

## **John Milbank: Teologiczne korzenie socjologii Durkheima**

Durkheim wchłonął za pośrednictwem Comte'a metafizykę fait sociale, mającą swe korzenie w myśli de Bonalda. Nie można pomijać faktu, że wiele spośród elementów asocjacyjnych i korporacjonistycznych, pojawiających się u myśliciela takiego jak Durkheim, należy do nurtu, w którego ramach owe katolickie i romantyczne wątki przemieściły się z prawa na lewo - pisze John Milbank w książce „Przekroczyć rozum sekularny. Teologia i teoria społeczna”.

Robert Nisbet argumentował, że socjologia dzieliła z XIX-wieczną konserwatywną myślą katolicką pewien wspólny im obu etos ideologiczny: kładła nacisk na potrzebę wspólnej wiary, na niedającą się niczym zastąpić funkcję religii w zakresie podtrzymywania porządku społecznego, na polityczny prymat edukacji, na niezbędność hierarchicznej „władzy duchowej”, podtrzymującej kulturową ciągłość, na doniosłość „mediatyzujących stowarzyszeń” takich jak korporacje i gildie.

Istnieją silne argumenty przemawiające za zasadniczą ciągłością linii zapoczątkowanej przez de Bonalda i de Maistre'a, a kończącej się na Comte i Durkheimie, i to nie w kategoriach ideologii czy wyłącznie w kategoriach metody, lecz w zakresie zarówno metody, jak i założeń metafizycznych. Nisbet i inni autorzy skłonni są sugerować, że Saint-Simon i Comte zaczerpnęli od wspomnianych dwóch wielkich

myślicielei kontroświeceniowych określone „postawy”, które następnie połączyli z analizą naukową w nowym stylu. Można pójść jeszcze dalej i powiedzieć, że podczas gdy Marks postawił na głowie Hegła, to samo Comte uczynił z de Bonaldem. Również i tutaj dokonane odwrócenie pozostawiło w nienaruszonym stanie metafizyczną strukturę, w której obrębie odwrócenie to miało miejsce.

Durkheim wchłonał za pośrednictwem Comte’a metafizykę *fait sociale*, mającą swe korzenie w myśli de Bonalda

Związki socjologii z de Bonaldem nie są rozpoznawane równie często jak związek marksizmu z Heglem, a dzieje się tak po części dlatego, że prace Durkheima

przesłoniły dzieło Comte’a, sam zaś Durkheim nie odwoływał się do katolickich reakcjonistów w taki sposób, w jaki na przykład Hegła przywoływał Lukács. W rzeczy samej zasadne mogło się wydawać przedstawianie Durkheima jako tego autora, który walczył z obecnym u Comte’a hybrydycznym pomieszaniem pozytywnej nauki z reakcyjną polityką. Jednak, jak już widzieliśmy, to sama istota pozytywizmu zdaje się skłaniać do jakiejś „postliberalnej” wizji politycznej. Nie było więc żadną osobliwością to, że filozofia Comte’a podlegała potem rekatolicyzacji, ani też to, że dała początek „ateistycznemu katolicyzmowi” Action Française. Uznanie tych okoliczności za jakieś dziwaczne, przejściowe „hybrydy” może oznaczać, że samemu padło się ofiarą jakiegoś z ducha „wigowskiego” progresywizmu w odniesieniu do historii intelektualnej. Durkheim wchłonał za pośrednictwem Comte’a metafizykę *fait sociale*, mającą swe korzenie w myśli de Bonalda. Z pewnością prawdą jest to, że ideologiczne koligacje samego Durkheima nie łączyły go z konserwatyzmem, lecz z neokantowskim liberalizmem i

republikańskim socjalizmem. Jednak co się tyczy tej ostatniej kwestii, to nie można pomijać faktu, że wiele spośród elementów asocjacyjnych i korporacjonistycznych, pojawiających się u myśliciela takiego jak Durkheim, należy do nurtu, w którego ramach owe katolickie i romantyczne wątki przemieściły się z prawa na lewo (częstokroć w obrębie samej myśli katolickiej), co dokonało się w latach trzydziestych XIX wieku. Z kolei wcześniejsi, co bardziej świecko nastawieni myśliciele antycypujący komunizm w wieku XVIII, zamiast podkreślać jakiś mistyczny kolektywizm, byli raczej skłonni dedukować uprawnienia do wspólnej własności (bądź równe prawa własności) z liberalnego ufundowania prawa naturalnego. Radykalny republikanizm Durkheima niekoniecznie czyni go jakimś jednoznacznym spadkobiercą oświecenia.

Z drugiej strony nie ulega wątpliwości, że neokantyzm odmienił, można by rzec: rozcieńczył, dziedzictwo pozytywizmu. Durkheimowska wersja uprawianego przez społeczeństwo kultu samego siebie łączy w sobie liberalne dowartościowanie absolutnego szacunku dla przysługującego jednostce prawa samostanowienia z religijnym oddaniem wobec narodu. Rzecz jasna Durkheim jest w stanie zintegrować liberalizm z pozytywizmem poprzez przywołanie russoistycznej obrony absolutnej suwerenności woli powszechnej – jako ugruntowanej w konkretnym systemie legalistycznym, gwarantującym wolność jednostce tak długo, jak długo wolność ta nie koliduje z wolnością innych jednostek. Jednak Durkheim wciela do swej koncepcji również elementy dokonanego przez Kanta w duchu transcendentalizmu przeformułowania moralności obywatelskiej z koncepcji Rousseau. U Kanta „wola powszechna” stała się bezosobowym i absolutnym imperatywem kategorycznej normy etycznej. Podobnie jak u Rousseau, również i tutaj uległość wobec woli powszechnej nie stoi w sprzeczności z naszą autonomią, ponieważ

poprzez ów akt uległości wyrażamy swoje pragnienie wolności większej niż wolność istniejąca w stanie natury. Dlatego też u Kanta poddanie się imperatywowi kategorycznemu, który sytuuje się „ponad nami”, nadal podlega logice traktowania naszej natury jako natury istot wolnych, nie zaś w pełni zdeterminowanych.

Źródłem konfuzji jest fakt, że za sprawą zarówno czysto formalnej spójności logicznej, jak i uświęconego szacunku dla ogólnej idei wolności (do której nigdy tak do końca nie dorastamy) – realizując własną wolność, musimy respektować wolność innych istot duchowych. Durkheim wyzyskuje tę Kantowską „antynomię prawa stanowionego”, w której ramach autonomia staje się paradoksalnie kwestią uległości – skoordynowania liberalizmu z pozytywistyczną koncepcją uświęconego respektu dla całości społecznej. W pewnym sensie Durkheim przywraca Kanta na łono filozofii Rousseau poprzez ugruntowanie imperatywu w porządku obywatelskim; kwestionując jednak kontraktualistyczne źródła tego porządku, Durkheim zachowuje element Kantowskiego transcendentalizmu. Normy są czymś społecznym i zarazem transcendentnym. Decydując się na taki krok, Durkheim uważał, że jest w stanie wykazać, że filozofia transcendentna przynależy do samej nauki, nie będąc jakimś do niej dodatkiem. Kant bowiem, jak argumentuje Durkheim, nigdy nie zdołał dowieść swych apriorycznych kategorii, jednak wskazując na ich społeczną genezę, jest się w stanie ustanowić ich obiektywny charakter.

Jest oczywiste, że ten element myśli Durkheima, który wykracza poza Kanta i Rousseau, obu ich ze sobą łącząc – a mianowicie socjalizacja tego, co transcendentalne – stanowi ścisłą paralelę do sposobu, w jaki de Bonald dokonuje socjalizacji zaczerpniętego od Malebranche’a wątku *visio in Dei*. I podobnie jak de Bonald sądził, że zdołał

historycznie „dowieść” słuszności ontologizmu Malebranche’a, tak też i Durkheim uznał, że zdołał „dowieść” słuszności Kantowskiego transcendentalizmu. Zauważmy, że filozofowie neokantowscy, którzy wywarli wpływ na Renouviere i Hamelina, nigdy nie zaaprobowali tej socjologizacji Kanta, zaś „personalistyczny” nacisk, jaki kładli oni w swych pismach na wzajemne społeczne powiązania, nie jest bynajmniej tym samym, co osobliwe odwoływanie się do całości sfery społecznej, z czym mamy do czynienia u Durkheima. Jest jednak prawdą, że neokantowski element myśli Durkheima, jak się zdaje, nierzadko modyfikuje pozytywistyczny nacisk kładziony przez niego na zewnętrzną – na przykład wtedy, gdy publiczne symbole religijne postrzega on wyłącznie jako „obiektywizację” emocji, istniejącą wyłącznie w umysłach jednostek. Durkheim wydaje się tutaj bliski traktowania obiektu społecznego jako li tylko zobiektywizowanej projekcji powszechnego prawa moralnego.

Jednak ten wpływ, równoważący rolę kantyizmu, jedynie uwyraźnia fakt, że to właśnie owo zaczerpnięte z pozytywizmu połączenie sfery społecznej ze sferą idealną – nie zaś neokantyzm jako taki – skłania Durkheima do postrzegania imperatywu kategorycznego jako elementu zasadniczo nieodłącznego od każdej struktury społecznej autorstwa człowieka. Toteż Durkheim skłonny jest postrzegać wiarę w „duszę” jako uniwersalny składnik religii, ponieważ wiara w jakiś – przekraczający to, co skończone, i to, co materialne – element bytu jednostkowego na sposób paradoksalny antycypuje społeczną wiarę w *personne humaine*, pojętą jako niewyraźna i beztreściowa wolność przekraczająca każdą z zastanych ról społecznych. Co więcej, charakteryzując usytuowane na drugim końcu skali ewolucji, dopiero wyłaniające się społeczeństwo naukowe, Durkheim wzbogaca liberalną tolerancję dla odmienności o pozytywistyczną wiarę we współpracę

obywateli w zakresie zdolności wytworzenia publicznej harmonii wokół jakiejś konkretnej, arbitralnej, symbolicznej reprezentacji sakralności jednostki ludzkiej.

Podobnie jak Comte, również i Durkheim jest zdeklarowanym „platonikiem”: Pojęcia z natury swej są niezmiennie i to właśnie dlatego możliwa jest nauka. Jeśli pojęcia muszą podlegać jakiegokolwiek zmianie, to jest tak dlatego, że dotychczas ujmowano je w sposób nieadekwatny

Pod innym jednak względem kantyzm Durkheima rzeczywiście harmonizował z pozytywistycznym dziedzictwem. De Bonald przeciwstawiał

ogólne *rappports* konkretnym faktom w sposób aproksymujący postulowany przez Kanta dualizm schemat pojęciowy/ treść. U Durkheima obie te tradycje łączą się ze sobą, generując jakiś zintensyfikowany dualizm rządzący wszystkimi aspektami ludzkiej egzystencji. Według Durkheima istota religii tkwi w rozróżnieniu na to, co sakralne, i na to, co świeckie – uważa on, że właściwą deszyfrację tego podziału odnajdujemy w Kantowskim oddzieleniu kategorialnego powszechnika od empirycznej intuicji oraz imperatywu kategorycznego od empirycznego podmiotu. Zarówno w przypadku teoretycznej schematyzacji, jak i w przypadku politycznego posłuszeństwa jednostka podporządkowuje się sile czegoś bezosobowego i niezmiennego, oderwanego od okoliczności historycznych. Oto dlaczego prawo stanowione – w całym swym skondensowaniu i oderwaniu od realiów –

jest bardziej podstawowym ośrodkiem *fait sociale* niż faktyczne zachowania społeczne, mimo że są one czymś nawykowym. Podobnie jak Comte, również i Durkheim jest tutaj zadeklarowanym „platonikiem”: jednostka konfrontuje się z kategoriami ogólnymi, dostarczonymi jej przez społeczeństwo, podobnie jak Platoński *nous* konfrontował się ze sferą idei. Pojęcia z natury swej są niezmiennie i to właśnie dlatego możliwa jest nauka. Jeśli pojęcia muszą podlegać jakiegokolwiek zmianie, to jest tak dlatego, że dotychczas ujmowano je w sposób nieadekwatny.

Kantyzm nie tylko stał się uzupełnieniem pozytywistycznego dualizmu, lecz również miał bezpośredni związek z sekularyzacją tradycji pozytywistycznej. Według Comte’a Kant antycypował jego ideę, która głosiła, że wszelkie poznanie jest „względne” i powiązane z otoczeniem poznającego, ponadto Kant uświadamiał sobie, że ta właśnie zasada wyklucza możliwość transcendentnej metafizyki. Jednak zasada względności poznania jeszcze silniejsze ugruntowanie znalazła w biologii i socjologii, Comte zaś potraktował to jako pogłębienie Kantowskiej krytyki metafizyki, dzięki czemu mógł triumfalnie obwieścić, że to od stworzonej przezeń nowej dyscypliny zależy teraz zupełna eliminacja transcendentnego absolutu. To założenie, głoszące, że socjologia jest ciągiem dalszym krytyki zarówno teologii, jak i metafizyki, zostało w pełni przejęte przez Durkheima.

W istocie jest ono jednak oszukańcze: jeśli bowiem, co uświadomił sobie Johann Georg Hamann, ktoś formułuje przeciwko Kantowi jakąś „metakrytykę” (a czyni to po części sam Comte), wedle której kategorie poznania podlegają językowemu i historycznemu determinizmowi, zakwestionowana zostaje sama podstawa czytelnego rozróżnienia na „konieczne” skończone poznanie z jednej oraz – nadmiarowe i

bałamutne – transcendentne poznanie z drugiej strony. Rozróżnienie to uzależnione było od tego, czy jesteśmy w stanie „w pełni uchwycić to, co skończone”, a więc sporządzić ostateczną listę wszystkich ogólnych apriorycznych kategorii, zarówno pojęciowych, jak i zmysłowych, w których obrębie uorganizowane zostaje to, co skończone. Jeśli bowiem nie sposób tego dokonać, jeśli lokalne i jednostkowe doświadczenia zawsze współtworzą nasze pojęcia ogólne i kategorie poznawcze, czyniąc je podatnymi na niekończące się przeformułowania i wykluczając ich dowodliwość – zarówno de facto i a posteriori, jak też de iure i a priori – oznacza to, że owe specyficzne dla danej kultury kategorie mogą uzasadnić same siebie jedynie jako coś w rodzaju „domysłów” dotyczących sfery transcendentnej oraz relacji owej transcendencji do tego, co skończone. Comte i Durkheim z powodzeniem wpoili nam iluzję, że krytyka socjologiczna dokonuje „finityzacji” i humanizacji religii – tylko dlatego, że przydali społecznemu i lingwistycznemu źródłu procesu kategoryzacji pewnego transcendentalnego zabarwienia. Autorzy ci błędnie zakładają, że można „w pełni uchwycić” społeczeństwo jako pewien skończony obiekt, sporządzając wyczerpujący inwentarz – obowiązujący we wszystkich epokach – istotowych, kategoriaalnych determinant społecznej egzystencji człowieka.

Kantowski transcendentalizm przyczynia się zatem do pogłębienia iluzji mających swe faktyczne korzenie w pozytywistycznej teologii. Kiedy de Maistre i de Bonald konstruowali hipostazy społeczeństwa, spoza owych hipostaz przebłyskiwała postmodernistyczna intuicja, że oto niedostępne są żadne socjologiczne eksplantacje wykraczające poza nieugruntowany w niczym *mythos*, projektowany i kreowany przez dane społeczeństwo na własny użytek. Comte i Durkheim są

Comte i Durkheim z powodzeniem wpoili nam iluzję, że krytyka socjologiczna dokonuje „finityzacji” i humanizacji religii – tylko dlatego, że przydali społecznemu i lingwistycznemu źródłu procesu kategoryzacji pewnego transcendentalnego zabarwienia

znacznie bardziej skłonni uciekać się do formalizmu, w którego ramach wszelkie konkretne treści – mityczne czy religijne – odnoszone są do niezmiennie pilnych potrzeb dyktowanych przez relacje „społeczne”.

Sekularyzacja  
pozytywizmu,

czyniąca z socjologii pewną „naukową” translację Kantowskiej krytyki, nieuchronnie prowadzi do przekształcenia pozytywizmu w kierunku formalistycznym, harmonizującym z jakimś etosem liberalnym i czysto „negatywnym”. Durkheim idzie w tej reintegracji liberalizmu jeszcze dalej niż Comte. W pewnych wszelako momentach Durkheim jawi się jako znacznie czystszej krwi pozytywista niż jego poprzednik – a mianowicie wtedy, gdy oskarża Comte’a (słusznie czy nie) o podporządkowywanie wyjaśnień socjologicznych jakimś już uprzednio istniejącym, psychologicznym potrzebom w wymiarze afektywnym i poznawczym. Uczucie sympatii, jak podkreśla Durkheim, nie jest czymś wpisanym w naszą psychologię, lecz jest czymś wtórnym wobec społecznego bytu rodziny, państwa itd. Można by mówić nieomal o „powrocie do de Bonalda” – i to zarówno tutaj, jak i w przypadku obawy Durkheima, że Comte uważa swoje „prawo trzech stadiów” za coś więcej niż czystą empirię. Durkheim niestrudzenie powtarza, że przyczynowości sprawczej nie należy ujmować jako działania jakiegś

immanentnej siły czy tendencji. Nie istnieje żadne prawo postępu, zmianę należy zaś objaśniać w kategoriach obserwowanych modyfikacji zachodzących w obrębie całości społecznej, nie zaś w kategoriach ideologicznej ewolucji wychodzącej od tego, co wydarzyło się wcześniej. Jednak według Durkheima całość społeczna pozostaje zasadniczo taka sama w przypadku wszystkich społeczeństw, a wspomniane modyfikacje obejmują jakąś zmianę w zakresie samorozumienia owej całości społecznej, która faktycznie zmierza ku jakiemuś pełniejszemu, naukowo precyzyjniejszemu uchwyceniu własnych kluczowych struktur. O ile u Comte'a motorem zmiany w ostatecznym rozrachunku są, jak się wydaje, zmiany w sferze konceptualizacji porządku naturalnego, o tyle u Durkheima – podobnie jak u tradycjonalistów – priorytet przysługuje samorozumieniu będącemu udziałem społeczeństwa. Prawdą jest, że Durkheimowi udaje się również podtrzymać ideę Comte'a głoszącą, że pojęcia religijne są po części prymitywnymi wyjaśnieniami zjawisk naturalnych. Jednak jest to możliwe, ponieważ – za neokantystami – Durkheim ugruntowuje to, co teoretyczne, w rozumie praktycznym i artykułuje metafizyczną wiarę w to, że pojęcia ogólne, które są użyteczne w naukach społecznych, zawsze – jak się okazuje – znajdują wtórne zastosowanie w naukach przyrodniczych, a to za sprawą ogólnej (przedustawnej?) harmonii i ekonomii natury, której część stanowi ludzkie społeczeństwo.

Chociaż Durkheim porzuca konserwatywną ideologię Comte'a, podtrzymuje on zarazem – pozornie wbrew Comte'owi – *fait sociale* de Bonalda, przez co akceptuje nie tylko określoną „metodę”, lecz również ontologię konstytuującą przedmiot, do którego owa metoda ma się stosować. Koresponduje z tym fakt, że treść i metoda filozofii Durkheima bezustannie dostarczają sobie wzajemnych potwierdzeń w sposób generujący złudzenie „obiektywnej” racjonalności. Wszelkie

poznanie jest jakoby ugruntowane w rozumie praktycznym, jednak ugruntowanie to potwierdzone zostaje w obrębie studiowanego przedmiotu – i to w taki sposób, że Durkheim, podobnie jak Comte, twierdzi, że zdołał wydedukować „powinien” z „jest”. Podobnie wiedza, choć ma charakter praktyczny, jest „nauką” konserwującą, nie zaś jakąś kreatywną umiejętnością (w przeciwieństwie do ekonomii, która według Durkheima, zajmuje się jedynie idealnymi modelami). Jednak ta „platońska” priorytetowość teorii potwierdzona zostaje przez empirię, w której ramach stwierdzone zostaje, że społeczeństwo jest najogólniejszym ostatecznie danym „obiektem”. W ostatecznym rozrachunku metoda Durkheima ma za podstawę jedynie jego własną koncepcję społeczeństwa, podlega ono bowiem wewnętrznemu ukonstytuowaniu za pośrednictwem religijnej klasyfikacji rzeczywistości, później zaś klasyfikacja ta, dzięki bardziej rygorystycznemu jej użyciu, ewoluuje w tę właśnie naukę, której przedmiot badań stanowi społeczeństwo.

Z tej też przyczyny Durkheim nie postrzega w sposób konsekwentny struktury społecznej jako uprzedniej wobec religii, lecz czasami podkreśla, że społeczeństwo istnieje wyłącznie za pośrednictwem swej symbolicznej autoreprezentacji. Redukcyjny element Durkheimowskiej socjologii religii polega raczej na poglądzie, że wszelka religia, gdy tylko zyska jasność co do samej siebie, nieuchronnie przeradza się w Comte’owsko-Kantowską religię ludzkości. Dlatego też wybór australijskiej religii totemicznej jako przedmiotu studiów oraz teza Durkheima, że jest to najbardziej prymitywna forma religii – okazują się istotnym trikiem umożliwiającym Durkheimowi obstawanie przy własnych założeniach: tych metodologicznych oraz tych dotyczących zawartości jego teorii. Albowiem bezosobowy charakter *mana* oraz niemożność zlokalizowania udzielającego się *sacrum*, co do którego przypuszcza się nawet, że może przysługiwać konkretnym rytuałom i

symbolom o „drugorzędnym” znaczeniu, ściśle współgrają z teorią, że poświęcenie na rzecz bezosobowego, duchowego prawa społeczeństwa stanowi prawdziwą treść religii. Durkheim twierdzi, że poddaje tę teorię empirycznym „testom”, jednak może on zdefiniować swoją ideę tego, co społeczne, jedynie poprzez odwołanie się – i popadnięcie w błędne koło – do nieuchronnie „prymitywnego” pojęcia danego przypadku kategoryjnej sakralności, skonstruowanej z jakąś konkretną i świecką treścią. Jego eksperymentalny dowód społecznego charakteru religii w przypadku wierzeń Australijczyków stosuje się do wszystkich przypadków tylko dlatego, że Durkheim posługuje się religiami fetyszystycznymi w charakterze optycznej „ramy” klasyfikacyjnej, obejmującej inne społeczeństwa i inne praktyki religijne. Zarówno podmiot, jak i przedmiot, a także historyczne początki i koniec nauki zamknięte zostają w kręgu samopotwierdzających się casusów, podobnie jak religia jest tak naprawdę nauką i społeczeństwem, ponieważ nauka i społeczeństwo są w gruncie rzeczy religią.

Durkheim nie postrzega w sposób konsekwentny struktury społecznej jako uprzedniej wobec religii, lecz podkreśla, że społeczeństwo istnieje wyłącznie za pośrednictwem swej symbolicznej autoreprezentacji

Kolejny spadkobierca Comte’a, katolicki reakcjonista Donoso Cortés, oświadczał, że „uniwersalnie obowiązujące fakty” oraz dogmaty katolickie (będące – odpowiednio – wcześniejszymi i późniejszymi wersjami objawienia)

wzajemnie się objaśniają. Można powiedzieć, że Durkheim myślał z grubsza to samo w odniesieniu do faktów społecznych i nauki o społeczeństwie.

„Prawda” socjologii Durkheima wyraża się w jego programie politycznym: ponieważ jedynie państwo narodowe uosabia i legitymizuje nowy totemizm, jakim jest kult *sacrum* wolności jednostki i podejmowanych przez nią wyborów, nie może być zatem wyboru innego niż instytucje państwowe, łącznie z oferowaną przez nie sekularystyczną edukacją, w której *curriculum* znajdzie się również i „socjologia”. Jak dobrze rozumiał Charles Péguy, w dalszym ciągu był to głos pozytywizmu jako nowej władzy duchowej, sekularnej transformacji w przebraniu nowej, perwersyjnej teologii.

*John Milbank*

*Foto: Unknown photographer / Bridgeman Images – RDA / Forum*