

Michał Kaczmarczyk 
Uniwersytet Gdański



SOCJOLOGIA BEZ ALIBI. W STRONĘ ONTOLOGII, PLURALIZMU I ZAANGAŻOWANIA

Autor artykułu opisuje kilka głównych tendencji współczesnej teorii socjologicznej i jednocześnie dowodzi, że rezygnuje ona z wygodnych założeń sprawiających wrażenie, że jej spory są czysto metodologiczne, a język – neutralny. Od kilku dekad jesteśmy świadkami wielkich reorientacji teoretycznych, świadczących o odwróceniu od czterech usprawiedliwień, którymi cechowała się klasyczna teoria, upraszczająca tym samym rzeczywistość i ułatwiająca pracę teoretykom. Pierwszym było alibi neutralności rozumiane jako fikcja bezstronności. Drugim – alibi redukcjonizmu, a więc obietnica, że złożoność świata społecznego da się sprowadzić do jednej zasady (interesu, władzy, klasy, kodu semantycznego). Trzecim – alibi teleologii, czyli przekonanie, że społeczeństwo można traktować jako całość, której funkcjonowanie ma nadrzędny sens. Czwartym – alibi solipsyzmu epistemologicznego, to znaczy założenie, że wszystko rozstrzyga się na poziomie perspektywy, dyskursu i narracji. Współczesna refleksja teoretyczna kruszy wszystkie cztery wymienione tu przekonania – ujawnia, że teoretycy są niewątpliwie ukształtowani przez wartości, że selektywność redukcji zafałszowuje obraz społeczeństwa, którego opis wymaga pluralizmu teoretycznego. Nowoczesna teoria wprowadza wyjaśnienia w kategoriach mechanizmów tam, gdzie niegdyś królował holizm. Co więcej, ciężar debaty przenosi się z epistemologii na ontologię społeczną, z pytań o konstrukcje i imaginaria na pytania o naturę obiektów społecznych, na przykład o relacje między bytami fizycznymi a „pętlami obserwacyjnymi”.

Słowa kluczowe: teoria socjologiczna; redukcjonizm; ontologia społeczna; zwrot normatywny; pluralizm teoretyczny

Sociology Without an Alibi. Towards Ontology, Pluralism, and Engagement

The author of the article describes several of the main tendencies in contemporary sociological theory, arguing that it abandons the convenient assumptions that create the impression of its disputes being purely methodological and its language neutral. For several decades, we have been witnessing major theoretical reorientations that indicate a retreat from four justifications characterizing classical theory, which simplified reality and made

Uniwersytet Gdański, Wydział Nauk Społecznych, michal.kaczmarczyk@ug.edu.pl, ORCID 0000-0003-0828-7272. Tekst powstał w ramach grantu NPRH „Współczesne teorie socjologiczne. Antologia z opracowaniem” (NPRH/U22/SP/0149/2024/14), którego kierowniczką jest dr hab. Kaja Gadowska z Instytutu Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Tekst opublikowany na warunkach licencji Creative Commons Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne-Bez utworów zależnych 4.0 [CC BY-NC-ND 4.0].

the work of theorists easier. The first was the alibi of neutrality, understood as the fiction of impartiality. The second was the alibi of reductionism, namely the promise that the complexity of the social world could be reduced to a single principle (interest, power, class, or semantic code). The third was the alibi of teleology—the belief that society can be treated as a whole whose functioning possesses an overarching purpose. The fourth was the alibi of epistemological solipsism, that is, the assumption that everything is resolved at the level of perspective, discourse, and narrative. Contemporary theoretical reflection shatters all four of these beliefs by revealing that theorists are inevitably shaped by values, and that the selectivity of reduction falsifies the picture of society, the description of which requires theoretical pluralism. Modern theory introduces explanations in terms of mechanisms where holism once reigned. Finally, the center of gravity of the debate is shifting from epistemology toward social ontology, from questions about constructions and imaginaries to questions about the nature of social objects; for example, the relationship between physical entities and “observational loops”.

Key words: sociological theory; reductionism; social ontology; normative turn; theoretical pluralism

Wprowadzenie

Chociaż określenie „teoria socjologiczna” może sugerować, że mamy do czynienia z czymś podobnym do innych teorii naukowych, w praktyce odnosi się ono do zjawiska znacznie bardziej złożonego – nie tylko poznawczego, lecz także społecznego, instytucjonalnego i normatywnego. Owszem, teoria socjologiczna jest rodzajem systematycznej i uporządkowanej wiedzy, aspirującej do całościowego wyjaśniania faktów. Jej ambicja uniwersalizująca – dążenie do uchwycenia ogólnych regularności, struktur i mechanizmów, które można testować empirycznie – pozostaje jednym z najważniejszych wyróżników nowoczesnej nauki (Stinchcombe, 1968). Równocześnie jednak teoria socjologiczna musi mierzyć się z oczekiwaniami znacznie bardziej wielowymiarowymi niż te, które zwykle kieruje się pod adresem teorii fizycznych, biologicznych czy nawet ekonomicznych. Nie chodzi tu wyłącznie o większą złożoność materiału empirycznego, ale o szczególny status przedmiotu socjologii – społeczeństwa rozumianego jako dynamiczna konfiguracja działań, znaczeń, instytucji i konfliktów, która wytwarza opisy samej siebie, a następnie odpowiednio na nie reaguje (Giddens, 2003, s. 386–406).

Z tej właśnie przyczyny spory o teorię socjologiczną nie ustają, lecz cyklicznie powracają w nowych szatach, co ostatnio wyśmienicie ukazał Piotr Sztompka w *Socjologii XXI wieku* (2025), książce, która stanowi najwybitniejsze od lat podsumowanie kierunków rozwoju teorii socjologicznej i zarazem moją najważniejszą inspirację do napisania niniejszego artykułu. Przede wszystkim trwa

dyskusja o tym, w jakim stopniu struktura teorii socjologicznej powinna odpowiadać specyfice materii społecznej, zasadniczo odmiennej od świata fizycznego, a także od ograniczonych form kalkulacji i formalizacji, które w dużej mierze są domeną ekonomii (bez umniejszania sporów toczonych w jej obrębie). Wątpliwości te przybierają różne postaci – od pytań o możliwość formułowania praw ogólnych w naukach społecznych, po kontrowersje związane z adekwatnością modeli wyjaśniania zaczerpniętych z przyrodoznawstwa, traktowanych czasem jak panaceum na problemy socjologii, a czasem jako historyczna osobliwość (Bannister, 1987). Pojawiają się też bardziej radykalne obawy, sugerujące, że teoria socjologiczna – jeżeli ma pozostać teorią – musi pogodzić się z nieusuwalną przygodnością i historycznością zdarzeń społecznych. Wówczas problem nie zawiera się już w pytaniu: „czy socjologia może to wyjaśnić?”, a w pytaniu: „jaki typ wyjaśniania jest w ogóle sensowny?”, zwłaszcza jeśli uznamy, że wiele zjawisk społecznych wymyka się prawidłom ludzkiej racjonalności albo jest nieprzewidywalnych nie tylko z braku danych, lecz także z samej natury procesów interakcyjnych i konfliktowych (Gouldner, 1984).

Jednak teoria socjologiczna nie jest polem kwestii wyłącznie tego rodzaju, charakterystycznych dla debat toczonych w filozofii nauk społecznych. Jest też przestrzenią innego napięcia, równie zasadniczego, choć często maskowanego językiem metodologicznym, a mianowicie: na ile teoria ma dostarczać jedynie wyjaśnień ograniczonych czasowo oraz przestrzennie i operacyjnych (typowych dla tak zwanych teorii średniego zasięgu), a na ile ma podejmować próbę formułowania ogólnych diagnoz stanu społeczeństwa (Abrutyn i McCaffree, 2021). Stawką nie jest tu wyłącznie rozmiar uogólnień, chodzi bowiem o dynamikę przemian społecznych: co decyduje o kierunku zmian, jak stabilizują się porządki normatywne, w jaki sposób narasta nierówność, dlaczego pewne instytucje trwają, a inne gwałtownie się rozpadają? Podejmowanie tego rodzaju zagadnień i formułowanie rozstrzygnięć w formie społecznych diagnoz było jedną z głównych ambicji socjologii dziewiętnastowiecznej i wczesnodwudziestowiecznej, niezależnie od różnic między tradycjami. Porzucenie nadziei, że socjologia jest zdolna do spełnienia tego oczekiwania, podważyłoby zarówno klasyczny ideał teorii, jak i społeczną rolę socjologii jako dyscypliny, która współtworzy samowiedzę nowoczesności.

Oba wskazane problemy – naukowość teorii socjologicznej oraz jej funkcja diagnostyczna – są dodatkowo zwielokrotnione przez trzeci wymiar, który odróżnia socjologię od wielu innych dyscyplin, czyli refleksyjność społeczną oraz wpływ komunikacji socjologicznej na społeczeństwo, samo w sobie będące w dużej mierze obiektem komunikacji. Socjologiczne rozróżnienia i schematy nie pozostają na zewnątrz świata społecznego, lecz są w nim krytykowane, upraszczane, politycznie mobilizowane albo instytucjonalizowane w procedurach. Trzeba przy tym podkreślić, że socjologii nie uprawiają dziś wyłącznie

socjologowie, a refleksja społeczna nie jest jedynie domeną akademii. O społeczeństwie może się wypowiadać niemal każdy, prezentując własny punkt widzenia i korzystając z zasobów danych, które ma do dyspozycji. Co więcej, żyjemy w epoce intensywnego przetwarzania owych danych: porządkowanie, klasyfikowanie i interpretowanie informacji odbywa się na bieżąco na wielką skalę – robią to instytucje, organizacje, platformy cyfrowe oraz algorytmy. Teoria socjologiczna nie tylko opisuje ten proces i wskazuje na jego konsekwencje, lecz również odgrywa w nim rolę pośredniczącą, czyli dostarcza języki opisu i uprawomocnia pewne typy problemów, a inne czyni niewidzialnymi. Charakteryzuje społeczeństwo, do którego ma zamiar się odnieść, a zarazem je zmienia, co oznacza, że – chcąc nie chcąc – zawsze zarysowuje też samą siebie: własne warunki możliwości, własne ograniczenia oraz własne przysze warianty.

W niniejszym artykule wychodzę z założenia, że tej refleksyjności nie da się w pełni uniknąć nawet wtedy, gdy teoria socjologiczna przenosi punkt ciężkości na metateorię lub na rekonstrukcję cudzych stanowisk. Refleksyjność nie jest błędem poznawczym, który można usunąć poprawą metody, lecz konstytutywną cechą relacji między teorią a jej przedmiotem. Jak postaram się wykazać, współczesna teoria socjologiczna mierzy się z wymienionymi wyżej problemami, a konsekwencją tych zmagają się reorientacje, które rozpoczęły się jeszcze w XX wieku, ale dziś zdają się nabierać nowej dynamiki i nowego znaczenia.

Pierwsza z nich polega na porzuceniu ideałów pozytywizmu – a nawet odejściu od samej osi sporu pozytywizm–antypozytywizm – na rzecz debat o rozmaitych odmianach redukcjonizmu. W szczególności chodzi o redukcjonizm społeczny, czyli skłonność do wyjaśniania zjawisk poprzez jedną uprzywilejowaną zasadę (strukturę, władzę, interes, komunikację, normę), która ma rzekomo leżeć u podstaw wszelkich mechanizmów życia społecznego. Druga reorientacja dokonuje się w obszarze sposobu uprawiania teorii i sprowadza się do odchodzenia od holizmu i organicyzmu w kierunku identyfikowania mechanizmów – mniej totalizujących, a zarazem lepiej testowalnych i porównywalnych w różnych kontekstach empirycznych. Trzecia reorientacja dotyczy charakteru zasadniczych problemów poznania socjologicznego i samej możliwości tego poznania. Coraz wyraźniej przesuwamy się od pytań epistemologicznych („jak socjolog może coś wiedzieć i jak ogranicza go jego aparat poznawczy?”) ku pytaniom ontologicznym („jaka jest natura obiektów społecznych?”, „z czego są złożone?”, „jak splatają się z obiektami innych porządków: biologicznego, materialnego, technologicznego?”). Wreszcie, czwarty zwrot można dostrzec w sferze aksjologii. Jest nim stopniowe odwracanie się od mitu neutralności i przyjmowanie jakiejś formy zaangażowania normatywnego, przy czym zaangażowanie to nie musi oznaczać prostego moralizowania. To raczej świadome odkrywanie wartości, które i tak działają w tle doboru problemów, języka opisu oraz kryteriów istotności.

Od sporu o pozytywizm do sporu o redukcjonizm

Pierwszy z dylematów, na który chciałbym zwrócić uwagę, wiąże się z naturą rozumu socjologicznego, a więc z tym, jak poznajemy, interpretujemy i wyjaśniamy rzeczywistość, a nie z tym, czym ona istotnie jest. Mimo że teoria socjologiczna jest z założenia logiczna i – w odróżnieniu od myśli potocznej – kieruje się wiernością regułom poprawnego rozumowania, to pod tym względem pozostaje wyjątkiem w oceanie myślenia magicznego i irracjonalnego. Co więcej, za wyjątek można uznać samo założenie, że nie tylko badacz społeczny, lecz także jakikolwiek człowiek jest zdolny do epistemicznej obiektywności i racjonalnego poznania. Jak zwrócił uwagę Jeffrey Alexander (1995, s. 1–5), analityczno-racjonalne stanowisko Kartezjusza było trudnym do wyjaśnienia odstępstwem na tle myślenia odrodzeniowego, zdominowanego przez rosnące przekonanie o irracjonalności człowieka, niezwykle silnie wybrzmiewające w dziełach Tomasza Morusa czy Michela de Montaigne’a. Późniejszy racjonalizm oświecenia był również raczej krótkotrwałym i wyjątkowym „zrywem rozumu”, szybko ukróconym przez irracjonalizm filozofii życia, odkrycie indeterminizmu i podświadomości.

Na przełomie XIX i XX wieku powrót do racjonalizmu wydawał się już w zasadzie niemożliwy, a myśl socjologiczna od początku brała aktywny udział w destrukcji rozumu, celując w społeczny redukcjonizm i w rezultacie dowodząc, że rozum sam jest konstrukcją społeczną – nawet jeśli dojście do tego wniosku wymagało posłużenia się nim, jak w przypadku Émile’a Durkheima. Ta trudna dla racjonalizmu sytuacja okazała się wszakże podglebiem nowych jego form, w dużej mierze fundujących najważniejsze projekty teoretyczne socjologii ostatnich stu lat, czyli fenomenologię (Schütz, 1984) i pozytywizm (Nowak, 2007). Oba te nurty metateoretyczne mają wspólne założenie: obrona rozumu możliwa jest dzięki rygorystycznemu odniesieniu do empirii – „fenomenów”, „danych zmysłowych”, „mierzalnych wskaźników”. Fenomenologia chciała zrealizować ambicję nieuprzedzonego poznania dzięki technice „brania świata w nawias”, zaś pozytywiści wierzyli w możliwość zredukowania teorii do danych zmysłowych.

Oba projekty – zarówno fenomenologiczny, jak i pozytywistyczny – były odpowiedzią na poważne wyzwanie irracjonalizmu i kryzysu nauki, tracącej wiarę we własne podstawy: w pewność wiedzy naukowej i możliwość jej oddzielenia (demarkacji) od wiedzy potocznej. Jednak sam fakt, że fenomenologia i pozytywizm stanowiły dwa odrębne i konkurencyjne projekty, można było traktować jako sygnał, iż upragniona „pewność” jest trudna do osiągnięcia. Pozytywizm upatrywał zagrożenie w nieuchronnej absolutyzacji subiektywnego punktu widzenia przez fenomenologię, zaś ta ostatnia była z gruntu antypozytywistyczna i sprzeciwiała się „geometryzacji” oraz „kwantyfikacji” rzeczywistości. Oba

te nurty metodologiczne widziały ratunek w empirii, ale inaczej ją rozumiały: albo jako „ilość”, albo jako „jakość”.

Teoretycy socjologii szybko porzucili idee radykalnego pozytywizmu i w coraz większym stopniu dopuszczali myśl, że teoria nie wyłania się samistnie z danych empirycznych, lecz wymaga ich aktywnej interpretacji (Parsons, 1937, s. 6–27). Co więcej, sam „fakt” naukowy jest – zgodnie z argumentacją konwencjonalistów – wynikiem doboru konkretnych metod i przyjęcia wielu założeń odnoszących się do procesu badawczego oraz roli danego „faktu” w szerszym systemie twierdzeń. Fenomenologia, której zwrot antypozytywistyczny lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku dał drugie życie, żywiła podobne nadzieje nieco dłużej za sprawą tak zwanej teorii ugruntowanej, która jednak dziś jest raczej traktowana jako jedna z wielu równoprawnych metod badawczych (Konecki, 2000, s. 21–22).

Jak zauważył Jeffrey Alexander, uzasadniając swą koncepcję „kontinuum naukowego” (1987, s. 4–17), nie ma jednego słusznego punktu wyjścia w budowie teorii. Mogą nim być zarówno założenia ontologiczne lub epistemologiczne, ukierunkowujące hipotezy teoretyczne, jak i obserwacje empiryczne. Próba przypisania danemu stopniowi kontinuum rangi prawdy ostatecznej skutkuje tym, co Alexander nazwał „redukcjonizmem” – redukowaniem roli określonego rodzaju wypowiedzi naukowych do innych wypowiedzi, działań, a niekiedy nawet obiektów.

Tego rodzaju redukcja rzadko kończy się powodzeniem w tym sensie, że uwaga krytyków zwykle kieruje się ku jej podstawie, od której zależy wiarygodność całego rozumowania. Mimo to nie brakuje dziś w socjologii teorii redukcjonistycznych, które niekoniecznie są pozytywistyczne, to znaczy nie zawsze postulują istnienie „surowych danych zmysłowych” lub innych „surowych danych” (przykładowo numerycznych), z których można by wyprowadzić twierdzenia teoretyczne. Redukcjonizm przyjmuje raczej postać sprowadzania jednych poziomów rzeczywistości do innych – na przykład kultury do natury, kultury do interakcji społecznej (lub odwrotnie) bądź procesów społecznych do semantyk kulturowych.

Spektakularnym przykładem tak rozumianego redukcjonizmu była socjobiologia (van den Berghe, 1975) – niezwykle popularna szkoła myślowa lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku, która słynęła wprawdzie z wielu ważnych odkryć, dotyczących choćby mechanizmów zdobywania dominacji przez społeczne gatunki zwierząt czy zasad doboru płciowego, lecz zarazem stale narażała się na zarzut umniejszania znaczenia wszelkich niebiologicznych przyczyn ludzkich myśli i zachowań. Polemiki z redukcjonizmem socjobiologicznym stały się same w sobie inspiracją do tworzenia bardziej wielowymiarowych teorii, respektujących różnorodne czynniki ewolucji człowieka, w tym kulturowe i technologiczne. W duchu antyredukcjonistycznego myślenia powstała

między innymi biokulturowa teoria ewolucji mózgu opracowana przez Merlina Donalda, który pisał: „Ścisła więź między mózgiem a kulturą zwiększyła tempo ewolucji człowieka (...). Kultury są skuteczniejsze od jednostek w wykorzystywaniu wartości dostosowawczej zmienności genetycznej, która w przeciwnym razie miałaby znikome znaczenie” (Donald, 2001, s. 259–260 [tłum. M.K.]).

Redukcjonizm nie zawsze przybiera jednak tak oczywistą postać jak w przypadku socjobiologii, otwarcie deklarującej wtórny charakter umysłu i kultury w stosunku do ewolucji biologicznej. Niekiedy bowiem redukcja jest ukryta za pozorami ujęć wyważonych. Przykładem może być teoria socjologiczna Pierre’a Bourdieu, jednego z najbardziej wpływowych teoretyków XX wieku, który niezmiennie podkreślał, że traktuje swą myśl jako drogę środka między teorią i praktyką, subiektywizmem fenomenologów a „scholastycznym” obiektywizmem (Bourdieu, 2008). Odrzucał też utylitaryzm jako jednostronną teorię działania i porządku społecznego. Mimo to jego dzieła poddawano krytyce jako tylko pozornie oddające należną cześć subiektywizmowi i aksjologii. Jeffrey Alexander pisał:

Odrzucając postpozytywistyczną ideę nauk społecznych opartych na teorii, rekursywnych, hermeneutycznych i zorientowanych na tradycję [Bourdieu – przyp. aut.] deprecjonuje jako „teoretyzowanie” i „scholastykę” pogląd, iż konceptualizacja i budowa teorii, a zwłaszcza weryfikacja czy falsyfikacja, mogą zostać przeprowadzone w jakimkolwiek stopniu niezależnie od pracy empirycznej (...). W istocie, mimo odrzucenia scjentyistycznej socjologii nagich faktów i pozytywnej oceny mocnej socjologii wiedzy, studia empiryczne Bourdieu inspirowane są empirystycznym przekonaniem, że teorię można rozumieć jako coś, co wyczerpuje się w ogólnych prawach, które mogą zostać potwierdzone lub sfalsyfikowane poprzez zdyscyplinowaną i ciągłą konfrontację z faktami empirycznymi. (Alexander, 1995, s. 182–183 [tłum. M.K.])

W podobnym duchu Hans Joas i Wolfgang Knöbl uważają antyutylistyzm Bourdieu za pozorny, argumentując, że:

pojęcie kapitału, pochodzące z ekonomii, wzmacnia wskazany utylistyczny (i typowy dla teorii konfliktu) „posmak” teorii Bourdieu, ponieważ pole kultury opisywane jest przezeń za pomocą takich samych pojęć jak pole gospodarki. Wszak w obu sferach decydującą rolę odgrywają interesy podmiotów, a różnica dotyczy jedynie typów kapitału i sposobów jego użycia. Tak czy inaczej, chodzi o zyski i straty oraz związane z nimi walki i spory. (Joas i Knöbl, 2004, s. 542 [tłum. M.K.])

Podobnie jak w przypadku socjobiologii redukcjonizm Bourdieu dawał asumpt do krytyki i twórczej pracy teoretycznej jego uczniów, zwłaszcza Luca Boltanskiego, który wraz z ekonomistą Laurentem Thévenotem poświęcił obszerne dzieło *De la justification. Les économies de la grandeur* wykazaniu autonomii wartościowań w różnych dyskursach odpowiadających typom życia

społecznego (fr. *cités*) i temu, jak pewne argumenty pozwalają na wytwarzanie pozorów konsensu ukrywającego niezgodę konstytutywną dla społeczeństwa (Boltanski i Thévenot, 1991). Opis różnych logik legitymizacji, które trudno uzgodnić z uwagi na odmiennność fundowanych przez nie wspólnot (jak choćby augustyńskie Państwo Boże, społeczeństwo kupców Adama Smitha czy społeczeństwo obywatelskie), nie pozostawia wątpliwości, że autorzy odnoszą się do dyskursów niedających się zredukować do żadnego nadrzędnego schematu, a jednocześnie mogących znaleźć zastosowanie w analizie różnych sfer ludzkiej działalności. Z kolei w tej samej sferze panować mogą różne dyskursy, czego przykładem jest „nowy duch kapitalizmu”, zastępujący od lat osiemdziesiątych XX wieku dawny dyskurs efektywności pojęciami związanymi z kreatywnością, elastycznością i innowacjami (Boltanski i Chiapello, 2023).

O ile można dziś twierdzić, że spór o pozytywizm jest w socjologii w dużej mierze pieśnią przeszłości – nawet jeśli w niektórych krajach wygasł później (przykładowo w Polsce, z uwagi na tradycje teoretyczne oraz długotrwałą izolację instytucjonalną od Zachodu, skutkującą inną dynamiką „dojrzewania” teorii do fazy rozpadu, por. Motrenko, 2021) – o tyle spory o różne formy redukcjonizmu i o jego możliwość jako taką stale powracają, zmieniając jedynie słownik i punkty ciężkości. Dzieje się tak, ponieważ redukcja pozostaje jedną z najbardziej kuszących strategii teoretycznych – porządkuje wielość przyczyn, upraszcza krajobraz pojęciowy, obiecuje wyrazistość wyjaśnienia i elegancję modelu. Niemniej w warunkach rosnącej złożoności społecznej i narastającej heterogeniczności materiału (od technologii i infrastruktury po semantyki kulturowe i afekty) redukcjonizm coraz częściej ujawnia swój koszt: ryzyko przeoczenia emergencji, wielopoziomowości i sprzężeń zwrotnych, które nie są jedynie szumem w danych, lecz konstytutywnym elementem badanych procesów. W rezultacie dzisiejszy spór nie przebiega już – jak w klasycznych debatach metodologicznych – między obozem ilościowym a jakościowym ani między obroną a krytyką naukowości samej w sobie, lecz raczej dotyczy pytań, co wolno redukować, do czego oraz jaką cenę poznawczą płacimy za przyjęcie danego punktu wyjścia. Skutkuje to często nowymi, nieredukcjonistycznymi odczytaniem lub reinterpretacjami teorii, które niegdyś traktowano jako redukcjonistyczne, na przykład marksizmu czy psychoanalizy (Świrek, 2022). Dyskusje o redukcjonizmie są tak trwałe, dlatego że dotyczą nie tylko warsztatu, lecz również architektury teorii i jej roszczeń do uniwersalności.

Niekiedy – jak w przypadku teorii Randalla Collinsa – nie ulega wątpliwości, że mamy do czynienia z redukcjonizmem, bo w pewnym sensie deklaruje to sam autor, deprecjonując kulturowe wyjaśnienia zjawisk społecznych i przenosząc środek ciężkości na mechanizmy interakcyjne, rytuały i energię emocjonalną (Collins, 1998). Wtedy polemika dotyczy przede wszystkim tego, czy

„redukcja” jest produktywną metodą selekcji (odsiewającą to, co wtórne), czy też raczej arbitralnym uszczupleniem świata społecznego, które prowadzi do tautologii albo do niedostrzegania form sprawczości ujawniających się w symbolach i instytucjach. Jednak w innych przypadkach – jak choćby w odniesieniu do teorii systemów Niklasa Luhmanna – zagadnienie redukcjonizmu wymaga wstępnej dyskusji, zanim w ogóle da się je sensownie postawić. Trzeba bowiem najpierw ustalić, czego właściwie teoria dotyczy: czy „redukuje” społeczeństwo do komunikacji w sensie eliminującym działanie, świadomość i materialność, czy też proponuje świadomie selektywną ontologię społeczeństwa jako systemu operacyjnie zamkniętego, w którym komunikacja jest nie tyle jedną z wielu zmiennych, ile elementarną operacją konstytuującą to, co społeczne. W takim ujęciu pytanie o redukcjonizm łatwo pomylić z pytaniem o poziom opisu: czy mamy do czynienia z redukcją w sensie metodologicznym (upraszczającą wyjaśnienie), czy z tezą ontologiczną (definiującą, co należy do domeny społecznej), a więc z propozycją rozgraniczenia porządku społecznego, psychicznego i biologicznego. Dopiero na tym tle można rozstrzygać, w jakim stopniu teoria systemów jest uniwersalna – czy obejmuje rzeczywiście wszystkie zjawiska społeczne, czy tylko pewien ich typ (na przykład nowoczesne społeczeństwo funkcjonalnie zróżnicowane) oraz czy jej język nie wprowadza tak silnej selekcji, że wyjaśnia głównie to, co wcześniej zdołała włączyć do własnej siatki pojęć. Innymi słowy, w takich przypadkach spór o redukcjonizm staje się zarazem sporem o zakres teorii, jej pretensje do ogólności, a także o to, czy uniwersalność nie jest okupiona eliminacją pewnych klas zjawisk, które zostałyby uznane przez konkurencyjne tradycje za konstytutywne.

Od organizmu do mechanizmu

Uprawianie teorii w duchu postpozytywistycznym oraz coraz powszechniej-sze odżegnywanie się od różnych form redukcjonizmu prowadzi wielu teoretyków do krytycznej oceny innej wielkiej nadziei socjologii XIX i pierwszej połowy XX wieku, a mianowicie organicyzmu. Organicyzm, rozumiany jako analogia między społeczeństwem a żywym organizmem – implikująca wyjaśnienia poprzez adaptację różnych części „organizmu społecznego” do stanu i potrzeb całości – stanowił zaledwie punkt wyjścia długiego procesu, w którym tłumaczenia holistyczne i teleologiczne stopniowo zastępowane były przez wyjaśnienia przyczynowo-sekwencyjne. W miarę jak słabła wiara w „naturalną” integrację całości, rosło przekonanie, że porządek społeczny jest wytworem splotu działań i konfliktów, a zatem wymaga analizy tego, jak poszczególne skutki społeczne powstają – krok po kroku – w wyniku funkcjonowania mniej lub bardziej powtarzalnych mechanizmów.

Krytyka holizmu skierowana była w pierwszym rzędzie przeciw teoriom opartym na modelu nomologiczno-dedukcyjnym, a więc wyprowadzającym konkretne implikacje z praw uniwersalnych. Tego rodzaju charakter miała choćby słynna polemika George’a Homansa z Talcottem Parsonsem (Krzemiński, 2000) – nawet jeśli była częściowo chybiona, ponieważ Parsons rozumiał teorię bardziej jako schemat pojęciowy i język analizy niż jako system twierdzeń o charakterze eksplanacyjnym.

Współcześnie krytyka holizmu odnosi się zwłaszcza do wyjaśnień makro-strukturalnych, które między innymi tłumaczą zachowanie człowieka jego przynależnością klasową, procesami urbanizacji i modernizacji, racjonalizacją itp. Dotyczy ona także ujęć ograniczających się do zależności między zjawiskami na poziomie makro, do czego zresztą nieodmiennie zachęcają korelacje statystyczne ujawniane przez coraz liczniejsze i lepiej dostępne dane – na przykład między urbanizacją a konsumpcją albo sekularyzacją a migracjami. W takich wytłumaczeniach zagregowane dane traktowane są jako „czarne skrzynki”, których nie trzeba otwierać, ponieważ metody statystyczne mają rzekomo wystarczać do formułowania trafnych modeli eksplanacyjnych.

Krytyka tego rodzaju „teorii” – co warto podkreślić – nie głosi, że są one z gruntu fałszywe. Podnosi raczej argument, że bywają trudne do uzasadnienia, bo pomijają mechanizmy pośredniczące, które należy uwzględnić, by wykazać, iż dany związek przyczynowy między zjawiskami makro nie jest jedynie korelacją statystyczną, lecz zależnością konieczną (albo przynajmniej stabilną w określonych warunkach). Współczesny zwrot teorii w stronę badania mechanizmów opiera się więc na przeświadczeniu, że procesy ogólne mogą zachodzić tylko dzięki zdarzeniom pośredniczącym, które je wytwarzają – a te ostatnie mogą być różne i nie muszą jednoznacznie wynikać z samego faktu, że proces ogólny zachodzi. Jak trafnie ujmuje to Piotr Sztompka, podkreślający w swej książce o teorii socjologicznej XXI wieku wagę omawianego zwrotu, w celu przezwyciężenia jałowości wyjaśnień wynikających jedynie ze zagregowanych danych, „potrzeba innego podejścia: odkrycia mechanizmów, otwarcia czarnej skrzynki skrywającej to, co dzieje się pomiędzy skorelowanymi działaniami lub zdarzeniami, za możliwymi do zaobserwowania prawidłowościami zbliżonymi do praw lub mającymi charakter korelacyjny bądź statystyczny” (Sztompka, 2025, s. 129–130).

Być może najważniejszym krokiem w stronę koncepcji mechanizmów była we współczesnej teorii socjologicznej idea powiązania mikro–makro (ang. *micro-macro link*), zaproponowana przez szkołę racjonalnego wyboru. W ujęciu Jamesa Colemana (Coleman, 1986; Coleman i Fararo, 1992) oznacza ona przede wszystkim, że do sformułowania wyjaśnienia na poziomie makro konieczne jest uchwycenie tego, w jaki sposób dane zjawisko makro (A) oddziałuje na warunki działania jednostek, jak kształtuje ich zasoby, ograniczenia, definicje sytuacji i oczekiwania, a następnie, jak z tych zróżnicowanych działań

i interakcji wyłania się kolejne zjawisko makro (B). Innymi słowy, relacja A→B na poziomie makro nie jest z tej perspektywy bezpośrednim wpływem, lecz skrótem myślowym, który wymaga rekonstrukcji łańcucha pośredniego – od struktur do sytuacji działania, od sytuacji do decyzji i praktyk oraz od praktyk do nowych, często niezamierzonych efektów zbiorowych. To właśnie w tym sensie pomysł Coleman'a otwiera czarną skrzynkę – nie neguje istnienia regularności makro, ale domaga się pokazania, jak są one wytwarzane przez sekwencje działań mikro.

Przykładem podawanym przez Coleman'a jest weberowskie wyjaśnienie związku między „duchem kapitalizmu” (zjawiskiem makro) a etyką protestancką (innym zjawiskiem makro) poprzez zrozumienie postaw wynikających z internalizacji dogmatu o predestynacji oraz ich zgodności z motywami działania gospodarczego (pracy, oszczędzania i inwestowania). Gdyby Weber nie dokonał wnikliwej analizy i interpretacji dylematów oraz stylów życia konkretnych ludzi, trudno byłoby mu wykroczyć poza korelacje statystyczne stanowiące punkt wyjścia jego *Etyki protestanckiej*. Można dodać, że z tego punktu widzenia kluczowe staje się również rozróżnienie między skutkami intencjonalnymi a niezamierzonymi: mechanizmy mikro często wytwarzają efekty makro, których nikt nie planował, a które jednak stabilizują się jako „struktura” i zaczynają wpływać zwrótnie na kolejne działania (Habermas, 1991).

Postulat, by wyjaśnienie – a właściwie ujawnienie łańcucha pośredniego między mikro i makro – stało się głównym zadaniem teorii racjonalnego wyboru, stanowi postęp nie tylko w stosunku do holistycznych teorii XIX wieku, lecz także w odniesieniu do wcześniejszych teorii utylitarystycznych, które czyniły sztywne założenia na temat człowieka i traktowały ogólne (z reguły ekonomiczne, a czasem biologiczne) prawa jako punkt wyjścia badań i rozumowań dedukcyjnych. Warto podkreślić, że – wbrew swojej nazwie – nowy typ teorii racjonalnego wyboru, przypisujący sobie rolę „otwierania czarnej skrzynki” prawidłowości empirycznych, nie musi zakładać, iż człowiek zawsze myśli lub kalkuluje racjonalnie. Teoria ta wskazuje co najwyżej, że socjolog często lepiej zrekonstruuje sens działania, gdy przyjmie roboczą hipotezę racjonalności (w znaczeniu spójności racji i doboru środków), a gdy okaże się ona nietrafna – może testować inne hipotezy: że jednostka realizuje wartości niezależnie od kosztów, działa afektywnie albo pod wpływem nawyków.

Warto jednak zauważyć, że program realizowany pod hasłem *micro-macro link* nie wyczerpuje się w samym postulacie przejścia od struktury do działań i z powrotem. Aby łańcuch wyjaśniający nie pozostał jedynie schematem formalnym, należy wypełnić go treścią psychologiczną i normatywną: trzeba zrozumieć, jakie racje (przekonania, wartości, definicje sytuacji) sprawiają, że jednostki reagują na określone warunki w taki, a nie inny sposób. Innymi słowy, „otwarcie czarnej skrzynki” na poziomie mikro wymaga nie tylko opisu

zasobów i ograniczeń, lecz także rekonstrukcji sensu działania – tego, co dla podmiotu jest uzasadnieniem wyboru, nawet jeśli z zewnątrz nie wygląda to na maksymalizację korzyści. W tym punkcie program Colemana nasuwa pytanie, jak należy pojmować racjonalność, aby mogła ona pełnić funkcję narzędzia wyjaśniającego, a zarazem nie redukowałą motywacji do jednego, ekonomicznego modelu.

Aby rozstrzygnąć tę kwestię, należy sięgnąć do twórczości Raymonda Boudona, który – nie zrywając dialogu z tradycją indywidualizmu metodologicznego – konsekwentnie poszerzał rozumienie racjonalności, tak by nie sprowadzać jej do kalkulacji użyteczności (Boudon, 2001, s. 93–118). Jego propozycja polegała na tym, by wyjaśnienia socjologiczne budować poprzez rekonstrukcję „silnych racji” (ang. *strong reasons*), które ludzie mają w danych okolicznościach: racji poznawczych (przekonań o świecie), racji normatywnych (uznawanych wartości), a także racji sytuacyjnych (ograniczeń i możliwości wynikających z położenia jednostki). W efekcie racjonalność nie jest tu synonimem maksymalizacji korzyści, lecz nazwą dla zrozumiałej z perspektywy podmiotu spójności motywów i argumentów – nawet wtedy, gdy z zewnątrz dane decyzje wydają się błędne, nieefektywne lub nieracjonalne. Ten ruch teoretyczny ma istotne konsekwencje dla zrozumienia mechanizmów: pozwala on włączyć wartości i przekonania jako elementy modeli eksplanacyjnych bez popadania w psychologizm, a zarazem bez redukowania kultury do „zasobu”, którym aktor zarządza tak jak kapitałem. Boudonowskie modele działania – obejmujące na równych prawach interesy, wartości, przekonania i uwarunkowania sytuacyjne – sprzyjają zatem formułowaniu mechanizmów, w których racjonalność bywa wielopostaciowa, a jej „logika” zależy od kontekstu, a nie od jednej, z góry przyjętej teorii człowieka.

Warto dodać, że pojęcie „mikro” w nowoczesnych teoriach mechanizmów coraz rzadziej wskazuje po prostu na jednostkę rozumianą jako izolowany nośnik motywów, preferencji czy przekonań. Znacznie częściej oznacza ono relacje i odnosi się do typowych sytuacji interakcyjnych, w których dopiero krystalizują się tożsamości, definicje sytuacji, roszczenia normatywne i strategie działania. W tym sensie współczesna socjologia mechanizmów staje się w dużej mierze socjologią „pomiędzy”; skupia się na tym, jak sekwencje interakcji generują stabilne wzorce społeczne, które następnie ulegają instytucjonalizacji i narzucają się podmiotom działania jako strukturalne ograniczenia. Tak rozumiane mikrougruntowanie nie jest psychologizacją socjologii, lecz przeciwnie – przeniesieniem ciężaru z wnętrza podmiotu na mechanizmy społeczne ułożone w relacjach (Sztompka, 2025), a więc na to, co rzeczywiście „otwiera czarną skrzynkę” korelacji makro.

To, że zwrot mechanistyczny idzie w parze ze zwrotem relacjonistycznym, w dużej mierze zawdzięczamy pragmatyzmowi. Podobnie jak George Herbert Mead współcześni pragmatyści (Bernstein, 2010; Joas, 1989, s. 132–142)

dowodzą, że mechanizmy interakcyjne nie tylko koordynują działania, lecz także kreują podmiotowość. Tożsamości nie są gotowymi cechami jednostek, lecz konsekwencją rozpoznania i przypisywania znaczenia w toku sytuacji społecznych. W tym duchu można interpretować również współczesne propozycje badań nad interakcją, podkreślające, że w mikropraktykach realizuje się „wzywanie” lub „przywoływanie” określonych tożsamości (ang. *summoning*, por. Tavory, 2019), oraz zwracające uwagę na to, jak z lokalnych definicji sytuacji wyłaniają się działania zbiorowe: mobilizacja, eskalacja konfliktu, jak też tworzenie granic „my–oni”, solidarności i legitymizacji. Dzięki temu pragmatyzm dookreśla mechanizmy w podwójny sposób. Po pierwsze, dostarcza języka opisu tego, jak konkretne interakcje powodują trwałe skutki, a po drugie, umożliwia przejście od mikro do makro bez powrotu do holizmu – bowiem to, co zbiorowe, jawi się jako emergentny rezultat relacji, a nie jako własność „organizmu społecznego”.

Współczesna socjologia w coraz mniejszym stopniu próbuje sprostać ambicjom klasyków, by wyjaśnić społeczeństwo jako całość i przewidywać jego ewolucję. Zamiast tego koncentruje się właśnie na mechanizmach, starając się tłumaczyć *ex post* ważne zjawiska i procesy społeczne: rewolucje, akty protestu, adaptacje do innowacji technicznych, zachowania zbiorowe. Jednym z najważniejszych przykładów jest socjologia historyczna, która rozkwitła nie tylko dzięki odrodzeniu zainteresowań Maxem Weberem, lecz także dzięki docenieniu badań nad mechanizmami pozwalającymi lepiej rozumieć procesy historyczne, a zarazem powstawanie i przemiany obecnych struktur społecznych. Mechanizmy – trzeba podkreślić – choć nie muszą powtarzać się w identycznej postaci, często wykazują istotne podobieństwa i pozwalają uchwycić elementy ciągle w wysoce zmiennej rzeczywistości społecznej. Dla przykładu proces reprodukcji gatunkowej zależy od takich mechanizmów jak zaloty i przyciąganie partnera, stosunek seksualny, ciąża i poród. Są to one konieczne i powtarzalne, chociaż mogą przybierać różnorodne postacie.

Toteż Charles Tilly, jeden z prekursorów współczesnej socjologii historycznej, wprowadził jako jedno z centralnych rozróżnień swej teorii podział na mechanizmy i procesy. Wraz z Sydneyem Tarrowem pisał między innymi:

Przez mechanizmy rozumiemy ograniczoną klasę zdarzeń, które zmieniają relacje między określonymi zbiorami elementów w ten sam lub bardzo podobny sposób w różnego rodzaju sytuacjach. Mechanizmy składają się na procesy. Przez procesy rozumiemy z kolei powtarzalne kombinacje i sekwencje mechanizmów, które wytwarzają podobne (generalnie bardziej złożone i przygodne) przekształcenia tych elementów. (Tilly i Tarrow, 2007, s. 29 [tłum. M.K.]).

Uprawianie teorii wyjaśniającej zjawiska społeczne poprzez wskazywanie wytwarzających je mechanizmów pozwala na analityczną precyzję

i eksplanacyjną dokładność, ale obarczone jest pewnymi kosztami. Przede wszystkim uniemożliwia proste przewidywanie. O ile na przykład, według Tilly’ego i Tarrowa, jesteśmy w stanie wykazać, jak mechanizm skalowania doprowadził do ekspansji ruchu Solidarności w Polsce w roku 1980, o tyle nie potrafimy przewidzieć, jakie będą losy Ostatniego Pokolenia w tym samym kraju w roku 2026 (piszę te słowa w roku 2025). Niemniej rozumiejąc mechanizmy z przeszłości, możemy oceniać prawdopodobieństwo pewnych zdarzeń, kreślić scenariusze i – pośrednio – wpływać na rzeczywistość.

Innym kosztem ograniczenia ambicji teoretycznych do badania mechanizmów jest porzucenie założycielskiej nadziei socjologii na całościową diagnozę społeczeństwa i kierunku jego przemian. Nie chodzi tylko o to, że wiedza pewniejsza jest cenniejsza od szerszej, ale także o to, że mechanizmy – właśnie dzięki temu, iż ujawniają konkretne sekwencje i warunki powstawania zjawisk – odsłaniają przygodność i nieprzewidywalność długiego trwania. Tym samym pośrednio podważają one atrakcyjność projektów, które chciałyby formułować wielkie teorie jako opisy koniecznej logiki dziejów, a nie jako rekonstrukcje warunkowo stabilnych sposobów kreowania porządku społecznego.

Od epistemologii do ontologii społecznej

Omawiany wcześniej rosnący sceptycyzm wobec różnych form redukcjonizmu przyczynił się – jak sądzę – do osłabienia radykalnego konstruktywizmu społecznego, który skłonny był ograniczać poznanie do „reprezentacji społecznych”. Dziedzictwo Marksa, Durkheima i Mannheima wciąż ma tu równie istotne znaczenie, bowiem nowoczesna teoria socjologiczna zachowuje dystans wobec roszczeń do czystego poznawczego obiektywizmu, a także wobec przekonania, że dyskursy społeczne są wolne od nacechowania ideologicznego. Równocześnie jednak – i to jest zasadniczy rys omawianej reorientacji – coraz częściej uznaje się, że spór o granice poznania (o to, jak i w jakiej mierze możemy coś wiedzieć) nie może być jedynym ani nawet pierwszym punktem wyjścia. W wielu współczesnych ujęciach epistemologiczne konsekwencje teorii socjologicznych ustępują miejsca pytaniom o naturę samego przedmiotu socjologii: o to, co właściwie istnieje jako „społeczne”, i w jaki sposób istnieje – niezależnie od tego, z jakimi ograniczeniami poznawczymi musi mierzyć się socjolog. Innymi słowy: nawet jeśli nie da się całkowicie wyjść poza perspektywę obserwatora, rośnie waga namysłu nad tym, jaki rodzaj bytu (bądź bytów) stanowi społeczeństwo oraz jaką postać mają obiekty, do których odnosią się nasze pojęcia. Ten zwrot nie znosi wrażliwości konstruktywistycznej, ale przesuwając akcenty – wszak zamiast pytać wyłącznie o to, jak wytwarzamy

wiedzę o społeczeństwie, coraz częściej pyta o to, jak społeczeństwo (i jego elementy) wytwarza się samo jako rzeczywistość.

Przypuszczalnie wpływ na zwrot w kierunku ontologii ma renesans realizmu filozoficznego (Gabriel, 2020) i obiektywizmu epistemicznego (Burge, 2010), bronionego nie z pozycji pozytywizmu, lecz raczej w duchu konsensusu społecznego, zdolności negocjacyjnych ludzi prowadzących dyskurs mimo odmienności perspektyw (Kaczmarczyk, 2025) oraz hermeneutycznej genealogii idei. W kontekście humanistyki, w większym stopniu szukającej porozumienia niż „ostatecznego ugruntowania”, zasadniczego znaczenia nabierają ponownie pytania o to, co łączy, o wspólną, a zarazem zewnętrzną wobec poszczególnych ludzi rzeczywistość, która wydaje się w dużym stopniu obiektywna poznawczo, lecz niejasna pod względem statusu ontologicznego.

Powraca więc potrzeba rozważań na temat tego, czym jest społeczeństwo lub cecha „bycia społecznym”, z czego społeczeństwo jest zbudowane, jakie jego elementy składowe mogą uchodzić za niepodzielne „częstki elementarne” analizy i jakiego rodzaju relacje je łączą. Można też dociekać, czy są to elementy jednorodne czy niejednorodne, ontologicznie obiektywne czy raczej przypisane innym bytom, czy istnieją fizycznie czy tylko analitycznie, a ponadto – czy obiekty społeczne istnieją w przestrzeni i czasie tak samo jak inne obiekty, w jaki sposób są powoływane do życia i jakie warunki muszą zostać spełnione, by trwały. Współczesne spory metateoretyczne dostarczają bardzo konkretnych punktów odniesienia i pozwalają zrozumieć, dlaczego „zwrot ontologiczny” nie jest akademicką modą, lecz odpowiedzią na realne trudności w objaśnianiu świata społecznego. Pytanie: „po co socjologom ontologia?”, nie dotyczy bowiem w pierwszym rzędzie metafizyki w sensie klasycznym, lecz tego, jakiego rodzaju byty zakładamy w naszych teoriach jako realne, gdy tłumaczymy sprawczość, instytucje, technologie, władzę czy wiedzę (Epstein, 2016). Tradycyjne socjologiczne modele wyjaśniania zawsze milcząco przesądzały o tym, co „istnieje” jako element analizy: czy przede wszystkim jednostki i ich motywy, czy działania, czy relacje, czy komunikacje, czy może także obiekty materialne i techniczne. Ontologia jest więc sposobem ujawnienia tych założeń oraz narzędziem ich krytyki. Co więcej, pozwala oddzielić dwa typy sporów, które w socjologii często się mieszają: spór o to, jak poznajemy (epistemologia), oraz spór o to, co ma być poznawane i wyjaśniane (ontologia). Bez tego rozróżnienia trudno rozstrzygać, czy dyskutujemy o adekwatności metody, czy raczej o zasadności wyodrębniania danej klasy zjawisk.

W tym sensie propozycja Bruno Latoura oraz tradycji ANT stanowi jeden z najsilniejszych impulsów ontologicznych w humanistyce i naukach społecznych ostatnich dekad. Latour nie tyle dodaje do społeczeństwa rzeczy, co podważa domniemanie, że istnieje jedna, autonomiczna substancja społeczna, którą można rozpatrywać w oderwaniu od infrastruktury i techniki. Nie chodzi o to, że

ANT to pierwsza perspektywa zainteresowana rzeczami, fizycznością czy cielesnością. Czytając teksty Marksa o roli innowacji technologicznych w historii społeczno-gospodarczej czy Marcela Maussa o sposobach posługiwania się ciałem, nie można mieć wątpliwości, że rzeczy i ciała zawsze były ważne dla myślicieli społecznych, często byli oni też większymi materialistami niż współcześni teoretycy. Zmienił się jednak zasadniczo sposób rozumienia statusu przedmiotów materialnych. Dla Marksa środki i narzędzia produkcji były jedynie narzędziami, podobnie jak ciało dla Maussa. Tymczasem w ontologii ANT obiekty stają się aktantami wyposażonymi w sprawczość.

W koncepcji aktora-sieci porządek społeczny jest efektem asocjacji i mediacji. Stabilizuje się w sieciach, w których sprawczość jest rozproszona i współdzielona przez aktorów ludzkich i poza-ludzkich (artefakty, standardy, dokumenty, algorytmy, procedury). Tego rodzaju opis społeczeństwa pomaga rozstrzygnąć ważny dylemat teoretyczny, jak też umożliwia lepsze charakteryzowanie i eksplikowanie zjawisk, w których „czynnik techniczny” nie jest zewnętrznym tłem, lecz współkonstruuje relacje władzy, wiedzę ekspercką, rynek, administrację czy codzienną koordynację działań. Ontologia w stylu Latoura jest zatem odpowiedzią na pytanie, dlaczego klasyczne wyjaśnienia oparte wyłącznie na normach i strukturach okazują się niewystarczające w świecie, w którym to, co społeczne, trwa coraz częściej dzięki urządzeniom, zapisom i protokołom, a nie tylko dzięki internalizacji norm.

Z kolei realizm krytyczny (zwłaszcza w tradycji Roya Bhaskara) wnosi do zwrotu ontologicznego inny, komplementarny argument – udowadnia, że w naukach społecznych nie wystarczy spierać się o interpretacje, dlatego że wiele zjawisk społecznych jest wytwarzanych przez realne mechanizmy generatywne, które nie sprowadzają się ani do obserwowalnych korelacji, ani do dyskursów. Kluczowe staje się rozróżnienie między tym, co empiryczne (doświadczane i rejestrowane), aktualne (zdarzenia, które zachodzą) i realne (struktury i mechanizmy mające zdolność generowania zdarzeń, nawet jeśli w danym momencie nie dają się bezpośrednio zaobserwować). Ten podział uzasadnia teorię mechanizmów, która nie jest wyłącznie heurystycznym uzupełnieniem statystyki, lecz ontologicznym rdzeniem wyjaśniania. Realizm krytyczny porządkuje też relację między konstruktywizmem a realizmem, ponieważ można uznać, że nasze opisy są historyczne i perspektywiczne, a zarazem twierdzić, że nie wszystko jest dowolną konstrukcją – istnieją trwałe własności struktur społecznych (na przykład instytucji, klas, ról, organizacji) i ich emergentne skutki, które stawiają opór praktykom i projektom podmiotów.

Wreszcie, szeroko rozumiana ontologia obiektów koncentruje się jeszcze na czymś innym – nie na sieciach relacji (jak ANT) ani przede wszystkim na mechanizmach generatywnych (jak realizm krytyczny), lecz na autonomii obiektów i ich „niewyczerpywalności” w relacjach, użyciach i opisach. Dziś

ontologia ta kojarzona jest przede wszystkim z *object-oriented ontology* Grahama Harmana (2018), ale w istocie książki tego autora stanowią podsumowanie dłuższego procesu prowadzącego do uznania autonomii obiektów. Poza tym, że podobne refleksje odnaleźć możemy w ramach wspomnianej już ANT (Calton i in., 1999), podobne znaczenie ma też socjologia techniki Güntera Ropohla (2009) oraz koncepcja obiektów granicznych Star i Griesemera (1989), wskazująca *implicite* na ograniczenia konstruktywizmu. Niemniej w ostatnich latach stanowisko Harmana okazało się szczególnie produktywnie heurystycznie, ponieważ najsilniej akcentuje ono sprawczość obiektów, niezależnie od znaczenia nadawanego im w sieci relacji, w których pozostają. W konsekwencji zmusza wyrażnie do postawienia pytania, czy obiekty takie jak pieniądź, prawo, organizacje bądź algorytmy dają się w pełni zredukować do tego, jak są praktykowane i interpretowane, czy też posiadają własną trwałość, wewnętrzną strukturę i swoistą głębię, ujawniającą się tylko częściowo w interakcjach. Perspektywa Harmana pomaga zrozumieć fakt, że wiele form społecznych istnieje dłużej niż suma aktualnych relacji. Instytucje trwają mimo rotacji ludzi, reguły działają mimo braku refleksyjnej zgody, a systemy techniczne wywierają presję nawet wtedy, gdy nikt ich nie potrzebuje w danym momencie. Socjologiczna ontologia w duchu Harmana nie polega zatem na abstrakcyjnej metafizyce, lecz na wyostrzeniu pytania o warunki trwałości i sprawczości obiektów – a więc o to, dlaczego pewne konfiguracje społeczne utrzymują się, narzucają ograniczenia i wytwarzają skutki, choć wytwarzają trudne do opanowania skutki.

W tym sensie zwrot ontologiczny nie jest konkurencją dla klasycznych dociekań socjologii, lecz próbą ich rekonstrukcji na głębszym poziomie: zanim zaczniemy się zastanawiać, dlaczego coś się wydarza, musimy rozstrzygnąć, co w ogóle uznajemy za zdolne do sprawstwa, jakie elementy dopuszczamy do modelu wyjaśniającego oraz jak rozumiemy trwałość tego, co społeczne.

Odpowiedzi na powyższe pytania – ukazujące jedynie fragmentarycznie, czym zajmuje się ontologia społeczna – muszą w pewnym zakresie wyprzedzać zagadnienia epistemologiczne. Gdyby na przykład okazało się, że obiekt społeczny istnieje tylko w tej mierze, w jakiej sami o tym decydujemy (jako jednostki lub członkowie grupy), to – w pewnym sensie – sami decydowalibyśmy także o obiektywności naszego poznania. Kwestie epistemologiczne w pełni nabierają znaczenia dopiero wówczas, gdy konstrukcje społeczne stają się w jakimś stopniu niezależne od podmiotu, który je poznaje, a więc gdy zawodna jest pamięć jednostek, gdy konstrukcja trwa za sprawą zbiorowej zgody, gdy instytucje utrwala ją w procedurach, albo gdy przejawia się ona w materialnych i cielesnych aspektach życia społecznego.

Nawet pobieżne rozważenie wymienionych wyżej pytań ontologicznych skłania też do postawienia pytania fundamentalnego dla statusu socjologii i nierozstrzygniętego jednoznacznie w historii dyscypliny, a mianowicie: czym jest

społeczeństwo (o ile w ogóle istnieje jako wyodrębniony byt) i czy socjologowie toczący spory teoretyczne robią to w odniesieniu do tego samego obiektu. Tego rodzaju wątpliwości uprawdopodobnia fakt, że dwaj ojcowie założyciele dyscypliny – Durkheim i Weber – nigdy wzajemnie się nie cytowali ani o sobie nie wspominali (Boudon, 1993). Dziś możemy także zadać pytanie: czy socjologowie w ogóle zajmują się właściwym obiektem? Czy społeczeństwo to na pewno ludzie, czy może raczej ich działania, relacje między jednostkami, czy jeszcze coś innego? Zwrot ontologiczny kieruje uwagę właśnie na tę ostatnią możliwość.

Być może, badając jako społeczeństwo jedynie ludzi i ich działania, dawni socjologowie tracili z pola widzenia inne, nie mniej ważne jego części: ciała ludzkie, inne niż ludzie zwierzęta, rośliny, a nawet obiekty nieożywione, narzędzia techniczne, sztuczną inteligencję – wiele artefaktów i hybryd, na które zwracał uwagę Latour. Poszukiwanie istoty społeczeństwa w jednym rodzaju relacji łączącym elementy z góry założonego zbioru mogło być przedsięwzięciem chybionym, jeśli dopuścimy alternatywną opcję, że jest ono bytem niejednorodnym – podobnie jak organizm ludzki nie składa się wyłącznie z układu kostnego albo nerwowego, lecz obejmuje także szereg innych układów i procesów, bez których nie mógłby żyć.

Konsekwencją zwrotu ontologicznego nie jest bynajmniej tylko odkrywanie fizyczności, cielesności czy „obiektów hybrydowych”. Prowadzi on także w zupełnie inne, a nawet przeciwne kierunki, gdy chodzi o wiwisekcję obiektów społecznych. Mam tu na myśli w szczególności często pomijany fakt, że społeczeństwo – zwłaszcza nowoczesne społeczeństwo stechnicyzowane – w coraz mniejszym stopniu składa się z działań, za to stwarza coraz więcej okazji i uzasadnień dla obserwacji, w szczególności tak zwanych obserwacji drugiego rzędu. Te obserwacje, jak się wydaje, umożliwiają konstytuowanie nowych typów obiektów społecznych lub każą zredefiniować wiele kategorii odziedziczonych po socjologii dziewiętnastowiecznej.

Przez obserwację rozumiem, za Niklasem Luhmannem, wszelkie rozróżnienie dokonujące oznaczenia jednej ze swych stron (2012, s. 42–43). Obserwacja drugiego rzędu odnosi się z kolei do rozróżnienia dokonanego w stosunku do innej obserwacji (tamże). Aby trafnie scharakteryzować współczesne społeczeństwo, nie wystarczy powiedzieć, że dokonuje ono koordynacji działań i integracji funkcjonalnej. Trzeba także wskazać na wielość semantyk, za pomocą których ludzie opisują rzeczywistość, oraz na schematy, które wykorzystują podczas obserwowania obserwacji innych ludzi. Wyborcy śledzą polityków, a ci z kolei śledzą wyniki badań opinii publicznej i starają się na nie wpływać, co z kolei jest obserwowane przez ich konkurentów i komentatorów politycznych. Uczniowie są obserwowani przez nauczyciela, który ich ocenia, ale sam również jest obserwowany przez uczniów i musi do tego dostosować własną

obserwację. Inwestorzy giełdowi śledzą kursy akcji, a zarządzający przedsiębiorstwami starają się wpływać na postrzeganie przedsiębiorstwa, co z kolei giełda antycypuje, reagując na sygnały wcześniej, niż pojawią się fakty. Uczeni starają się przedstawiać prawdziwe wyniki badań, ale wiedzą, że ich metody i sposób argumentacji będą oceniane przez recenzentów, którzy sami również podlegają ocenie. Media masowe wytwarzają opis społeczeństwa oparty na reportażach, doniesieniach i emocjach, a jednocześnie na wielką skalę kształtują obraz świata swoich odbiorców, którzy nierzadko traktują go jako istotniejszy niż to, co widzą za oknem.

Żyjemy zatem w świecie społecznym, którego ontologia nie może ograniczać się do ludzi, relacji między nimi, przedmiotów fizycznych i elementów przyrody ani nawet do samych komunikacji w sensie tradycyjnym, lecz musi uwzględniać także pętle obserwacyjne wytwarzane przez coraz liczniejsze obserwacje zachodzące nie tylko między ludźmi, lecz również w świecie cyfrowym oraz w relacjach między ludźmi a maszynami. Obserwacje drugiego rzędu nieustannie przekształcają wyodrębniającą się coraz silniej warstwę rzeczywistości społecznej, która nie jest redukowalna ani do materii, ani do psychiki indywidualnej – powstają w niej obiekty takie jak reputacja, ranking, ryzyko, profil, trend czy wiarygodność, działające jak realne czynniki sprawcze właśnie dlatego, że są obserwowane, mierzone i antycypowane. W takim ujęciu wzajemność perspektyw – uchodząca niekiedy za spontaniczną gwarancję obiektywizmu – bywa zaburzona przez asymetrie poznawcze, blokady bądź wzmocnienia obserwacyjne wytwarzane przez technologie cyfrowe (Włoch, 2025). Oznacza to także, iż dla różnych osób i grup społecznych pewne zjawiska mogą być mniej lub bardziej realne w sensie praktycznym, a więc mniej lub bardziej zdolne do wywoływania skutków. Z tego względu obok ontologii socjologicznej można mówić o licznych ontologiach praktycznych: religijnych, naukowych, artystycznych czy medialnych, które organizują doświadczenie i stabilizują odmienne światy ważności. Rosnąca świadomość obserwatorów, że nie sposób przyjąć nadrzędnego, obiektywnego punktu widzenia, nie prowadzi zatem do rezygnacji z opisu rzeczywistości, lecz raczej do uznania, że warunkiem porozumienia staje się zdolność zmiany i porównywania perspektyw – umiejętność poruszania się w świecie polikontekstualnym, w którym obiekty społeczne powstają i trwają poprzez krążenie obserwacji, ich sprzeczności zwrotne oraz selekcje wzmocnione technologicznie.

Od (rzekomej) neutralności do zaangażowania

Zwrot w stronę ontologii miał wiele znaczących konsekwencji teoretycznych. Jedną z nich wybijają się szczególnie wyraźnie – to zwrot normatywny. Można wręcz powiedzieć, że duża część socjologii XX wieku była historią stopniowego

odchodzenia od koncepcji *Wertfreiheit*, kojarzonej z Maxem Weberem, czyli od ideału nauki o społeczeństwie, która bada, jak i dlaczego ludzie dokonują wartościowań, jakie normy stabilizują porządek społeczny i w jakich warunkach ulegają one zmianie, ale sama nie wypowiada się o słuszności wartości ani nie formułuje powinnościowych dyrektyw. Rzecz jasna, idea ta od początku pełniła funkcję bardziej regulatywną niż opisową, to znaczy miała chronić socjologię przed moralizowaniem i przed utożsamieniem jej z propagandą polityczną, uprzedzeniami lub – w najlepszym razie – kaznodziejstwem, a jednocześnie zapewnić jej wiarygodność w przestrzeni publicznej. Jednak wraz z narastaniem świadomej refleksyjności, sporów o ontologię obiektów społecznych oraz rosnącej roli socjologii w obserwacjach drugiego rzędu granica między opisem a oceną zaczęła być odbierana jako mniej oczywista, a czasem wręcz niemożliwa do utrzymania.

Gdy Alvin Gouldner atakował wzór neutralnej socjologii, potraktował argumenty Webera jako jego egzemplifikację, ale sam dał dowód stronnictwej interpretacji niemieckiego klasyka, gdyż ten ostatni nigdy nie wysuwał tak daleko idącego postulatu. Weber nie twierdził, że socjolog może całkowicie wyzbyć się wartości ani że socjologia nie może pomóc w formułowaniu ideałów normatywnych. Pod hasłem *Wertfreiheit* kryła się, ściśle rzecz biorąc, idea *Werturteilsfreiheit* – wolności od sądów wartościujących w tym sensie, że na sali wykładowej żaden uczony czy nauczyciel nie powinien nakłaniać swych wychowanków do kierowania się określonymi wartościami ostatecznymi: religijnymi, etycznymi czy politycznymi. Postulat ten nie mówi jednak, że socjolog nie może opisywać istniejących w świecie wartości. Według Webera nauki społeczne mogą i powinny wskazywać potencjalne skutki realizacji określonych wartości, badać spójność systemów wartości i porównywać je między sobą. Tego rodzaju analizy mogą okazać się niezwykle pomocne dla ludzi stojących przed wyborem aksjologicznym (Kaczmarczyk, 2014). Chociaż więc nauka – jak twierdzi Weber – nie może rozstrzygnąć o słuszności wartości, może w istotnym stopniu przybliżyć swych adeptów do wyboru ideałów praktycznych.

W kontekście teorii działania, która była dla Webera teoretycznym układem odniesienia, warto pamiętać, że normatywność nie pojawia się wyłącznie jako problem swoistej stronnictwości badacza, lecz także jako element samej architektониki wyjaśnień działania. John Levi Martin obszernie wykazał ostatnio (2023), że nowoczesne teorie działania rozwijały się w napiętej przestrzeni między różnymi porządkami uzasadniania – poznawczym (prawda), moralnym (dobro) i estetyczno-ekspresyjnym (piękno) – a przesuwanie akcentów między nimi stanowi stałe źródło innowacji teoretycznej. Z tego punktu widzenia spór o neutralność nie dotyczy jedynie etosu badacza, lecz także tego, który z porządków uzasadnień uznajemy za pierwotny, i jaką cenę płacimy, gdy pozostałe redukujemy do pozorów lub ideologii (Hałas, 2023, s. 179–194). Zwrot normatywny, o którym

dalej mowa, można więc rozumieć nie jako porzucenie naukowości, lecz jako korektę jednostronności wcześniejszych architektonik działania – korektę, która staje się szczególnie pilna w warunkach rosnącej refleksyjności i konkurencji semantyk w przestrzeni publicznej.

Mimo że Weber zaproponował w istocie wyważoną koncepcję relacji między socjologią a systemami wartości (zbudowanymi na wartościach ostatecznych), za sprawą nieco mylącego terminu *Wertfreiheit* stał się wdzięcznym obiektem sceptycyzmu, który początkowo miał charakter przede wszystkim epistemologiczny. Uczony zawsze jest od początku uwikłany w wartości, toteż jego poznanie świata społecznego jest ukierunkowane na cele moralno-praktyczne. Ukierunkowanie to znajduje wyraz w doborze problemów, w pojęciach, strukturze teorii i interpretacjach klasyków. Pogląd ten – w istocie bliiski samemu Weberowi – był traktowany jako argument przeciw niemu przede wszystkim przez Alvina Gouldnera i autorów inspirowanych się marksizmem oraz mannheimowską koncepcją ideologii. Epistemologiczna argumentacja tego rodzaju nie była jednak obca również autorom kojarzonym raczej z Parsonsem i bardziej konserwatywną tonacją. Dla przykładu Robert Bellah pisał w swej polemice z Randallem Collinsem: „Nikt nie uzasadnił dotąd elokwentniej [niż Max Weber – przyp. aut.] tezy, że relacja między środkami, które można odkryć naukowo, a celami etycznymi jest zewnętrzna i że nauka nie ma nic do powiedzenia o celach” (Bellah, 2006, s. 388 [tłum. M.K.]), by podobne stanowisko przypisać Collinsowi: „Collins chciałby, żebyśmy uznali, że jego decyzja, aby skupić się na konflikcie, nie ma wymiaru moralnego i jest czysto poznawcza, umotywowana wyłącznie przez pragnienie ucieczki od »mgły sztucznie wytworzonych rzeczywistości« i resztek niereczywistości utopijnej” (Bellah, 2006, s. 395 [tłum. M.K.]). Według Bellaha ani Weber, ani Collins nie są w stanie uniknąć moralno-praktycznego uwikłania, ponieważ przedmiotem ich zainteresowania – jak w przypadku każdego socjologa – jest reorientacja społeczeństwa z tradycji na nowoczesność. W konkluzji Bellah wiąże ideał neutralności z redukcjonizmem:

Jalowość znacznej części badań socjologicznych wynika z moralnego infantylnizmu, a nie z faktu, że „nasza nauka jest jeszcze młoda”. W szczególności redukcjonizm jako narzędzie wyjaśniające jest skutkiem moralnej nieśmiałości lub tchórzostwa czy nawet – co tłumaczy, dlaczego redukcjonizm i determinizm są tak pociągające dla młodych – zwykłego moralnego zamętu. (...) W ludzkim działaniu władza i sens zawsze idą w parze, a zapominanie o tym grozi poważnymi konsekwencjami. (Bellah, 2006, s. 400–401 [tłum. M.K.]).

Dzieła Gouldnera, Blumera czy Bellaha – wskazujące na niemożność uwolnienia się od wartości – przygotowały grunt dla zwrotu normatywnego, który rozpoczął się w latach osiemdziesiątych XX wieku i dziś zdaje się zbliżać do

swojego momentu kulminacyjnego. Decydujące znaczenie miały w nim jednak argumenty raczej natury ontologicznej niż epistemologicznej. Teza o nieuchronnym uwikłaniu w wartości może bowiem motywować w większym stopniu do ostrożności i neutralizmu – skoro i tak jesteśmy stronnicy, to tym bardziej powinniśmy szukać wspólnych płaszczyzn porozumienia i ujęć obiektywizujących. Wszystko zmienia się wraz z dostrzeżeniem, że nasze nastawienia i uprzedzenia normatywne mają swoje źródła w strukturze społecznej oraz że owe źródła mogą zostać zidentyfikowane i zrekonstruowane. Ta obserwacja – wzmocniona zwrotem ontologicznym – pozwala myśleć o wartościach nie jak o subiektywnych dodatkach, lecz jak o elementach realnie osadzonych w układach relacji, instytucjach i praktykach. Szczególnie wyraźnie sformułowała ją myśl feministyczna i związana z nią koncepcja punktu widzenia. Nancy Hartsock zwraca uwagę, że

Feministyczne marksistki i materialistyczne feministki argumentowały, że pozycja kobiet jest strukturalnie odmienna od pozycji mężczyzn oraz że przeżywane realia życia kobiecego zasadniczo różnią się od doświadczeń mężczyzn. Nie poświęciły jednak dotąd trwałej, pogłębionej uwagi epistemologicznym konsekwencjom takiego twierdzenia. (1983, s. 284 [tłum. M.K.]

Zgodnie z tą argumentacją odmienne postawy kobiet wynikają z ich pozycji społecznej i dopiero zrozumienie ich położenia jest przesłanką do właściwej oceny ich roszczeń, które są obiektywne poznawczo o tyle, o ile obiektywna ontologicznie jest struktura społeczna, w której rodzą się perspektywy normatywne.

Podobnie rozumuje dziś wielu socjologów, którzy w mniejszym lub większym stopniu uważają się – lub są uważani – za reprezentantów zwrotu normatywnego. Christian Smith w swej polemice z sieciowymi pseudoteoriami w stylu teorii aktora-sieci nie tylko broni godności osoby ludzkiej, lecz także stwierdza, że: „struktury społeczne są zawsze po części ukonstytuowane przez kategorie mentalne, które są znaczące kulturowo (...). Struktury społeczne zwykle zachęcają do pasywnej tolerancji lub nawet świadomej zgody” (2011, s. 324, 326 [tłum. M.K.]). Z kolei Andrew Abbott definiuje trwałe struktury, w tym wartości, jako krystalizacje przeszłych konfliktów, gier i testów siły: „Większość tego, co wydaje się trwałą strukturą społeczną, jest jedynie skamieniałą pozostałością jakiegoś dawnego sądu wartościującego; sądy te zawsze można przywrócić do życia” (2016, s. 258 [tłum. M.K.]). Istniejące struktury społeczne (komunikacyjne, stratyfikacyjne itd.) są krystalizacją dawnych wartości i form refleksji społecznej, które do nich doprowadziły. Te ukryte wartości mogą wrócić do życia w odpowiednich warunkach, gdy struktury poddaje się krytycznej ocenie i na nowo artykułuje. Socjologowie potrafią przeprowadzić taką rekonstrukcję. Ujawniają tym samym, że struktury pociągają za sobą wartości (nie ma odrębnie istniejących struktur i wartości), jak również, że każdy socjolog – chcąc nie

chcąc – uprawia naukę angażującą się po stronie wartości, ponieważ nie może prowadzić badań poza strukturą społeczną.

Niemniej procesualna teoria Abbotta nie odpowiada na pytanie, w jakich okolicznościach ludzie dokonują wartościowań i jak dochodzi do ich uniwersalizacji. Z pomocą przychodzi tu filozoficzno-historyczna analiza Hansa Joasa, który pisze, że „wartości powstają w doświadczeniach budowy ja i autotranscendencji” (2009, s. 6 [tłum. M.K.]). Według Joasa odniesienie do zewnętrznego standardu moralnego jest charakterystyczną cechą człowieka jako istoty kreatywnej – poszukującej bodźców i relacji z innymi, a ostatecznie zdolnej do rozwoju moralnego i egzystencjalnego. W procesie przekraczania siebie człowiek nie tylko musi znaleźć właściwe społecznie artykulacje dla swych wartości, lecz także powinien je zobiektywizować. Jak pisze Joas: „Coś musi odpowiadać za to, że jednostki lub zbiorowości są wrywane z dotychczasowych, ustabilizowanych granic swych Ja” (2017, s. 434 [tłum. M.K.]). Nie oznacza to jednak, że każdy człowiek tworzy nowe wartości; szuka on raczej uzasadnienia dla swoich doświadczeń, korzystając z dostępnych zasobów kulturowych w procesie, który Joas nazywa „genealogią afirmatywną” (2011). To za jej sprawą nowe formy wrażliwości na krzywdę innych ludzi lub istot żywych prowadzą do rewizji kodeksów moralnych oraz poszukiwania nowych znaczeń w dawniejszych przekazach starożytnych czy chrześcijańskich filozofów.

Teorie wpisujące się w ideę zwrotu normatywnego – niezależnie od tego, czy ich proveniencja jest raczej marksistowska, czy parsonsovska – wyróżniają się powrotem do idei osoby ludzkiej i jej godności oraz odwrotem od postmodernistycznych wizji końca podmiotu i typowych dla teorii sieciowych relatywizacji podmiotowości. Podmiotowość nabiera znaczenia wtedy, gdy socjologowie postrzegają sytuację człowieka jako źródło norm i wartości, gdy rozciągają rozważania o sprawczości na inne istoty żywe oraz gdy natrafiają na problem determinizmu w sercu teorii socjologicznej – na trudność pogodzenia praw i regularności z wolnością korzystania z nich w celu wywołania zmian społecznych (Boltanski, 2011, s. 1–17; Kaczmarczyk, 2019, s. 25–30).

Przykładem systematycznego dowartościowania podmiotowości w teorii socjologicznej może być koncepcja Axela Honnetha, wedle której konflikty społeczne nie wybuchają jedynie z powodu niesprawiedliwego podziału dóbr, lecz przede wszystkim w wyniku doświadczenia lekceważenia i naruszenia godności ludzkiej. Sednem tej teorii (Honneth, 1992) jest pogląd, że tożsamość człowieka kształtuje się poprzez relacje z innymi rozwijające się w trzech sferach, w których jednostka musi uzyskać potwierdzenie swojej wartości, aby móc satysfakcjonująco funkcjonować w społeczeństwie. Pierwsza jest sfera miłości i stosunków pierwotnych, obejmująca przyjaźń i więzi rodzinne – dzięki nim jednostka zyskuje pewność siebie. Brak uznania w tej sferze skutkuje urazami psychicznymi. Druga jest sfera prawna, w której podmiot jest uznawany za posiadający

te same prawa co inni członkowie wspólnoty, a to prowadzi do wykształcenia szacunku do samego siebie. Wykluczenie prawne jest formą moralnego znieważenia. Wreszcie, w sferze solidarności społecznej chodzi o docenienie wkładu jednostki w życie społeczne, jej talentów i pracy – to tutaj budowane jest poczucie własnej wartości.

Normatywność teorii Honnetha przejawia się w sposobie interpretacji patologii społecznych. To, co socjologia opisowa nazwałaby dysfunkcją, Honneth nazywa „brakiem uznania” (niem. *Mißachtung*). Poczucie bycia upokorzonym, niedostrzeżonym lub niesprawiedliwie traktowanym staje się motywem buntu. W tym ujęciu ruchy społeczne – od zabiegających o prawa obywatelskie po współczesne ruchy emancypacyjne – nie są jedynie formą konkurencji o władzę, ale głównie wyrazem moralnego żądania naprawy krzywd. Tym samym socjologia Honnetha dostarcza kryteriów do oceny postępu społecznego: jest nim nie tylko wzrost PKB czy rozwój infrastruktury, jak chciały klasyczne teorie modernizacji, lecz także rozszerzanie sfer uznania i inkluzja grup dotąd marginalizowanych.

Na tle współczesnych przemian społecznych zwrot normatywny przestaje być wyłącznie kwestią debaty między teoretykami. Wskutek narastającej polaryzacji, kryzysów legitymizacji instytucji demokratycznych, nasilających się migracji, jak również głębokich napięć wokół nierówności, płci i tożsamości, ludzie coraz częściej domagają się i diagnozy, i języka uzasadniania oraz kryteriów oceny. Do tego dochodzi przekształcenie sfery publicznej przez media cyfrowe. Spory normatywne są w niej potęgowane, a zarazem ulegają uproszczeniu i banalizacji. Socjologia – jako forma społecznej autorefleksji – nie może w takich warunkach utrzymać pozycji zewnętrznego obserwatora bez ryzyka, że ustąpi pola innym aktorom: think tankom, platformom medialnym, analitykom danych, a także dyskursom politycznym operującym normatywnością w sposób często nieprzejrzysty i instrumentalny.

W tym samym kierunku pchają socjologię współczesne tendencje akademickie. Po pierwsze, rośnie presja, by badania wykazywały „znaczenie społeczne” i wpływ poza akademią, co – niezależnie od ocen – sprzyja artykulacji celów i wartości, które stoją za wyborem określonych problemów badawczych. Po drugie, coraz silniej obecne są w naukach społecznych języki krytyczne i emancypacyjne (feministyczne, postkolonialne, antyrasistowskie, ekologiczne), domagające się ujawnienia „punktu widzenia” i traktujące neutralność jako maskę władzy. Po trzecie, rozwija się infrastruktura danych i narzędzi obliczeniowych, które potrafią imponująco opisywać korelacje i przewidywać zachowania, ale same nie dostarczają kryteriów oceny tego, jakie cele warto realizować i jakie koszty można uznać za dopuszczalne. W rezultacie normatywność wraca do socjologii także jako odpowiedź na rosnącą technicyzację opisu świata, bowiem im silniejsze są narzędzia

predykcji, tym bardziej palące staje się pytanie o ich społeczną kontrolę, etykę wykorzystania oraz o to, kto i w jakim trybie decyduje o ich użyciu.

Nie oznacza to, że zwrot normatywny znosi weberowski postulat ostrożności. Przeciwnie, dzisiejsze zaangażowanie wymaga raczej jego rekonstrukcji niż porzucenia. Jeśli socjologia ma włączać się w spory o wartości, to nie w trybie kaznodziejstwa, lecz w trybie ujawniania ukrytych założeń, rozpoznawania kosztów i konsekwencji realizowania różnych ideałów oraz wskazywania, jakie formy uzasadniania mają szansę na społeczną generalizację. W tym sensie normatywna socjologia nie musi być mniej naukowa – może być po prostu bardziej samoświadoma ontologicznie; wszak wie, że wartości nie są dodatkiem do świata społecznego, lecz jego składnikiem, utrwalanym w instytucjach, technologiach, językach i praktykach uznania.

Wreszcie, zwrot normatywny splata się dziś z rosnącą pluralizacją perspektyw i z faktem, że społeczeństwo wytwarza wiele „ontologii praktycznych” – religijnych, naukowych, artystycznych, medialnych – które konkurują o definicję rzeczywistości i słuszności. W takiej sytuacji zadaniem socjologii nie jest ustanowienie jednego, nadrzędnego punktu widzenia, lecz raczej rozwijanie kompetencji poruszania się pomiędzy nimi: zdolności przekładu, porównywania i krytycznego testowania roszczeń do ważności. To dlatego zaangażowanie nie musi oznaczać dogmatyzmu, a może być równoznaczne z konsekwentną obroną warunków komunikacji i uznania – minimalnych przesłanek, bez których spory o wartości nie prowadzą do uczenia się, lecz do czystej eskalacji. W takim rozumieniu zwrot normatywny staje się nie tylko reakcją na kryzys neutralności, ale także próbą odzyskania przez socjologię jej klasycznej funkcji: dostarczania społeczeństwu narzędzi samorozumienia, które pozwalają równocześnie opisywać, oceniać i – w granicach odpowiedzialności – współkształtować kierunki zmiany społecznej.

Zakończenie

W obliczu opisanych w tym artykule czterech reorientacji teoretycznych możemy sformułować ogólniejsze wnioski dotyczące tego, czym dzisiaj jest teoria i jakie są jej główne zadania. Odejście od redukcjonizmu, organicyzmu i epistemologicznego solipsyzmu sprzyja przede wszystkim pluralizmowi teoretycznemu, będącemu nie wyrazem kapitulacji wobec złożoności świata, lecz odzwierciedleniem wielości jego prawdziwych opisów. Jeśli społeczeństwo jest bytem wielopoziomowym, niejednorodnym i refleksyjnym, w którym współistnieją byty z różnych porządków – działania, instytucje, semantyki, technologie i pętle obserwacyjne – to nie ma powodu oczekiwać, że jedna teoria wyczerpie całość tego przedmiotu. Coraz częściej zatem teorie socjologiczne traktowane są

jako deskrypcje różnych aspektów złożonej rzeczywistości – jako ujęcia komplementarne, a nie wzajemnie wykluczające się schematy pojęciowe o uniwersalistycznych aspiracjach. Oznacza to przeniesienie wrażliwości metateoretycznej z logiki albo–albo na logikę zarówno–jak, w której spór dotyczy raczej zakresu, trafności i warunków zastosowania danego języka teoretycznego niż prawa do jedyne go słusznego wyjaśnienia społeczeństwa.

Tak rozumiany pluralizm nie był obcy klasykom dyscypliny, choć ma też współczesne uzasadnienia. Już Albion Small, założyciel pierwszego Wydziału Socjologii Uniwersytetu Chicagowskiego, traktował jako nadrzędny cel socjologii nie tyle dostarczanie ostatecznych wyjaśnień, co prowadzenie produktywnego dialogu między różnymi naukami społecznymi i sposobami doświadczania świata: „Stworzenie mapy całego zakresu ludzkiego doświadczenia jako procesu funkcjonalnego, w którym poszczególne elementy tego doświadczenia uzyskują swój sens” (Small, 1906, s. 28–29 [tłum. M.K.]). Pluralizm teoretyczny był także ideałem Roberta K. Mertona – jednego z czołowych teoretyków XX wieku. Łączył on różne pokolenia, gdyż zaczął swoją karierę akademicką jeszcze w latach trzydziestych XX wieku, a ostatnie prace opublikował w ostatnich latach tegoż stulecia. Merton promował koncepcję zdyscyplinowanego eklektyzmu (Sztompka, 2025, s. 440–446), według której rozwój wiedzy powinien polegać na kumulacji częściowych wyjaśnień i ich stopniowej integracji, a nie na budowie jednej wielkiej teorii. Jest też bliski intuicjom Eisenstadta, podważającego – w duchu wielości nowoczesności – jednowymiarowe teorie modernizacji oraz odpowiadające im narracje i wskazującego, że złożone społeczeństwa wytwarzają różne trajektorie instytucjonalne i kulturowe, wymagające zróżnicowanych narzędzi opisu (Eisenstadt i Curelaru, 1976). Wreszcie zdyscyplinowany eklektyzm odpowiada postulatowi Donalda Levine’a (1995), by teorie socjologiczne rozumieć nie jako doktryny toczące wojnę o monopol, lecz jako rozróżnienia i tradycje analityczne, których sens ujawnia się w porównywaniu perspektyw, w zdolności do dialogu oraz w produktywnej komplementarności.

Warto podkreślić, że zdyscyplinowany eklektyzm nie jest nowym socjologicznym alibi, pozwalającym na rezygnację z prób spójnego opisu społeczeństwa. To raczej zaproszenie do ciągłego konfrontowania własnego punktu widzenia z ujęciami konkurencyjnymi, dialogicznego poszukiwania elementów wspólnych (a więc często, choć nie zawsze, bardziej ogólnych). W nowoczesnym świecie świadomy pluralizm teorii nie jest słabością socjologii, lecz jej przewagą nad wieloma odmiennymi metodami opisywania społeczeństwa. Skoro społeczeństwo samo wytwarza wielość opisów samego siebie, a nauka społeczna jest jedną z form tej autorefleksji, to teoria socjologiczna staje się szczególnie ciałym narzędziem poznania: porządkuje obserwacje, rekonstruuje mechanizmy, ujawnia ukryte wartości i śledzi, jak różne ontologie praktyczne konkurują ze sobą. W przyszłości można oczekiwać, że właśnie ta zdolność do

pracy na wielu poziomach – bez redukowania jednych do drugich, bez teleologicznych obrazów całości i bez epistemologicznego zamknięcia w perspektywie obserwatora – będzie decydowała o żywotności teorii socjologicznej. Socjologia zachowa wówczas swoją funkcję diagnostyczną nie poprzez roszczenie do jednej syntezy, lecz poprzez refleksyjną, pluralistyczną i odpowiedzialną analizę pojęciową, która pozwoli społeczeństwu rozumieć własną złożoność, a pośrednio redukować niepewność.

Bibliografia

- Abbott, A. (2016). *Processual Sociology*. University of Chicago Press.
- Abrutyn, S., McCaffree, K. (2021). *Theoretical Sociology: The Future of a Disciplinary Foundation*. Routledge.
- Alexander, J. (1987). *Twenty Lectures: Sociological Theory Since World War II*. Columbia University Press.
- Alexander, J. (1995). *Fin de Siècle Social Theory: Relativism, Reduction, and the Problem of Reason*. Verso.
- Bannister, R. C. (1987). *Sociology and Scientism. The American Quest for Objectivity, 1880–1940*. University of North Carolina Press.
- Bellah, R. N. (2006). The Ethical Aims of Social Inquiry. W: R. N. Bellah, S. M. Tip-ton (red.), *The Robert Bellah Reader*. Duke University Press.
- Bernstein, R. (2010). *The Pragmatic Turn*. Polity.
- Boltanski, L. (2011). *On Critique: A Sociology of Emancipation* (G. Elliot, tłum.). Polity.
- Boltanski, L., Chiapello, E. (2023). *Nowy duch kapitalizmu* (F. Rogalski, tłum.). Oficyna Naukowa.
- Boltanski, L., Thévenot, L. (1991). *De la justification. Les économies de la grandeur*. Gallimard.
- Boudon, R. (1993). European Sociology: The Identity Lost? W: B. Nedelmann, P. Sztompka (red.), *Sociology in Europe: In Search of Identity*. Walter de Gruyter.
- Boudon, R. (2001). *The Origin of Values. Sociology and Philosophy of Beliefs*. Transaction.
- Bourdieu, P. (2008). *Zmysł praktyczny* (P. Falski, tłum.). Wydawnictwo UJ.
- Burge, T. (2010). *Origins of Objectivity*. Oxford University Press.
- Callon, M., Larédo, P., Mustar, P. (1999). *La gestion stratégique de la recherche et de la technologie – l'évaluation des programmes*. Editions Economica.
- Coleman, J. (1986). Social Theory, Social Research, and a Theory of Action. *American Journal of Sociology*, 91(6), 1309–1335.
- Coleman, J., Fararo, T. (1992). *Rational Choice Theory: Advocacy and Critique*. Sage.
- Collins, R. (1998). *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. Harvard University Press.
- Donald, M. (2001). *A Mind So Rare: The Evolution of Human Consciousness*. W. Norton & Company.

- Eisenstadt, S., Curelaru, M. (1976). *The Form of Sociology: Paradigms and Crises*. Wiley.
- Epstein, B. (2016). A Framework for Social Ontology. *Philosophy of the Social Sciences*, 46(2), 147–167. <https://doi.org/10.1177/0048393115613494>
- Gabriel, M. (2020). *Fiktionen*. Suhrkamp.
- Giddens, A. (2003). *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji* (S. Amsterdamski, tłum.). Zysk i S-ka.
- Gouldner, A. (1984). Teoretyczny kontekst socjologii. W: E. Mokrzycki (red.), *Kryzys i schizma. Antyscjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, t. I. Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Habermas, J. (1991). *Teoria działania komunikacyjnego*, t. I. (M. Kaniowski, tłum.). PWN.
- Hałas, E. (2023). *Etos altruizmu i jego odmiany*. Scholar.
- Harman, G. (2018). *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. Pelican.
- Hartsock, N. (1983). The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism. W: S. Harding, M. B. Hintikka (red.), *Discovering Reality. Synthese Library*, t. 161. Springer. https://doi.org/10.1007/0-306-48017-4_15
- Honneth, A. (1992). *Kampf um Anerkennung*. Suhrkamp.
- Joas, H. (1989). *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead*. Suhrkamp.
- Joas, H. (2009). *Powstawanie wartości* (M. Kaczmarczyk, tłum.). Oficyna Naukowa.
- Joas, H. (2011). *Die Sakralität der Person: Eine neue Genealogie der Menschenrechte*. Suhrkamp.
- Joas, H. (2017). *Die Macht des Heiligen*. Suhrkamp.
- Joas, H., Knöbl, W. (2004). *Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen*. Suhrkamp.
- Kaczmarczyk, M. R. (2014). Weberowska zasada wolności od sądów wartościujących. Interpretacja. *Stan Rzeczy*, 1(6), 24–86. <https://doi.org/10.51196/srz.6.3>
- Kaczmarczyk, M. R. (2019). *Aporia wolności. Krytyka teorii społecznej*. Wydawnictwo UMK.
- Kaczmarczyk, M. R. (2025). The Myth of Agreement. *Journal for the Theory of Social Behavior*, 55(1). <https://doi.org/10.1111/jtsb/12388>
- Konecki, K. (2000). *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*. PWN.
- Krzemiński, I. (2000). *Co się dzieje między ludźmi?* Open.
- Levi Martin, J. (2023). *The True, the Good and the Beautiful. The Rise and Fall and Rise of an Architectonic for Action*. Columbia University Press.
- Levine, N. D. (1995). *Visions of the Sociological Tradition*. University of Chicago Press.
- Luhmann, N. (2012). *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii* (M. Kaczmarczyk, tłum.). Nomos.
- Motrenko, J. (2021). *Przełom antypozytywistyczny w polskiej socjologii. Analiza teoretyczna kręgu myślowego Stefana Nowaka*. Scholar.
- Nowak, S. (2007). *Metodologia badań socjologicznych*. PWN.
- Parsons, T. (1937). *The Structure of Social Action*. Free Press.
- Ropohl, G. (2009). *Allgemeine Technologie. Eine Systemtheorie der Technik*. Universitätsverlag Karlsruhe.

- Schütz, A. (1984). Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania (D. Lachowska, tłum.). W: E. Mokrzycki (red.), *Kryzys i schizma. Antyscjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, t. I. Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Small, A. (1906). The Relation Between Sociology and Other Sciences. *American Journal of Sociology*, 12(1), 11–31.
- Smith, Ch. (2011). *What is a Person?* University of Chicago Press.
- Star, S. L., Griesemer, J. R. (1989). Institutional Ecology, “Translations” and Boundary Objects: Amateurs and Professionals in Berkeley’s Museum of Vertebrate Zoology, 1907–39. *Social Studies of Science*, 19(3), 387–420. <https://doi.org/10.1177/030631289019003001>
- Stinchcombe, A. (1968). *Constructing Social Theories*. University of Chicago Press.
- Sztompka, P. (2025). *Socjologia XXI wieku. Wprowadzenie krytyczne. Teorie i teoretycy* (M. Czech, tłum.). Znak.
- Świrek, K. (2022). Teoria społeczna psychoanalizy: między „mitycznym” symbolem a władzą dyskursu. *Teksty Drugie*, 5, 34–57.
- Tavory, I. (2019). *Summoned: Identification and Religious Life in a Jewish Neighborhood*. University of Chicago Press.
- Tilly, Ch., Tarrow, S. (2007). *Contentious Politics*. Oxford University Press.
- van den Berghe, P. (1975). *Man in Society: A Biosocial View*. Elsevier.
- Włoch, R. (2025). *Socjologia cyfrowa. O uspołecznieniu technologii i technologiach uspołecznienia*. Scholar.

