

Mariola Kuszyk-Bytniewska\*  
Instytut Filozofii UMCS  
Lublin

## Epistemocentryzm jako epistemologiczna przeszkoda nauk społecznych

Racjonalność, intersubiektywność, obiektywność od czasów nowożytnych pojmują się jako kategorie prymarnie epistemologiczne, mające charakteryzować wiedzę, ewentualnie podmioty poznania lub same czynności spełniane przez te podmioty. Charakterystyczny dla myśli nowożytnej „epistemocentryzm” (Pierre Bourdieu nazywa tak dominację epistemologii w filozofii i w naukach) i wspierający go fundamentalizm epistemologiczny, to nic innego jak efekt zawężenia znaczenia tych kategorii, które było przydatne niegdyś, a które dziś, w obliczu rozwoju nauk społecznych, a także w obliczu przemian ról wiedzy w życiu społecznym staje się po prostu anachronizmem. Dziś ani wiedza (nauka) nie jest tym, czym była za czasów dominacji epistemocentryzmu, ani jej udział w rzeczywistości, jaką kreują procesy społeczne, nie jest taki, jak wówczas. Stąd bierze się potrzeba rewizji zarówno epistemocentryzmu, jak i wypełnienia swoistej „luki epistemologicznej”, jaka powstała pod wpływem załamania się fundamentalizmu epistemologicznego. Sądzę, że istnieje filozoficzna potrzeba nowego „rozbioru rzeczywistości”, wyemancypowanego z Kartezjańskiego „despotyzmu *ego cogito*”, rozbioru podejmującego zatracone (a według mnie niejednokrotnie trafne) intuicje wyrażane już w czasach starożytnych, między innymi przez Arystotelesa.

W artykule koncentruję się na wykazaniu, że epistemocentryzm to przeszkoda epistemologiczna nauk społecznych i źródło chronicznych kryzysów teorii socjologicznych.

## Epistemocentrism as an Epistemological Obstacle in the Social Sciences

Rationality, intersubjectivity, and objectivity have been conceived as primary epistemological categories from the beginning of modern epoch. They characterize knowledge or subjects of knowledge, or even their activity – cognition. Epistemocentrism – in P. Bourdieu view typical to modern thinking – and supporting it epistemological fundamentalism are nothing else but limitation of the meaning of these categories. In the bygone times, epistemocentrism was useful, but now is a simply anachronism in the face of modern roles of knowledge in societies and in the face of growing progress of social sciences. Today, science and its contribution in the social worlds are not the same as once. Therefore, the need arises for revision of epistemocentrism as well as for the fulfillment of the „epistemological gap” which emerged from collapse of epistemological fundamentalism. I think that there is a room for the new “philosophical partition of reality” emancipated from Cartesian despotism of *ego cogito* and recovering intuitional insights in the social life of the ancient thinkers as Aristotle.

In the paper, I concentrate on thesis that epistemocentrism is an epistemological obstacle in the social sciences and source of their crises.

**Key-words:** epistemocentrism, Bourdieu, social sciences, epistemological obstacle.

### 1. Czy nauki społeczne były/są naukowe?

Problem naukowości albo problem teoretycznej autonomii nauk społecznych jest w gruncie rzeczy problemem bardzo starym i od początku swego sformułowania wielce dyskusyjnym. Od czasów starożytnych zmieniało się i pojęcie „nauko-

---

\* mkuszyk@poczta.umcs.lublin.pl

wości” i pojęcie „tego, co społeczne”, ale przede wszystkim zmieniały się same społeczeństwa. W pewnym więc sensie nie zmieniło się nic: problem statusu poznawczego nauk społecznych jest nadal otwarty.

### 1.1. Ujęcie Arystotelesa

Historię zachodnioeuropejskiej myśli i dyskusji nad statusem nauk społecznych otwiera Arystoteles, dokonując wpływowego przez wiele stuleci podziału nauk na: teoretyczne, praktyczne i (wy)twórcze. Ów trójpodział wiedzy motywowany innym trójpodziałem – na *ἐπιστήμη* (*episteme*), *πρᾶξις* (*praxis*) i *τέχνη* (*techne*) -- rozwija Arystoteles w swej pluralistycznej koncepcji zróżnicowanych ról, jakie czynnik intelektualny, a zwłaszcza poznawczy, odgrywa w życiu ludzkim. Ich jedność, na pierwszy rzut oka wątpliwa, staje się jaśniejsza, gdy będziemy za Arystotelesem podkreślać społeczny aspekt owego trójpodziału: *episteme*, *praxis* i *techne* są formami aktywności racjonalnej i wolnej. Kto jest zdatny do nich i faktycznie je spełnia, żyje po ludzku pośród ludzi.

Porządkując (a więc i rozczłonkując) ówczesną filozofię, rewaloryzując jej uświadamianą już wtedy tradycję, Arystoteles poszukiwał przedmiotowych, metodologicznych i aksjologicznych kryteriów demarkacji poznania naukowego<sup>1</sup>. Chciał określić zróżnicowane role intelektu w możliwie szerokim spektrum aktywności, jaki wolny, racjonalny człowiek mógł przedsięwziąć, wykorzystując swe naturalne skłonności poznawcze. W tle tego namysłu rozpościerała się oczywistość: naturalne skłonności poznawcze mogą przekształcić się w efektywne postaci intelektualnego samokształtowania własnego bytu [*βίος θεωρητικός* (*bios theoretikos*)] dopiero w pewnym stanie społecznym – wolnym od trosk przyziemnej egzystencji, związanej z przymusami praktyk codzienności [*βίος πρακτικός* (*bios praktikos*)].

Dla Arystotelesa było jasne, że słowo „nauka” w swych trzech określeniach („epistemologicznym”, „praktycznym” i „technicznym”) nie znaczy tego samego nie tylko ze względu na odmienności przedmiotów odpowiednich dziedzin wiedzy, ale też ze względu na cele i motywy poznania oraz formę wiedzy, w jakiej poznanie to urzeczywistnia się. Chyba jednak nie wydawało mu się – i jemu współczesnym – że istnieje jakaś potrzeba określenia wysoce restrykcyjnego modelu nauki, któremu sprostanie powinno być ambicją każdego rodzaju poznania. Dlatego też Arystoteles wskazywał na metodologiczne i przedmiotowe, najbardziej dla niego istotne, różnice między tymi „naukami”. Choć z drugiej strony, jak pisze w *Etyce nikomachejskiej*,

przyjmuje się [...], że nauki tyczą się tego, co ogólne i tak jest istotnie [*Księga X*, 1180 b]<sup>2</sup>,

<sup>1</sup> W zestawieniach prac wcześniejszych filozofów mieszczą się także dzieła o rządzeniu, o dochodach, o dowodzeniu kawalerią, o waporach, o pocie, o ślinie, o wszechrzeczy, o wiedzy, itd. Por. Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Warszawa 1968. PWN.

<sup>2</sup> Arystoteles: *Etyka nikomachejska*, w: tenże, *Dzieła*, t. 5, Warszawa 2000, PWN, s. 298.

i dotyczy to wszystkich nauk, nie tylko teoretycznych. W *Metafizyce* zaś pisze:

a w ogóle każda nauka racjonalna (ἐπιστήμη διανοητική) albo taka, która posługuje się w jakimś stopniu rozumowaniem, traktuje o przyczynach i zasadach w sposób więcej lub mniej ścisły. Wszystkie jednak nauki koncentrują swe wysiłki na określonym przedmiocie w określonym rodzaju i zajmują się nim, a nie bytem absolutnym ani bytem jako takim; [...] [*Księga E (VI)*, 1025 b]<sup>3</sup>.

Nauki pozostają więc zawsze w kręgu spraw ludzkich, o ile ich przedmioty podpadają wielostronnie pod różne aspekty aktywności intelektualnej człowieka, spełniających cel, jakim jest życie rozumne. Nauka nie zastępuje boskiego poznania, nie aspiruje do przekraczania kondycji ludzkiej, nie ma *quasi*-eschatologicznych funkcji – jest poznaniem ludzkim.

Choć więc podział na βίος θεωρητικός i βίος πρακτικός może sugerować taki układ problematyki, że ówczesne „nauki społeczne” mają podrzędną rangę, to jednak wydaje mi się, że Arystoteles nie uważał, by te różnice upoważniały do rezygnacji z używania pojęcia „nauka” (w tym ogólnym znaczeniu – jako wiedza ogólna, która posługuje się rozumowaniem i realizuje dobrostan ludzkiego bytowania) w odniesieniu do wiedzy o tym, co praktyczne i wytwórcze.

Szczególnie ważna dla poparcia tej tezy jest *Księga VI Etyki nikomachejskiej*<sup>4</sup>, gdzie Arystoteles wyróżnia „trwałe dyspozycje prowadzące do poznania prawdy” [tj.: sprawność techniczną i wiedzę naukową, mądrość praktyczną (rozsądek) i mądrość teoretyczną (czyli filozoficzną) oraz myślenie intuicyjne (w *Analitikach wtórych* wymienia wśród tych dyspozycji także myślenie dyskursywne [89 b 7])<sup>5</sup>] i stwierdza, że prawdziwość jest „dziełem wszystkich rodzajów myślenia”: teoretycznego, praktycznego i wytwórczego, wskazując jednocześnie na różnice pomiędzy nimi. Wiedza teoretyczna (naukowa) dotyczy tego, „co nie może być inaczej”, jej przedmioty „są czymś koniecznym i wiecznym”, a ona sama „jest czymś czego można nauczyć, a jej treść – czymś, czego można nauczyć się”<sup>6</sup>. Nic tu nie wskazuje na to, że dyspozycja poznania oparta na jednej z części rozumnej duszy – na zdolności poznawania naukowego, w jakiś rozstrzygający sposób góruje nad innymi. Na drugiej części rozumnej duszy – na zdolności rozumowania – oparte jest działanie i tworzenie (co nie jest tym samym, jak podkreśla Arystoteles). Działanie (*praxis*) ma sens głównie ekspresyjny i regulatywny: *operuje na sensach i jest związane normami* – spełnia się więc w samym dokonaniu, a nie w wytworze, którego w ogóle nie urzeczywistnia (w sensie takim, w jakim urzeczywistnia się wytwór *techne*). Tworzenie czy wytwarzanie (*techne* – którą zastąpi później łacińska *ars*) spełnia się natomiast przez urzeczywistnianie reguł – przez kunszt,

<sup>3</sup> Arystoteles: *Metafizyka*, w: tenże, *Dziela*, t. 2, Warszawa 1990, PWN, s. 712.

<sup>4</sup> W księdze tej Arystoteles pisze o wiedzy praktycznej w odniesieniu do teoretycznej i wytwórczej. Por. Arystoteles: *Etyka nikomachejska*, *op. cit.*, s. 192-210.

<sup>5</sup> Por. przypis nr 16 w: Arystoteles: *Etyka nikomachejska*, *op. cit.*, s. 195 (komentarz tłumacza – D. Gromskiej). Por. także Arystoteles: *Analitiki wtóre*, w: tenże, *Dziela*, t. 1, Warszawa 1990, PWN, s. 301.

<sup>6</sup> Arystoteles: *Etyka nikomachejska*, *op. cit.*, s. 195.

umiejętność realizacji jakiegoś zamysłu w pewnym materiale (np. w marmurze). Źródłem *techné* jest (wy)twórca i, w przeciwieństwie do *praxis*, po zaprzestaniu działań (wy)twórczych, jej wytwór trwa nadal. Jak mówi Arystoteles:

Cel bowiem tworzenia leży poza tworzeniem, przy działaniu zaś jest inaczej: bo tu samo powo-  
dzenie w działaniu jest celem. [1140 b]<sup>7</sup>

Przedmiotami działania i tworzenia są zatem „rzeczy, które mogą się mieć inaczej”, a więc wszystko to, co nie podpada pod teorię, ogląd *epistémé*, a co jest w zasięgu rozumnej działalności człowieka, która może albo narzucać pewną inteligibilną formę tworzywu rzeczy (dziś powiedzielibyśmy: jest w stanie materializować ideę technologicznie), albo innym ludziom lub sobie samemu może narzucać pewną formę istnienia (znaczenie i wartość), realizującą cele przez działalność praktyczną. W konsekwencji:

Rozsądek, czyli myśl praktyczna, dotyczy spraw ludzkich i tych, nad którymi można się namyślać; – pisze Arystoteles – mówimy bowiem, że rzeczą człowieka rozsądnego jest przede wszystkim dobry namysł, a nikt nie namyśla się nad tym, co nie może być inaczej lub co nie ma żadnego celu, celem zaś jest dobro, które ma być osiągnięte przez działanie.<sup>8</sup>

## 1.2. Perspektywa nowożytna

To, co łączy podejście Arystotelesa i nowożytne podejście do kwestii autonomii nauk społecznych polega na tym, że i tu, i tam myśl społeczną traktuje się jako wymagającą pewnej metarefleksji. Jak się wydaje, Arystoteles zwraca uwagę przede wszystkim na zróżnicowanie i specyfikę uczestnictwa czynnika intelektualnego w samej rzeczywistości, o ile ta jest pewnym środowiskiem życia ludzkiego (stąd różnica, ale też i jedność w *bios theoretikos* i *bios praktikos*)<sup>9</sup>, nie zakładając jakiegś przepaści między myślą a bytem, czy bytem a powinnością, albo naturą i kulturą, co w kwestiach dotyczących bytu społecznego jest, zwłaszcza dziś, cenne. Widać to wyraźnie w znanym określeniu, jakiego Arystoteles użył dla opisu ludzkiej kondycji – ζῷον πολιτικόν (*zoon politikon*), wskazującym na niezindywidualizowaną (społeczną?) formę życia politycznego.

Dziś, z perspektywy nowoczesnej kultury, możemy wskazać zasadniczą różnicę między myślą czasów antycznych i epoki nowożytnej w stosunku do tych kwestii. Polega ona przede wszystkim na tym, że w czasach starożytnych filozoficzną refleksję (jakaś metarefleksję) nad naukami społecznymi (praktycznymi

<sup>7</sup> Arystoteles: *Etyka nikomachejska*, op. cit., s. 197.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 200.

<sup>9</sup> „Życie” w języku greckim miało dwa znaczenia – jako (βίος) *bios* i (ζωή) *zoe*. Pierwsza forma oznaczała życie w sensie zindywidualizowanym (por. biografia), życie śmiertelników, druga zaś życie w sensie procesu naturalnego, samostwórczego i nigdy nie kończącego się – zamkniętego w cykliczne pasmo przemian. Por. K. Kerényi: *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, Kraków 1997, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, s. 15-20. Arystoteles używał obydwu pojęć.

i wytwórczymi) stanowiła *etyka* – rozumiana szeroko jako teoria działania – i w jakimś stopniu metafizyka. Działanie bowiem – w warunkach greckiej *polis* – od zamiaru do realizacji przechodziło bardzo krótką, praktyczną drogę, wyznaczoną funkcjonowaniem instytucji demokracji bezpośredniej i drogę mentalną, wyznaczoną analogiami „życia domowego” i państwa (*polis*). W czasach nowożytnych zaś (począwszy od kultury intelektualnej zainicjowanej zwrotem kartezjańskim) przeważa pogląd, że metateoretyczny namysł nad naukami społecznymi, tak jak w odniesieniu do innych nauk, wyznacza tematyka i przywileje intelektualne (najczęściej) szeroko pojętej teorii poznania (epistemologii). Życie społeczne i polityczne straciło bowiem na przejrzystości względem działań jednostek, a zyskało na swym zobiektywizowaniu, co przesunęło jego konceptualizację raczej w stronę *techné* (*ars*) niż *praxis*.

Tu z kolei ujawnia się także istotna różnica między antyczną a nowożytną filozofią dotycząca wartości wiedzy i jej umiejscowienia względem innych wartości. Filozofia nowożytna lokuje pewność na szczycie hierarchii wartości i separuje prawdę od dobra, o które przecież tak zabiegano w modelach starożytnej *praxis*, dając pierwszeństwo prawdzie względem dobra<sup>10</sup>. Toteż w nowożytności obserwujemy systematyczne odchodzenie w namyśle nad prawdą od kwestii *ludzkich dyspozycji prowadzących do prawdy* w kierunku *poszukiwań prawomocności wiedzy*. Taki pogląd przez trzy stulecia utrzymywał filozofów nowożytnych w przekonaniu, że teoria poznania jest właściwym i uprzywilejowanym obszarem metarefleksji także w odniesieniu do nauk społecznych.

Dominacja nowożytnego ideału wiedzy opartego na monistycznym jej pojmowaniu jako nauki, na sposobie jej uprawomocnienia pojmowanego jako ugruntowanie w absolutnych (pewnych) podstawach i rozumieniu podmiotu jako pozaświatowej monady, doprowadziła do wykształcenia się specyficznego, historycznie lokalnego, lecz jeszcze dziś często uznawanego poglądu, który francuski socjolog Pierre Bourdieu<sup>11</sup> nazywa „*epistemocentryzmem*”. Chodzi tu o dominację epistemologii w filozofii (względem innych jej dziedzin) i o specyficzną rolę dyskursu uprawomocniającego, jaką względem nauk przypisuje sobie filozofia jako epistemologia, dyskursu ukształtowanego w paradygmacie kartezjańskim i zdyscyplinowanego sugestywnością „oczywistości” (jako kryterium wiedzy prawomocnej) oraz „analityczności” (jako właściwej metody).

Na oznaczenie tak ukształtowanego stanowiska można użyć innego jeszcze określenia (funkcjonującego w literaturze filozoficznej) charakteryzującego jego własności: *fundamentalizm epistemologiczny* – dopóty kwestionujący wartość

<sup>10</sup> Dlatego „uczony [nowożytny] mógł sobie powiedzieć: moja etyka **to** moja **metodologia**.” Por. S. Amsterdamski: *Między historią a metodą*, Warszawa 1983, PIW, s. 134.

<sup>11</sup> P. Bourdieu (1930-2002) – socjolog, etnolog, filozof; wykładał w Algierze, w Lille, od 1964 w École des Hautes Études en Sciences Sociales, od 1981 profesor College de France. Autor prac: *Dystynkcja, Zmysł praktyczny, Rozum praktyczny, Zaproszenie do socjologii refleksyjnej, Medytacje pascaliańskie, Science de la science et réflexivité* i wielu innych.

wiedzy, a przede wszystkim jej prawdziwość i pewność, dopóki nie zostanie ona uprawomocniona w sensie ostatecznym, tj. wtedy, gdy jej roszczenia poznawcze znajdą swe ostateczne racje w analizie władz poznawczych wszelkiego możliwego podmiotu poznania. Takim założeniom nie może sprostać wiedza dotycząca praktyki ludzkiej, nie może być zatem uprawomocniona w sensie ostatecznym ze względu na zmienność, historyczność, procesualność, kontekstowy charakter swego przedmiotu. Z pozycji epistemocentryzmu albo odmawia się socjologii i innym „naukom” społecznym naukowości, albo przypisuje się im status nauk osobliwych, podkreślany osobnym nazewnictwem (jak np. używane jeszcze niekiedy i w XX wieku określenie: *arts*).

Pewna droga marginalizacji epistemocentryzmu na terenie nauk społecznych (z której być może warto skorzystać, i którą podpowiada Bourdieu<sup>12</sup>), polega na użyciu wobec niego środków samych nauk społecznych, a więc tych, wobec których on sam staje się bezradny w swym zamiarze i w swej ambicji ich uprawomocnienia. Środki te to nic innego jak *rozbrojenie epistemocentryzmu przez jego lokalizację*. Rozumiem przez to zarówno określenie jego społecznego *locus communis* jako *myślenia scholastycznego* (w pewnym szczególnym, socjologicznym tego słowa znaczeniu), jak i wskazanie kontyngentnego poznawczo charakteru dociekań nad statusem nauk społecznych – o tyle kontyngentnego, że uwikłanego w przygodny (niekonieczny) charakter swego przedmiotu. Idea Arystotelesa, że rozum pracuje w różnym materiale ze skutkami, które mogą dawać odmienne, choć wartościowe (nie w absolutnej skali) wyniki, daje się w tym miejscu wykorzystać.

Bourdieu podążając tym tropem, epistemocentryzm określa mianem „*etnocentryzmu uczonych*” i tak go lokalizując, pisze o nim:

„skrzywienie” teoretyczne czy intelektualne, które polega na zaniedbaniu wpisania w budowaną teorię świata społecznego faktu, że jest ona wynikiem teoretycznego sposobu patrzenia, wytworem „spojrzenia kontemplującego” (*theorein*)<sup>13</sup>.

Epistemocentryzm zatem to pogląd na rolę wiedzy i poznania odgrywane w historii stawania się, lub po prostu bycia podmiotem, pogląd, według którego pierwotny charakter dyspozycji, jakie mogą być uruchomione w kontekście społecznym, mają zawsze jedynie dyspozycje poznawcze. Tylko dyspozycje poznawcze mają moc podmiototwórczą. Człowiek – według takiego poglądu – może być istotą społeczną tylko dzięki temu, że u podstaw ładu społecznego odnajdujemy uniwersalne i aspołeczne dyspozycje poznawcze (*ego cogito*), z zasady identyczne u wszystkich normalnych osobników. Ktoś, kto nie jest uzbrojony w swą poznawczą podmiotowość, w ogóle nie może uczestniczyć w życiu społecznym. To dzięki

<sup>12</sup> Por. P. Bourdieu: *Medytacje pascaliańskie*, przeł. K. Wakar, Warszawa 2006. Oficyna Naukowa

<sup>13</sup> P. Bourdieu, L.J.D. Wacquant: *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, przeł. A. Sawisz, Warszawa 2001, Oficyna Naukowa, s. 50.

tym właśnie dyspozycjom istnieje ład społeczny, toteż dzięki nim poznanie tego ładu może realizować się zarazem jako samopoznanie i poznanie przedmiotowe.

Widać to wyraźnie – co najmniej od czasu, gdy Hobbes użył metafory społeczeństwa jako Lewiatana – w obrazowaniu (personifikowaniu) życia społecznego, nadawaniu mu cech podmiotu właśnie bez ontologicznego namysłu nad tym, czy takie własności w ogóle ono posiada.

Epistemocentrym to pogląd, który ma także społeczną genezę i społeczną formę legitymizacji: sięga początków filozofii zachodniej i przybiera postać *dyspozycji scholastycznej*. Dyspozycja ta w warunkach społecznych, charakterystycznych dla czasów nowożytnych, pozwala instytucjonalizować i profesjonalizować poznanie. Wówczas wytwarza tzw. *rozum scholastyczny*<sup>14</sup> – rozum, który powstawał w społecznych warunkach *schole*<sup>15</sup>, a więc w zinstytucjonalizowanych warunkach uniezależnienia myśli od szerokiego kontekstu jej uczestnictwa w rzeczywistości społecznej i uwolnienia od celów praktycznych (Arystotelesa „dobro”). Warunki te ukształtowały nie tylko swobodę, lekkość myśli<sup>16</sup>, ale też i swoisty kult dla jej wartości poznawczych, a także pewną koncepcję bycia podmiotem, podporządkowaną ideałowi wiedzy ukształtowanemu w *schole*. Scholastyczny punkt widzenia opiera się na – wykształconej społecznie śródkami szkoły (jako instytucji) – neutralizującej (w sensie Husserlowskiej *époque*) dyspozycji, która zawiesza „wszelkie tezy o istnieniu i jakiegokolwiek intencji praktycznej”<sup>17</sup> i idealizuje (odrywa od kontekstu ludzi i rzeczy), a zarazem uprzedmiotawia (odrywa od *praxis*) takie wartości, jak: racjonalność, obiektywność, intersubiektywność. Dyspozycja ta zawiesza zdroworozsądkowe przeświadczenia dotyczące świata i celów praktycznych myśli. Począwszy od nowożytności przyjęcie scholastycznego punktu widzenia to milcząco zakładana „przepustka” wymagana przez wszystkie pola naukowe<sup>18</sup>. Inaczej mówiąc, jest to rodzaj kompetencji czy warunek uprawiania nauki przez jakiegokolwiek uczonego: przyrodnika lub humanistę.

<sup>14</sup> „Dyspozycja scholastyczna”, „rozum scholastyczny” – określenia Bourdieu. Ów rozum choć jest niespołeczny, ustanawia potem kryteria społecznego opisu (na tym polega epistemocentryzm).

<sup>15</sup> *Scholie* (σχολή) – jak tłumaczy to Bourdieu – to w pierwotnym znaczeniu wolny czas [od zajęć, od trosk praktycznych], stan beczynności. „*Scholen agein*” (σχολήν ἀγειν) znaczy tyle, co pozostawać w beczynności, zażywać spokoju, „robić nic,” zarazem *schole* to szkoła [bo szkoła organizuje czas wolny od zajęć praktycznych i poświęconych na studiowanie]. Por. P. Bourdieu, L.J.D. Wacquant: *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, *op. cit.*, s. 25.

<sup>16</sup> Filozoficzny wynalazek dialektyki, czyli konfrontacji jednej myśli z inną, dla celów, które nie są powiązane z sytuacją prowadzących spór – to przykład wpływu *schole* na realia myślowe starożytnej kultury intelektualnej.

<sup>17</sup> Por. P. Bourdieu: *Rozum praktyczny. O teorii działania*, przeł. J. Stryczyk, Kraków 2009, Wydawnictwo UJ, s. 162.

<sup>18</sup> Pole (i habitus) to także określenie Bourdieu. „W kategoriach analitycznych pole można zdefiniować jako sieć albo konfigurację obiektywnych relacji między pozycjami.” (P. Bourdieu, L.J.D. Wacquant: *op. cit.*, s. 78) Pola są to różne dziedziny aktywności ludzkiej, cechujące się specyficznymi regułami gry. (Por. K. Sztandar-Sztanderska: *Teoria praktyki i praktyka teorii. Wstęp do socjologii Pierre’a Bourdieu*, Warszawa 2010, WUW, s. 47-48.)

Na terenie nauk społecznych punkt widzenia ukształtowany przez dyspozycję scholastyczną neutralizuje i czyni nieistotną wszelką możliwość różnicowania, a więc także sporu między:

– *racjonalnością*, która wykształciła się jako sprawność w poznawaniu, i to w specyficznych społecznych warunkach *schole*, a *racjonalnością*, którą ukształtowało działanie (*praxis*). W tym pierwszym przypadku racjonalność odnosi się przede wszystkim do poznawczych czynności podmiotów, w tym drugim, jest własnością zobiektywizowanych w świecie wytworów działań praktycznych i technologicznych (np. instytucji czy też narzędzi). Miarą ich racjonalności jest wówczas to, że są one mniej lub bardziej „zrozumiałe” albo mniej lub bardziej „poreczne”, a nie to, że są mniej lub bardziej podatne na metodyczne zabiegi poznawcze. W tym pierwszym przypadku (operacji czysto poznawczych przedsięwziętych w kontekście *schole*) chodzi o racjonalność *instrumentalną* i *proceduralną*, a więc taką, która abstrahuje od pozapoznawczych celów działań poznawczych (Arystotelesa „dobro”). W tym drugim, chodzi o racjonalność *substancjalną*, a więc racjonalność odnoszoną do celów i wartości, jakie ład społeczny czynią (względnie) nieproblematycznym i w którym uczestnictwo jest czytelne.

– *obiektywnością* wiedzy uzyskiwanej zawsze w pierwszoosobowym, refleksyjnym doświadczeniu poznawczym, a *obiektywnością*, którą kształtują działania społeczne w postaci względnie trwałych obiektywizacji tych działań. W pierwszym przypadku działanie poznawcze rozgrywa się w polu epistemicznym dzielonym dychotomicznie wedle schematu: subiektywne doświadczenie/zobiektywizowana wiedza, w drugim zaś pole działania organizuje inna dychotomia: obiektywizujące działanie/ zobiektywizowane wytwory.

– *intersubiektywnością*, którą można osiągnąć refleksyjnie i dla której podstawę stanowi implicytna monadologiczna ontologia *tego samego* w podmiocie, a *intersubiektywnością* jako efektem rzeczywistego współdziałania lub konfrontacji zróżnicowanych sił podmiotów. W pierwszym przypadku chodzi o *intersubiektywność świata* jako możliwość bycia danym w doświadczeniu poznawczym w sposób zgodny z doświadczeniami innych poznających monad. Bytowanie w świecie nie jest żadnym wyróżnikiem sytuacji poznawczej takich podmiotów – „bycie świata dla każdego” i „bycie świata dla wszystkich” posiadają identyczną strukturę sposobów, w jakich są dane. Dlatego wiedza i społecznie regulowany do niej dostęp nie są tu także żadnym wyróżnikiem charakterystyk intersubiektywności. W drugim przypadku natomiast chodzi o wspólnotowy charakter bycia podmiotów i o uczestnictwo w kreowaniu takiego sposobu istnienia podmiotów podzielanej przez nie wiedzy. Wiedza bowiem stanowi w tym przypadku charakterystykę środowiska społecznego, w którym podmiot nabywa swoje cechy jako podmiot poznania i działania. Chodzi zatem o neutralizację różnicy między bytem, który swoje cechy podmiotowe kształtuje w społeczeństwie – także jako podmiot poznania – a tym bytem, który wspólnie przez owe podmioty wykreowany staje



się przedmiotem, a zarazem warunkiem poznania dla każdego z nich. Wówczas bowiem, tj. pod presją owej neutralizacji, nie można już pytać o to, jakie warunki pozaepistemiczne narzuca społeczeństwo podmiotowi, by on sam miał się za podmiot poznania i wiedzy, a jakich cech on sam musi się pozbyć, lub odmówić ich sobie, by być zdolnym do poznawania realiów zobiektywizowanego świata, rezultatów ludzkich działań ukształtowanych społecznie. Tu z kolei w grę wchodzi zatarcie opozycji „normalne/patologiczne”, a w konsekwencji neutralizacja funkcji społeczeństwa normalizującego podmioty wiedzy, oraz zatarcie ról wobec poznania tego, co w społeczeństwie normatywne.

Epistemocentryzm wszystkie te odróżnienia może neutralizować, marginalizować, pomijać dzięki lokalnemu, a w szerszym kontekście osobliwemu, łaadowi praktyki i wiedzy, który reguluje dyspozycja scholastyczna, a nie dzięki uniwersalnym cechom wiedzy czy podmiotu. Postępuje tak – i tu zwłaszcza jego konsekwencje są interesujące – również na terenie poznania, które wyznaczone jest dziedziną przedmiotową nauk społecznych. W rezultacie albo czyni uczestnictwo w społeczeństwie własnością nierelevantną dla ukonstytuowania i dyspozycji podmiotu poznania (być w społeczeństwie nie jest żadnym wymogiem poznania), albo poznaniu nadaje samodzielną, autopojetyczną, kreacyjną wobec podmiotowości rolę (poznawać znaczy być w ogóle poza społeczeństwem).

Uproszczona (ze względu na *praxis* i *techne*) ontologia podmiotu, jako nosiciela świadomości *ego cogito*, jak i akceptacja pierwszeństwa – odseparowanego od działania – poznania, powstrzymują (i to niekiedy bardzo skutecznie) wrażliwość nauk społecznych na różnice, które scharakteryzowałam powyżej.

W tym kontekście mój wniosek jest następujący: w nowożytności zostały podcięte *ontologiczne* korzenie metarefleksji filozoficznej nad naukami społecznymi. Zapytania o prawomocność poznania w odniesieniu do pewnej dziedziny przedmiotowej, z góry określonej i zrównanej w swym statusie ontycznym z innymi dziedzinami bytu, zdominowały filozofię na tyle, że kwestie dotyczące sposobu istnienia rzeczywistości społecznej uznawano za wtórne i marginalne. Profesjonalizacja i instytucjonalizacja nauki, zjawisko zainicjowane w epoce nowożytnej, wzmocniły jedynie wykształconą wcześniej dyspozycję scholastyczną.

Jednakże takie właśnie – powiedzmy, kartezjańskie – podejście do metateoretyzowania w dziedzinie nauk społecznych wytwarza, jak się wydaje, nieprzewidywalne przeszkody. Najwyraźniej ujawniły się one w dwudziestowiecznej, zwłaszcza w fenomenologicznej metarefleksji nad naukami (*Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie* Husserla), co oczywiście nie dziwi zważywszy na Kartezjańską inspirację fenomenologii. Główna zaś z tych przeszkód ujawnia się w uwikłaniu, dla którego zarezerwujemy określenie „ontopistemologia”. Wskazuje ono specyficzne położenie nauk społecznych względem nowożytnego (epistemologicznego) metateoretyzowania. Położenie to jest niczym innym jak niemożnością uzyskania na terenie nauk społecznych czystego, tj. zu-

pełnego podziału badanych zjawisk według kartezjańskiego schematu „podmiot – przedstawienie” (w wersji Husserla: „noeza – noemat”).

### 1.3. Nauki społeczne wobec wyzwań późnej nowoczesności<sup>19</sup>

Filozofię Arystotelesa możemy więc traktować jako odskocznnię od monotonii nowożytnego epistemocentryzmu. Arystotelesa pluralizm w pojmowaniu nauki, pluralizm w pojmowaniu prawdziwości (na gruncie wiedzy praktycznej mówi o „prawdziwości zgodnej ze słusznym pragnieniem” [Księga VI, 1139 a]<sup>20</sup>, pluralizm w pojmowaniu dyskursywności myśli (mówi o teoretycznym, praktycznym i wytwórczym myśleniu dyskursywnym) nie mieści się, rzecz jasna, w ramach nowożytnej refleksji metanaukowej. Arystoteles bowiem przyjmuje wielość dyspozycji prowadzących do zaangażowania intelektu w świat, także wielość sposobów ujmowania przedmiotów poznania, i wielość obszarów, zakresów, aspektów świata, które mogą opisywać (i opisują) nauki. Ów pluralizm, jak wcześniej wspomniałam, został radykalnie zakwestionowany w wieku XVII. Nowożytny ideał poznania, oparty na Kartezjańskim konstrukcie *ego cogito*, jest monistyczny w tym sensie, że preferuje jeden typ wiedzy prawomocnej i jedyne rozumienie samego uprawomocnienia tej wiedzy, wyrażające się w roli jaką pełni *ego cogito, fundamentum inconcussum* poznania. Podmiot zaś – tożsamy z jaźnią – wedle implicytnej monadologii epistemocentryzmu, też istnieje na jeden sposób, a mianowicie tak, że jest bytem, w którym nie ma różnicy między istnieniem a myśleniem – myśleć i być znaczy tu to samo.

Kiedy Arystoteles orzeka o człowieku, że jest on „*zoon politikon*”, to łączy w tym określeniu kwalifikacje, w których nowożytność i współczesność dopatruje się przeciwstawnych określeń wyrażających się w dychotomiach dzielących świat na kulturę i naturę, na to, co przyrodnicze i to, co humanistyczne, co społeczne (stadne) i etyczne (podmiotowe i jednostkowe). Starożytne, szerokie i pozbawione fundamentalistycznego rygoryzmu rozumienie nauk ani nie wykluczało naukowej refleksji nad praktyką ludzką, ani nie prowadziło do nowożytnych, epistemologicznych komplikacji metateoretycznych, wobec których opozycje typu: „nauka – praktyka”, „myślenie – działanie”, „podmiot – przedmiot”, „fakt – wartość”, itd. trzeba uznać za wtórne. Brak lokalizacji w wyraźnej dychotomii – działa tu wykluczająco. Dychotomie tego typu, jako konsekwencje zasadniczego rozdzielania bytu podmiotu i bytu świata, pomnażają jedynie skrupuły epistemologiczne: zamiast tworzyć płaszczyznę rozwiązywania problemów, których nauki społeczne same nie są w stanie wyświecić, przenoszą do tych nauk własne, nierozwiązane kwestie<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Określenia „późna nowoczesność” używa A. Giddens dla oznaczenia procesów radykalizacji zmian zachodzących w nowoczesności od końca XX wieku. Por. A. Giddens: *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2001. PWN.

<sup>20</sup> Arystoteles: *Etyka nikomachejska*, op. cit., s. 194.

<sup>21</sup> Por. S. Amsterdamski: *Nowożytny ideał nauki*, w: tenże: *Między historią a metodą*, op. cit., s. 64-90.

Oczywiście, ustalenia Arystotelesa z trudem moglibyśmy odnieść do warunków poznania naukowego i warunków społecznych, jakie znamy z czasów współczesnych. Mimo to, ustalenia te wydają się lepiej odpowiadać współczesnym potrzebom badawczym aniżeli te, które zdominowały myślenie nowożytne w zakresie nauk społecznych, co pokazała, choć krótką, za to bardzo kryzysowa historia tych nauk, a zwłaszcza socjologii. W każdym razie istnieje filozoficzna potrzeba nowego „rozbioru rzeczywistości”, wyemancypowanego z Kartezjańskiego „despotyzmu *ego cogito*”, rozbioru podejmującego zatracone (a według mnie niejednokrotnie trafne) intuicje Arystotelesa.

Co zatem zmieniło się w nowoczesnym życiu społecznym i w nowoczesnych naukach, aby uznać trójpodział Arystotelesa za przestarzały? Jakie alternatywne, konkurencyjne względem epistemocentryzmu problemy, ujęcia nauk społecznych możemy zaproponować dzisiaj?

Wydaje się, że podstawową cechą współczesnej *praxis* jest to, że jej obiektywizujące funkcje dzisiaj są o wiele silniejsze i bardziej widoczne niż kiedykolwiek wcześniej. Prawie wszystko co „widzimy” dziś wokół siebie – czyli to, co nazywamy (naszym) światem – ma mniej niż 300 lat i ma niewiele wspólnego z „naturą” i „bytem” ontologii, jaką można było uprawiać w starożytności. W jej świetle bowiem prawie wszystko, co dziś widzimy jest „przygodne”, czyli niekonieczne. Tymczasem ontologia współczesnego świata społecznego domaga się uznania „konieczności”, jakiej starożytni w ogóle nie znali: determinacji *wiedzy* skutkującej zmianą świata i człowieka poznającego w zmiennych warunkach, w jakich człowiek działa. Współczesna *praxis* jest autopojetyczna, wytwórcza, a nawet „samowytwórcza”. Autokreacyjne funkcje i skutki praktyk, z jednej strony, wiążą się z niesłychanym wręcz rozrostem technik przetwarzania symbolicznej sfery kultury (*mass mediów*) i rozbudową normującego ludzkie zachowania aparatu społecznego (szkoła, wojsko, medycyna itp. instytucje). Praktyki zaś dzisiejsze różnią się od starożytnej *praxis* tym przede wszystkim, że angażują nowoczesne techniki władzy nakierowane w większym stopniu na kontrolę niż na bezpośrednią przemoc. Techniki natomiast różnią się tym od starożytnej *techne*, że są zintelektualizowane w stopniu nigdy wcześniej nieznanym – współczesna technika to nieomal wcielenie, realizacja nauk. Podobna zmiana statusu społecznego dotyczy samej wiedzy (*episteme*). Jej starożytnemu i klasycznemu statusowi siły urzeczywistniającej autonomię podmiotu w postaci wykształcenia (*paideia* jako wiedza kształcąca i kształcona, skutkująca zmianami w obrębie podmiotu) przeciwstawia się nowoczesny status wiedzy zinstrumentalizowanej, wiedzy użytecznej i wytwórczej.

Wnioski płynące z takiej oceny sytuacji są następujące:

Po pierwsze, klasyczny trójpodział nie oddaje komplikacji nowoczesnych relacji: wiedza – społeczeństwo. Komplikacja zaś polega na tym, że zamiast roli separującej różne formy aktywności człowieka, (*praxis – techne – episteme*), w warunkach nowoczesnych czynnik intelektualny pełni rolę mediatora między nimi (może

wręcz dominującego moderatora, a nawet sprawcy lub kreatora): lokuje praktyczne, techniczne i epistemiczne postaci tego, co podmiotowe w tym, co przedmiotowe.

Dlatego też, po drugie, nowożytny dualizm: „podmiot poznania – przedmiot poznania” (poznanie – przedstawienie) w ogóle nie odzwierciedla sytuacji problemowych, z jakimi ma do czynienia nowoczesna epistemologia nauk społecznych.

Stąd dwie doniosłe kwestie:

1) W jaki sposób teoria społeczna, zachowując swe naukowe wartości poznawcze (racjonalność, intersubiektywność i obiektywność – znane w nowożytnym kanonie wiedzy) może zarazem zdawać sprawę ze swego uczestnictwa (racjonalizującego, obiektywizowanego i normującego intersubiektywność) w podmiotowo-sprawczym charakterze zjawisk społecznych? W jaki sposób z kolei wiedzotwórcze funkcje racjonalnych, samoobiektywizujących się i poddanych normom intersubiektywności podmiotów uczestniczą w kształtowaniu nowoczesnego społeczeństwa? Jaki jest udział wiedzy w kształcie rzeczywistości społecznej i co stanowi epistemiczny aspekt jej kreatywnej roli wobec podmiotu? Co przymusza do tego, by stawiać te pytania łącznie? Zwłaszcza zaś istotnym staje się pytanie o możliwość uzgodnienia obydwu ról – poznawczych i kreatywnych (sprawczych) – w jakich występują intelektualne czynniki praktyk, technik i wiedzy.

2) W jaki sposób zatem, i dzięki czemu, można (i należy) wyeliminować dychotomię „podmiot – przedmiot” oraz inne, pochodne wobec niej i znane z epistemo-centricznej tradycji filozofii nowożytnej: obiektywizm – subiektywizm (konstruktywizm), naturalizm – idealizm (antyrealizm), struktura – działanie (sprawczość), podmiot poznający – podmiot działający, poznanie – działanie, zaangażowanie – neutralność, itp.? Czym można (należy) ją zastąpić?

Zagadnienia te wskazują, że problematyka nauk społecznych potrzebuje zaangażowania filozofii, lecz takiej, która byłaby przychylna wobec potrzeb nauk społecznych i współpracująca z nimi, a nie tyranizująca je wedle coraz to innej doktryny czy mody. Odkąd socjologia powstała jako niezależna dyscyplina naukowa, jej związki z filozofią nie osłabły, pomimo licznych deklaracji zerwania z nią, głównie w pozytywizmie i neopozytywizmie. Trudno nie zgodzić się ze słowami J. M. Bocheńskiego:

Bez filozofii – dobrej czy złej, naukowej czy dyletanckiej – nie można w rzeczy samej wyrobić sobie żadnego poglądu o społeczeństwie<sup>22</sup>.

Świadomość wyrażoną w tym zdaniu podziela większość współczesnych socjologów. A. Giddens pisze:

Nauki społeczne są bezpłodne jeśli ci, którzy je uprawiają, nie wiążą ich bezpośrednio z zagadnieniami filozoficznymi<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> J.M. Bocheński: *Ku filozoficznemu myśleniu*, Warszawa 1986, Instytut Wydawniczy PAX, s. 65.

<sup>23</sup> A. Giddens: *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, Poznań 2003, Wydawnictwo Zysk i S-ka, s. 15.

## 2. Konieczne (choć trudne) związki socjologii z filozofią

To jednak, na czym związki filozofii z naukami społecznymi polegają i jakie być powinny, pozostaje już poza powszechną zgodą. Czy filozofia ma dostarczać podstaw (ostatecznych *principiów*) każdej wiedzy, także wiedzy o społeczeństwie i ma być dyskursem uprawomocniającym socjologię, właśnie jako naukę szczegółową? (Czy tego chciała socjologia będąca np. pod wpływem fenomenologii?) Czy też filozofia ma być rodzajem metadyskursu uzasadniającego swoisty sens naukowości socjologii jako nauki pozytywnej, której przedmioty są zarazem podmiotami poznania i działania? (Czy chciał tego np. Ossowski pisząc *O osobliwościach nauk społecznych*?) Odpowiedzi, jakich udzielono na te pytania dotychczas nie są zadowalające, a często nawet nie są jasne.

Próby redukcji przedmiotu badań socjologii (jego naturalizacja) do postaci satysfakcjonującej wymogi wypracowane w naukach przyrodniczych, koncepcje metodologiczne czynione w socjologii pozytywistycznej i neopozytywistycznej, nie powiodły się<sup>24</sup>. Główną przeszkodą była niemożność sformułowania na gruncie pozytywizmu filozoficznego, socjologicznej teorii działania społecznego zachowującej tożsamość pojęcia „podmiotu wiedzy” i „podmiotu działania”, a w konsekwencji przymus okrojenia znaczenia takich pojęć jak „racjonalność” (tylko do racjonalności instrumentalnej czy proceduralnej) „obiektywność” (tylko do sfery przedstawień poznawczych) czy „intersubiektywność” (tylko do sfery przekonań).

Taka sytuacja przyczyniła się do powstania programów badawczych alternatywnych wobec postulatów socjologii pozytywistycznej pod postacią tzw. przełomu antypozytywistycznego<sup>25</sup> (F. Tönnies, G. Simmel, M. Weber, F. Znaniecki, interakcjonizm symboliczny, socjologia fenomenologiczna A. Schütza), na gruncie którego odrzucono metodologię nauk przyrodniczych i zaczęto wypracowywać własną, swoistą, choć nie zrezygnowano z tego samego zadania, jakie filozofia względem nauki sobie stawiała: tego mianowicie, że ma być ona dyskursem uprawomocniającym. Socjologia pogrążała się coraz bardziej w kryzysie, co w drugiej połowie XX wieku było częstym tematem literatury socjologicznej<sup>26</sup>. Wytworzył się wówczas sprzyjający klimat dla powstania – konkurencyjnych względem socjologii „panującej” (czyli funkcjonalizmu), a zarazem nie skoordynowanych ze sobą nurtów socjologicznych<sup>27</sup>, które w koncepcjach filozoficznych szukały wsparcia dla nowo rysującego się nastawienia teoretycznego. Istotnego wsparcia dopatrywano się głównie w filozofiach: późnego Husserla (fenomenologia), Gadamera (herme-

<sup>24</sup> Por. M. Kuszyk-Bytniewska: *Zagadnienia teoriopoznawcze w socjologii*, w: M. Hetmański [red.]: *Epistemologia współcześnie*, Kraków 2007, Wyd. Universitas, s. 193-238.

<sup>25</sup> Por. J. Szacki: *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*, Warszawa 2002., PWN.

<sup>26</sup> Por. A. W. Gouldner: *The Coming Crisis of Western Sociology*, New York 1970, (wyd. pol.: A. W. Gouldner: *Kryzys zachodniej socjologii*, przeł. P. Tomanek, Kraków 2010, Zakład Wydawniczy NOMOS).

<sup>27</sup> Te nurty, to m.in.: socjologia fenomenologiczna, egzystencjalna, kognitywna, jakościowa, sceptyczna, kreatywna, radykalna, itp., por. E. Mokrzycki: *Wstęp*, w: *Kryzys i schizma*, t. 1, *op. cit.*, s. 9.

neutyka), teorii krytycznej szkoły frankfurckiej (szczególnie chodzi o Habermasa, ale też Apla), późnego Wittgensteina (filozofia języka potocznego, tzw. zwrot lingwistyczny). Szczególnie znacząca okazała się fenomenologia późnego Husserla. Jednak przeniesienie idei fenomenologii na grunt socjologii (przez Schütza) zakończyło się radykalnym ograniczeniem programu fenomenologii Husserla do opisu zjawisk społecznych. Rezygnacja fenomenologii z roszczeń do gruntowania wiedzy na terenie objętym naukami społecznymi pozostawiła stosunek „filozofia - socjologia” istotną, choć wciąż nierozstrzygniętą kwestią.

Wydaje się, że cechą szczególną, i być może nieuniknioną, związku(ów) między socjologią a metarefleksją filozoficzną jest rodzaj niedookreślenia kwestii: które zagadnienia mają charakter metateoretyczny, a które ściśle naukowy i dyscyplinarny (szczegółowo-przedmiotowy). W wielu przypadkach problemy naukowe socjologii prowadzą wprost – że tak powiem – w „objęcia” jakichś filozofii, albo też dzieje się odwrotnie: przyjęte na ogólnym poziomie rozstrzygnięcia filozoficzne bezpośrednio oddziałują na pracę badawczą socjologów. Filozofowie bowiem mogą szeroko korzystać (i faktycznie tak czynią) z zasobów doświadczeń społecznych, socjologowie zaś w nieunikniony sposób napotykać na problemy, które odsłaniają potrzebę badawczą, jakie motywacje ulokowane są w filozofii.

Dobrym przykładem analizy takiej sytuacji w odniesieniu do kwestii określenia statusu teoretycznego nauk społecznych jest książka Stanisława Ossowskiego *O osobliwościach nauk społecznych*<sup>28</sup> (z 1962 roku). Ossowski prowadzi tam metateoretyczny w stosunku do socjologii dyskurs, którego sens polega na ukazaniu specyfiki tej nauki. Użyty w tytule termin „osobliwości” zdaje się sugerować, że normą nauk społecznych – według podejścia wyznaczającego epistemologii szczególną rolę (a tak jest w epistemocentryzmie) – jest pewien rodzaj nieuniknionych osobliwości, które powinny być metodologicznie wyeksponowane i przeanalizowane<sup>29</sup>. Rolą filozofii jest jeśli nie wyeliminowanie, to przynajmniej lokalizacja tych osobliwości poprzez zastrzeżenia i różne klauzule ważności wyrażone *explicitie*, co stanowi warunek dopuszczenia do naukowego dyskursu. Nauki społeczne narażone na stały zarzut nienaukowości, a tym samym narażone na marginalizację w „świecie nauki”, ciągle muszą dopytywać się o swój status poznawczy i w tym pomocna jest filozofia – tak zdaje się myśleć Ossowski<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Por. S. Ossowski: *O osobliwościach nauk społecznych*, w: tenże: *Dziela* t. 4, Warszawa 1967, PWN, s.125-316 (lub Warszawa 2001 PWN).

<sup>29</sup> Por. M. Kuszyk-Bytniewska: *Osobliwości nauk społecznych a związki między filozofią i socjologią. Florian Znaniecki a Stanisław Ossowski*, w: M. Chałubiński, J. Goćkowski i in. [red.]: *Koncepcje socjologiczne Stanisława Ossowskiego a teoretyczne i praktyczne zagadnienia współczesności*, Toruń 2004, Wyd. Adam Marszałek, s. 173-187.

<sup>30</sup> Co ciekawe, Znaniecki rozumie sytuację nauk społecznych zupełnie odmiennie. Nie nauki społeczne, tylko przyrodnicze są osobliwe, a to z tego powodu, iż mogą pomijać współczynnik humanistyczny, tzn. tak opisywać ład przyrodniczy, jakby w nim obecność i działanie człowieka niczego nie zmieniały i nie były w ogóle znaczące. A przecież, według Znanieckiego, cała rzeczywistość objęta jest współczynnikiem humanistycznym, co znaczy, że wszystkie przedmiotowe ujęcia zjawisk (przyrodniczych też) są korelatami świadomości. W przywołanej pracy Ossowskiego są ślady analiz ontologicznych zjawisk społecznych, zbliżające go do Znanieckiego. Por.

Ossowskiego przywołałam tu celowo, ponieważ jego dokonania stanowią wyraz nie tylko pewnej tradycji intelektualnej (szkoła lwowsko-warszawska), ale także wyraźnej świadomości „osobliwości” nauk społecznych<sup>31</sup>, co jest, być może, eufemistycznym określeniem sytuacji intelektualnej socjologii, w której występuje *deficyt ontologii*.

Dopóki epistemologia nie będzie nauką, jak inne (jak np. biologia), a więc określoną dyscyplinarnie i bez roszczeń wobec innych dyscyplinarnie określonych nauk, dopóki socjologia będzie posługiwać się, choćby w szczątkowej postaci, ubogą ontologią *ego cogito*, dopóty ich „osobliwy” związek będzie trwać na epistemocentrycznie określonych warunkach. Jeśli więc program naturalizacji epistemologii albo inny program tego typu nie odniesie sukcesu na terenie socjologii, to roszczenia epistemologii i oczekiwania socjologii będą określać komplementarność obydwu<sup>32</sup>. Z drugiej strony, dopóki ludzkie istnienie nie będzie określone w inny sposób, niż jako (jednostkowy) podmiot (a więc osobliwie w stosunku do wszystkich innych przedmiotów poznania, które w formie dyscyplinarnej zapewniło sobie sukcesy), dopóki więc osobliwość przedmiotu nauk społecznych nie zostanie z powodzeniem zredukowana do innych kwalifikacji, dopóty związek filozofii (jako ontologii, choć nie tylko ontologii) z socjologią będzie miał przyszłość.

A zatem: uczestnictwo filozofii w socjologii nie może być jedynie uczestnictwem metodologicznym i epistemologicznym. Filozofia nie może być ani „prawodawczynią” ani „pomocnicą” nauk społecznych; ma być ich aktywną częścią. Chodzi tu o perspektywę onto-epistemologiczną. By stała się ona możliwa, trzeba było uświadomić sobie wielce osobliwą sytuację nauk społecznych: to mianowicie, że *epistemocentryzm to przeszkoda epistemologiczna nauk społecznych*.

### 2.1. Epistemocentryzm w naukach społecznych

Jakkolwiek brzmi to dość paradoksalnie, epistemocentryzm jest swoistą, charakterystyczną dla nauk społecznych, *przeszkodą epistemologiczną*<sup>33</sup>. Czyni on bowiem konieczną dla udostępnienia poznawczego racjonalności, intersubiektywności i obiektywności zjawisk społecznych mediację dyspozycji scholastycznej. Przedmiot poznania jest tu ukształtowany nie tylko przez wiedzę, którą wytwarza dyspozycja scholastyczna, ale – co ważniejsze – którą wytwarza ona według pojęć o wiedzy powstałych w szkole, środowisku myśli instytucjonalnie oddzielnym od praktyki społecznej. Bourdieu w kontekście takich stwierdzeń często przytacza słowa Bachelarda, twórcy idei „przeszkody epistemologicznej”: „świat, w którym

M. Kuszyk-Bytniewska: *Osobliwości nauk społecznych a związki między filozofią i socjologią...*, op.cit.

<sup>31</sup> Co interesujące, użycie przez Ossowskiego określenia „nauki osobliwe” nie jest przypadkowe. T. Kotarbiński używa go w odniesieniu do nauk historycznych, a obaj przecież należą do tej samej tradycji myślenia. T. Kotarbiński: *Dzieła wszystkie*, t. I: *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii*, Warszawa 1990, Ossolineum Wydawnictwo PAN, s. 389

<sup>32</sup> Por. P. Winch: *Idea nauki o społeczeństwie i jej związki z filozofią*, Warszawa 1995. Oficyna Naukowa.

<sup>33</sup> O przeszkodzie epistemologicznej por. G. Bachelard: *Kształtowanie się umysłu naukowego. Przyczynki do psychoanalizy wiedzy obiektywnej*, Gdańsk 2002. Słowo/obraz terytoria.

się myśli, nie jest światem, w którym się żyje”<sup>34</sup>. Szukając reprezentantów epistemocentryzmu wskazuje

Chomsky’ego, w którego teorii rozmówcy wydają się być gramatykami, a to właśnie gramatyka jest typowym przykładem produktu scholastycznego punktu widzenia. Można powiedzieć – stwierdza Bourdieu – opierając się na Wygotskim, że *scholé* jest tym, co pozwala przejść od pierwotnego opanowania języka do opanowania wtórnego; przystąpić do metadyskursu o praktyce dyskursu<sup>35</sup>.

Epistemocentryzm Chomsky’ego polega na tym, że praktyka ogranicza się w jego koncepcji do realizacji reguł gramatyki, w praktyce nie ma niczego więcej poza zastosowaniem reguł. Wiedza o praktyce zostaje zatem zredukowana do znajomości reguł. Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest paralogizm scholastyczny (*scholastic fallacy*) – który

polega na mylnym umieszczaniu metadyskursu u źródeł dyskursu, a metapraktyki u źródeł praktyki<sup>36</sup>.

Wskazując problem niejako z drugiej strony, ma tu miejsce sprowadzanie rozumu praktycznego do rozumu teoretycznego, nieuwzględnianie takiej logiki, jaka kieruje praktyką<sup>37</sup>. Bourdieu podkreśla różnicę między

wiedzą praktyczną, rozumnym rozumem, a wiedzą naukową, rozumem rozumującym, scholastycznym i teoretycznym, który rodzi się w autonomicznych polach<sup>38</sup>.

H. Kozakiewicz, która zdaje się doskonale rozumieć problemy socjologii wynikające z dominacji epistemocentryzmu i fundamentalizmu epistemologicznego, stwierdza:

[...] uspołecznienie jako przedmiot socjologii i filozofii społecznej nie poddaje się epistemologizacji w ramach dotychczas wypracowanych „figur epistemologicznych”. Przedepistemologiczność poznania społecznego (niemożność przekroczenia „progu epistemologizacji”) ma przy tym naturę strukturalną, a nie historyczną. Trzeba byłoby zatem powiedzieć, że dyskurs o uspołecznieniu jest pozaepistemologiczny z punktu widzenia tradycyjnej epistemologii; w jej aparacie pojęciowym poznanie rzeczywistości społecznej nie da się ująć dyskursywnie i musi pozostać sferą niedyskursywną<sup>39</sup>.

Wniosek, jaki można wyprowadzić z powyższej myśli dotyczy pewnego ograniczenia – jak się tu pisze „figur epistemologicznych” – w odniesieniu do nauk społecznych. Środkami socjologii, która ukształtowała się jako wytwór nowożytnego

<sup>34</sup> Por. np. P. Bourdieu: *Medytacje pascaliańskie*, op. cit., s. 75.

<sup>35</sup> P. Bourdieu: *Rozum praktyczny*, op. cit., s. 164-165.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 165.

<sup>37</sup> Por. P. Bourdieu: *Zmysł praktyczny*, Kraków 2008, Wydawnictwo UJ.

<sup>38</sup> P. Bourdieu: *Medytacje pascaliańskie*, op. cit., s. 75.

<sup>39</sup> H. Kozakiewicz: *Epistemologia tradycyjna a problemy współczesności*, w: I. Niżnik [red.]: *Pogranicza epistemologii*, Warszawa 1992, Wydawnictwo IFiS PAN, s. 178.



ideału nauki (jako nowożytnej *episteme*<sup>40</sup> – epistemologii tradycyjnej) nie można dokonać adekwatnej analizy współczesności (nowoczesności)<sup>41</sup>. Zatem wiedza filozoficzna (nowożytne epistemologia) ujawnia się tu jako przeszkoda dla przyrostu wiedzy w naukach społecznych. W języku Foucaulta i Kozakiewicz jest to sytuacja niemożności przekroczenia progu epistemologizacji<sup>42</sup> przez te nauki. Próg epistemologizacji oddziela sferę poznania niejako „od dołu”, wyodrębniając praktyki dyskursywne w ich indywidualności i niezależności (tu wiedza przekracza próg pozytywności), i „od góry” poprzez próg naukowości wyznaczony obecnością formalizmów konstrukcji zdań nauki<sup>43</sup>.

Dodać do tego można, iż w samej rzeczywistości społecznej również tkwi źródło oporu wobec zabiegów jej epistemologizacji. Można bowiem sztucznie i błędnie ów próg epistemologizacji wyznaczyć, narzucając rzeczywistości społecznej nieadekwatne dla niej formy artykulacji prawd, które jej dotyczą. I tak właśnie dzieje się w nauce społecznej zdominowanej przez epistemocentryzm. Czy jednak rzeczywistość społeczna, czy praktyki ludzkie dadzą się uteoretyzować nie zatracając jej/ich ontycznego statusu, sensu praktycznego? To istotne pytanie, jakie się tu wyłania.

Epistemocentryzm uprzywilejował *episteme* względem *praxis* i *techne* (co interesujące, te ostatnie od czasów nowożytnych przestano od siebie odróżniać), a w konsekwencji wiedzę teoretyczną względem praktycznej i wytwórczej. Poznanie rzeczywistości może dokonywać się w tej sytuacji jedynie przez ogląd i, rzecz jasna, ono samo – poznanie, nie może w rzeczywistości tej w żadnej postaci uczestniczyć. Na gruncie nauk społecznych oznacza to rozumienie *racjonalności* jako proceduralnej, tj. jako własności metody, *obiektywności* jako niezaangażowania (badacz społeczny jako nieuczestniczący obserwator), a *intersubiektywności* jedynie jako takiej własności teorii, która gwarantuje zrozumiałość i komunikowalność.

Epistemocentryzm jest więc swoistą przeszkodą i źródłem powracających kryzysów teorii społecznych. Dzieje się tak zawsze wtedy, gdy własną dyspozycję scholastyczną traktują one jako oczywisty punkt wyjścia swej pracy, co blokuje konieczną w ramach socjologii analizę uwikłań w byt społeczny wiedzy, jaką ona

<sup>40</sup> Por. M. Foucault: *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Gdańsk 2006., Słowo/obraz terytoria.

<sup>41</sup> H. Kozakiewicz wskazuje na istotne problemy socjologii ukształtowanej w paradygmacie epistemologii klasycznej: brak teoretycznego pojęcia współczesności i brak adekwatnego narzędzia do skonstruowania tego pojęcia. Por. H. Kozakiewicz: *Epistemologia tradycyjna a problemy współczesności*, *op. cit.*, s. 159.

<sup>42</sup> Foucault tak charakteryzuje pojęcie progu epistemologizacji: „Kiedy w sieci formacji dyskursywnej odcina się jakiś zespół wypowiedzi, który usiłuje narzucić (choćby bez powodzenia) normy sprawdzalności i spójności, oraz pełni funkcję dominującą względem wiedzy (funkcję wzorca, krytyki lub weryfikacji), powiemy, że formacja dyskursywna przekracza próg epistemologizacji. Kiedy zarysowana w ten sposób figura epistemologiczna staje się posłuszna pewnej ilości kryteriów formalnych, kiedy jej wypowiedzi odpowiadają nie tylko archeologicznym regułom formacyjnym, lecz także pewnym prawom konstrukcyjnym zdań, powiemy, że przekroczyła ona próg naukowości.” M. Foucault: *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, Warszawa 1977, PIW, s. 226.

<sup>43</sup> Por. *Ibidem*, s. 225-228.

sama jest. Potrzebna jest zatem nowa perspektywa, która uwzględni *pluralizm ontologiczny świata społecznego* – to mianowicie, że jest wiele aspektów rzeczywistości, wiele porządków (ładów) aksjonormatywnych i żaden nie jest (bezwzględnie) uprzywilejowany względem innego. Należy też zaakceptować *pluralizm wiedzy* (podobnie jak czynił to Arystoteles, uwzględniając oczywiście specyfikę czasów współczesnych i współczesne wiedze). Te dwa rodzaje pluralizmu (wielość rzeczywistości i wiedzy) spotykają się w podmiocie (*agency* – podmiotowość sprawcza), który jest „budowniczym” świata (społecznego) i wiedzy (o tym świecie), który jest owym *dubletem transcendentalno-empirycznym*, o którym pisał M. Foucault<sup>44</sup>. I być może sposobem przezwyciężenia przeszkody w rozwoju nauk społecznych okazałoby się uznanie głównej przeszkody epistemocentryzmu, tzn. uznanie owego dubletu za realność. Fakt, który każda teoria społeczna musi uwzględnić w swych rozważaniach: że podmiot jest jednocześnie przedmiotem dla siebie, dopóty postrzegać się będzie jako nieprzezwycięzalny problem epistemologiczny, dopóki takie kategorie jak „racjonalność”, „intersubiektywność” i „obiektywność” będzie się traktować wyłącznie jako własności metodycznego poznania, a nie atrybuty ładu społecznego, w którym wiedza w ogóle może mieć swój wymiar społeczny.

---

<sup>44</sup> Dublet transcendentalno-empiryczny to Por. M. Foucault: *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych, op.cit.*, s. 286-290.