

## Klasyk socjologii

Z satysfakcją odnotować wypada kolejne przedsięwzięcie edytorskie Państwowego Wydawnictwa Naukowego, zmierzające do pełniejszego zaspokojenia tej wciąż jeszcze tak palącej potrzeby przyswojenia naszej kulturze naukowej klasycznych dzieł światowej humanistyki. Po filozofii (której polskich przekładów mamy już dość sporo, a to dzięki owocnej działalności nieocenionej „Biblioteki Klasyków Filozofii”) przyszła kolej na socjologię i nauki społeczne. Tak więc na początek ukazały się *Zasady metody socjologicznej* Emila Durkheima<sup>1</sup> w przekładzie i ze wstępem Jerzego Szackiego — tom, który stanowić ma początek nowej serii wydawniczej pod nazwą „Biblioteka Socjologiczna”. Celem tej serii — jak głosi nota wydawcy — jest „...udostępnienie w polskich przekładach podstawowych dzieł światowej socjologii, które odegrały — lub odgrywają — doniosłą rolę w kształtowaniu się nauk społecznych, stanowiąc ważne pozycje w historii kultury oraz w kulturze współczesnej”.

Trzeba przyznać, że trudno było o lepszy początek dla realizacji tych zamierzeń. Jakoż *Zasady* Durkheima, opublikowane po raz pierwszy w roku 1895 i od tego czasu wznawiane w wielokrotnych edycjach i przekładach, są niewątpliwie dziełem o wyjątkowym znaczeniu dla całego rozwoju nauk społecznych w XX wieku. Ten

---

<sup>1</sup> Emile Durkheim: *Zasady metody socjologicznej*, przełożył i wstępem poprzedził Jerzy Szacki, „Biblioteka Socjologiczna”, Warszawa 1968.

niewielki tekst — programowy manifest scjentyzmu w socjologii i zarazem bezkompromisowy obrachunek z „filozoficzną” tradycją w XIX-wiecznej myśli społecznej — bywa często przyrównywany do *Rozprawy o metodzie* Kartezjusza. I nie bez racji: dzieło Durkheima ożywia niewątpliwie ten sam — tak bardzo kartezjański — wysiłek „naukotwórczy”, ta sama intencja budowania od podstaw, ta sama potrzeba odnalezienia niewzruszalnego fundamentu. Również wpływ myśli Durkheima na socjologię XX wieku jest pod wieloma względami analogiczny — *toutes proportions gardées* — do tej inspiracji, jaką nowożytna filozofia czerpała z Kartezjusza. Wielu wybitnych socjologów współczesnych (a także etnologów, antropologów i nawet historyków) wyszło ze szkoły Durkheima; ci zaś, którzy nie byli jego uczniami, pozostawali w kręgu sformułowanych przezeń pytań i problemów choćby przez negatywną zależność krytyki.

Znaczenie *Zasad* Durkheima jako tekstu klasycznego polega na tym przede wszystkim, że formułują one przejrzyste i konsekwentny program teoretyczno-metodologiczny, który miał nadać socjologii rangę samodzielnej dyscypliny naukowej. Program ten jest niewątpliwie kontynuacją wysiłków poznawczych filozofii XIX-wiecznego pozytywizmu, domagającej się coraz gwałtowniej — od Comte’a do Spencera i Milla — „unaukowania” badań nad zjawiskami społecznymi. W tym sensie Durkheim jest również pozytywistą i dziedzicem tradycji comtowskiej. Ale równocześnie jego koncepcje od początku wykraczają poza tę tradycję i programowo przeciwstawiają się jej. Jest to jednak opozycja w ramach tej samej zasadniczej orientacji teoretycznej: ostra krytyka, jakiej poddaje Durkheim teorie społeczne Comte’a, Milla i Spencera, podjęta jest w imię „czystości” i konsekwencji pozytywistycznych kryteriów nauki i „naukowości”. W centrum tej krytyki funkcjo-

nuje owa tak typowa dla skrajnego pozytywizmu radykalna antyteza „nauki” z jednej strony i „filozofii” — utożsamianej z „ideologią” — z drugiej. Właśnie filozofią społeczną raczej niż naukową socjologią są dla Durkheima teorie jego poprzedników i inspiratorów. Albowiem dotyczyły one — zdaniem autora *Zasad* — raczej spekulatywnych, apriorycznych wyobrażeń i pojęć, jakie na temat społeczeństwa utworzyli sobie ci filozofowie, niżli samej rzeczywistości społecznej jako takiej. Zajmowano się więc tam nie tyle obiektywnym opisem i wyjaśnianiem badanych zjawisk, ile raczej ich „ideologiczną analizą”, czyli analizą w kategoriach pojęć i wartości zaczerpniętych z potocznego doświadczenia. Durkheimowski program, wyłożony w *Zasadach*, ma w intencji ich autora służyć wyprowadzaniu socjologii z tego właśnie „ideologicznego”, prenaukowego stanu. Ma on wskazać drogę, która pozwoliłaby badaniom nad rzeczywistością społeczną uwolnić się od wszelkich nie-naukowych naleciałości: od apriorycznych założeń i schematów filozofii, od przesądów i uprzedzeń myślenia potocznego, od ingerencji postaw i wartościowań ze sfery polityki, moralności czy religii.

Naczelnym hasłem tego programu jest głośny postulat Durkheima, domagający się „rozpatrywania faktów społecznych jak rzeczy”, a więc w ten sam sposób, w jaki badaną przez siebie rzeczywistość rozpatrują np. nauki przyrodnicze. Jest to klasyczna teza pozytywistycznego scjentyzmu w humanistyce: socjologia ma być nauką o takim samym autorytecie poznawczym jak fizyka czy biologia, tak jak tamte ma dostarczać wiedzy pewnej, obiektywnej, sprawdzalnej. Ale jeśli tak, to również musi ona podchodzić do swego przedmiotu w taki sam sposób jak tamte nauki. Punktem wyjścia naukowej socjologii musi być więc odrzucenie wszystkich z góry przyjętych założeń. Swój przedmiot — zjawiska społeczne — musi socjologia traktować jako pewną da-

ną rzeczywistość, obiektywną i zewnętrzną w stosunku do człowieka, niezależną od jego świadomości i woli. Rozpatrywać fakty społeczne „jak rzeczy” znaczy dla Durkheima tyle właśnie: definiować je i badać wedle ich obiektywnych, zmysłowo postrzegalnych właściwości; klasyfikować wedle ilościowo wymiernych zależności między nimi; na koniec wyjaśniać je w relacji kauzalnej, a więc poprzez poszukiwanie ich sprawczych przyczyn.

Jest rzeczą charakterystyczną, że intencji dwoistego „zrównania” metodologicznego i poznawczego nauki o społeczeństwie z naukami przyrodniczymi towarzyszy zarazem u Durkheima wysiłek o kierunku poniekąd przeciwnym: ku uprawomocnieniu socjologii jako nauki *sui generis*, niesprowadzalnej do innych. Tę swoistą odrębność socjologii i jej autonomię względem pozostałych dyscyplin — a więc rację jej istnienia jako nauki — ugruntowuje autor *Zasad* w szczególnej naturze jej przedmiotu, czyli samej rzeczywistości społecznej. Stąd drugi ważny punkt durkheimowskiej teorii, który również silnie zainspirował całą socjologię XX wieku: klasyczna definicja „faktu społecznego” jako realności swoistej, niesprowadzalnej ani do „faktów psychicznych”, ani do zjawisk przyrody. W myśl tej definicji „faktem społecznym” jest wszelki sposób „działania lub myślenia”, któremu przysługują dwie zasadnicze cechy: po pierwsze — zewnętrzność w stosunku do jednostek i ich indywidualnych świadomości, po drugie zaś — przymus, z jakim narzuca się on z zewnątrz tym jednostkom. Obydwa te wyróżniki ostro oddzielają sferę „faktów społecznych” zwłaszcza od treści psychicznych, od zjawisk jednostkowej świadomości. W koncepcji tej znalazł wyraz programowy sprzeciw Durkheima wobec modnych w socjologii przełomu stulecia kierunków psychologistycznych, które — traktując społeczeństwo jako zbiór zatimizowanych jednostek — wyjaśniały

zjawiska społeczne poprzez odwołanie się do praw indywidualnej psychologii.

To z opozycji wobec takiego właśnie psychologizmu wyrósł durkheimowski kontrprogram — owa przeciwna skrajność, zwana często „socjologizmem”. Durkheim konsekwentnie głosił nie tylko tezę o niewspółmierności „faktów społecznych” z psychicznymi, ale nawet tezę o ich pierwotności i nadrzędności względem tych ostatnich. Oczywiście takie ujęcie musiało iść w parze z radykalnym przeformułowaniem koncepcji społeczeństwa, więzi społecznej i stosunku między jednostką a zbiorowością. Tak więc atomizmowi socjologii psychologicznej przeciwstawia Durkheim swoisty „holizm” społeczny — tezę, w myśl której społeczeństwo jako całość jest czymś więcej niż tylko sumą składających się nań jednostek. Wiąż między częścią a całością ma tu charakter kolektywny, a nie dystrybutywny: całość jest pierwotna i nadrzędna względem części; miejsce i rolę części wyznaczają specyficzne prawa rządzące całością, a nie na odwrót. Znaczy to, że istnienie i funkcjonowanie zbiorowości ludzkiej podlega zasadom swoistym i całkowicie różnym od tych, wedle których żyje i działa pojedyncze indywiduum. Dla indywiduum zasady te są obiektywną koniecznością zewnętrzną: jednostkowy człowiek wrasta zawsze w zastany i niezależny od siebie system instytucji społecznych, przystosowując się do niego i podporządkowując jego wymogom. Że zaś system ten jest odeń naprawdę niezależny, bardziej pierwotny i silniejszy, przekonuje się człowiek zawsze wtedy, gdy próbuje mu się przeciwstawić: społeczna instytucja egzekwuje wtedy w stosunku doń przymus, który jest najbardziej wymowną oznaką jej zewnętrzności i nadrzędności względem indywiduum.

Łatwo dostrzec, że ten swoisty „holizm” teorii socjologicznej Durkheima niezbyt dobrze przystaje do rygorystycznego empiryzmu, sensualizmu i — chciałoby się

rzec — „reizmu” jego własnej metodologii. W istocie, Durkheimowska koncepcja społeczeństwa jako całości kolektywnej i ponadindywidualnej, a mimo to realnej (a nawet właśnie dlatego realnej), mocno urąga jednemu z podstawowych haseł myślenia empirystyczno-pozytywistycznego: nominalizmowi. Toteż Durkheima niejednokrotnie krytykowano za te właśnie antynominalistyczne akcenty jego teorii. Nieraz wskazywano, że wbrew zaleceniom jego własnej metody kluczowe pojęcia teoretyczne jego socjologii — jak „więź organiczna” czy „świadomość zbiorowa” — mają charakter na wskroś nieempiryczny; że zatem uznanie ich za odpowiadające jakiejś realności nie jest niczym innym jak jeszcze jedną hipostazą — a więc znów zastąpieniem „danej” rzeczywistości samej przez „ideologiczne” wyobrażenia i pojęcia badacza; zastąpieniem nie innym od tego, które Durkheim tak ostro zwalczał u Comte’a, Spencera i Milla. Te zarzuty „sprzeniewierzenia się” rygorom pozytywistycznego modelu nauki i przerostu spekulatywnej teorii nad empirią są w odniesieniu do Durkheima tylko częściowo słuszne. Wiadomo, że badacz ten zostawił po sobie niewspółmiernie więcej konkretnej roboty empirycznej niż ogólnych programów teoretycznych. Wiadomo też, że liczne grono jego uczniów wzbogaciło naszą empiryczną wiedzę o ludzkich społeczeństwach w stopniu większym chyba niż jakakolwiek inna szkoła w socjologii XX wieku.

Ale wyraźne napięcie między teoretyczno-pojęciowym horyzontem socjologii a nieznośnie dla humanistyki ciasnym jarzmem „fizykalistycznych” metod naukowych scjentyzmu niewątpliwie u Durkheima istnieje. Jest to, jeśli kto woli, to samo fundamentalne dla wszystkich nauk humanistycznych napięcie między „nauką” i „filozofią”, w deklaracjach wstępnych tak radykalnie przez Durkheima rozładowane dzięki jednoznacznej opcji na rzecz „nauki”, a przeciw „filozofii”,

ale zarazem tak uporczywie powracające wciąż na nowo w operacyjnych tezach i formułach samej „nauki”. Pewne fundamentalne rozstrzygnięcia teoretyczno-filozoficzne — dotyczące nade wszystko poglądu na istotę społeczeństwa i na strukturę relacji: jednostka-zbiorowość — które nie dają się przecież wywieść z żadnej, nawet najbardziej „reistycznej” czy „fenomenalistycznej” obserwacji, uwikłane są tu już w najpierwsze założenia, definicje i dyrektywy badawcze. Durkheim tedy bezwiednie sam niejako wykazał, jak bardzo iluzoryczny był jego — i nie tylko jego — postulat stworzenia „czystej”, bezzałożeniowej nauki o społeczeństwie. Pod tym względem zwłaszcza doświadczenia wiedzy XX wieku dowiodły, że pełna separacja „nauki” od „filozofii” jest w socjologii nie tylko niemożliwa, ale często także i niepożądana. Dziś już wiemy aż nadto dobrze, że hasło takiej separacji zawsze ogranicza horyzont poznawczy nauk społecznych, a nierzadko też osłania „ideologiczne” (w „złym”, durkheimowskim sensie słowa, który zresztą pod tym względem jest zasadniczo zgodny z sensem marksowskim) postawy i wartości mogące rzutować na punkt widzenia socjologa. I jeśli jesteśmy bogatsi od Durkheima o te doświadczenia, który to awantaż nie płynie wszak z naszej zasługi — i przez to mniej może podatni na groźbę takich mistyfikacji, to w niemalym stopniu zawdzięczamy to pionierskim i reformatorskim wysiłkom tego wielkiego klasyka nauk społecznych, który przeprowadził socjologię z dziewiętnastego stulecia w dwudzieste.