawa.

Danecki, J. (1991) *Postęp i regres społeczny*. Warszawa.

Danecki, J. (1991) *Wstęp*, w: J. Danecki 1991.

Danecki, J (1997) *Słowo wstępne*, „Polityka Społeczna", 8.

Fischer, H. (1987) *Teoria sztuki socjologicznej*, w: S. Morawski (red.), *Zmierzch estetyki*, Warszawa.
Frąckiewicz, L. (1997) *Zagrożenia społeczne – miejsce polityki społecznej w systemie nauk*, Katowice.
Fromm, E. (1996) *Zdrowe społeczeństwo*, Warszawa.
Gellner, E. (1977) *Postmodernizm, rozum i religia*, Warszawa.
Gross, P. (1994) *Die Multioptionsgesellschaft*, Frankfurt am Main.
Habermas, J. (1968) *Erkenntnis und Interesse*, w: *Technik und Wissenschaft als „Ideologie"*, Frankfurt am Main.
Habermas, J. (1983) *Teoria i praktyka*, Warszawa.
Habermas, J. *Teoria i praktyka.*
Kabaj, M. i in. (red.) (1981) *Teoretyczne podstawy polityki społecznej*, Warszawa.
Kellner, D. (1992) *Popular Culture and the Construction of Postmodern Identities*, w: S. Jash, J. Friedman (red.), *Modernity and Identity*, Oxford.
Kemeny, J. (1967) *Nauka w oczach filozofa*, Warszawa.
Kołakowski, L. (1989) *Główne nurty marksizmu*, cz. 3, Warszawa; *Nasz relatywny relatywizm*, w: J. Niżnik (red.), *Habermas, Rorty, Kołakowski: stan filozofii współczesnej*, Warszawa 1996.
Krzeczkowski, K. (1936) *O stanowisko nauk praktycznych*, „Nauka Polska", 21.
Kuspit, D. (1990) *The Contradictory Character of Postmodernism*, w H.J. Silverman (red.), *Postmodernism – Philosophy and the Arts*, New York–London.
Lipski, A. (1993) *Ubóstwo poza sferą konieczności egzystencjalnej*, w: L. Frąckiewicz (red.), *Ubóstwo jako problem polityki społecznej*, Katowice.
Marcuse, H. (1991) *Człowiek jednowymiarowy*, Warszawa.
Mills, C. (1985) *Wybór pism*, w: J. Mucha, *C.W. Mills*, Warszawa.
Mucha, J. (1986) *Socjologia jako krytyka społeczna*, Warszawa.
Petrażycki, L. (1985) *O nauce, prawie i moralności*, Warszawa, cz. 1.
Piątek, K. (1997) *Wypowiedź w dyskusji*, „Polityka Społeczna", 8.
Podgórecki, A. (1962) *Charakterystyka nauk praktycznych*, Warszawa.
Polanyi, M. (1962) *Personal Knowledge*, London.
Popper, K.R. (1993) *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1, Warszawa.
Rajkiewicz, A. (1997) *W sprawie kształcenia specjalistów w zakresie polityki społecznej*, „Polityka Społeczna", 8.
Siemek, M.J. (1994) *Posłowie do wydania polskiego*, w: M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialektyka Oświecenia*, Warszawa.
Szubert, W. (1981) *Teoretyczne problemy polityki społecznej*, w: Kabaj 1981.
Toulmin, S. (1953) *The Philosophy of Science*, London.
Wagner, P. (1995) *Soziologie der Moderne*, Frankfurt am Main–New York.
Welsch, W. (1987) *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim.
Życiński, J. (1992) *Ułaskawianie natury*, Kraków.