

HORST J. HELLE
Monachium, Niemcy

SOCJOLOGIA JAKO ETYKA?
PROBLEM POWINNOŚCI WE WSPÓŁCZESNYCH
NAUKACH SPOŁECZNYCH

I. FIZYKA, ETYKA, LOGIKA A PROBLEM POWINNOŚCI

Tak jak wielu filozofów nowożytnych, także Immanuel Kant (1724-1804) nawiązał do wielkich myślicieli starożytnej Grecji. Na temat uznawanego przez nich podziału różnych dziedzin wiedzy Kant pisze, że cała wiedza została rozróżniona na fizykę, etykę i logikę oraz że ten trójpodział obowiązuje również w filozofii nowożytnej¹. O logice Kant twierdzi, że nie może być w niej udziału doświadczenia, ponieważ za przedmiot ma ona myślenie człowieka. Natomiast fizyka i etyka są uprawiane w sposób empiryczny². Nas interesuje u Kanta dwupodział nauk empirycznych na fizykę z jednej, a etykę z drugiej strony,

¹ „Filozofię starożytnej Grecji podzielono na trzy nauki: fizykę, etykę i logikę. Ten podział w zupełności odpowiada naturze rzeczy i nie należy go zmieniać, a jedynie uzupełnić o zasadę, aby z jednej strony upewnić się do jego pełności, z drugiej zaś właściwie określić potrzebne podpodziały. Wszelkie poznanie rozumowe jest albo materialne i odnosi się do jakiegoś przedmiotu, albo *formalne* i zajmuje się wyłącznie formą umysłu i samym rozumem oraz ogólnymi regułami myślenia, nie rozróżniając poszczególnych przedmiotów. Filozofia formalna nazywa się logiką; materialna zaś, odnosząca się do poszczególnych przedmiotów oraz praw, którym są one poddane, jest z kolei dwojaka. Bo te prawa są albo prawami *przyrody* albo *wolności*. Pierwszymi z nich zajmuje się *fizyka*, nauką o drugich zaś jest *etyka*; poprzednia bywa także nazwana nauką przyrodniczą, ostatnia zaś nauką o moralności” (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga 1785, początek tekstu).

² „Zarówno na przyrodniczą, jak też i moralną mądrość świecką może mieć wpływ empiryzm, ponieważ pierwsza musi określić prawa przyrody jako przedmiot doświadczenia, druga zaś wolę człowieka, o ile jest ona przez przyrodę ogarnięta; pierwsza określi prawa, według których wszystko się dzieje, druga zaś ustanawia prawa, według których wszystko powinno się dziać, jednakże rozważa również warunki, pod którymi może się to *nie* wydarzyć” (tamże).

albo – jak Kant też pisze – na *naturalną* i *moralną* mądrość świecką. Zarówno fizyka, jak i etyka mają na celu odkrywanie praw wydarzeń, ale Kant dokonuje ważnego rozróżnienia: fizyka odkrywa te prawa, „według których wszystko się dzieje”, a etyka te, „według których wszystko *powinno* się dziać, jednakże rozważa również warunki, pod którymi pewne rzeczy często *nie* będą miały miejsca”³. Na tej podstawie zupełnie oczywistym zadaniem etyki jest studiowanie:

- a) co *powinno* się wydarzyć,
- b) co się *nie* wydarzy, choć *powinno* się wydarzyć,
- c) *dlaczego* coś, co *powinno* się wydarzyć, nie będzie miało miejsca.

Przy tym obszernym programie, nazywanym przez Kanta „etyką” lub „nauką o moralności”, powstaje jednak problem naukowego ustalania tego, co *powinno* się wydarzyć. Wśród prób rozwiązania problemu treściowego ustalania *powinności* należy wymienić trzy:

a) *Aprioryzm*: Ważność zasad etycznych jest ustalona *a priori* i znajduje się jak gdyby ponad pracą naukową.

b) *Relatywizm*: Wszystkie systemy etyczne w dziejach kultury ludzkości są równouprawnione i są opisane niezależnie od siebie. Porównanie nie ma miejsca, ponieważ nie istnieje kryterium oceny.

c) *Ewolucjonizm*: Różne systemy etyczne są uporządkowane w skali historycznej jako różne etapy rozwoju. Kierunek tego rozwoju jest wyznaczony na podstawie porównawczego studium kultur.

To opracowanie ma udowodnić tezę, że zadania nauk społecznych można dziś najlepiej realizować, gdy nowy wariant ewolucjonizmu zostanie podniesiony do rangi metody i socjologia przez to stanie się etyką opartą na nauce empirycznej (podobnie jak u Kanta przeciwstawioną fizyce).

II. ŚLEPY ZAULEK POZYTYWIZMU

Twórcy socjologii głęboko tkwili w tradycji filozofii francuskiego oświecenia. Utożsamiali oni *etykę* z usprawiedliwieniem feudalnego porządku społecznego w myśl *aprioryzmu*, a w wyodrębnieniu nauki społecznej jako *społecznej fizyki*, tak jak Comte ją najpierw nazwał, widzieli szansę odrzucenia starego ustroju i przygotowania całkiem innego społeczeństwa przyszłości. W służbie takim celom socjologia od samego początku została uzasadniona jako pozyty-

³ Tamże.

wistyczna nauka oparta na doświadczeniu: już nie metafizyczne uprzedzenia miały rządzić nauką, lecz tylko *fakty* dające się zaobserwować.

Przez tę metodologiczną decyzję dla nowego przedmiotu, „socjologii”, tworzono jednak więcej problemów niż rozwiązywano: Co ma uchodzić za fakt, co jest dane, co wyłącznie wolno spostrzec i opracować naukowo? *Co jest* – i *o ile jest* – dostępne spostrzeżeniu człowieka i jego nieuprzedzonej obserwacji?

Empiryzm i pozytywizm poprzedził w historii filozofii *racjonalizm*. Dla racjonalistów wiedza dotycząca formy i treści doświadczenia była już ustalona: według matematycznego wzoru można było ją wyprowadzić z rozumu (*ratio*) poprzez szereg wniosków drogą dedukcji. Temu racjonalizmowi filozofowie John Locke (1632-1704) i David Hume (1711-1776) przeciwstawili empiryzm, z którego wyrósł pozytywizm. Dla empiryzmu, tak jak dla pozytywizmu, jego późniejszego „potomka”, tylko *doświadczenie* mogło być źródłem poznania naukowego.

Wobec żądania faktów nie poddawanych wartościowaniu i obiektywnych, tzn. intersubiektywnie sprawdzalnych doświadczeń, nasze rozważania zmierzają do pytania, czy dopuszczalne są inne doświadczenia, niż te wynikające z bezpośrednich wrażeń zmysłowych – widzenia, słyszenia, dotykania, wąchania i smakowania. Jeśli doświadczeniem ma być wyłącznie to, co bezpośrednio można spostrzec jako wrażenie zmysłowe, tak jak tego żąda sensualizm, wówczas nie mogą istnieć rzeczy spójnie powiązane ze sobą, ponieważ istnienie związków da się jedynie wywnioskować, nie można ich bezpośrednio obserwować analitycznie.

Każda sensualistyczno-pozytywistyczna makrosocjologia nosi w sobie – tak jak nieuleczalną chorobę – pewną sprzeczność, która wynika z tego, że z jednej strony społeczeństwo jako szeroki związek staje się tu tematem nauki, a z drugiej strony podstawą pracy ma być metoda, która nie dopuszcza bezpośredniego ujęcia społeczeństwa jako całości. Spowodowało to, iż pozytywizm stał się socjologicznie przekonywający dopiero wówczas, gdy w społeczno-naukowym opracowaniu społeczeństwo zostało rozłożone na pojedyncze interakcje, na działania i zachowania, na role i aktorów oraz na różne inne elementy systemu. „Empiryczny charakter przedmiotu dał się łatwiej ustalić na podstawie, jak się zdawało, obiektywnie ujmowalnych faktów strukturalnych, niż na ulotności faktów kulturowych, które – jak się wydawało – nie można było jednoznacznie definiować, więc nie rokowały również nadziei na dostarczanie zmiennych

dających się izolować dla upragnionej systematyki nauki opartej na prawach”⁴. Tym niemniej pozytywizm w historii socjologii stopniowo uległ przemianie w swoje przeciwieństwo. Idea ograniczenia się do dających się zaobserwować faktów została początkowo osłabiona przez dopuszczenie nie dosłownie rozumianego pojęcia prawa, które miało powiązać ze sobą prawidłowości. Następnie miało miejsce ostentacyjne lub też ciche przyjęcie związków przyczynowych i sformułowanie poważnie traktowanych praw, które z żelazną koniecznością – znów według zasady *aprioryzmu* – rościły sobie ważność. Zupełnie w pozytywistycznym sensie twierdzono, że przejście od kapitalizmu do komunizmu można odczytać bezpośrednio z faktów i jest ono niczym innym, jak dającym się udowodnić przez obserwację wglądem w to, co człowiek powinien uczynić. Tym samym pozytywizm stał się nagle skrajnym przeciwieństwem tego, co zakładali jego twórcy. „Rozum” w sposób racjonalistyczny znów uwolnił się od powiązań z obserwacją i w swoim nowym dobrym samopoczuciu wmanewrował się w nowoczesną lub romantyczną formę metafizyki. Zdarzyło się to starzejącemu się Comte’owi, a znajdujemy to samo u Marksa w czasie emigracji londyńskiej⁵. Te przemyślenia pokazują, że dla pozytywizmu droga do sformułowania praw musi być zamknięta, jeśli nie chce on zdradzić swoich własnych założeń.

Również dla teorii działania, która ze wszystkich teorii jeszcze najlepiej odpowiada pozytywizmowi, powstają poważne trudności metodologiczne: mianowicie problem wolnej woli działającego. Można na to reagować w dwojaki sposób – albo wszelkie działanie jest w swojej tendencji traktowane behawiorystycznie (bo podlega następstwu przyczyny i skutku), albo *wola* działającego jest akceptowana i w taki sposób uwzględniana przy rozważaniu, że próbuje się ją zrozumieć. Wszakże socjolog, chcąc zrozumieć działanie, musi założyć, że to działanie jest celowe i ma jakiś sens, który nadaje mu podmiot działania, kierując się swoją wolą i intencją. Przy tym podmiot działania orientuje swoje działania zawsze według norm, które są ustalane przez społeczeństwo za pośrednictwem różnych ugrupowań. Skoro konieczna jest wiedza o normach dla rozumienia działania społecznego, to jednak w tym miejscu powstaje dla pozytywi-

⁴ F. H. T e n b r u c k, *Die Aufgaben der Kulturosoziologie*, „Annali di Sociologia/Sociologisches Jahrbuch” 1985, t. 1 (Trento 1986), s. 58. O krytyce pozytywizmu sensualistycznego por. także: H. K l u t h, *Wissenschaftstheoretische Grundlagen, Vorlesungsmanuskript*, Hamburg 1970.

⁵ O metafizycznej treści materializmu historycznego por.: H. J. H e l l e, *Simmel über Marx. Eine Kontroverse um die Methode der Makrosoziologie*, „Annali di Sociologia/Sociologisches Jahrbuch” 1985, t. 1 (Trento 1986), s. 193-210.

sty sensualistycznego problem nie do pokonania, mianowicie że norm społecznych nie można bezpośrednio zaobserwować. Można je jedynie wywnioskować z sensowności działania, albo, jak w przypadku behawioryzmu, trzeba je przenieść w dający się obserwować świat na zewnątrz wobec działającego (grupy odniesienia). Jednak otworzenie tego sensu przekroczyłoby dopuszczalne w sensualizmie procedury i podniosłoby „rozumienie sensu” do rangi metody naukowej. Aby tego uniknąć, zwolennicy metody sensualistycznej przeinterpretowują *normy* na *oczekiwania*, które wyrażają się w dającym się zaobserwować *zachowaniu* innych.

W różny więc sposób można pokazać, że w naukach społecznych niecelowe byłoby przestrzeganie metody ograniczającej poznanie do zmysłowego spostrzegania. Zbierane w ten sposób zaobserwowane fakty pozostałyby bez interpretacji ich sensu, a nauka byłaby niczym innym, aniżeli tylko rejestrowaniem bezsensownych rzeczy niezrozumiałych dla obserwatora. Wyłączenie wymiaru sensu jest nie tylko ograniczeniem rzeczywistości, lecz oznacza także utratę kryteriów, za pomocą których problemy powinności dałyby się socjologicznie opracować.

III. PRÓBA ROZWIĄZANIA PRZEZ MAXA WEBERA

Pozytywistyczna droga usunięcia powinności z socjologii i całkowitej koncentracji na tym, co jest, zakończyła się na niczym, gdy Max Weber (1864-1920) podjął inną próbę rozwiązania. U niego etyczny *problem powinności* dalej istniał w postaci *problematyki wartości*. Skorzystał on z okazji przejęcia redagowanego „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik”, aby objaśnić swoją metodę społeczno-naukową⁶. Czytelnikami tego czasopisma byli ekonomiści i politycy gospodarczy, a Weber pisze, że z punktu widzenia ekonomii ich początkowym zadaniem było „wytworzyć sądy wartościujące na temat pewnych gospodarczo-politycznych poczynań państwa...”⁷ Tak więc ekonomia polityczna w swych początkach była techniką służącą do osiągnięcia pewnych efektów praktycznych, porównalnie np. z medycyną kliniczną. Prawdą jest, że przedmiot rozwinął się ponad te stadia początkowe, lecz „zasadniczego podzia-

⁶ Die „Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik” 1(1904), t. 19, s. 22-87.

⁷ *Wissenschaft als Beruf*, w: *Geistige Arbeit als Beruf. Vorträge vor dem Freistudentischen Bund. Erster Vortrag*, Duncer und Humbolt, München–Leipzig 1919, s. 148. Przedruk: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 2. Aufl., Tübingen 1951.

łu poznania »tego co jest«, a »tego co powinno być«⁸ nie dokonano, a *apriorizm* etyczny został zachowany.

Jednak według Maxa Webera zadaniem nauki empirycznej jest badanie tylko „tego co jest”. Wyłącznie na podstawie tego, co da się znaleźć empirycznie, nie można wnioskować, co *powinno* być, więc nie może istnieć żadna podstawa empiryczna, na której mogłaby się oprzeć nauka szczegółowa, gdy chodzi o ustalanie *wartości*. Dlatego też żadna nauka empiryczna nie może wejść na drogę błędu tworzenia praw powinności i potem dedukcji na ich podstawie recept lub praktycznych wskazań działania. Pod tym względem taka nauka szczegółowa jak ekonomia, którą Weber ma tu na myśli (oraz socjologia), musi być wolna od sądów wartościujących.

To jednak nie znaczy, że sądy wartościujące nie podlegają dyskusji naukowej. Sądy wartościujące są dostępne dla krytyki naukowej i koniecznie muszą podlegać takiej krytyce. Jak w związku z tym dokonuje się krytyczna dyskusja ideałów i sądów wartościujących, i jaki jest jej cel? – pyta dalej Weber. Taka krytyka może odnosić się: a) do stosunku między celem a środkiem i tym samym do wykrycia niezamierzonych skutków ubocznych oraz wyważania „kosztów” takich skutków ubocznych⁹, b) do „znajomości znaczenia samej powinności”¹⁰, więc do pytania, jak celowe jest w ogóle zmierzanie do pewnego celu, dążenie do jego realizacji, a to w odniesieniu do konkretnej sytuacji historycznej lub położenia, w którym zmierzanie do tegoż celu oczekuje na dyskusję.

W swoim słynnym przemówieniu pt. „Nauka jako zawód” z 7 listopada 1917 r. Weber sformułował to w następujący sposób: „Możemy więc, jeśli znamy się na swoim fachu (co tu należy jednak zakładać), skłonić jednostkę do tego, *żeby zdała sobie sama sprawę z ostatecznego sensu jej własnego działania*, lub jej przynajmniej w tym pomóc”¹¹. Brzmi to rzeczywiście jak zaangażowanie *etyczne*, ponieważ celem ma być udzielanie człowiekowi pomocy w działaniu. Weber zresztą sam przyznaje, że działanie neutralne pod względem wartości nie jest do pomyślenia ani też nie jest wykonalne. Wychodzi on z założenia „ogólnego związku wszelkich wydarzeń”¹². Dopiero ten związek umożliwia ocenę kosztów osiągnięcia celu, które ukazują się w postaci naruszenia innych wartości. Nauka ma wartość edukacyjną, na podstawie której każdy ma

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 149 n.

¹⁰ Tamże, s. 150.

¹¹ Tamże, s. 592.

¹² Tamże, s. 150.

szansę uczenia się, że działanie neutralne co do wartości nie może istnieć, ponieważ wszelkie działanie, obojętnie w jakiej formie, oznacza zawsze ustosunkowanie się do pewnych wartości. Dotyczy to według Webera również zaniechania działania. Zawsze, gdy ktoś coś uczyni lub zaniecha działania, to „zajmuje on stanowiska”¹³. Nauka może to człowiekowi uświadomić oraz pokazać, jakie jest znaczenie tego, co on chce¹⁴. Weber chce „osądzenia formalno-logicznego” (które nazywa „dialektycznym”) oraz „sprawdzenia ideałów dotyczących postulatu wewnętrznej *niesprzeczności* tego, co on chce”¹⁵. Krytyczne ocenianie sądów wartościujących Weber uważa więc za możliwe i potrzebne. Jednakże, gdy działająca jednostka staje się świadoma swoich ocen wartości i być może też wewnętrznej sprzeczności swoich wartości, wtedy nie wolno oczekiwać od nauk empirycznych, żeby udzieliły jednostce odpowiedzi, które wartości ma ona uważać za prawdziwe lub do jakich wartości powinna przyznawać się publicznie. Z drugiej strony Weber, który jest zawsze silnie zaangażowany etycznie, pisze, że „właśnie te najbardziej wewnętrzne elementy »osobowości«, najwyższe i ostateczne sądy wartościujące, które decydują o naszym działaniu i nadają naszemu życiu sens i znaczenie, są przez nas odczuwane jako coś »obiektywnie« wartościowego. Możemy je jedynie wtedy reprezentować, jeśli uważamy je za obowiązujące, za pochodzące od naszych najwyższych wartości życiowych”¹⁶. Tkwi w tym *wyznanie*, którego Weber nie boi się sformułować. W każdym razie rozważania o *prawomocności* wartości są dla niego sprawą *wiary* i przekonania, a w żadnym wypadku nie są sprawą nauki empirycznej, obojętnie jakiej dyscypliny.

Tym samym powraca on do wypowiedzi, że nauki empiryczne są niekompetentne wtedy, gdy chodzi o uprawomocnienie wartości. Mają do tego prawo wyłącznie wspólnoty religijne, przeważnie obdarzone specyficznymi cechami. Jednocześnie Weber wskazuje, że ideały mogą zachować swoją wartość życiową tylko w konfrontacji z innymi ideałami. Jest to problem, który powstaje w nowoczesnych społeczeństwach przemysłowych i który socjologia łączy z koncepcją „pluralizmu”. Dla każdego stanowiska etycznego oznacza to je-

¹³ Tamże.

¹⁴ „Jednak naukowe traktowanie sądów wartościujących nie tylko umożliwi zrozumienie i ponowne przeżycie zamierzonych celów i leżących u ich podstaw ideałów, lecz przede wszystkim uczy krytycznie je »oceniać«” (tamże, s. 151).

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 152.

dnak, że nie może ona zostać użyta *w jakimś celu*, jeśli jednocześnie nie jest wiadomo, *przeciw* czemu została ona użyta¹⁷.

Weber jest pewny, że: a) sensu wydarzeń w świecie nie można empirycznie dochodzić, nawet jeśli się zbada historię i społeczeństwo z maksymalną dokładnością, b) uczone sam sobie musi skonstruować swoją rzeczywistość: Weber pisze o sensie wydarzeń w świecie, że „sami musimy umieć go stworzyć”¹⁸, c) ideały zawsze mogą oddziaływać tylko „w konfrontacji z innymi ideałami”¹⁹, d) ideały innych ludzi są dla nich „tak samo święte, jak nasze ideały dla nas”²⁰, e) kulturę można zrozumieć dopiero wówczas, gdy jest odniesiona do wartości²¹. Kultura zakłada wartości, a socjologia, jako nauka o kulturze, musi umieć odnieść przedmioty swoich badań do wartości – w przeciwnym wypadku nie będzie możliwe postawienie ich w kontekście kulturowym. Jednakże właśnie socjolog ze swoimi metodami doświadczalno-naukowymi *nie* znajdzie – według Webera – sposobu porównawczego oceniania wartości!

IV. SOCJOLOGIA EWOLUCJONISTYCZNA JAKO ETYKA?

Postulat wolności od sądów wartościujących cofnął socjologię pozytywistyczną do wyraźnie odrzuconego *aprioryzmu*; prowadził on zaś socjologię rozumiejącą od *aprioryzmu* etycznego do *relatywizmu*. Metafizyczne kryterium oceny różnych epok kultury lub porównania różnych kultur nie było możliwe. Trudności metodologiczne, które pojawiają się już przy czasowym porówny-

¹⁷ „Losem epoki kulturowej, która zjadła owoc z drzewa poznania, jest wiedza, że sensu wydarzeń światowych nie możemy odczytać nawet z najdoskonalszego wyniku badań, lecz musimy go samemu stworzyć, że »światopoglądy« nigdy nie mogą być wytworem postępującej wiedzy opartej na doświadczeniu, że więc najwyższe ideały, które nas najbardziej mobilizują, na zawsze będą oddziaływać tylko w walce z innymi ideałami, które dla innych są tak samo święte, jak nasze ideały dla nas” (tamże, s. 154).

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

²¹ „Określiliśmy takie dyscypliny, które próbowały poznać zjawiska życiowe w ich znaczeniu kulturowym »naukami o kulturze«. Jednak znaczenia kształtowania jakiegoś zjawiska kulturowego oraz racji tego znaczenia nie można z żadnego, choćby najdoskonalszego systemu pojęć prawnych zaczerpnąć, uzasadnić lub wyjaśnić, bo zakłada ono relację zjawisk kulturowych do idei wartościujących. Pojęcie kultury jest *pojęciem wartościującym*. Rzeczywistość empiryczna jest dla nas »kulturą«, o ile odnosimy ją do idei wartościujących” (tamże, s. 175).

waniu różnych epok tej samej kultury, pogłębiają się, gdy odrzuca się perspektywę etnocentryczną i wszystkie kultury ludzkości wszechczasów są brane pod uwagę, a przynajmniej żadna z nich nie powinna zostać wykluczona ze względów metodologicznych. Dlatego też ponownie powstaje pytanie o normę czy kryterium porównania.

Dotychczas niewiele uwagi poświęcono propozycjom Georga Simmla odnoszącym się do ewolucjonistycznego podejścia w socjologii kultury. Problem metafizyki jako konieczności dogmatycznej definicji niedyskusyjnego kryterium oceny jest dla Simmla rozwiązany przez przesłankę, że ewolucjonizm wprowadza się nie jako stwierdzenie faktów mówiących o przebiegu historii ludzkości, lecz jako zasadą heurystyczną, jako czysto instrumentalną pomoc²².

Oczywiście aprioryści wśród etyków zarzucili Simmlowi, że jego koncepcja oznacza relatywizm, ponieważ ułatwia rezygnację z dogmatycznej definicji. Nawet jeśli ktoś docenia tę metodologiczną możliwość u Simmla, zamiast mu ją zarzucać, to zawsze pozostaje jeszcze kilka możliwości, żeby z tego wyciągać odpowiednie konsekwencje. Durkheima poszukiwanie elementarnych form życia religijnego²³, które podobno w każdej rozwiniętej religii są zachowane na wyższej płaszczyźnie, mogłoby być inspirowane podobnie przez Simmla jak przez Maxa Webera studia porównawcze o etyce gospodarczej w różnych religiach świata, w których zakłada on uniwersalny proces racjonalizacji, odczarowania i indywidualizacji jako wspólny los wszystkich kultur²⁴.

W ogóle różne warianty ewolucjonizmu już przed Simmlem, aż do początku I wojny światowej były niemalże powszechnie znane za sprawą społeczników – od Saint-Simona, przez Comte'a do Durkheima we Francji oraz charakteryzowane analogią organizmów w teorii ewolucji Herberta Spencera w Anglii. Również niemiecka filozofia społeczna była ukierunkowana ewolucjonistycz-

²² „Poprzez to, że według heurystycznej zasady ewolucjonizmu także najbardziej pierwotna wartość, do której możemy dojść, umożliwia odkrycie jeszcze prostszych i bardziej podstawowych wartości, traci ona swój absolutny charakter, której dopełnieniem było to, że wszystkie późniejsze stanowiły jedynie względne wartości i musiały opierać swoje znaczenie na niej. Jak tylko ta zaleta zanika, odpada również jej niekorzystna strona. Obserwacja historyczna co prawda uczy nas, byśmy poznawali wszystko, co jest dane jako pochodne, lecz nie degraduje tego wobec swojego fundamentu, materiału, źródła – lub jakkolwiek chcielibyśmy to nazwać – do roli samego lennika wobec tego, co absolutnie wartościowe, ponieważ też tamto jest tylko pochodne i pozwala powtarzać na tym, co wtórne, ten sam proces, który mu nadał wartość” (G. S i m m e l, *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*, t. II, Aalen 1983, s. 6).

²³ *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt am Mein 1984.

²⁴ G. K ü e n z l e n, *Die Religionssoziologie Max Webers. Eine Darstellung ihrer Entwicklung*, Berlin 1980, s. 103-110.

nie: „Tak Wundt jest niemieckim Herbertem Spencerem, mimo iż wypowiada się wrogo o nim i o jego liberalno-indywidualistycznej etyce. Jest ewolucjonistą w każdym calu – obserwujący, porównujący, bystry, uniwersalny i konstruktywny jak tamten, ale bardziej skuteczny i energiczny w przejściu od metod pozytywnych do ideowych i specyficznych postaci życia duchowego i historycznego”²⁵. Jako twórca „ewolucjonizmu etycznego”²⁶, Wilhelm Wundt (1832-1920) zainicjował żywą dyskusję i wywarł wielki wpływ dzięki swojej *Etyce*²⁷ z roku 1886. Swoje duchowe oddziaływanie zawdzięczał osiągnięciom w dziedzinie filozofii i psychologii eksperymentalnej, mimo iż wcześniej skończył studia medyczne i uzyskał habilitację z fizjologii. Do filozofów, na których oddziaływał Wundt, należą Niemiec Georg Simmel i Amerykanin George Herbert Mead²⁸.

Pierwsza publikacja książkowa Simmla, która zawiera jasną koncepcję ewolucji społecznej (ale jeszcze nie argumentuje wyłącznie „etycznie”), ukazała się w 1890 r.²⁹ Zakłada ona *implicite* wysoką ocenę indywidualności osobowej, coraz bardziej wyróżniającej się wraz z rozwojem społeczeństwa. W odróżnieniu od Durkheima, który pomimo krytyki Spencera nawiązuje jednak do jego pozytywistycznej koncepcji ewolucji, u Simmla proces tego wyróżniania nie kojarzy się wyłącznie z podziałem pracy i specjalizacją zawodów. Raczej rodzi się tu idea indywidualizacji jako tendencji ewolucyjnej, która zawarta jest w interakcjach pomiędzy ludźmi. Do tego dochodzi, że wraz z pewnym zróżnicowaniem grupy społecznej „będzie rosła konieczność i skłonność do przekroczenia pierwotnych granic w sensie przestrzennym, ekonomicznym i duchowym i ustanawianie – obok początkowej dośrodkowości danej grupy przy rosnącej

²⁵ E. T r o e l t s c h, *Die Dynamik der Geschichte nach der Geschichtsphilosophie des Positivismus*, Reuther und Reichard, Berlin 1919, s. 70.

²⁶ H. S o m m e r, *Individualismus oder Evolutionismus?* Georg Reimer, Berlin 1887, s. III.

²⁷ *Ethik. Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens* (2 tomy), Stuttgart 1912.

²⁸ G. H. M e a d, *The Imagination in Wundt's Treatment of Myth and Religion*, „Psychological Bulletin” 1906, t. 3, s. 393-399; t e n ż e, *Review of the Translation of Wundt's „Folk Psychology”*, „American Journal of Theology” 1919, t. 23, s. 533-536; t e n ż e, *Wundt and the Concept of the Gesture*, w: *Approaches to Semiotics*, red. T. A. Sebeok, Paperback Series 6, The Language of Gestures by Wilhelm Wundt, Mouton, The Hague, Paris 1973.

²⁹ *Über soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen*, Leipzig 1890.

indywidualizacji i wynikającej z tego repulsji jej elementów – tendencji odśrodkowej jako pomostu do innych grup”³⁰.

Co konkretnie Simmel chciał wyrazić przez ten ogólny związek, wyjaśnia on za pomocą wielu obrazowych przykładów. Ilustrują one związek pomiędzy regionalnym rozpowszechnieniem a indywidualizacją. Metodologiczne odniesienia do wczesnej społeczno-historycznej pracy Webera pt. *Społeczne powody upadku kultury antycznej* (1896)³¹ są wystarczająco wyraźne. Simmel widzi w indywidualizacji nie tylko wyjście z wąskiej, prowincjonalnej dziedziny prostych stosunków społecznych, ale również podstawę dla nawiązania kontaktu z mieszkającymi w bardziej oddalonych regionach ludźmi z tendencją do orientacji kosmopolitycznej.

Dla Simmela jakość tej niepowtarzalnej wyjątkowości, którą nazywamy indywidualnością, może być albo cechą jednostki, albo cechą grupy, do której ona należy. Na przykładzie kwaków pokazuje, jak bliski, religijny związek wiernych zmierza do zakorzenienia indywidualności we wspólnocie, a nie w osobie. „Są oni więc indywidualni tylko we wspólnocie, lecz społecznie związani w swojej indywidualności, i jeśli rozszerza się krąg, w którym działamy i do którego sięgają nasze zainteresowania, to znajdziemy w nim więcej swobody dla rozwoju naszej indywidualności; ale jako części tej całości mamy mniej cech własnych – ta ostatnia jest jako grupa społeczna mniej indywidualna”³².

Tym samym Georg Simmel już wyraźnie nawiązuje do fenomenu mody, który w jego twórczości (1895), a potem także w twórczości Herberta Blumera (1968 i 1969) jest obszernie podejmowany. Simmel mówi o tym, że „niewolnicze uleganie modzie”³³ pozbawia całkowicie jednostkę niepowtarzalnej wyjątkowości i czyni z niej wyłącznie twór społeczny. „Tak więc całość ma z jednej strony charakter bardzo indywidualny, ale jej części są do siebie bardzo podobne; z drugiej strony całość jest bardziej jednolita, nie dąży ku jakiejś skrajności, lecz jej części są między sobą silnie zróżnicowane”³⁴.

³⁰ Tamże, s. 46.

³¹ *Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur*, w: *Die Wahrheit. Halbmonatsschrift zur Vertiefung in die Fragen und Aufgaben des Menschenlebens*, t. VI, Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff), Stuttgart 1896, s. 57-77.

³² *Über soziale Differenzierung*, s. 49.

³³ Tamże, s. 50.

³⁴ Tamże.

W tej wczesnej pracy Simmla coraz bardziej wyraźny staje się problem indywidualizacji. Widać już wspólny wątek, który łączy następujące po sobie fazy ewolucji społecznej.

Podczas gdy uleganie węższemu środowisku zazwyczaj mniej korzystnie wpływa na zachowanie indywidualności niż jej byt w możliwie większej całości, to pod względem psychologicznym trzeba jednak zauważyć, że wewnątrz bardzo dużej wspólnoty kulturowej przynależność do rodziny korzystnie wpływa na indywidualizację. Jednostka nie potrafi uciec od całości; tylko z tego powodu, iż częścią swojego absolutnego „ja” dzieli się z kilkoma innymi osobami, łączy się z nimi, mogą jednocześnie zachować poczucie indywidualności bez nadmiernego zamknięcia się w sobie, bez zgorzknienia i zdziwaczenia³⁵.

Obawa przed przesadną izolacją mogącą doprowadzić do „zgorzknienia i zdziwaczenia” jest tu jasno sformułowana. Należy podkreślić, jak bardzo Simmel docenia w kontekście swojej teorii ewolucji wartość rodziny jako pośredniczącego tworu społecznego. Optymizm i wiara w niepowstrzymany ruch ku społeczeństwu globalnemu, którego intelektualiści o orientacji kosmopolitycznej czują się częścią, zabrzmiały jako motyw w tym rozdziale pracy Simmla, podobnie jak później w niektórych fragmentach twórczości George’a Herberta Meada³⁶.

Simmel twierdzi, że koncepcja społeczeństwa globalnego, jego kosmopolityczna *wartość*, jest konsekwencją daleko posuniętej indywidualizacji. Jeśli jednostka już nie identyfikuje się w pierwszej kolejności z niewielkimi grupami społecznymi, nie czuje się np. Bawarczykiem czy Trydentczykiem, lecz

³⁵ Tamże. Do tego por. też tezę o znaczeniu rodziny „mieszczańskiej” dla stabilizacji nowoczesnej osobowości; zob: B. B e r g e r, P. L. B e r g e r, *The War over the Family. Capturing the Middle Ground*, Garden City–New York 1983.

³⁶ „Jest to jedynie konsekwencją myśli dotyczącej relacji między tym, co indywidualne, a tym, co społeczne, gdy mówimy: im bardziej człowiek jako jednostka – i tym samym te cechy, które charakteryzują go wyłącznie jako człowieka, przesuną go jako element społeczeństwa na dalszy plan zainteresowania, tym mocniejszy musi być związek, który, jak gdyby ponad głowami swojej grupy społecznej, ciągnie go do wszelkiego człowieczeństwa w ogóle i przybliża mu myśl idealnej jedności ludzkiego świata. Dla tego powiązania nauka stoików dostarcza wyraźnego przykładu. Podczas gdy kontekst polityczno-społeczny, w którym znajduje się jednostka, jeszcze u Arystotelesa stanowi źródło definicji etycznych, zainteresowania stoików koncentrują się raczej na sprawach praktycznych samej jednostki, i dążenie jednostki do ideału wyznaczonego przez system stało się do tego stopnia egidą praktyki stoickiej, że związek jednostek między sobą jawi się wyłącznie jako środek do idealnego indywidualistycznego celu” (tamże, s. 55). Por. także: G. H. M e a d, *Evolution Becomes a General Idea*, w: t e n Ź e, *On Social Psychology*, Selected Papers, red. Anselm Strauss, The University of Chicago Press, Chicago 1964, s. 18.

uważa się za niepowtarzalnie wyjątkową jednostkę, którą ona przecież tylko jest, do tego stopnia, że ta orientacja w końcu przeważy, to ludzkość świata zrasta się – taką nadzieję wyraża Simmel *implicite* – ku kosmopolitycznie usposobionemu społeczeństwu. Ten proces kultywowania, którego nośnikiem są jak najbardziej indywidualne cechy każdego człowieka, osłabia znaczenie tych wzajemnych oddziaływań, które były organizowane w skali małych przetrzeni i regionów, mówiąc językiem wartościowania: były organizowane prowincjonalnie, oraz rodzi poczucie związku z wszystkimi ludźmi świata, obojętnie gdzie oni żyją. Simmel zdaje sobie sprawę, że nawiązuje do ideałów, które miały wielkie znaczenie dla rewolucji francuskiej. Jednakże do rewolucji francuskiej ustosunkowuje się bardzo krytycznie³⁷.

Po przedstawieniu możliwości ingerowania w rozwój form rodziny Simmel pokazuje, że także zmianę wspólnot religijnych można wytłumaczyć dzięki teorii społecznej ewolucji:

Po tym, że np. w najstarszej gminie chrześcijańskiej panowało całkowite przeniknięcie życia ideą religijną i podnoszenie każdej funkcji do tejże sfery, przy rozszerzeniu do większej liczby odbiorców musiało dojść do spłylenia i pewnej profanacji – to, co pochodziło ze świata, mieszało się z tym, co religijne i uzyskało teraz tak dużą przewagę, że element religijny nie był w stanie natychmiast i całkowicie tego nacechować. Równocześnie jednak powstał stan monastyczny, dla którego to, co światowe, ustępowało na dalszy plan, aby życie mogło napęlić się wyłącznie treścią religijną. Jedność religii i życia codziennego rozpadła się na stan świecki i stan duchowny – takie wewnętrzne zróżnicowanie religii chrześcijańskiej stało się jednak niezbędne dla jej dalszej egzystencji, jeżeli miała ona przekroczyć swoje pierwotne wąskie granice³⁸.

Z pozycji epistemologiczno-metodologicznej Georg Simmel rozwija tu w zadziwiająco konsekwentny sposób etykę ugruntowaną jako naukę społeczną. Najpierw – we wstępnym rozdziale książki z roku 1890 – ostrzegł metodologów analitycznych, aby przy swoim wąskim pojęciu rzeczywistości nie znieśli nie tylko społeczeństwa, lecz nawet jednostki. Wychodząc ze swego założenia metodologicznego, Simmel pisze, że etycznie uzasadnioną równość można tworzyć jedynie przyznając każdemu jego niepowtarzalną indywidualność jako coś cennego. Jeżeli ta niepowtarzalność i wyjątkowość jest niezaprzeczalnie dana jednostce, to wówczas powstanie *w tym punkcie* równość, która jednoczy wszystkich.

³⁷ Tamże, s. 56.

³⁸ Tamże, s. 64.

Simmel przedstawia koncepcję równości, która jest urzeczywistniona przez uznanie prawa każdej jednostki do swojej wyjątkowości i indywidualności. Niewątpliwie dochodzi on do tego na podstawie swojej koncepcji jedności, gdzie wzajemne oddziaływanie – rozumiane jako pomocna interakcja, w której jeden pomaga drugiemu przy samorealizacji – stopniowo tworzy i umacnia jedność. Podstawę tej ewolucjonistycznej koncepcji stanowią jego pojęcia „indywidualnej wyjątkowości” lub „osobowej indywidualności”. Simmel zdaje sobie sprawę, że wchodzi w sprzeczność z niektórymi – także dziś żywotnymi – stanowiskami etyki politycznej:

Kiedy przestanie istnieć absolutna indywidualność, wówczas jednostki będą traktowane wyłącznie jako suma właściwości i naturalnie tylko w ten sposób różniące się między sobą jak one; jeśli jednak te cechy są drugorzędne wobec głównej sprawy, mianowicie osobowości, wolności i nieśmiertelności duszy, która cieszy się – jak u Rousseau – początkowo doskonałą, a zepsutą dopiero przez wychowanie i społeczeństwo dobrocią, wówczas równość wszelkiego człowieczeństwa jest tego naturalnym następstwem³⁹.

Ponieważ Simmel wyraźnie dystansuje się od antropologii Rousseau (1712-1778), poprzez swoje sformułowania *implicite* przyznaje się do takiego obrazu człowieka, który później zostanie wyraźnie sformułowany u Schelera, Helmuta Plessnera i Arnolda Gehlena; leży on jednak już u podstaw jego *Wstępu do nauki o moralności* (1892-1893)⁴⁰. Teorii traktujących o umowie społecznej u Hobbesa (1588-1679) lub Rousseau, według których pojedynczy egoiści świadomie założą społeczeństwo dla większej korzyści, nie można pogodzić z ewolucjonizmem Simmla: jako egoista Simmel na pewno nie wstąpi na scenę historii.

Egoizm w tym znaczeniu, z którym mamy do czynienia w etyce, może zaistnieć dopiero wówczas, gdy istnieje jakieś ludzkie społeczeństwo. O człowieku żyjącym przed powstaniem społeczeństwa nie jesteśmy w stanie stworzyć sobie wiernego wyobrażenia. Musiałoby mu zabraknąć istotnych cech, więc używanie tej samej nazwy dla niego byłoby chyba nie uzasadnione. Człowiek może żyć w społeczeństwie tylko wówczas, gdy ograniczył swój egoizm i w mniejszym lub większym stopniu nauczył się żyć dla innych. Prawdopodobnie w idealnej, najwyższej kulturze wszystkie warunki będą tak uporządkowane, że to, czym jednostka przyczynia się do istnienia społeczeństwa, w końcowym rozliczeniu wyjdzie jej na dobre i wszelki altruizm okaże się tylko środkiem egoizmu; ale okoliczności prymitywne zdecydowanie są

³⁹ Tamże, s. 57.

⁴⁰ *Einleitung in die Moralwissenschaft*, t. I-II.

bardzo dalekie od takiego pogodzenia; im twardsza i szczególnie im mniej zorganizowana jest walka z przyrodą i wrogimi grupami, tym częściej istnienie całości wymaga poświęcenia jednostki. Żeby w ogóle mogły wytworzyć się okoliczności, w których człowiek jako taki mógłby istnieć i rozwijać swój egoizm, musi istnieć pewna dawka altruizmu, tak samo jak intelektualnie świadomość „ja” mogła powstać dopiero dzięki zdystansowaniu się wobec innych i przeciwstawieniu się im⁴¹.

Charakterystyczne dla Simmla jest to, że wyobraża on sobie wydarzenia w procesie poznawania równoległe do tych w życiu praktycznym. Doprowadza go to do duchowego sąsiedztwa z amerykańskim pragmatyzmem filozoficznym, tak, że uchodził za jego inicjatora we wczesnej twórczości, od czego jednak wyraźnie się zdystansował krótko przed swoją śmiercią. Wilhelm Jerusalem krytykował Simmla za odrzucenie amerykańskiego pragmatyzmu, uważając to za błąd⁴². Duchowe wstrząsy związane z I wojną światową nie pozostały bez skutków w stosunkach między Niemcami a Ameryką Północną. Zrozumiałe jest też, że w późniejszym etapie życia Simmel był nastawiony bardziej sceptycznie do kwestii wartościowania niż w okresie swojego *Wprowadzenia do nauki o moralności*. Jednakże właśnie wczesna twórczość Simmla uzyskała wielki wpływ na rozwój socjologii, co przyczyniło się do tego, że także Mead, który znał Simmla, został nazwany „the philosopher of evolution”⁴³.

⁴¹ Tamże, t. I, s. 91.

⁴² W. Jerusalem, *Zur Weiterentwicklung des Pragmatismus*, „Deutsche Literaturzeitung” 34 (1913), s. 3223 n. O stosunkach między pragmatyzmem a ewolucjonizmem por. także Maxa Frischeisena-Köhlera wspomnienie Georga Simmla. Píše on: „Zainicjowane tym samym przybliżanie do angielskiego ewolucjonizmu doprowadziło go nawet do sformułowań, które antycypują nauki mówiące o prawdzie w pragmatyzmie. Obrazy świata poszczególnych istot żywych nie stanowią dla niego – jako funkcje konkretnych organizacji psychofizycznych – mechanicznej kopii istniejącej samo w sobie obiektywności. Za »prawdę« nie można ich uznać. Ponieważ jednak są one materiałem i dyrektywą do działania praktycznego, czynimy różnicę między obrazami, które nas skłaniają do rzeczy pożytecznych, oraz takimi, które skłaniają nas do działań szkodliwych. Prawdziwe są więc te wyobrażenia, które w kontekście całej specyficznej organizacji, jej sił i potrzeb prowadzą do skutków pożytecznych. Dlatego istnieje tyle zasadniczo różnych prawd, ile jest różnych organizacji i wymogów życiowych” (*Georg Simmel*, w: *Kant-Studien*, Philosophische Zeitschrift, Hrsg. H. Vaihinger, M. Frischeisen-Köhler, A. Liebert, t. XXIV, z. 1/2, Berlin 1919, s. 15).

⁴³ A. Strauss, *Introduction*, w: G. H. Mead, *On Social Psychology*, Selected Papers, red. Anselm Strauss, t. VII-XXV, The University of Chicago Press, Chicago–London 1964, s. XIX. Mead recenzował książkę Simmla *Filozofia pieniądza* i zachęcił studentów w swoich wykładach do lektury jego książek. Por. G. H. Mead, Book review: *Philosophie des Geldes by Georg Simmel*, „Journal of Political Economy” 1901, t. 9, s. 616-619; H. Orbach, Transcription from class notes of W. K. Wright: Lecture by G. H. Mead: *Philosophy* 36, Hegel’s Logic, Winter Quarter (inedita 1906) 1986.

Wraz z jasną wizją celu ewolucji społecznej jako rozwoju indywidualności i osobowości na podstawie dynamiki wzajemnego oddziaływania, także cel etyczny był bardzo wyraźny.

O ile stoicy jako cel etyczny postulowali zgodność z powszechnym rozumem światowym oraz o ile etyka chrześcijańska prezentowała to samo jako urzeczywistnienie królestwa Bożego na ziemi, to założyciela tych obiektywnych zasad moralnych odnajdziemy w Platonie, który po raz pierwszy rozróżnił dobro absolutne od ludzkiej subiektywności, obojętnie czy jest ona egoistyczna, czy też altruistyczna, i tę najwyższą ideę ustawił w centrum kręgu świata⁴⁴.

Jednak już wczesne dzieło Simmla nie było naiwne: chyba żaden autor tak konsekwentnie nie opracował ambiwalencji wszelkiej rzeczywistości jak on. Już zwrócenie uwagi na znaczenie rodziny dla stabilizacji osobowości można odczytać jako ostrzeżenie przed zbyt daleko posuniętą indywidualizacją. Jednak kierunek jego teorii ewolucji, która przewiduje przekazanie wyjątkowości grupy jednostce, wyznacza także obciążenie jednostki konfliktami grupy. „Można powiedzieć, że ten, kto nigdy nie przeszedł przez konflikt obowiązków, na pewno nie odczuwał roszczenia rzeczy do końca; i można dodać, że ewolucja społeczna coraz bardziej odciąża grupy i środowiska od konfliktów, żeby mogły się one rozwinąć w jednostce w dokładnej proporcji do jej rosnących roszczeń moralnych”⁴⁵.

Jednocześnie ostrzeżenie przed przeciążeniem jednostki jest wypowiedziane w sposób niemożliwy do ignorowania. O ambiwalencji procesu indywidualizacji Simmel wypowiada się w swoim wykładzie *Wielkie miasta a życie duchowe* z 1903 r.⁴⁶ i w słynnym *Ekskursie o obcym* z 1908 r.⁴⁷ Te i liczne inne jego prace stanowią unaocznienie zakresu zastosowania jego metody. Także ewolucja postawy ascetycznej, którą Simmel uważa za typowo chrześcijańską, stanowi w przejściu do socjologii religii dziedzinę zastosowania socjologii jako etyki⁴⁸.

⁴⁴ S i m m e l, *Einleitung in die Moralwissenschaft*, t. II, s. 154.

⁴⁵ Tamże, s. 422.

⁴⁶ *Die Großstädte und das Geistesleben*, w: *Die Großstadt. Vorträge und Aufsätze zur Städteausstellung*, „Jahrbuch der Gehe-Stiftung zu Dresden” t. 9, Dresden 1903.

⁴⁷ *Exkurs über den Fremden*, w: t e n z e, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Leipzig 1908, s. 685-691.

⁴⁸ H e l l e, *Simmel über Marx*, s. 200-203.

W socjologii religii Maxa Webera koncepcja ascezy zajmuje centralną pozycję, przede wszystkim w kontekście jego pracy o protestantyzmie⁴⁹. Opracowania pierwotnego chrześcijaństwa Weber już nie dokonał⁵⁰. Byłoby ono szczególną szansą (oczywiście także po Weberze pozostanie taką), by studiować fascynujący proces przejścia od judaizmu do chrześcijaństwa w aspekcie ciągłości i zmian. Propozycja Simmla dotycząca podejścia ewolucjonistycznego daje heurystyczną szansę, aby spojrzeć w Chrystusie jednocześnie założyciela i pośrednika, który zarazem ucieleśnia nowy początek i ciągłość. Tym samym to, co specyficznie chrześcijańskie, jako przedmiot socjologii kultury zostało ukazane w perspektywie wolnej od metafizyki. Jawi się jako charakterystyczna oznaka zmiany kulturowej i ewolucji etycznej.

Zarówno dla kultury, ale w szczególności dla religii obowiązuje stwierdzenie, że „stare” tylko wówczas zostało przewycięzione, gdy w „nowym” jest zachowane jakby na wyższym poziomie. Tym samym to, co stało się rudymenem, w zmienionym kontekście pozostanie żywotne również po utracie swojej najważniejszej funkcji⁵¹. Simmel w braku dowodów na to, że coś jest celowe, dostrzega „demoniczny urok dogmatyzmu [...] To, co zostało poparte jakimiś racjami, może innymi racjami zostać obalone [...]; zaś to, co nie posiada i nie potrzebuje oparcia, temu nie można go odebrać”⁵². Element kultury, który stał

⁴⁹ *Die protestantische Ethik und der „Geist” des Kapitalismus I. Das Problem*, „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik” t. 20, nr 1, Tübingen 1904, s. 1-51; t e n ż e, *Die protestantische Ethik und der „Geist” des Kapitalismus II. Die Berufsidee des asketischen Protestantismus*, „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik” t. 21, nr 1, Tübingen 1905, s. 1-110.

⁵⁰ G. J. M a n t z a r i d i s, *Soziologie des Christentums*, Berlin 1981, s. 16-89.

⁵¹ „Względna szybkość zmian w procesach duchowych oraz zdolność umysłu do zapamiętania form ich treści, podczas gdy sama treść się zmienia, zarazem też odwrotnie do zachowania tej samej treści w różnych formach, sprzyja ugruntowaniu jego tworów. Teraz należy zwrócić uwagę, że właśnie takie normy zewnętrzne, których racje ugrzęzły w nieświadomości, działają z nieuniknioną siłą: prawa rytualne, maniery towarzyskie, obyczaje, które w wyniku zmiany warunków życia dawno już straciły swój sens i dalej istnieją tylko jako relikty, których celu nie można już ustalić” (S i m m e l, *Einleitung in die Moralwissenschaft*, t. I, s. 23).

⁵² Tamże. Na ten temat por. także następujący cytat: „Tu znajdujemy jedną z najgłębszych analogii zachowania religijnego i społeczno-moralnego. Tym, co daje pobożności jej specyficznie moralny charakter, jest działanie »dla Boga«. Tak jak wobec ogółu działamy obowiązkowo tylko dla niego samego, nie będąc świadomymi żadnego innego przyświecającego temu powodu, tak samo poprzez tę religijną postawę przecina się łańcuch teleologiczny na takim ogniwie, które ma samo w sobie uzasadnienie. Specyfika działania moralnego – mianowicie brak powodu – formalnie została tu w zupełności zachowana. Jest to coś w rodzaju etycznej ontologii: tak jak z pojęcia Boga ma wynikać Jego egzystencja, tak samo też obowiązek kochania Go i przestrzegania Jego przykazań. Już w sentencjach Izydora oraz w twórczości Grzegorza

się rudymenem, Simmel ukazuje jako szczególnie odporny właśnie wskutek utraty jego funkcjonalności.

Pośrednik między światami „starej” i „nowej” kultury, dla którego osoba Chrystusa jest przykładem, swoją misję uniezależnia – nie przez negację czegoś „starego”, lecz przez nadanie mu nowej formy – od „przymusu funkcjonowania” i tym samym ją radykalizuje. Jednakże nie tylko nadaje on znaczenie starym treściom w nowych formach, lecz napełnia również stare formy (Pascha) nowym znaczeniem (Ostatnia Wieczerza). Simmel *implicite* dokonuje opisu „wydarzeń fundacyjnych”, jako pośrednictwa pomiędzy nierozwiązalnymi problemami etycznymi, które stoją przed założycielem-pośrednikiem. Jego czyn jest „nie do pomyślenia lub niedopuszczalny”. Jest to powodem jego dystansu, dzięki któremu może on wymyślić rzeczy niedopuszczalne – dlatego spędza dłuższy czas na pustyni lub w podróżach⁵³.

*

Zadania socjologii kultury, które przedstawił Friedrich Tenbruck⁵⁴, obejmują badania nad zmianami koncepcji etycznych. Ewolucjonistyczne podejście Simmla z całą pewnością nie stanowi jedynej metodologicznej możliwości, lecz po niepowodzeniach aprioryzmu i relatywizmu następujące argumenty przemawiają za dokładną konfrontacją z ewolucjonizmem etycznym:

a) Duża popularność różnych wariantów socjologii marksistowskiej, która ze swojego punktu widzenia nauki mogła stwierdzić, że nie potrzebuje pozanaukowych wartościowań, staje się przekonywająca wówczas, gdy wychodzi się z założenia, że badania nauk społecznych nie mogą się wymówić od konieczności dawania wskazań. Marksizm nigdy nie powstrzymał się od nakazywania ludziom tego, co mają czynić. Także jako socjologia jest on jednocześnie etyką – etyką właśnie marksistowską. Poza tym myślenie pozostające pod wpływem

z Nyssy czytamy, że przepisy moralne nie powinny być wypełniane dla przyszłej nagrody lub ze strachu przed karą, lecz jedynie z powodu miłości Boga, która stanowi ostateczną motywację nie potrzebującą dalszego uzasadnienia. Dlatego też łatwe było przejście do ideału kochania cnoty dla niej samej, które Izidor zapowiada i Chryzostom realizuje” (tamże, s. 23 n.).

⁵³ „Nowe stosunki, które usprawiedliwiają nowe działanie, nie powstają samorodnie ze starych, równie nagle zanikających, lecz zmiana ta zaczyna się w jakimś pojedynczym punkcie, następnie obejmuje jedną dziedzinę za drugą i w końcu przekształca stopniowo całość [...] Tak więc inicjowanie nowych warunków musi mieć gdzieś miejsce, początkowo jako czyn *sui iuris*, którego uogólnienie w starych warunkach byłoby nie do pomyślenia lub niedopuszczalne” (tamże, t. II, s. 32).

⁵⁴ *Die Aufgaben der Kulturosoziologie.*

filozofii Marksa zawiera elementy ewolucjonizmu w postaci stwierdzenia, że ma na oku całą historię ludzkości. Tym samym socjologia marksistowska formalnie spełnia jednocześnie oba warunki, które w tej pracy zostały poddane dyskusji: socjologia może być etyką i socjologia może korzystać z metody ewolucjonistycznej.

b) Towarzysząca industrializacji modernizacja, która stała się przedmiotem dokładnych badań socjologii, powoduje przecenianie znaczenia ludzkiego intelektu w stosunku do uczuć. Ostatnio „sociology of emotions” w Stanach Zjednoczonych i w innych krajach przemysłowych uzyskała entuzjastyczną aprobatę. Dlaczego? Szybkiej i bezwarunkowej zmiany ludzkiego współżycia w małżeństwie, rodzinie, kościele, państwie i pracy zawodowej na Zachodzie spodziewano się ze strony intelektu już ponad wiek temu. Dziś niektórzy socjologowie zaczynają rozumieć, że takie zmiany nie mają większego znaczenia aniżeli tylko chaotyczne eksperymenty, o ile nie mieszczą się w ciągłości przeżywanego uczuć. Dziedziny, które jak najbardziej są tematami etyki, jak pobożność, życie erotyczne, miłość do rodziców oraz braterstwo, nie ulegają stabilizacji ze strony ludzkiego intelektu. Mężczyzna próbujący racjonalnie rozumieć, dlaczego kocha Boga, swoją żonę czy dziecko, znajdzie się w niebezpieczeństwie, że przez swoje analizowanie zniszczy właśnie przedmiot swoich rozmyślań. Opracowania nauk społecznych dotyczące ewolucji uczuć kolektywnych w zmianie kultur mogą doprowadzić do nowych odpowiedzi.

c) Socjologia ewolucjonistyczna może mieć skutki etyczne, jeśli tworzy lub odtwarza świadomość tego, że historia kultury całej ludzkości jest jednością, że każdy krok na wyższy poziom etyki pozostanie zachowany na zawsze, że właśnie dzięki temu można dostrzec drogę dalszego rozwoju oraz że jako wynik szeroko zakrojonych badań kulturowo-historycznych będzie wyraźnie widać, która zmiana prowadzi *do przodu*, a która *wstecz* – w regresję, dekadencję lub atawizm.

d) Zdolność nauki społecznej do uzasadnienia różnicy pomiędzy działaniami „postępującymi” i „cofającymi” w kulturze daje socjologii jako etyce do ręki kryteria oceny konkretnych i zwartych koncepcji etycznych. Oczywiście pozostaje to w gestii wolnej woli człowieka, którą drogą zechce on iść. Jednakże etyka jako nauka powinna umieć wskazać drogę i jasno ją uzasadnić. Przy tym ewolucjonistyczna metoda socjologii może być pomocna.

Tłumaczenie: Herbert Ulrich