

Zrozumieć „społeczeństwo”

Gdyby pokusić się o nazwanie istoty poszukiwań naukowych Ireneusza Krze-
mińskiego – od czasów, kiedy jako młody asystent buntował się przeciwko
fascynacji podejściem ilościowym w socjologii, aż do dzisiaj, kiedy już jako
profesor bada pamięć Solidarności – to w moim przekonaniu jest to dąże-
nie do zrozumienia społeczeństwa jako rzeczywistości ludzkiej, przenikniętej
sensem i wartościami. Może to zabrzmieć ogólnikowo i nazbyt podniośle:
rzecz jednak w tym, że mając do dyspozycji język naturalny, bardzo trudno
„odpowiednie dać rzeczy słowo”. Zaryzykuję więc próbę analizy i objaśnienia,
jak fundamentalna i nietrywialna treść kryje się za zacytowanymi słowami,
przy okazji porywając się na próbę argumentowania na rzecz tezy o etycznych
podstawach społeczeństwa. Chodzi o to, że społeczeństwo jest rzeczywistością
moralną, a nie przestrzenią działania obiektywnych praw i struktur, które
zarządzają nami z ukrycia.

Właśnie nacisk na wartości stanowi istotę socjologicznego podejścia,
które przenika twórczość i badania Ireneusza Krzeźmińskiego. Można powie-
dzieć, że czas pokazał trafność jego myślenia: po latach zdecydowanej prze-
wagi nurtów indywidualistycznych i naturalistycznych, po dziesięcioleciach
dominacji *homo economicus* w teoretycznych modelach nauk społecznych (nie
tylko przeciw ekonomii) wracamy dzisiaj do *homo sociabilis*, kierującego się
w swoich wyborach orientacją na wartości, a nie wyłącznie osobistymi ko-
rzyściami. Coraz większym zainteresowaniem cieszy się również na powrót
fundamentalna problematyka socjologii – po latach dominacji przyczynkarstwa,
trafnie spuentowanego przez Sloterdijka, który w *Krytyce cynicznego rozumu*
stwierdził, że „dopiero teraz okazało się, jak nudna może być socjologia”¹.
Socjologia nie musi być nudna – może być porywająca i angażująca, podobnie
jak samo doświadczenie społeczeństwa.

¹ P. Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, Wrocław 2008, s. 5.

Natura „społeczeństwa”

Kiedy mówimy „społeczeństwo”, mamy przede wszystkim na myśli uporządkowane i dzięki temu przewidywalne układy działań zbiorowości ludzi w podzielanym przez nich środowisku materialnym i symbolicznym. Kluczowym elementem tej ułomnej i przybliżonej definicji, o który mi tutaj chodzi, jest pojęcie porządku, czy ściślej rzecz ujmując – regularności. Jednym z podstawowych problemów socjologii jest pytanie o źródła i charakter owego porządku. Z przyczyn historycznych (chodzi mi o historię idei) podstawowym odniesieniem do namysłu nad regularnościami w działaniach ludzi stało się ukształtowane w dobie triumfu nauki nowożytnej² pojęcie przyrody. Mówiąc w uproszczeniu: regularności przyrody uznano w ramach krystalizującego się wówczas paradygmatu za przejaw (i efekt) działania obiektywnych, nomotetycznych praw odpowiedzialnych za przebieg wszystkich naturalnych zjawisk. Oznacza to, że elementy przyrody – ciała materialne, poruszane są przez niezależną od nich siłę, która sprawia, że zachowują się one w określony sposób. Nie ma tu miejsca na wolną wolę, wybór czy intencję.

W przypadku świata ludzkiego, choć przebiegi zdarzeń (interakcje) również cechują się zauważalnymi prawidłowościami, wydaje się rzeczą intuicyjnie oczywistą, że mają one odmienny charakter. Po pierwsze, nie mają charakteru uniwersalnego: „społeczeństwa” funkcjonują według różnych wzorów, a i same prawidłowości mają przybliżony jedynie, statystyczny charakter. Po drugie, nie da się z niego wykluczyć elementu wolicjonalnego. Piszę właśnie esej dla mojego kolegi i przyjaciela: nie pcha mnie do tego żadna zewnętrzna siła, ale mój własny wybór. Jutro pojadę na uniwersytet poprowadzić kolejne seminarium w cyklu zimowym – ale przecież nie muszę, mogłabym zostać w domu. Fakt, że seminarium w ogóle odbywa się regularnie co tydzień, o tej samej porze i w tym samym miejscu, zawdzięczamy jedynie temu, że zarówno ja, jak i studenci co tydzień dokonujemy wyboru i podejmujemy decyzję, żeby zjawić się na Karowej 18. Dobrze znane twierdzenie „socjologii rozumiejącej” mówi, że rzeczywistość społeczna istnieje o tyle, o ile istnieją jednostki gotowe i zdolne ją odtwarzać i wytwarzać. Jedynie dzięki temu, że jednostki dobrowolnie stosują się w swoich zachowaniach do wzorów, rzeczywistość społeczna materializuje się w postaci realnie funkcjonującego porządku. Ferdinand de Saussure wprowadził do językoznawstwa rozróżnienie na *langue* – czyli język rozumiany jako struktura reguł, i *parole* – czyli mowę rozumianą jako ogół praktyk jednostek, problematyzując specyficzny związek między tymi dwoma aspektami języka. Otóż *langue* nie istnieje poza *parole* i stanowi abstrakcję ze strumienia mowy: jedynie na podstawie analizy *parole* da się zrekonstruować *langue*. Jednocześnie jednak to właśnie *langue* organizuje

² Należy od razu podkreślić, że dzisiaj to pojęcie przyrody jest coraz częściej i śmielej podważane, tym bardziej że same dzieje Kosmosu mają charakter idiograficzny.

mowę i sprawia, że jest ona medium efektywnej komunikacji. Bardzo podobnie rzecz się ma ze „społeczeństwem”: nie istnieje ono poza strumieniem działań i praktyk, ale jednocześnie te praktyki organizuje i nadaje im kształt³. Najogólniej rzecz ujmując: *langue* ludzkiego społeczeństwa – medium organizującym praktyki i jednocześnie zapewniającym zbiorowościom społecznym wspólne środowisko, jest kultura, rozumiana bardzo szeroko. Sięgając do definicji Maxa Webera: kultura „stanowi z punktu widzenia człowieka **obdarzony sensem i znaczeniem skończony wycinek** bezsensownej nieskończoności”⁴. Kultura jest medium, poprzez które społeczeństwo odnosi się do przyrody i do siebie samego⁵.

Pytanie o rzeczywistość społeczną nabiera w tej sytuacji zupełnie innego charakteru: musimy zapytać, co sprawia, że obdarzone wolną wolą „ciała” wchodzą wciąż na nowo w pewien złożony układ działań (interakcji), a dzięki tej powtarzalności podtrzymywany jest i odtwarzany porządek społeczny. Nie da się poważnie utrzymywać, że działaniami jednostek zarządzają obiektywne prawa, na wzór i podobieństwo praw przyrody. Nawet kwalifikowany jako przedstawiciel socjologii pozytywistycznej Emil Durkheim uznawał za źródło regularności zachowań w życiu społecznym specyficzny dla człowieka przymus **moralny**, a więc wynikający z norm i obyczajów – a nie praw, i posadowiony we wnętrzu ludzkiej jednostki. Przymus moralny się **odczuwa**, płynie on z wnętrza jednostki i przekłada się na świadomy, intencjonalnie skierowany wybór działania. Tenże Durkheim właśnie za brak dostrzeżenia wagi uczuć (emocji) krytykował imperatyw kategoryczny Kanta, który próbował zakorzenić prawo moralne w rozumie. W *Elementarnych formach życia religijnego* Durkheim⁶ wprost twierdził, że aby postępować dobrze, nie wystarczy rozumowo uznać jakiejś maksymy moralnej za kandydatkę do uniwersalnej reguły („żeby moje postępowanie mogło stać się prawem ogólnym”): trzeba jeszcze **chcieć** tak postąpić. Inaczej mówiąc, nieodzowne są uczucia moralne, bez których „rozum jest bezsilny”.

Literatura przedmiotu, badająca i tworząca modele moralności, jest ogromna – wydaje się jednak poza wszelkimi wątpliwościami, że nie ma moralności bez uczuć (motywacji, preferencji), a internalizacja norm w postaci sumienia jest najbardziej efektywną formą moralnego przymusu. Jak trafnie

³ Warto w tym miejscu przypomnieć, że Emil Durkheim był uczniem de Saussure’a: teoria społeczna Durkheima nosi podobieństwo do modelu języka ojca nowoczesnego językoznawstwa.

⁴ M. Weber, „Obiektywność” poznania w naukach społecznych, [w:] *Problemy socjologii wiedzy*, red. A. Chmielecki, Warszawa 1985, s. 72, podkr. w tekście.

⁵ Nie oznacza to, że społeczeństwo pozostaje w izolacji od przyrody: przeciwnie, pozostaje elementem wspólnego ekosystemu. Widać to szczególnie dzisiaj, gdy ujawniają się konsekwencje działań gospodarczych i efekty rozwoju cywilizacyjnego.

⁶ E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, Warszawa 2010.

pisał Freud, sumienie karze nas za samą myśl o niesłusznym postępku – i tym samym powstrzymuje nas przed jego popełnieniem znacznie skuteczniej niż np. strach przed karą.

W ujęciu, o którym mowa, społeczeństwo – czy raczej porządek społeczny jest podtrzymywany i wytwarzany przez jednostki, które świadomie i dobrowolnie⁷ podejmują działania zorientowane na podzielane normy, wzory i wartości, odczuwając je jako właściwe i/lub pożądane. Normy nie mają cech praw przyrody, a sposób, w jaki kształtują zachowania ciał, jest pośredni – mediowany zarówno przez wnętrze jednostki, jak i przez aktywne zainteresowanie innych uczestników życia społecznego, którzy skłonni są nawet bezinteresownie ponosić koszty, żeby ukarać jednostki naruszające przyjęte zasady. To prawda, że dla konkretnej jednostki normy mogą być faktem społecznym w rozumieniu Durkheima – czymś zewnętrznym, obiektywnym i zastanym. Nie zmienia to jednak ich natury: zawsze są wytworem i budulcem procesu życia społecznego – są *langue* praktyki zbiorowego życia. Ten sam Durkheim, uznawany za przedstawiciela socjologii pozytywistycznej, a więc usiłującej zbudować system teoretyczny na paradygmacie zaczerpniętym z nauk przyrodniczych, pisał wyraźnie, że fakty społeczne nie są rzeczami, tylko że należy ujmować je jak rzeczy (jakby były rzeczami). Postulował zatem postawę poznawczą, epistemologię, a nie ontologię bytu społecznego⁸.

Przymus moralny i utylitaryzm

W tradycji wywodzącej się od Hobbesa normy i wartości etyczne ujmowane są oraz wyjaśniane z perspektywy ich użyteczności dla społeczeństwa i jednostki. W filozofii Hobbesa ich źródłem jest umowa społeczna, zawierana w istocie rzeczy w imię dobrze pojętego własnego interesu, a więc z pobudek rozumowych – nie ma zatem nic wspólnego z odczuwaniem czy „chcieniem”, choć niewątpliwie jest świadomym aktem wolnej woli. W sytuacji uzależnienia efektów działania jednostki od tego, co zrobią inni, kierowanie się wyłącznie własną, doraźną korzyścią oraz impulsami emocjonalnymi prowadzi do wyniszczającej wszystkich wojny: rzeczenie się części własnej wolności i nałożenie na ludzką zbiorowość norm jest w tej sytuacji „opłacalne”. Zgodnie z takim ujęciem, system aksjonormatywny pojawia się w odpowiedzi na „potrzeby” społeczne – takie przede wszystkim, jak poczucie bezpieczeństwa, które jest podstawowym korelatem ładu i jednocześnie warunkiem jego przestrzegania.

⁷ Stopień owej świadomości i dobrowolności bywa różny – nawyki, działania sterowane tradycją czy solidarność mechaniczna zawierają jej relatywnie mniej niż działania refleksyjne czy działania wyrastające z solidarności organicznej, czyli rozpoznanej i uznanej współzależności z innymi.

⁸ E. Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, Warszawa 1968.

Spadkobiercą filozofii społecznej Hobbesa jest teoria gier, w ramach której przyjmuje się podobne założenia odnośnie natury ludzkiej i dynamiki interakcji. Człowiek jest modelowany jako racjonalny aktor, kierujący się wyłącznie własną korzyścią, i co więcej – przyjmujący takie właśnie wyjściowe założenia odnośnie *alter*. Racjonalność jest przy tym rozumiana jako zdolność dokonania wyboru najlepszego dla *ego* – bez brania pod uwagę interesów partnera interakcji, oraz umiejętność przewidywania jego zachowania przy przyjęciu założenia, że również i on jest „racjonalny”, czyli orientuje się wyłącznie na swoje korzyści. Egoistyczny, kalkulujący aktor staje więc wobec wyboru wariantu zachowania, wiedząc, że wynik („wypłata”) zależy od tego, jakie zachowanie wybierze *alter* – również egoistyczny, kalkulujący aktor. Zgodnie z wynikami prowadzonych w ramach teorii gier analiz – najbardziej znany jest tu dylemat więźnia – w efekcie prowadzonych z takim nastawieniem kalkulacji „wypłaty” dla graczy są nieoptymalne. Do podobnych wniosków prowadzą również badania nad dylematami i pułapkami społecznymi, zainicjowane przez słynną pracę Hardina *Tragedia wspólnego pastwiska*⁹. W długim horyzoncie czasu i w przestrzeni gęstych, powtarzanych interakcji – jak dowodzą wyniki badań prowadzonych w ramach ewolucyjnej teorii gier – ujawniają się negatywne skutki zachowań egoistycznych, i pojawia się stabilna frakcja „altruistów”. Modele teorii gier potwierdzają niejako tezę Hobbesa, o wyniszczających skutkach niemiarkowanego egoizmu (szczególnie wspartego rozumem) i opłacalności liczenia się z interesami innych partnerów zbiorowego życia.

Można by zatem sądzić, że za systemem aksjonormatywnym stoi przymus racjonalności, a zatem obiektywne – choć nie mechaniczne – prawo odciskające się na materii życia społecznego. W tym sensie jednostka jest zarządzana przez presję racjonalności, a wolna wola staje się iluzoryczna. Byłby to argument na rzecz tezy, że życiem społecznym rządzą obiektywne prawa, a normy i wartości są epifenomenem powstałym pod wpływem czysto utylitarnych pobudek.

Problem polega jednak na tym, że negatywne efekty racjonalnego wyboru nastawionego na własne korzyści jednostki ujawniają się w takiej skali czasu i przestrzeni, której nie ma ona szans doświadczyć. Działając tu i teraz, jednostki nie mają szans się o nich przekonać; żadna też jednostka nie zna „macierzy wypłat” w grach interakcyjnych. Nie mogą one zatem wiedzieć, że zmiana nastawienia na kooperacyjne jest opłacalna, i świadomie rozwinąć zestaw użytecznych norm.

Mamy głębokie poczucie, że w rzeczywistości ludzie angażują się we współdziałanie, ponoszą pewne koszty na rzecz innych nie na mocy racjonalno-intelektualnych decyzji, ale dlatego, że jakoś tego „chcą”. Nie tylko Durkheim w swojej krytyce racjonalistycznej etyki Kanta, ale również ojciec nowoczesnej ekonomii Adam Smith odrzucają utylitaryzm jako wyjaśnienie uczuć moralnych: „idea użyteczności wszelkich właściwości tego rodzaju

⁹ G. Hardin, *The Tragedy of the Commons*, „Science” 1968, nr 162 (3859), s. 1243–1248.

[tj. uczuć – przyp. A.G.] jest po prostu późniejszą refleksją, a nie tym, co najpierw zaleca nam je aprobować¹⁰. W pewnym sensie wartości i normy w modelach ekonomicznych pełnią wręcz fundamentalną funkcję, choć pozostają niedopowiedziane, niejako na progu lub w postaci założeń. Weźmy choćby kluczowe dla modeli neoklasycznych pojęcie preferencji. W istocie rzeczy odnosi się ono właśnie do wartości, bo tylko dzięki nim możemy przedkładać jedną rzecz nad drugą, czy też czerpać z czegoś subiektywną użyteczność. Podobnie przyjęta w ekonomii głównego nurtu koncepcja ograniczonej racjonalności (*bounded rationality*) wprowadza w tło normy i przyzwyczajenia (tradycję) – to one bowiem są podstawą heurystyk, które pomagają skrócić i uprościć proces rozważania alternatyw. Nagrodzona Noblem teoria Tversky’ego i Kahnemana wprowadza ewidentnie emocjonalne (np. *loss aversion*) i poza-racjonalne elementy (skrzywienie perspektywy). Eksperymenty prowadzone na gruncie teorii gier ujawniają też znaczący zakres zachowań irracjonalnych: w wielu przypadkach ludzie decydują się na zachowania kooperatywne wbrew czysto ekonomicznej kalkulacji¹¹. Oznacza to, że podejmują oni decyzje nie jedynie na mocy czysto racjonalnych kalkulacji (choć nie sposób zaprzeczyć ich istnieniu), ale kierując się preferencjami, często o charakterze moralnym, takimi jak poczucie sprawiedliwości czy wspaniałomyślność. W grze *ultimatum* gracz A może podzielić pewną kwotę (dla uproszczenia przyjmijmy, że jest to 100 jednostek) między siebie a drugiego gracza, w dowolnej proporcji. Gracz drugi (B) może na ten podział się zgodzić i wówczas obaj otrzymują „wypłatę” w zaproponowanej przez A proporcji albo może go odrzucić i wówczas ani on, ani gracz A nie otrzymują nic. Obaj gracze wiedzą o tej zasadzie. Z punktu widzenia teorii racjonalnego wyboru można przewidywać podziały daleko odbiegające od równego (pół na pół). Gracz A postąpi bowiem racjonalnie, proponując graczowi B jedynie np. 10, a sobie pozostawiając 90 – wie bowiem, że B ma do wyboru otrzymać albo 10, albo nic. Z kolei gracz B postąpi rozsądnie, wybierając 10 niż 0. Jednak w empirycznych eksperymentach proponowane przez graczy A podziały oscylowały blisko proporcji 60:40, a gracze obsadzeni w roli B mieli tendencję do odrzucania jawnie niesprawiedliwych ofert podziału. Owo nieracjonalne zachowanie pojawiało się nawet wówczas, gdy gracze nie tylko się nie znali, ale nawet nie mieli ze sobą żadnego kontaktu (nawet wzrokowego). Wyjaśnienia podawane przez graczy silnie odwoływały się do uczuć moralnych – przede wszystkim poczucia sprawiedliwości¹². Silnie odczuwane motywacje moralne były więc w stanie powstrzymać graczy – wbrew ich dobrze pojętemu własnemu interesowi – przed proponowaniem i akceptacją podziałów znacznie odbiegających od „pół na pół”.

¹⁰ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, Warszawa 1989, s. 24.

¹¹ S. Bowles, H. Gintis, *Social Capital and Community Governance*, „Economic Journal” 2002, nr 112 (483), s. 419–436.

¹² *Ibidem*.