

Ewa Matuszczyk

Białystok

O wszechobecności i praktycznych konsekwencjach ukrytych paradygmatów socjologicznych

Moje zainteresowanie socjologią historyczną jest spowodowane intelektualną niezgodą na sposób zajmowania się szeroko rozumianą tematyką rosyjską i to zarówno przez nie-Rosjan, jak i samych Rosjan. Spór o to, czy Rosja jest częścią Europy, tyle że zapóźnioną w rozwoju, czy też czymś zupełnie odmiennym (w domyśle, gorszym, w najlepszym razie – cudacznym), moim zdaniem, nie mógł i nie może być rozstrzygnięty na gruncie faktów, ponieważ wcale nie był i nie jest sporem o fakty. Czy się to komu podoba, czy nie, był i jest on sporem między dwoma teoriami społecznymi, w świetle których fakty były i są interpretowane. Ponieważ zaś zarówno teorie, jak i fakty¹, są przyjmowane w sposób nie całkiem świadomy, to spór toczy się na płaszczyźnie filozoficznej, na której nie może być rozstrzygnięty. W konsekwencji, obie strony sporu przypisują sobie nawzajem rodzaj wiary w swe poglądy i określają je często mianem mitu.

Twierdząc, że dyskusję o tak zwanych faktach politycznych czy historycznych, od Platona poczynając, daleko częściej niż się sądzi, i daleko częściej niż wskazywałyby na to wiek dyscypliny znanej pod nazwą „socjologia”, mają charakter socjologiczny. Na ogół bezkrytycznie przyjmuje się za ich uczestnikami, że mają one charakter filozoficzny, polityczny czy historyczny, ale moim zdaniem,

¹ Zgadzam się z odróżnieniem zdarzeń i faktów społecznych dokonany przez Bronisława Misztalę w pracy *Teoria socjologiczna a praktyka działania*, Kraków 2000. Według niego, fakty społeczne to „zdarzenia, **odniesione do społecznego kontekstu sytuacyjnego, w jakim są postrzegane i oceniane**”, ibidem, s. 19. Profesor nie dodał, że w odniesieniu do zdarzeń zachodzących w innych społeczeństwach stosujemy nader często konteksty sytuacyjne znane nam z własnych, czyli odmiennych, doświadczeń. Postrzeganie i ocenianie zdarzeń polega więc na przepuszczaniu ich przez pryzmat naszych uprzednich doświadczeń i wiedzy lub nieświadomych teoretycznych założeń. A. Comte sformułował postulat metodologiczny mówiący, że badania faktów wymagają teorii-hipotezy, która, po pierwsze, zorganizuje nasze obserwacje, po drugie zostanie przez nie następnie zweryfikowana. Właściwie postulat ten jest w rzeczywistości opisem tego, co naprawdę w sposób konieczny i nieuchronny stale robimy, tyle że nieświadomie. Chodzi więc nie o to, żeby zacząć czynić coś, czego się dotychczas nie czyniło, ale raczej o to, żeby to, co się czyniło i czyni wciąż nieświadomie, czynić z pełną świadomością rzeczy.

najczęściej oznacza to tyle, iż są toczone przy użyciu aparatu pojęciowego tych dyscyplin. Jednakże ich przedmiotem nie są zagadnienia filozoficzne, polityczne czy historyczne, ale niewyodrębnione językowo, (a przecież istniejące faktycznie), społeczeństwo i fakty społeczne. Z powodu nieadekwatności używanego języka do przedmiotu, o którym się mówi, dyskusje te dawały i dają do dziś mierne wyniki poznawcze. W odniesieniu do epok wcześniejszych niż wiek XIX ta sytuacja jest zrozumiała. Jednak jałowości dyskusji dziewiętnastowiecznych i późniejszych nie ma powodu tak łatwo usprawiedliwiać. Należy jednak spróbować wyjaśnić ten stan rzeczy.

Jak to się dzieje, że zainteresowanie Rosją wykazują politolodzy i filozofowie, a nie socjologowie? W każdym razie to oni przede wszystkim uważają siebie i uważani są przez innych za ekspertów w tej dziedzinie. Podobnie jest z amerykańską. W Polsce uprawiają ją niemal wyłącznie historycy i politolodzy.

Mówi się, że *podstawowym zadaniem socjologii jako nauki jest badanie, rozumienie i wyjaśnianie społeczeństwa. Badanie to może dotyczyć po pierwsze społeczeństwa w ogóle, (...) po wtóre, pewnej grupy społeczeństw bądź społeczeństwa własnego kraju, może się koncentrować na rozmaitych konkretnych problemach, ale odnosić je zwykle do ustalonych prawidłowości ogólnych albo porównywać je z innymi społeczeństwami*². Takie porównawcze badania socjologiczne w Polsce to rzecz rzadka, a Rosja w ogóle chyba nie jest postrzegana jako społeczeństwo pod jakimkolwiek względem podobne do innych. W każdym razie brak na to dowodów w postaci głosu socjologów w dyskusjach wokół Rosji. Wydaje się więc konieczne podjęcie próby odpowiedzi na pytanie o przyczyny tego zjawiska. W tym celu należy zdiagnozować kondycję socjologii współczesnej i odpowiedzieć na pytanie, czy rzeczywiście dysponuje ona teorią zdolną do porównywania społeczeństw, czy też jedynym obiektem badawczym jest dla niej rzeczywistość społeczna własnego kraju.

Odpowiedzi na to pytanie nie należy jednak szukać w analizie wyrafinowanych koncepcji socjologicznych, o których pisze się w podręcznikach, lecz **w analizie praktyki społecznej**. O tym, jak uprawia się dzisiaj socjologię, i to nie tylko w Polsce, pisze wielu socjologów, a wśród nich również B. Misztal. W pracy *Teoria socjologiczna a praktyka społeczna* diagnozuje on stan współczesnej socjologii, analizując rodzaje zależności między teorią socjologiczną a społeczną praktyką – uznawane i stosowane oraz pożądane. Jest to pytanie, które przeważającej części socjologów współczesnych nie przychodzi już do głowy, ponieważ pragmatyczny, utylitarystyczny wymiar socjologii wydaje się im oczywisty i niepodważalny. Mimo wątpliwości w tym zakresie, wyraża-

² M. Ziółkowski, *Teoria socjologiczna początku XXI wieku*, w: *Współczesne teorie socjologiczne*, wybór i opracowanie A. Jasińska-Kania, L. M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski, Warszawa 2006, t. 1, s. 15.

nych od czasu od czasu przez poważnych socjologów (Bell, Gouldner), przekonanie, że socjologia jest po to, aby dostarczać praktyce społecznej skutecznych narzędzi kontroli nad jednostkami, stało się powszechne i niepodważalne³. Moim zdaniem, budzi ono jednak dwojakiego rodzaju zastrzeżenia: po pierwsze, że pragmatyczności i utylitarności socjologii nie można utożsamiać z jej społeczną praktycznością. Ta ostatnia ma o wiele szerszy zakres i chodzi w niej nie o jakąś doraźną skuteczność, a umiejętność zdiagnozowania i rozwiązywania problemów społecznych, a czasami tylko/aż o umiejętność ich wyjaśnienia i możliwość zrozumienia. Przykładowo, badanie preferencji wyborczych może być, i często jest, bardzo użyteczne dla sztabów wyborczych kandydatów, czyli spełnia wymóg utylitarności, ale w żaden sposób nie ma wpływu na to, czy zostanie wybrany kandydat najlepszy (mieć dobry PR to nie to samo, co być dobrym), ani na to, czy zostanie rozwiązany jakikolwiek ważny problem społeczny. A właśnie na takiej doraźnej skuteczności w manipulowaniu wyborcami, konsumentami, podwładnymi itd. skupia się *gros* współczesnych badań i eksperytz socjologicznych.

Opisany wyżej błąd, czyli nieuprawnione utożsamianie utylitarności ze społeczną praktycznością, pociąga za sobą błąd drugi, czyli nieuprawnione utożsamianie pragmatyczności z naukowością *par excellence*. Tymczasem, jak słusznie wskazuje B. Misztal, spełnianie pragmatycznych funkcji przez socjologię odbywa się kosztem teorii, czyli kosztem jej naukowości. Bycie pragmatycznym nie tylko nie wymaga wielkich teorii, ale częstokroć nie wymaga nawet teorii średniego zasięgu. Inaczej uprawia się naukę, która ma być w przede wszystkim pragmatyczna, a inaczej naukę, dla której pragmatyczność nie jest warunkiem istnienia. Tytułem ilustracji, o czym mowa, warto przypomnieć, że starożytni odróżniali logistykę i matematykę. Pierwsza była dla nich tylko znajomością chwytów niezbędnych do wykonywania użytecznych życiowo operacji matematycznych (obliczanie procentów od pożyczonych kwot, podziału majątku w zależności od stopnia pokrewieństwa itp.), druga, ważniejsza i godna szacunku, była wiedzą o istocie bytów matematycznych/geometrycznych bez związku z tym, czy ta wiedza jest praktycznie użyteczna, czy nie. To ważne rozróżnienie odnoszono potem do wszystkich innych dziedzin wiedzy, co kulminowało rozróżnieniem nauk podstawowych i stosowanych oraz odpowiadających im instytucji naukowo-badawczych i dydaktycznych. Dzisiaj pod wpływem myślenia rynkowego te drugie, czyli nauki stosowane, zaczynają być traktowane jako wzorzec naukowości, a niekiedy wręcz jako jej synonim. Współczesna socjologia zamiast znajdować się w awangardzie walki z podobnie prostackim stylem myślenia często się na niego nabiera.

³ Zob. B. Misztal, op. cit., s. 4–5.

Nie sposób nie zgodzić się z B. Misztalem, iż *socjologia od zarania swojej akademickiej kariery i intelektualnej egzystencji borykała się z zadaniem spełnienia trzech, odmiennych w swej istocie oczekiwań: dostarczenia wiedzy, czyli dążenia do oświecenia przez wiedzę (misja poznawcza); wskazania kierunku postępowych przemian, czyli sankcjonowanie postępu poprzez wiedzę (misja normatywna); kontroli nad obydwoma procesami, czyli nad kolektywnym dostępem do oświecającej wiedzy i kolektywną zdolnością konsumowania owoców postępu cywilizacyjnego (misja polityczna)*⁴. Proponuję tylko nieznacznie zmodyfikować ten pogląd. Chodzi o to, aby nie ograniczać „socjologii” do chwili jej powstania jako dyscypliny akademickiej w XIX wieku, lecz nazwę tę odnieść do wszelkich rozważań o społeczeństwie, pod jaką nazwą by wcześniej nie występowały. Okazuje się wówczas, że dokładnie tak samo, jak w zacytowanej wyżej opinii, widział zadania swojej filozofii/socjologii Platon, którego uznać można za prekursora tego typu rozważań. Wspólnym grzechem tych filozofii/socjologii, zarówno dawnych, jak i współczesnych, jest przekonanie o istnieniu końca historii, czy to w postaci idealnego miasta-państwa Platona, czy zasad polityki pozytywnej Comte’a, czy teorii komunizmu Marksa, czy społeczeństwa kapitalistycznego o liberalnej ideologii. Wszyscy, wówczas i dzisiaj, wierzyli i wierzą w naukowość swoich teorii, w rzeczywistości myląc poczucie subiektywnej oczywistości z naukowością. Współcześni tym różnią się od dawnych, że ogłaszanie końca historii uznają za niestosowne. Nie zmienia to jednak faktu, iż nie widzą alternatywy dla kapitalizmu i liberalizmu, podobnie jak kiedyś Platon (nawet konstruuując wizję idealnego państwa/społeczeństwa) nie widział alternatywy dla niewolnictwa.

Tymczasem socjologia, która nie jest w stanie zaprotestować, że liberalizm to nie teoria społeczna, a ideologia, nie jest warta swojej nazwy.

Inną bolączką współczesnej socjologii jest jej pogrążenie się w subdyscyplinarności. Mamy socjologie miasta i wsi, narodu i pogranicza, młodzieży i płci itd., itp. Opierają się one na teoriach średniego zasięgu i na ogół w nie są ze sobą korelowane. Należy jednak zgodzić się z poglądem B. Misztala, że nastąpiła już pora, aby porzucić wyłącznie subdyscyplinarne podejście do zagadnień społecznych, które, niestety, z założenia nie prowadzi do syntezy osiągnięć poszczególnych subdyscyplin w ramach jednej teorii ogólnej, i powrócić do fundamentalnych pytań socjologicznych, a mianowicie:

Po pierwsze, czy społeczeństwo jest bytem naturalnym (składa się z grup, klas, czy organizacji), czy też jest ono całością wtórną, sztuczną i pochodną w stosunku do jednostek z jakich się składa” (ważne w kontekście dominacji myślenia liberalnego); „czy natura ludzka jest rezultatem działania sił społecznych (socjalizacji), czy też jest ona przyczyną i powodem, dla którego społeczeństwo istnieje spajając je w jedną całość?

⁴ B. Misztal, op. cit., 74.

Po wtóre, zakładając, że społeczeństwo jest realnym bytem, jakie są jego cechy i jak ono działa? Z tym pytaniem z kolei wiążą się kwestie, czy społeczeństwo oparte jest na zasadzie jednorodności przekonań i wartości, które gwarantują jego stabilne odtwarzanie, czy też, przeciwnie, homogeniczność postaw jest z gruntu nieosiągalna w złożonym społeczeństwie i na skutek tego jedynie poglądy i przekonania wyrażane przez elity władzy mają społeczne znaczenie⁵.

Te kwestie były zasadnicze w myśleniu wielkich filozofów społecznych przeszłości, np. Platona, ale ich rozwiązania były pełne sprzeczności. Weźmy pod uwagę pierwszą z wymienionych kwestii, czyli, czy społeczeństwo jest bytem naturalnym. Z jednej strony, Platon dostrzega, że natura ludzka jest kształtowana przez niezależne od niej procesy socjalizacji, dostrzega, że *polis* ma charakter holistyczny, z drugiej jednak nie docenia żywości i naturalności tego procesu. Za jego projektami państwa idealnego, o pomoc w realizacji których zabiegał u tyranów Syrakuz, tkwi nie wypowiedziane wprost przekonanie, że posiadanie wiedzy o procesie socjalizacji jest równoznaczne z możliwością wpływania na niego, czyli ogólnie mówiąc, że **wiedza o procesach społecznych daje moc unieważniania/zawieszania ich naturalnego przebiegu**⁶. To przekonanie właśnie doprowadziło Platona, podobnie jak dużo później Comte'a oraz zwolenników Marksa, do całościowych projektów inżynierii społecznej, co dowodzi, że wszyscy oni procesy społeczne rozumieli nader powierzchownie. Tymczasem wydaje się, iż wystarczy głośno wypowiedzieć tę nieświadomą przesłankę każdego projektu inżynierii społecznej, ażeby dostrzec jej absurdalność.

W celu uniknięcia powierzchowności w rozstrzygnięciu kwestii prognostycznych i praktycznych możliwości i funkcji socjologii w przyszłości warto, aby przestała ona pretendować do miana nauki, której celem jest, przede wszystkim, dawanie wskazówek do przebudowy, czy naprawy, społeczeństwa. Ograniczoności inżynierskich możliwości wszelkiej wiedzy socjologia, paradoksalnie, może nauczyć się od nauk ścisłych, albowiem wszystkie one są świadome warunków brzegowych prawdziwości i stosowalności swych teorii.

Co się tyczy drugiej wskazanej wyżej zasadniczej kwestii socjologicznej, tzn., czy społeczeństwo jest bytem opartym na homogeniczności przekonań, to zdania filozofów/socjologów przeszłości były równie jednoznaczne. Najczęściej, dostrzegając ewidentną niehomogeniczność myślenia składających się na społeczeństwo grup, uważali oni, że w przyszłości nastąpi samorzutnie lub zostanie wprowadzona świadomie homogeniczność przekonań. I Platon, i Comte, i Marks byli przekonani, iż myśląc w ten sposób, nie dokonują przeskoku od opisu do normy. Byli przekonani, że konieczności homogenizacji przekonań społecznych

⁵ B. Misztal, op. cit., s. 35. Wyróżnienia w tekście poprzez wytłuszczenie E.M.

⁶ Jest to nieświadoma przesłanka wszystkich projektów przebudowy i doskonalenia społeczeństw. Żaden badacz-przyrodnik nie pomyślałby tak o zdobywanej przez siebie wiedzy o przyrodzie.

dowodzi wiedza o społeczeństwie jako systemowej całości. Tę całość należy chronić przed indywidualizmem jednostki (Platon, Comte). Marks mówił o nieuchronności homogenizacji przekonań, ale jego zwolennicy i praktyczni kontynuatorzy myśleli zdecydowanie tak, jak Platon i Comte, o jej konieczności. Ironicznie mówiąc, w tej kwestii zdecydowana większość socjologów/filozofów dawnych i współczesnych, a szczególnie XIX-wiecznych, była i jest tak bezrefleksyjnie przekonana o pozytywnej odpowiedzi na pytanie o homogeniczność przekonań społecznych, że traktuje ją jako pewne transcendentalne *a priori*.

Jak słusznie zauważa B. Misztal, *te definicje, które zasadzają się na uznaniu koniecznej homogeniczności postaw i wartości, sugerują także, że natura ludzka jest nieracjonalna, że powodują nią abstrakcyjna moralność i wiara w powinności, że mity i tradycja są czynnikami tworzącymi podstawowe instytucje tego społeczeństwa*⁷. Przytoczona charakterystyka dobrze opisuje sposób myślenia nie tylko Platona, ale także żyjącego ponad dwa tysiące lat później Comte'a, a z jego religią ludzkości. Nietrudno też dostrzec, iż równie dobrze opisuje ona to, co się dzieje współcześnie. Pozwala dostrzec nieuświadomione przesłanki myślenia nie tylko niewykształconych socjologicznie środowisk radiomaryjnych i pisowskich, ale także wykształconych socjologicznie ich zwolenników, w tym prof. Zybertowicza. Przekonania o homogeniczności tkwią również u podstaw wszystkich koncepcji narodów i mitów narodowych, a także koncepcji praw człowieka, która jest wykorzystywana do interwencji wojskowo-politycznych w różnych regionach świata. Podobnie swego czasu wykorzystywana była wiara chrześcijańska czy ideologia komunizmu i antykomunizmu (zawsze rozumiane nie jako ideologie, lecz prawdy absolutne). Niebezpieczeństwo tkwi w tym, iż z punktu widzenia definicji społeczeństwa „homogenicznego” w swych poglądach istnieje coś takiego, jak **nienaturalne** poglądy społeczno-polityczne, co jest nie do przyjęcia w socjologii. Mamy tu bowiem do czynienia z silnym, aczkolwiek maskowanym/ukrytym normatywizmem, który uzasadnia (i usprawiedliwia zarazem) skłonność do represjonowania „odmieńców”, a w skrajnych wypadkach do inżynierii społecznej, która zmierza do stworzenia człowieka odmiennego typu. Gdyby homogeniczność rzeczywiście była czymś naturalnym, niepotrzebne byłyby instytucje typu IPN, których celem jest właśnie homogenizowanie poglądów. Socjolog nie powinien niepożądanym zjawiskom społecznym nadawać miana nienaturalnych. Takiej postawy można nauczyć się u E. Durkheima, który miał odwagę twierdzić, że z socjologicznego punktu widzenia przestępczość to zjawisko normalne⁸.

W odróżnieniu od scharakteryzowanego wyżej typu definicji społeczeństwa, według B. Misztala, *te postawy definicyjne, które zasadzają się na uznaniu wielo-rodności wątków i postaw społecznych, wskazują także na doniostkość przekonań*

⁷ B. Misztal, op. cit., s. 35.

⁸ Zob. E. Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, przekł. J. Szacki, Warszawa 2000, s. 100.

*krytycznych, na uprawniony charakter rozbieżności opinii, konfliktu i debaty co do tego, jak społeczeństwo funkcjonuje*⁹. Mówiąc inaczej, z tego rodzaju definicji nie da się wywieść przekonania, iż na przykład poglądy komunistyczne mogą być wyłącznie importowane, (bo niby istnieją społeczeństwa, w których żaden z ich członków takich poglądów z definicji mieć nie może), że w krajach mułmańskich wszystkie kobiety marzą o wyzwoleniu (przecież nawet w krajach zachodnich nie wszystkie kobiety podzielają przekonania ruchów feministycznych). Nie da się z nich wywieść nawet tego, że wszyscy członkowie jakiegoś społeczeństwa postępują wyłącznie racjonalnie, ani że wszyscy są nieracjonalni. Ba, wynika z nich wręcz przekonanie, że te same grupy społeczne, czy jednostki, bywają czasami racjonalne, a czasami nie.

Współczesne linearne koncepcje rozwoju społecznego są bardzo dalekie od drugiego typu postaw definicyjnych. Nie tylko operują one pojęciem kapitalizmu jako **naturalnego ustroju ekonomicznego** oraz koncepcją liberalizmu jako **naturalnego poglądu społeczno-politycznego**, ale ponadto charakteryzują się taką samą, jak odrzucony przez nie marksizm, „fiksacją” na wymiarze **ekonomicznym** oraz zaniedbywaniem wymiaru kulturowego (i to mimo istnienia subdyscypliny „socjologia kultury” oraz koncepcji multikulturalizmu). O tym zaniedbywaniu wymiaru kulturowego pisał już w pierwszej połowie XX wieku Florian Znaniecki, krytykując za to (zresztą bezskutecznie) socjologię amerykańską. Fiksacja ta ma skutki praktyczne, albowiem umożliwia mówienie w sposób niby socjologicznie uzasadniony o społeczeństwach/państwach zacofanych (oczywiście w stosunku do Zachodu) oraz o powszechnej globalizacji, która kiedyś ujednotoczy świat ekonomicznie, a tym samym ideowo i kulturowo. Można tu wręcz mówić o „imperialnym paradygmacie socjologicznym”. Ci, którym nie odpowiada podobny „imperialny paradygmat socjologiczny”, uciekają w badania subdyscyplinarne i ilościowe.

Czy socjologia jest skazana na powielanie wskazanych wyżej błędów? Oczywiście, nie. Czas zacząć na serio traktować postulat, że poznanie wszelkiego społeczeństwa oznacza z jednej strony odniesienie wiedzy o nim „do ustalonych prawdowości ogólnych”, ale z drugiej – „porównanie z innymi społeczeństwami”¹⁰. Narzekanie, że w socjologii nie jest możliwy punkt widzenia „znikąd”, nie jest poważne. Fizyka, jest w pełni świadoma tego, że nie posiada dostępu do obiektywnego obrazu mikroświata (obrazu „znikąd”), ponieważ obserwowanie mikroświata zmienia go. Mimo to, jest przekonana, że posiada o nim wiedzę. Dlatego też należy przestać utożsamiać kontekstowość badań socjologicznych z ich wadliwością, gorszością, i z całego spektrum klasycznych i współczesnych teorii

⁹ B. Misztal, op. cit., s. 35.

¹⁰ Jest to parafraza cytatu przytoczonego w przypisie 2.

socjologicznych wybrać i zacząć stosować w szerszym niż dotychczas zakresie te, które umożliwiają realizację wskazanego wyżej dwuaspektowego zadania.

W myśli społecznej od dawna istniał nurt alternatywny wobec scharakteryzowanego wyżej, czyli nurt bez wizji linearnego rozwoju społecznego, bez wizji społeczeństwa o homogenicznych przekonaniach oraz bez fiksacji wymiarze ekonomicznym. Związany jest on z trzema ważnymi postaciami tzw. „starej”¹¹ socjologii historycznej. Są to N. Machiavelli, Monteskiusz, A. de Tocqueville¹². Zwracam się do nich, ponieważ dla nich przedmiot poznania był ważniejszy od wyrafinowania teorii, która go opisuje. Dzięki temu nie powstawały skomplikowane pojęciowo teorie, o których jednakże nie wiadomo, czy ich pojęcia dają się zoperacjonalizować, a więc stanowić użyteczne narzędzie poznania społeczeństwa. Za prekursora prezentowanego przez nich stylu rozumowania o kwestiach społecznych można po części uznać Arystotelesa. Wspólną cechą łączącą ich wszystkich jest intuicyjne przekonanie nie tylko o odmienności sfery politycznej i społecznej, ale także o prymacie sfery społecznej wobec sfery politycznej. Pociąga to za sobą krytycyzm w stosunku do wszelkich inspirowanych pseudo-naukowo politycznych projektów przebudowy społeczeństwa. Bo trzeba sobie jasno powiedzieć, że inżynieria społeczna jest teorią politologiczną, a nie socjologiczną. Mimo iż ani Arystoteles, ani Machiavelli nie posługiwali się dzisiejszym aparatem pojęciowym, za ich poglądami da się odczytać jednoznacznie przekonanie, że materia społeczna/społeczeństwa jest samoistnym bytem opornym na polityczne projektowanie. Dlatego Arystoteles sporządził klasyfikację ustrojów politycznych, ale ani nie wskazał jednego najlepszego, ani sposobów jego urzeczywistnienia, jak to uczynił Platon. Machiavelli zaś, zwolennik republiki, nie uważał, że ten polityczny ustrój należy ustanowić wszędzie, ale że ustrój polityczny powinien być dopasowany do okoliczności. Ba, nie uważał nawet, że jest on (tj. ustrój republikański) powszechnie pożądanym¹³. *Narodowi nawykłemu do władzy książęcej trudno zachować wolność, jeśli dzięki jakiemu przypadkowi*

¹¹ Współcześnie rozwijany jest wśród teoretyków socjologii kierunek zwany „nową” socjologią historyczną. Zdobywa on sobie coraz wyższą pozycję, o czym świadczy pojawienie się nawet specjalnie jemu poświęconego czasopisma. Jest nim wychodzący od 1988 roku w USA „Journal of Historical Sociology”. Wybitnymi przedstawicielami „nowej” socjologii historycznej są między innymi Norbert Elias, Jack Goldstone, Charles Tilly oraz Immanuel Wallerstein. Wśród polskich teoretyków socjologii jej rzecznikiem jest P. Sztompka. Zob. Idem, *Socjologia jako nauka historyczna*, „Studia Socjologiczne”, 1986, nr 2, s. 5–30.

¹² Pod pewnymi względami do tej trójki można by zaliczyć filozofa niemieckiego Oświecenia J. G. Herdera. Był on przeciwnikiem teorii linearnego rozwoju historycznego, samobytności narodów i zwolennikiem pluralizmu kulturowego.

¹³ Warto wciąż przypominać, że „lud” u Machiavellego to rzemieślnicy i wykonujący wolne zawody. Oznacza to, po pierwsze, że u niego wciąż jak u Platona dwa tysiące lat wcześniej mowa o niewielkim procencie całej populacji, a po drugie, że nawet wśród tej kilkuprocentowej części populacji mądrość i umiowanie wolności nie są częste. Tu Machiavelli zgadza się z Platonem.

uda się mu się ją zdobyć – twierdził i dodawał, że naród przywykły do tego, że rządzą nim inni, nie wie, *co jest dlań dobre, a co złe, nie zna swych nowych przywódców i jest im nieznanym; dlatego też wkrótce znowu znajduje się w jarzmie, i to przeważnie cięższym od tego, które był z siebie rzucił*¹⁴. Tak więc próba uszczęśliwienia najlepszym ustrojem politycznym wszystkich społeczeństw, bez uwzględnienia tego, jakie są, doprowadzić musi do nieszczęścia.

Machiavelli poza przekonaniem, że nie każde społeczeństwo jest przygotowane do korzystania z wolności, wyraża też sceptycyzm co do tego, że wszyscy członkowie w każdym społeczeństwie pragną wolności¹⁵. W rzeczywistości, jak twierdzi, *tylko niewielka część ludu pragnie wolności, aby móc rozkazywać innym, a cała reszta – to znaczy olbrzymia większość – pożąda jej jedynie dlatego, aby bezpiecznie żyć*¹⁶. Jednym słowem, narody/społeczeństwa wykazują pewną trwałość nawyków i wartości, która stanowi przeszkodę przy zmianie ustroju politycznego, powodując, że nowy mechanizm państwowy, o ile nie uwzględni okoliczności, w których ma funkcjonować, „bukuje”. Zależność między ustrojem politycznym a kondycją społeczeństwa jest wprawdzie dwustronna (*dla zachowania dobrych obyczajów potrzebne są dobre prawa, a dla zachowania dobrych praw potrzebne są dobre obyczaje*¹⁷), ale z wyraźnym wskazaniem na uprzedniość nawyków społecznych wobec politycznych form ustrojowych.

Teoria zależności między sferą społeczną a polityczną, według Machiavellego, jest szczególnie złożona, bo ta pierwsza posiada dynamiczny charakter. Nawyki ulegają zmianie, a wówczas powinny ulec zmianie prawa. *Prawa i instytucje ustanowione przy powstawaniu państwa, gdy ludzie byli dobrzy, są niewystarczające później, gdy ludzie stają się źli*¹⁸ – pisze Machiavelli. Przestrzega jednak przed poznawczym optymizmem. „Kiedy instytucje polityczne danego państwa okazują się wadliwe, należy je zreformować bądź od razu, bądź też stopniowo, zanim wszyscy przekonają się o ich wadliwości” – twierdzi, tyle że i pierwsze, i drugie zadanie, wg Machiavellego, jest prawie niemożliwe do zrealizowania, a to z powodu niemożności rozpoznania w porę konieczności tych zmian¹⁹.

Cechą charakterystyczną myślenia Machiavellego jest brak wizji linearnego rozwoju społecznego, przesądzającego o przechodzeniu przez wszystkie społeczeństwa określonych etapów w określonym kierunku. Nie istnieją więc kryteria

¹⁴ N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, przekł. K. Żaboklicki, Warszawa 1987, s. 131–132.

¹⁵ To przekonanie stanowi teoretyczne *a priori* współczesnej filozofii politycznej, będącej w znacznej mierze nauką metafizyczną, podczas gdy jest kwestią otwartą, czy znajduje ono uzasadnienie w socjologii opisowej.

¹⁶ N. Machiavelli, op. cit., s. 134.

¹⁷ Ibidem, s. 137.

¹⁸ Ibidem, s. 137.

¹⁹ Ibidem, s. 139.

oceny społeczeństw jako zacofanych pod względem panujących w nich ustrojów politycznych. Wprawdzie Machiavelli nie przestaje mówić o „narodach zepsutych” i „niezepsutych”, ale tego rodzaju „wartościowanie” nie jest dla niego powodem/okazją do wywyższania się i wychowywania jednych przez drugich, ale wiedzą konieczną, aby dostosować ustrój polityczny do ich mentalnych możliwości.

Reasumując: mimo iż Machiavelli nie dysponuje odpowiednim aparatem pojęciowym, aby przedstawić precyzyjnie swoje stanowisko metodologiczne, bez jakiegokolwiek nadinterpretacji tego, co robi, można stwierdzić, że skonstruował on epistemologiczną koncepcję zależności między tym, co polityczne, a co socjologiczne. To, że nie następuje u niego substytucja tego, co polityczne przez to, co społeczne, samo w sobie jest wybitnym osiągnięciem, niedościgłym dla niektórych współczesnych „rasowych” socjologów²⁰. Jednakże będące tego konsekwencją przekonanie, że wiedza socjologiczna ustala warunki brzegowe wszelkiej skuteczności w polityce jest osiągnięciem jeszcze większym, aczkolwiek po dziś dzień zapoznanym. Te warunki brzegowe wyznaczają zaś:

1. Niezmienna, nie poddająca się dowolnemu przekształcaniu natura jednostek;
2. Społeczeństwo ze swą bipolarną, antagonistyczną strukturą, będące tworem jak najbardziej naturalnym, a nie sztucznym i pochodnym od jednostek;
3. Zmieniająca się mentalność społeczna, przyzwyczajenia, nawyki i systemy wartości;
4. Zmieniające się okoliczności wewnętrzne i zewnętrzne.

Obie te rzeczy – jednostki i społeczeństwo – według niego znajdują się poza zasięgiem wpływów polityki, o ile przez wpływ rozumieć skuteczne oddziaływanie w dowolnie założonym przez politykę kierunku, a nie zwykłą możliwość fizycznego ich unicestwienia.

Co zaś się tyczy metody poznania socjologii, to wiedza socjologiczna niezbędna do skutecznego działania polityka zdobywana jest przy pomocy metody historycznej. To nie znaczy, że za wartościowe poznawczo uważane są wyłącznie te obserwacje społeczeństwa i jednostek, które wykazują powtarzalność w maksymalnie długim okresie czasu. Niezwykle wartościowe metodologicznie jest przekonanie Machiavellego, że historyczna powtarzalność na poziomie społeczeństw, w odróżnieniu od poziomu jednostek, jest niemożliwa. Natomiast na tym poziomie możliwe są analogie. Dlatego historia, która zasadniczo potwierdza niepowtarzalność zdarzeń i swoistość społeczeństw, może mimo to być „nauczycielką życia”.

Podobny tok myślenia znajdujemy u Monteskiusza, który swą wiedzę socjologiczno-polityczną, czerpał z doświadczenia osobistego wyniesionego z licznych podróży oraz, jak Machiavelli, historii starożytnego Rzymu i Grecji. Posiłkował się nawet, między innymi, tym samym, co on, dziełem – *Dziejami Rzymu* Tytusa Liwiusza (59 p.n.e. – 17 n.e.). Dojrzałość metodologiczna Monteskiusza pozwala

²⁰ Zob. o tym B. Misztal, op. cit., s. 60.

mu odrzucić nawet pozory wartościowania obecne u Machiavellego. Dla Monteskiusza jest oczywiste, że społeczeństwa są przede wszystkim różne, a ich prawa powinny być dostosowane do ich obyczajów, religii, bogactw, charakteru gospodarki – rolnicza, myśliwska lub pasterska, do warunków geograficznych i, co charakterystyczne, do ich liczby. Według niego nie istnieje uniwersalne prawo dobre dla wszystkich i wszędzie, co oznacza, że nie ma dobrych powodów, żeby komukolwiek cokolwiek w tym względzie narzucać. Zdaje sobie również sprawę z ograniczenia możliwości poznawczych i tym samym praktycznych wiedzy społecznej, która ma do czynienia z niepowtarzalnymi pod pewnymi względami obiektami poznania. Analizując, na przykład, problem niewolników i wyzwoleńców w starożytnych republikach Monteskiusz nie podaje jednoznacznych recept służących jego rozwiązaniu, bo przyznaje, że „niełatwo” umiałby *powiedzieć, jakie powinny być prawidła dobrej republiki w tej mierze; zanadto to zależy od okoliczności*²¹.

W swej koncepcji natury rządów i zasad rządów Monteskiusz zerwał całkowicie z dominującym ówczesnie poglądem, że społeczeństwa są bezwolnym substratem urabianym dowolnie przez polityczną formę. Według niego, trwanie wszystkich, w tym też najbardziej nawet odrażających form politycznych jest możliwe dzięki określonej postawie społeczeństw. W tym sensie nie ma społeczeństw politycznie niewinnych, co warto by uzmysłowić dzisiejszym politykom.

Rozwinięcie koncepcji nieliniarnego rozwoju społeczeństw znajdujemy również w socjologii historycznej de Tocqueville’a, zainspirowanej analizą porównawczą społeczeństwa francuskiego i amerykańskiego. Analiza ta przywiodła Tocqueville’a do wniosku, iż źródeł wszelkich obyczajów, nawyków i przesądów społeczeństw współczesnych należy poszukiwać w ich genezie. Jednocześnie Tocqueville formułuje podobne do poprzedników poglądy na temat wzajemnych relacji sfery społecznej i politycznej. Uważa on, iż podobne formy polityczne są modyfikowane przez obyczaje i nawyki społeczeństw, które w istocie nadają im swoistą treść, czyli w rezultacie otrzymujemy niezliczoną ilość odmiennych politycznych treści, przy dużo mniejszej ilości możliwych politycznych form.

Jednakże Tocqueville nie absolutyzuje różnic między społeczeństwami, nie ignoruje rzucających się w oczy podobieństw. Te ostatnie, według niego, dają się wytłumaczyć prosto. Dotyczą one bowiem struktury społecznej, a ta może być wyłącznie dwojaka, dokładniej, wertykalna albo horyzontalna. Z tego punktu widzenia wszystkie społeczeństwa można podzielić na dwa typy – demokratyczne i arystokratyczne, dodając istotne zastrzeżenie – żadne społeczeństwo ujmowane w perspektywie długiego trwania, mówiąc językiem współczesnej historiografii, nie jest trwale demokratyczne, czy arystokratyczne. Stosując tę teorię do wyjaśnienia sytuacji we Francji, Tocqueville wyjaśnia fiasko eksperymentu, jakim

²¹ Monteskiusz, *O duchu praw*, przekł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 2002, s. 271.

była rewolucja 1789 roku, faktem nieprzystawalności typu społeczeństwa (arystokratyczne) do ustroju politycznego, który chciano ustanowić (republikańskiego).

Tocqueville pokazuje, że społeczeństwo demokratyczne może być warunkowane religią, co w Europie XIX wieku wydawało się niemożliwe, oraz, co jeszcze ważniejsze, że w społeczeństwie demokratycznym, czyli takim, w którym prawa stanowi lud, treść praw niekoniecznie jest demokratyczna. Prawa takie na ogół nie gwarantują, na przykład, wolności sumienia i w ogóle są niezwykle restrykcyjne. W XVII wieku na terytorium Ameryki Północnej tylko w stanie Rhode Island prawo gwarantowało wolność sumienia, ale z tego powodu, przy zawiązywaniu w XVII wieku pierwszej unii stanów, Rhode Island nie został do niej zaproszony i dopuszczony, albowiem uznano go za stan „nieodpowiedzialnie liberalny”²². Dlaczego więc społeczeństwo amerykańskie kojarzy się z wolnością przekonań? Tocqueville pokazał, iż dzieje się tak dlatego, iż historia dzisiejszych Stanów Zjednoczonych rozgrywała się na dwóch uzupełniających się poziomach – gmin i stanów, oraz dopiero z czasem – na poziomie federalnym. Prawodawstwa poszczególnych stanów samoograniczały się do określonego terytorium i kręgu ludzi, co spowodowało, że wolność przekonań, nawet jeśli nie realizowała się na poziomie mikro-, realizowała się na poziomie makro-, na który to poziom składała się sieć stanów traktowanych jako społeczeństwa/państwa. Mówiąc krótko, w tym systemie nie istniała potrzeba uśredniania poglądów zwolenników Radia Maryja i parad wolności w prawie federalnym, jak to się działo i dzieje do dzisiaj w Europie. W jednych stanach bowiem prawodawstwo w dużej mierze odzwierciedla poglądy jednych, a w innych – drugich, czyli w jednych jest wykonywana kara śmierci, w innych – nie, w jednych dopuszczalna aborcja, w innych – nie, w jednych dozwolone małżeństwa homoseksualne, w innych – nie²³. Rząd federalny, niewykłany w konieczność opowiadania się za jedną ze stron alternatywy, może być kochany przez zwolenników każdej z nich. Natomiast w Europie, zawsze jedna ze stron wymienionych wyżej sporów jest „pokrzywdzona”, więcej nawet, czasami pokrzywdzone czują się obie, albowiem prawo państwowe uśredniając poglądy w ramach koniecznego kompromisu w rezultacie nie zadowala nikogo. W wyniku tego, oprócz intelektualistów rozumiejących mechanizm tworzenia prawa europejskiego, żadna z przeciętnych grup społeczeństwa różniąca się poglądami nie czuje silnego pozytywnego emocjonalnego związku z prawodawstwem swego państwa.

Co jednak ważne, Tocqueville opisując różnice między prawodawstwem europejskim i amerykańskim, nie nawołuje do naśladownictwa Amerykanów, lecz

²² M. A. Jones, *Historia USA*, Gdańsk 2000, s. 17.

²³ Nawiasem mówiąc, ponieważ władze federalne nie mogą zmienić ustawodawstwa stanowego, to przynajmniej z ich inicjatywy na terytorium całych Stanów Zjednoczonych nałożono moratorium na wykonywanie kary śmierci. Jednakże, kiedy tylko upłynęło ono w czerwcu 2008 r., 6 stanów natychmiast ogłosiło, że wznowia jej wykonywanie.

wręcz przeciwnie, podkreśla niepowtarzalność, unikalność doświadczenia amerykańskiego i niemożność jego automatycznego, bezrefleksyjnego zastosowania w warunkach europejskich. *System federacyjny* – twierdzi on – *potrzebuje nie tylko dobrych praw, ale i sprzyjających okoliczności*²⁴. W przeciwieństwie do współczesności Tocqueville nie absolutyzuje interesów materialnych jako spoiwa społeczeństw i państw. Poza materialnymi interesami za ważne uważa „to samo pochodzenie, ten sam język i ten sam stopień ucywilizowania”, podobne myśli i uczucia, ale także geograficzne położenie kraju. To ostatnie, jeśli chroni przed napaścią z zewnątrz, sprzyja słabości rządu centralnego i sile społeczności lokalnych. Jeśli zaś nie chroni, to konieczność prowadzenia wojen doprowadza do wzmocnienia rządu centralnego i osłabienia społeczności lokalnych. Dlatego, według Tocqueville’a, *wielkie szczęście Stanów Zjednoczonych nie polega na znalezieniu takiej formy konstytucji federalnej, która pozwalałaby pomyślnie prowadzić wielkie wojny, lecz na takim usytuowaniu geograficznym, które pozwala się ich nie obawiać*²⁵. Nie wierzył bowiem, żeby narody sfederowane mogły się długo opierać narodowi posiadającemu scentralizowaną władzę rządową. Dlatego *narodowi, który znajdując się u boku wielkich monarchii militarnych Europy, zdecydowałby się podzielić swą suwerenność*, przepowiadał, *iz będzie musiał wyrzec się swej potęgi, a być może również swego istnienia oraz samego imienia*²⁶. Tak więc, podobnie jak dla Machiavellego, dla niego również forma polityczna ma przede wszystkim skutecznie zapewnić społeczeństwu trwanie, a nie niezależnie od okoliczności, a nawet wbrew okolicznościom, odpowiadać jakimś etycznym ideałom.

Wydaje się, że Tocqueville’a koncepcja typów społeczeństw – demokratycznego i arystokratycznego – świetnie nadaje się do rozstrzygnięcia, czy społeczeństwa charakteryzują się homogenicznością czy heterogenicznością poglądów. Z pewnością w społeczeństwach arystokratycznych myśli klasy panującej są zarazem myślami panującymi, jak mawiał K. Marks. Oczywiście, niekoniecznie w trywialnym sensie, że niby klasa panująca coś komuś narzuca. Niewątpliwie jednak, jeśli przeanalizujemy, jakie myślenie dominuje w środkach masowego przekazu krajów zachodnich (w tym i Polski), to jest nim ideologia liberalna. Ale czy jest to pogląd wszystkich grup społecznych albo nawet większości? Z pewnością nie. Dylemat homogeniczności i heterogeniczności znika, jeśli przyznamy, że w społeczeństwach homogenicznych poglądowo w rzeczywistości istnieje różnorodność poglądów, ale jest ona przesłaniana przez poglądy klas dominujących wyrażane w filozofii i innych naukach humanistycznych/społecznych, w tym

²⁴ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, przekł. B. Janicka i M. Król, Warszawa 2005, s. 149.

²⁵ A. de Tocqueville, op. cit., s. 151.

²⁶ Ibidem, s. 151–152.

także, niestety, w socjologii, a poza tym w literaturze, w filmie oraz środkach masowego przekazu. Nikt nie zaprzecza, że w centrum zainteresowania socjologii nie powinny leżeć wyłącznie poglądy najbardziej dominujące, ale poglądy **wszystkich** grup społecznych, w tym też wykluczonych. Jednak to niezaprzeczanie jest tak samo puste treściowo, jak odwołanie przez Fukuyamę końca historii. Odwołał, bo to głupie mówić głośno takie rzeczy, ale i tak przecież wszyscy ludzie na Zachodzie wiedzą i wierzą, że beزالternatywną perspektywą świata jest powszechne zwycięstwo kapitalizmu, liberalizmu i praw człowieka. Podobnie jak dla socjologii interesujące jest to tylko to, co powszechne i dominujące w mass mediach.

Tymczasem spójrzmy chociażby na współczesne Indie, mające ogromne osiągnięcia w tempie rozwoju gospodarczego, ale pozostające wciąż społeczeństwem o strukturze kastowej z liczącą setki milionów osób kastą nietykalnych. Los nietykalnych nie zajmuje szczególnie obrońców praw człowieka (w każdym bądź razie mniej niż los Tybetańczyków²⁷), nie wpłynął na niego w żaden sposób rozwijający się w Indiach kapitalizm, ani liberalizm, o którym sądzi się, że jest nieodłączny od kapitalizmu. Indyjska kastowość jest trwała, bo warunkowana religijnie. Niesamowite wrażenie robi Hinduska, która przed kamerami telewizyjnymi opowiada, iż wprawdzie pamięta, że w poprzednim wcieleniu była krową, ale nie może sobie przypomnieć, co złego zrobiła, że w obecnym wcieleniu urodziła się biedna. Legitymizowany religijnie ustrój kastowy Indii pozytywnie weryfikuje tezę M. Webera (zbyt wcześnie okrzykniętego przez niektórych przestarzałym) o podobnej roli religii w przeszłości.

Oprócz ogromnego wkładu w teorię socjologiczną polegającego na odróżnieniu społeczeństw demokratycznych od demokracji w sensie politycznym, ba, wykazaniu wręcz, że demokratyczne w swej genezie prawo jest najczęściej totalnie niedemokratyczne w treści, w koncepcji Tocqueville'a szczególnie cenne jest także to, iż odrzuca on charakterystyczną dla Oświecenia fiksję na racjonalności jednostek. Analizując instytucje społeczne Stanów bezustannie podkreśla rolę uczuć, jakie one wywołują w członkach społeczności lokalnych. Szczególnie przykład prawa pokazuje istotę jego podejścia. Tocqueville nie czyni podstawowej kwestii z analiz treści prawa stanowionego przez pierwszych kolonistów, chociaż jej dokonuje. Zwraca uwagę natomiast na uczucia, które to prawo w nich wywołuje. Pokazuje, że o ile prawo europejskie bije profesjonalizmem na głowę prawo amerykańskie, to drugie jest skuteczniejsze w oddziaływaniu na ludzi, ponieważ jest uważane za własne. Tę cechę uważali za najbardziej istotną również „praktycy” amerykańskiej polityki. Thomas Paine (1737–1809), autor

²⁷ Ciekawe, co i kto powoduje, iż pozarządowe zachodnie organizacje praw człowieka, podobnie, jak rządy krajów, z których pochodzą, nie zajmują się losem Kurdów, ale zajmują się losem Albańczyków, nie zajmują się losem nietykalnych, ale zajmują się losem Tybetańczyków. A przecież te kwestie wcale się nie wykluczają!

studium o ochronie praw człowieka, to przekonanie o znaczącej roli uczuć dla konstituowania się społeczeństw wyraził jasno: *Spółceństwo jest wytworem naszych potrzeb, a rząd – naszych złych cech; to pierwsze sprzyja i powiększa nasze szczęście pozytywnie jednocząc nasze uczucia, drugi czyni to negatywnie hamując nasze przywary*²⁸. Również Riesman podkreśla rolę uczuć, potwierdzając, iż obserwacje Tocqueville’a nie były przypadkowe. *W wieku XIX – pisze on – panowała większa harmonia między moralnością i interesami, gdyż rozdzielił między sferą jednoznacznych uczuć a sferą jednoznacznych interesów człowieka wewnątrzsterownego był w porównaniu z dniem dzisiejszym nieznaczny. Za klasyczny przykład tej zgodności uznać można *Federalist Papers* – zebrane artykuły ojców amerykańskiej konstytucji*²⁹.

Podsumujmy wspólne cechy podejścia prezentowanego przez teorie Machiavellego, Monteskiusza i Tocqueville’a. Są nimi przekonania o:

1. Pierwotności sfery społecznej w stosunku do sfery polityki³⁰;
2. Konieczności dopasowywania sfery polityki do charakteru społeczeństw;
3. Niepowtarzalności społeczeństw;
4. Konstytuującej społeczeństwa roli szeroko rozumianych uczuć (w postaci przekonań moralnych, obyczajów itp.);
5. Istnieniu wspólnej dla wszystkich społeczeństw perspektywy rozwojowej w postaci identycznego ideału obyczajowego, prawnego, ekonomicznego itp.;
6. Konieczności stosowania metody porównawczej oraz historycznej w celu poznania ich wspólnych, ale przede wszystkim indywidualnych cech.

Uprawianie tak rozumianej socjologii wymaga nie tylko ogromnego wysiłku intelektualnego, ale także hartu ducha, ponieważ dobrze uprawiana socjologia automatycznie występuje w roli recenzentki poczynań politycznych, które dotyczą przecież społeczeństw. Na przykład, już pobieżna analiza punktu 5. wskazuje, że socjologia historyczna prowadzi do ustaleń sprzecznych z tzw. „poprawnością polityczną”, czyli często do czołowego zderzenia z politykami. Nie ma bodaj drugiego takiego zawodu, który niemal z definicji skazany jest na dostarczanie politykom złych wieści o stawianych przez nich celach i stosowanych metodach.

Z perspektywy ustaleń socjologii historycznej bezustannie porównywanie Rosji z Zachodem, podkreślanie jej ekonomicznego, i nie tylko, zacofania w stosunku do niego, jest całkowicie jałowe poznawczo. Inność Rosji w stosunku do krajów Zachodów nie jest bardziej kompromitująca ją, niż inność reszty

²⁸ Cyt. za N. Bobbio, *Liberalizm i demokracja*, przekł. P. Bravo, Kraków 1998, s. 14.

²⁹ D. Riesman, *Samotny tłum*, przekł. J. Strzelecki, Warszawa 1996, s. 236.

³⁰ Postawione przez współczesnych filozofów pytanie: „czy polityka jest sferą decyzji i działań, które dokonują się w obrębie pierwotnej tkanki społecznej i w rezultacie dziedzina filozofii politycznej jest wtórna wobec dziedziny filozofii społecznej”, z perspektywy socjologii historycznej uzyskuje jednoznacznie pozytywną odpowiedź. Zob. P. Dybel, Sz. Wróbel, *Granice polityczności. Od polityki emancypacji do polityki życia*, Warszawa 2008, s. 29–39.

świata, czyli, na przykład, społeczeństw Indii, Kenii czy bliższej nam geograficznie – Gruzji. Z pewnością natomiast wywołuje w dokonujących tych porównań i ocen ludziach Zachodu pozytywne uczucia. Jednocześnie jednak podobne zabiegi, o czym usatysfakcjonowani swoim poczuciem wyższości badacze zdają się zapominać, powodowały i nadal powodują naturalną reakcję obronną w sferze świadomości społecznej Rosjan. Skoro jednostki i społeczeństwa, jak chce socjologia historyczna, w znacznej mierze powodowane są uczuciami, to podobnie jest w wypadku Rosji. W tej perspektywie słowianofilstwo należy traktować jako przykład warunkowanego uczuciami **intelektualnego oporu** wobec ukrytych „socjologii imperialnych”, a jednocześnie jako próbę zastąpienia ich (w zależności od temperamentu myśliciela) albo alternatywnymi socjologiami linearnymi tyle, że korzystnymi dla Rosji, albo rosyjskim wariantem socjologii historycznej, uzasadniającej już nie wyższość, ale unikalność Rosji. Zamiast jednak zaatakować wprost utajony socjologiczny paradygmat legitymizujący zasadność podobnych porównań, rozważania o Rosji przenosi się z płaszczyzny socjologii w rejony metafizyki i opowiada o pojmowanej po platońsku duszy Rosji. W ten sposób jedna jałowo poznawczo, aczkolwiek nie jałowa propagandowo, postawa badawcza („zachodnia”) napotyka na równie jałową poznawczo, aczkolwiek równie nie jałową propagandowo postawę badawczą (rosyjską).

Tymczasem ten absolutnie zrozumiały, spontaniczny proces snucia przez Rosjan opowieści o Rosji, **nie jest dostarczycielem wiedzy** o społeczeństwie rosyjskim, jak się go niesłusznie traktuje, ale jest **częścią samego tego społeczeństwa**. Proces ten daje się dobrze opisać przy pomocy pojęć socjologii E. Durkheima, którego myśl przytaczam tutaj, ponieważ jest pod pewnymi względami rozwinięciem tradycji Monteskiusza i naturalnie wpisuje się w tok naszego rozumowania. Otóż według E. Durkheima *człowiek nie może żyć pośród rzeczy, nie wytwarzając na ich temat idei (...)*. Problem jednak polega na stosunku filozofów społecznych, socjologów i historyków filozofii do tych idei. Durkheim widzi w tym stosunku stale pojawiający się błąd: *ponieważ (...) owe wyobrażenia są nam bliższe i łatwiej dostępne aniżeli rzeczywistość, do jakiej się odnoszą, skłonni jesteśmy do stawiania ich na jej miejscu i czynienia z nich głównego przedmiotu swych spekulacji. Miast obserwować rzeczy, opisywać je i porównywać, zadawałamy się zdawaniem sprawy z naszych własnych idei, ich analizowaniem i kombinowaniem. Zamiast nauki o rzeczywistości uprawiamy tylko analizę ideologiczną. Analiza ta nie musi, oczywiście, wykluczać wszelkiej obserwacji. Można odwoływać się do faktów w celu uzyskania potwierdzenia swych wyobrażeń i wniosków, jakie z owej analizy wypływają*³¹. Idee i wyobrażenia zbiorowe wymagają rzecz jasna analizy, bo same są faktami społecznymi, na równi z innymi, materialnymi,

³¹ E. Durkheim, op. cit., s. 42–43.

faktami społecznymi. Są faktami, ale nie zastępują faktów. Będąc faktami, **czasami** spełniają też określona rolę. Jak pisze B. Misztal, *Durkheim rozróżnia pomiędzy dwoma światami – realnym (rzeczywistym i zwykłym [profane]) oraz idealnym (pojęciowym, dostarczającym poczucia godności wyższego rzędu [sacred]). Ten pierwszy świat istnieje tylko w jednostkowym doświadczeniu; zaś ten drugi świat istnieje tylko w ludzkiej myśli. Klamrą, która te dwa światy spina, jest „społeczeństwo. (...) W ten sposób ów pojęciowy świat, społeczeństwo idealne, wyobrażeniowe i uczuciowe, nie istnieje poza rzeczywistym społeczeństwem, ale jest jego częścią. Nie jesteśmy w stanie podzielić się i przynależać do jednego z tych światów bez należenia do drugiego*³². Cała powyższa analiza prowadzi do wniosku o konieczności dokonania radykalnej zmiany podejścia do znacznej części myśli rosyjskiej (i każdej innej), zmiany polegającej na przesunięciu badań nad nią z obszaru historii filozofii w dziedzinę czystej socjologii.

About omnipresence and practical consequences of hidden sociological paradigms

The basic thesis of this article is that some of the discussed by philosophers topics pertaining to social and political phenomena are inspired by hidden sociological assumptions and, because of this, may be interpreted and evaluated by their researchers only after the disclosure of those hidden sociological notions. A similar phenomenon may be observed in political practices – the sphere that is extremely remote from philosophy. Moreover, the article shows that in the case of philosophy and politics not only the phenomenon of determination of thinking by “hidden sociologies” is similar, but the very sociologies are similar as well. The article reveals basic theses of these sociological notions and proves that they contain a strong evaluating component. It is also claimed that this strong evaluating component, smuggled in as an objective description of socio-political phenomena, decides about their practical usefulness for politicians.

Additionally, the article, criticizing assumptions of “hidden sociologies”, joins the discussion on the best sociological theory/theories. It is a voice of support of historical sociology as a paradigm avoiding evaluation of social phenomena and functioning as a good cognitive tool that objectively shows limitations to effectiveness of political activities.

³² B. Misztal, op. cit., s. 44.