

Dr. Florjan Znaniecki

Profesor Uniwersytetu Poznańskiego

Początki myśli socjologicznej

Pobieżny rzut oka na nowoczesną literaturę socjologiczną doprowadzać się zdaje do wniosku, że socjologia, pomimo coraz żywszego zainteresowania, jakie budzi, i coraz obfitszej wytwórczości, jaka się pod jej mianem dokonywa, nie posiada jeszcze ani określonego własnego przedmiotu, ani wyznaczonych zadań, ani ustalonych metod. Tak wielkie różnicę bowiem panują między poglądami samych socjologów na istotę ich nauki, że uzgodnienie tych poglądów i oparcie na nich jednoznacznej definicji socjologii jest niemożliwe.

Ten powierzchowny wniosek jednak ulegnie zmianie, jeżeli zamiast ograniczać się do stwierdzenia, co socjologowie mówią o swej nauce, gdy starają się ją abstrakcyjnie określić, weźmiemy pod uwagę, co naprawdę robią wtedy, gdy prowadzą badania naukowe. Okaże się wówczas, że chociaż nie-jeden socjolog zajmuje się takimi kwestjami, które jego współ-zawodowcy lub też uczeni innych specjalności uważają za nie-należące do socjologii, jednak istnieje obszerne pole wspólnych zainteresowań wszystkich socjologów, które wyraźnie odgranicza się od przedmiotów badań innych nauk. Rozbieżności, jakie istnieją w pojmowaniu zadań socjologii, także nie stanowią nieprzezwyciężonej przeszkody do jej zjednoczenia, gdyż zadania niewykonalne, stawiane jej przez pewnych socjologów, prędzej czy później zostają zarzucone, każde zaś wykonalne zadanie prowadzi z czasem do skutecznej współpracy wielu uczonych i ostatecznie przyczynia się do wzbogacenia wspólnego dorobku wiedzy socjologicznej. A wreszcie, choć prawdą jest, że metody socjologiczne są jeszcze niezupełnie ustalone, wynika to stąd, że socjologowie starają się je coraz bardziej udoskonalić; a chociaż nie każda zmiana jest postępem, bez zmian nie byłoby postępu.

Nie ulega tedy najmniejszej wątpliwości dla nikogo, do-

kładnie obeznanego z dzisiejszym stanem badań socjologicznych w różnych krajach, że socjologia nie tylko posiada już własny przedmiot, swoiste zadania i metody, ale, że ma za sobą poważną ilość doniosłych i stwierdzonych wyników naukowych, większą od niejednej, mniej spornej nauki.

Mimo jednak, że zarzuty, jakoby socjologia nie była jeszcze nauką ukształtowaną, są przestarzałe i dowodzą tylko braku znajomości literatury socjologicznej u tych, którzy je stawiają, faktem jest, że proces jej kształtowania był długi i mozolny. Żadna inna nauka tak powoli się nie tworzyła. Jakieś ważne czynniki musiały hamować jej rozwój. Czynniki te w pewnym stopniu działać muszą do dziś dnia, skoro samym socjologom tak trudno się pogodzić co do ogólnego określenia swej nauki nawet wtedy, gdy zgodnie i skutecznie współpracują w jej budowie. Wykryć te czynniki można tylko, badając dzieje socjologii. To też historia socjologii jest wielką pomocą do jej należytego zrozumienia i oceny.

Zajmiemy się tu pierwszym i najtrudniejszym etapem w dziejach naszej nauki, mianowicie powstaniem pojęcia ogólnej a czysto teoretycznej wiedzy o współżyciu ludzkim. Używać będziemy umyślnie dość ogólnikowych terminów, jak „współżycie ludzkie” lub „życie społeczne”, gdyż każdy ściślejszy termin byłby historycznie nieodpowiedni. Dokładniejsze określenie kompleksu zjawisk, objętego powyższymi terminami, oraz wydzielenie z tego kompleksu specyficznych układów, będących przedmiotem socjologii, dokonało się dopiero w ciągu ostatnich lat kilkudziesięciu.

Refleksja poznawcza nad współżyciem ludzkim powstać musiała oczywiście bardzo dawno, prawie tak samo dawno, jak refleksja poznawcza nad przyrodą. Z początku zapewne doprowadzała jedynie do opisu przedmiotów i zdarzeń jednostkowych, szczególnych, zwłaszcza odległych w czasie lub w przestrzeni. Dość wcześnie jednak zaczęła się wyrażać w uogólnieniach, których pierwotnym przykładem są liczne przysłowia ludów niższych. Uogólnienia te mnożyły się, łączyły, systematyzowały, stawały coraz krytyczniejsze i ściślejsze. Ale — i to było charakterystyczną ich cechą — zawsze miały one na widoku bezpośrednie praktyczne zastosowania, były narzędziami czynnej orjentacji i kierowania postępowaniem osobników i zbiorowości. Stanowiły raczej pierwotną technologię niż pierwotną teorię współżycia ludzkiego.

Z postępowaniem cywilizacji i rozwojem piśmiennictwa, z tej pierwotnej technologii wyłoniły się dwie dyscypliny, w któ-

rych obrębie przez długie wieki zamykała się prawie cała ogólnopoznawcza refleksja nad współzyciem ludzkim. Były to etyka i polityka. Zadaniem pierwszej było racjonalne kierowanie postępowaniem osobnika w jego stycznościach ze środowiskiem społecznym; zadaniem drugiej — racjonalne kierowanie współzyciem całej zbiorowości ludzkiej (zwłaszcza państwowo wyodrębnionej). Jedna i druga usiłowały ustanowić doskonały system reguł ogólnych współzycia, dających się zastosować do wszystkich szczególnych wypadków pewnej klasy.

Do tego czysto praktycznego zadania potrzebowały one pewnych obserwacji i uogólnień. Aby określić i udowodnić, jak powinny postępować jednostki ludzkie współzyczące z innymi jednostkami, trzeba było mieć choćby powierzchowną ogólną znajomość warunków tego współzycia oraz samego człowieka, jego skłonności, usposobień, zdolności, przyzwyczajajeń i t. d., zwłaszcza tych, które wpływają na jego ustosunkowanie do innych ludzi. Aby wytworzyć i uzasadnić ogólne reguły doskonałego współzycia zbiorowości ludzkich, trzeba było poznać choćby w przybliżeniu warunki bytu rzeczywiście istniejących zbiorowości, ich skład, ustrój, obyczaje, tradycje, wierzenia i t. d. Tym sposobem w związku z temi dwiema dyscyplinami gromadziły się i skupiały po trochu fragmenty wiedzy teoretycznej o współzyciu ludzkim.

Fragmenty te jednak nie miały samoistnego znaczenia; odgrywały tylko rolę pomocniczą. Moralista lub polityk stawiał sobie tylko takie zagadnienia teoretyczne, które mogły mu w jego przekonaniu natychmiast posłużyć do wyjaśnienia pewnych moralnych lub politycznych wątpliwości, bez względu na to, czy i jak te zagadnienia łączyły się ze sobą z punktu widzenia czysto poznawczych sprawdzianów. Często bywało gorzej, gdyż nawet rozwiązanie tych zagadnień naginał do swej doktryny, przyjmował lub odrzucał twierdzenia teoretyczne zależnie od tego, czy były mu pomocą czy przeszkodą w udowodnieniu z góry uznanych norm moralnych lub też politycznych.

Dwadzieścia dwa blisko wieki minęły od powstania pierwszych systematycznych traktatów o współzyciu ludzkim do wyraźnego rozdzielenia teorii i praktyki w tej dziedzinie, a tem samem do zaczątków właściwej systematycznej wiedzy o współzyciu ludzkim. Zanim naszkicujemy proces powolnego wyzwalańia się tej wiedzy od wymagań moralności i czynnej polityki, zastanówmy się, dlaczego tak późno doszła ludzkość

do tej, zdawałoby się, prostej i oczywistej prawdy, że w dziedzinie współżycia ludzkiego, jak w każdej innej, aby poznać to, co jest, nie można kierować się przekonaniem o tem, co być powinno, lecz trzeba obiektywnie badać fakty zgodnie z zasadami logiki poznania. Jest to tembardziej uderzające, że na długi czas przedtem ludzkość cywilizowana uświadomiła sobie różnicę techniki i nauki w odniesieniu do świata przyrody i wytwarzać zaczęła czysto teoretyczną wiedzę o przyrodzie, posługującą się metodami i sprawdzianami, wolnemi od praktycznych celów; co więcej, nawet gdy ta różnica w odniesieniu do zjawisk współżycia ludzkiego została nareszcie, od stu zgórą lat, ustalona przez szereg znanych myślicieli i badaczy, do dziś dnia wielu jest ludzi, nietylko wśród laików, ale nawet wśród filozofów i uczonych, którym trudno ją sobie uprzytomnić i którzy na każdym kroku mieszają teorię z ocenami i normami praktyki.

Otóż wyjaśnienie tego dziwnego, a w skutkach swych i dla teorii, i dla praktyki niepożądanego objawu leży w różnicy między działaniem społecznem, a materjalnem, wpływaniem na osobnika lub zbiorowość ludzką, a wpływaniem na przyrodę. Człowiek pierwotnie interesuje się światem tylko z praktycznych względów; refleksja poznawcza (jeśli wyłączymy zwykłą ciekawość, dążącą nie do prawd, lecz do nowych doświadczeń) powstaje nie dla zaspokojenia bezinteresownej żądzy poznania, lecz jako środek pomocniczy do praktycznej działalności. Rozwój jej zależy od tego, w jakiej mierze człowiek zdaje sobie sprawę, że dla urzeczywistnienia swych zamiarów musi zbadać przedmiot i warunki swych czynów. Dopóki działalność, idąc utartą koleją instynktu, przyzwyczajenia lub zwyczaju, osiąga wyniki, które zadowolniają podmiot działający, dopóty wogóle niema żadnej pobudki do refleksji poznawczej. Gdy jednak wskutek zmiany przedmiotu lub warunków dotychczasowe wyniki nie mogą być osiągnięte przy pomocy dotychczasowej rutyny, albo też gdy człowiek sam zapragnie osiągnąć jakieś nowe wyniki, nie zadowolniając się dotychczasowemi, wtedy pojawia się zastanawienie i namysł, prowadzące do usiłowań poznania tej nowej, zmienionej rzeczywistości, która stawia przeszkody na drodze do dawnych wyników, lub tej dawnej, niezmienionej jeszcze rzeczywistości, z którą trzeba się będzie liczyć w nowy sposób dla osiągnięcia nowych wyników. Jak wytrwałe, konsekwentne i skuteczne będą te usiłowania poznawcze, zależy od tego, jak gruntownej i obszernej wiedzy o rzeczywistości człowiek

działający potrzebuje we własnym przekonaniu, aby z jej pomocą osiągnąć wyniki praktyczne, które go zadowolnią.

Dotyczy to zarówno poznania przyrody, jako też poznania współzycia ludzkiego. Ale potrzeba poznania przyrody dla osiągnięcia zadowalniających wyników w działaniu na nią wcześniej narzuca się człowiekowi, niż potrzeba poznania współzycia ludzkiego, gdyż istnieje powszechne i łatwo zrozumiałe złudzenie, że łatwiej jest wywrzeć pożądaną wpływ na ludzi, niż na przyrodę. Stwierdzamy bowiem, że gdy chcemy coś uzyskać od innych ludzi, sam wyraz naszej woli w postaci prośby lub nakazu częstokroć wystarcza lub zdaje się wystarczać dla wywołania pożądanego reakcji. Jest to zaś oczywiście najprostszy i najłatwiejszy sposób urzeczywistnienia naszych zamiarów, jeżeli tylko jest skuteczny. To też wiara w jego skuteczność jest nader rozpowszechniona.

Naiwne myślenie pierwotne wiarę tę ze świata społecznego przenosi na świat przyrody. Magja w najgłębszej swej istocie nie jest niczem innym, jak właśnie usiłowaniem wywarcia wpływu na zjawiska przyrody przez sam wyraz woli człowieka. Objawia się w niej przekonanie, że nasze pragnienie osiągnięcia pewnego zamiaru jest siłą, wpływającą na rzeczywistość tak, że ten zamiar sam się realizuje. Prośby i nakazy, w których wyrażają się na zewnątrz zamiary społeczne, znajdują także swe zastosowanie w odniesieniu do zjawisk przyrody w formie zaklęć magicznych. Może jeszcze wcześniejsze od zaklęć są inne sposoby objawiania woli, mające swe źródło nie w słowach, lecz w gestach nakazujących i proszących, np. naśladowanie zjawiska, które się chce wywołać.

Jednakowoż wiara w skuteczność magicznego działania na przyrodę była naogół ograniczona do takich czynności, w których znane środki naturalne okazywały się bezskuteczne lub niepewne. Obok magji zawsze istniała i rozwijała się technika, oparta na praktycznej, doświadczalnej znajomości właściwości i stosunków przedmiotów naturalnych, i tylko dopełniana metodami magicznymi. Brzmi to paradoksalnie, lecz zdaje się pewnym, że rozwój tej techniki i uniezależnienie jej od magji szły w parze z rozwojem wierzeń religijnych.

Wiara w duchy i w bogów, istniejących poza przyrodą lub ponad nią a rządzących zjawiskami przyrody, otwiera inne, obok magji, drogi do działania na przyrodę. Duchy i bogowie, to istoty świadome; świat religijny podobny jest do świata społecznego, i tutaj prośba i nakaz mają podobne znaczenie, jak we współzyciu ludzkim. Zamiast przekonania, że czło-

wiek może bezpośrednio przez wyraz swych pragnień podzielać na przyrodę, powstaje przekonanie, że ponieważ zjawiska przyrody podległe są bogom, więc należy wpływać prośbą lub nakazem na bogów, aby oni odpowiednio podziałali na podległe im dziedziny natury. Potęgę bezpośredniego wpływania woli na rzeczywistość materialną człowiek przestaje przypisywać sobie, a przenosi na istoty boskie.

W dalszym ciągu zaś racjonalizacja i idealizacja dążności religijnych budzi poczucie, że nie można oczekiwać pomocy bóstwa przy realizacji każdej zachcianki ludzkiej, a równoległe z tem wytwarza się pojęcie naturalnego porządku rzeczy, który sam jest dziełem bóstwa i który bóstwo przełamuje tylko w wyjątkowych wypadkach — a może nigdy. Człowiek w rosnącej mierze uczy się polegać przy opanowywaniu przyrody na środkach własnej techniki naturalnej, która w międzyczasie samorzutnie a coraz szybciej się rozwija. Technika ta, zwłaszcza gdy chodzi o osiągnięcie nowych celów, oprzeć się musi na badaniu porządku naturalnego; dodatkowym bodźcem do tego badania stają się zainteresowania spekulacyjne, intelektualne, powstałe w ciągu ewolucji religii, a następnie filozofii. Wynikiem ostatecznym jest czysto teoretyczna wiedza o przyrodzie, która właśnie przez to staje się praktycznie cenna, że podporządkowuje się sprawdzianom teoretycznym, nie praktycznym, i dopiero o tyle, o ile jest już gotowa, znajduje praktyczne zastosowania w technologii.

Natomiast w działaniu społecznym brakło tych bodźców do wytworzenia racjonalnej techniki i wiedzy teoretycznej, które w działaniu przyrodniczym stanowiły całość, choć tylko powoli stwierdzana, bezskuteczność sposobów magicznych, oraz rozwój religijnego poglądu na świat. Mało kto dawniej wątpił, niewielu dziś jeszcze wątpi w skuteczność społeczną wyrazów woli, t. j. próźb i rozkazów. Niewątpliwie też prośby i rozkazy wywierają tu pewne skutki; chociaż zaś skutki rzadko kiedy (może nigdy) są właśnie takie i tylko takie, jakie proszący lub rozkazujący chce wywołać, rozbieżność zamiaru i wyniku często stwierdzić się daje tylko po zbadaniu ubocznych i dalszych konsekwencyj działania, a to wymaga już wyrobionych metod naukowych. Podstawa tej względnej skuteczności próźb i rozkazów leży w pewnych trwałych i rozpowszechnionych kompleksach dążności społecznych, do których zwracają się one. Prośba świadomie lub podświadomie apeluje do pragnienia solidarności, wspólności duchowej między członkami tej samej grupy; rozkaz — do chęci podporząd-

kowania jednostki grupie lub popartemu przez grupę przywódcy. Rozwój religii i systemów kościelnych przyczyniał się zwykle do wzmocnienia zarówno solidarności grupowej jako też podporządkowania przywódcom, za którymi prócz sankcyj społecznych najczęściej stały sankcje religijne; to też rozwój ten raczej utrwalał, niż podrywał wiarę w tę pierwotną technikę społeczną, a to mimo, że grupy religijne same na wewnątrz wytwarzały powoli inne, skuteczniejsze metody działania.

Oparta na powyższych podstawach i mierzona nader prymitywnymi sprawdzianami zgody lub odmowy, posłuszeństwa lub nieposłuszeństwa, skuteczność prośby i rozkazu zawsze wydawała się dostateczną, aby podtrzymać w ciągu całych niemal dziejów współzycia ludzkiego to przekonanie, że w zasadzie są to środki wystarczające, byle były odpowiednio udoskonalone i zastosowane. Historia techniki społecznej, to głównie historia doskonalenia, różniczkowania i kombinowania próśb i rozkazów. Udoskonalona i rozwinięta prośba, to przekonanie; systematyczne zaś przekonywanie, usiłujące skłonić człowieka do pewnego postępowania, jest zarodkiem i kością pacierzową etyki. Rozkaz jest najskuteczniejszy, gdy rozkazujący ma lub zdaje się mieć moc wymuszenia posłuszeństwa; w życiu społecznym zaś siła przymusu ogniskuje się w państwie. Udoskonalone, systematyczne, planowo zorganizowane rozkazywanie stanowi główną treść czynnej polityki i główny przedmiot refleksji politycznej. Zrozumiałem więc się staje, dlaczego etyka i polityka przez tyle wieków ześrodkowywały tę refleksję nad współzyciem ludzkim, jaka wogóle istniała.

Dopóki jesteśmy pewni skuteczności naszego przekonywania i rozkazywania, nie odczuwamy potrzeby wiedzy niezależnej od praktyki. Chodzi nam głównie o to, aby z możliwych celów naszej działalności społecznej wybrać najodpowiedniejszy. Dlatego też głównym problemem etyki jest najwyższy cel indywidualnego postępowania, głównym problemem polityki — najwyższy cel istnienia porządku państwowego.

Jednakowoż, w miarę wzrostu złożoności życia społecznego, przekonywanie i rozkazywanie coraz częściej i coraz oczywiście okazują się niedość skutecznymi. Pochodzi to stąd, że wzrost złożoności objawia się w powiększaniu się liczby i rozmiarów różnych grup, częściowo od siebie niezależnych i krzyżujących się nawzajem, tak, że każdy osobnik należy do

wielu grup naraz. Z żadną nie łączy go więc całkowita i nieograniczona solidarność; żadnej nie jest tak wyłącznie i absolutnie podporządkowany, aby nie mógł i nie chciał usunąć się z pod jej rozkazów i przymusu, gdy są one sprzeczne z jego dążeniami. Podstawy psychologiczne wykonywania próśb i słuchania rozkazów słabną więc z postępem cywilizacji.

Z początku, jak pierwotny znachor w razie niepowodzenia swej magii, skłonni jesteśmy przypisywać winę naszego niepowodzenia wyłącznie przeciwdziałaniu innych działaczy, wpływowi przekonywań i rozkazów, sprzecznych z naszymi. Usiłujemy więc udoskonalić własne przekonywanie i rozkazywanie, a zarazem zwalczyć cudze. Stąd rywalizacja i walka moralistów i polityków, będąca tylko odbiciem i przeniesieniem na poziom refleksji rywalizacji różnych wpływów społecznych, działających na tę samą jednostkę, lub różnych sił, ścierających się na terenie tego samego układu państwowego.

Są jednak liczne wypadki, że oczywista bezskuteczność, a raczej niezgodna z zamiarami skuteczność tych sposobów działania społecznego nie daje się przypisać cudzemu przeciwdziałaniu. Moralista może być bez rywali w swym wpływanu na jednostkę, a jednak nie urobić jej tak, jak chce; władca może absolutnie rządzić państwem, a jednak nie osiągnąć swych zamierzeń. Wtedy dopiero pojawia się świadomość potrzeby lepszego poznania ludzi i warunków ich współżycia; ale że działanie na nich pozostaje w granicach prośby i rozkazu, więc wszelkie obserwacje i uogólnienia gromadzone są na usługach przekonywania i rozkazywania. Chodzi wciąż tylko o to, aby lepiej znając ludzi, skuteczniej wyjednywać ich zgodę lub wymuszać ich posłuszeństwo. Nie odczuwa się potrzeby stworzenia gruntownej i systematycznej wiedzy naukowej, aby dopiero na tej wiedzy oprzeć technikę działalności: typ techniki jest już gotowy, jej zadania i metody z góry przesądzone, należy tylko ułatwić jej orjentację w materiale, którym operuje. Dlatego też wiedza o współżyciu ludzkim narasta przez tak długi czas jedynie, jak mówiliśmy, w postaci fragmentów, bezpośrednio podporządkowanych ideałom etycznym i politycznym. Trzeba będzie całego splotu czynników ubocznych, praktycznych i intelektualnych, aby ją wyzwolić z tej zależności i skłonić do czysto teoretycznej systematyzacji i obiektywnie naukowego stawiania i rozwiązywania zagadnień.

Rzućmy okiem na starożytność klasyczną. Pierwsze wielkie dzieło syntetyczne o współżyciu ludzkim — *Rzeczpospolita* Platona — jest połączeniem polityki i etyki. Kre-

śli ono system reguł doskonałego współżycia zbiorowości ludzkiej w postaci ideału miasta-państwa. Ideał ten opiera się na zasadzie całkowitego podporządkowania osobnika interesom zbiorowości, podziału czynności publicznych między trzy kategorie ludzi — filozofów, stanowiących klasę rządzącą, wojowników i pracowników fizycznych (rzemieślników, rolników, kupców), — oraz doskonale racjonalnej organizacji tych czynności dla możliwie najlepszego funkcjonowania całości. Temu ideałowi politycznemu miasta-państwa odpowiada ideał etyczny człowieka-obywatela, zróżniczkowany zależnie od stanowiska tego obywatela w państwie i wyrabiany przez wychowanie publiczne.

Oba ideały są poparte przez rozważania filozoficzne nad istotą społeczeństwa i człowieka, których oczywistym celem nie jest opis i wyjaśnienie społeczeństw i ludzi jak przedstawiają się obserwacji, lecz wyciągnięcie i uzasadnienie wniosków, jakimi społeczeństwa i ludzie być powinni. Uzasadnienie to opiera się na domniemanem przeciwieństwie między prawdziwą istotą społeczeństw i ludzi, a błędnymi pozorami. Prawdziwą ich istotę poznaje filozof przy pomocy rozumowania dialektycznego, w którym, opierając się na najwyższych i niezachwianych pewnikach wiedzy wogóle, wyłącza z obserwacji danych mu społeczeństw i ludzi to wszystko, co przypadkowe, względne, zmienne, a więc tylko pozornie rzeczywiste, i osiąga prawdziwe pojęcia społeczeństwa i człowieka, w których zawiera się tylko to, co w nich powszechne, bezwzględne, bezzmienne, a więc istotne, realnie ich cechujące. Większość ludzi jednak, nie będąc filozofami, bierze owe przypadkowe, zmienne i względne cechy za istotne i do nich zastosowuje swe postępowanie, zachowując się tak, jak gdyby złudne pozory społeczeństwa i człowieka były właściwą ich rzeczywistością. Polityka i etyka, podając reguły doskonałego współżycia ludzkiego, wykazują zarazem, że reguły te odpowiadają prawdziwej istocie społeczeństwa, a tem samem udowadniają, że ludzie powinni się stosować do nich raczej niż do takich, które tylko w błędnych pozorach mają swe uzasadnienie¹⁾.

U Arystotelesa kwestie etyczne i polityczne są wyraźnie

¹⁾ W „Prawach” ideał polityczny nie jest już tak jednolity, jak w „Rzeczypospolitej” i więcej uwagi poświęca filozof kwestji możliwości ich urzeczywistnienia w praktyce, co zmusza go do ustępstw dla tej rzeczywistości empirycznej, która w świetle jego filozofji jest tylko ułudą.

rozgraniczone i opracowane w słynnych dziełach, które stały się pierwowzorami dla późniejszych stuleci: Etyce Nikomachejskiej i Polityce. Pierwsza kreśli ideał najlepszego postępowania jednostki, opierając się na zasadzie szczęśliwości indywidualnej, druga — ideał najlepszej organizacji zbiorowości, wychodząc z zasady szczęśliwości zbiorowej jako ostatecznego sprawdzianu. Oba ideały ustanowione zostają po krytycznym porównaniu różnych sposobów postępowania indywidualnego i różnych form ustroju społecznego, odrzucając to, co z punktu widzenia przyjętego sprawdzianu szczęśliwości przedstawia się jako niepożądane, ujemne, oraz łącząc w systematyczną całość pierwiastki pożądane, dodatnie. Tak więc idealne postępowanie ludzkie byłoby takie, któreby szarmonizowało różne zainteresowania człowieka żyjącego w społeczeństwie, unikając nadmiaru w jakimkolwiek kierunku i podporządkowując je zainteresowaniom intelektualnym, które nie tylko są najważniejsze same przez się, ale przytem jedynie zdolne do pokierowania innymi. Idealny ustrój społeczny byłby taki, któryby połączył najlepsze cechy trzech względnie dodatnich ustrojów — monarchji, arystokracji i politejji (demokracji), unikając jednostronności i nadmiaru, wypaczających te ustroje i zmieniających je w ujemne — tyranję, oligarchję i panowanie motłochu.

Powyższe dzieła Arystotelesa udzielają więcej miejsca i nadają większe znaczenie obserwacji faktów współżycia ludzkiego i opartym na nich uogólnieniom, niż dzieła Platona. Pozostały one też do najnowszych czasów wzorem tej metody etycznej i politycznej, która, przyjąwszy za ostateczne jakiegoś sprawdziany postępowania indywidualnego lub zbiorowego, rozważa, jakie postępowanie najlepiej czyni tym sprawdzianom zadość, posługując się w tych rozważaniach wiedzą o faktycznych formach, warunkach i wynikach współżycia ludzkiego. Nas jednak tutaj obchodzi nie użytek, jaki z wiedzy o współżyciu ludzkim zrobić należy dla celów praktycznych, lecz samo tworzenie tej wiedzy. Otóż pod tym względem nie ma zasadniczej różnicy między metodą Arystotelesa, a metodą Platona. Arystoteles tak samo gromadzi i organizuje wiedzę o współżyciu ludzkim pod kątem widzenia celów praktycznych i dla ustalenia i uzasadnienia pewnych ideałów. Dobitnie wyraża się to odrazu w pierwszym zdaniu polityki: „Ponieważ każde państwo przedstawia się jako wspólnota, każda wspólnota zaś utworzyła się dla jakiegoś dobra, — gdyż wszyscy działają we wszystkim tylko ze względu na coś, co

uważają za dobro, jasnym jest, że wszystkie [wspólnoty] dążą do pewnego dobra, że w szczególności najznakomitsza i nad wszystkimi innymi stojąca wspólnota dąży do najznakomitszego dobra; to zaś jest wspólnota, którą nazywają państwem i wspólnotą państwową".

Mamy więc z góry podane określenie prawdziwej istoty państwa jako najwyższego zrzeszenia, dążącego do najwyższego dobra, i nadal wszelkie obserwacje państw rzeczywistych będą zbierane, wszelkie uogólnienia tworzone i systematyzowane dla stwierdzenia, jakie państwo najlepiej urzeczywistnia tę prawdziwą istotę, a więc jak każde państwo powinno być zorganizowane, aby jego ustroj odpowiadał tej prawdziwej istocie. Ostateczny sprawdzian praktyczny — najwyższe dobro, czyli, jak się później okazuje, szczęśliwość zbiorowa — jest nie tylko sprawdzianem oceny faktów, zaobserwowanych, opisanych i wyjaśnionych teoretycznie. Jest on zarazem wytyczną przy dobrze opisywanych obserwacjach, gdyż tylko te fakty przedstawiają się jako ważne, zasługujące na obserwację i opis, które w przekonaniu filozofa mają wpływ na szczęśliwość zbiorową. Jest także zasadą wyjaśnienia, gdyż każde państwo tłumaczy się wyobrażeniami i pojęciami, jakie jego członkowie i kierownicy mają o szczęśliwości zbiorowej i o istocie państwa jako zrzeszenia dla szczęśliwości zbiorowej, a że tylko pojęcia filozofa są prawdziwe, więc tylko państwo, którego ideał kreśli filozof, w pełni zrealizować może prawdziwą istotą państwa.

Po Platonie i Arystotelesie najważniejszy nowy przyczynek do wiedzy o współżyciu ludzkim wnieśli stoicy, doprowadzając do ostatecznych konsekwencji powyżej scharakteryzowane założenia. Ich ideał etyczny, to był mędrzec, kierujący się w swym postępowaniu wyłącznie rozumem, niezależny zarówno od własnych instynktów, uczuć i namiętności, jako też od wpływów zewnętrznych; ich ideałem politycznym było jedno państwo wszechświatowe, ustroj doskonale racjonalny, obejmujący ludzkość całą i wiodący ją ku mądrości i szczęśliwości. Mędrzec przytem, to człowiek, który postępuje zgodnie z prawdziwą naturą własną i świata w odróżnieniu od złudnych pozorów. Podobnie państwo doskonale racjonalne byłoby to państwo „zgodne z naturą”, wyłączające wszystko co nierozumne, a więc co opiera się na złudnych pozorach w empirycznie danym współżyciu ludzi. Zadanie prawdziwej wiedzy na tem polega, by poprzez złudne pozory dośięgnąć tego, co prawdziwe z natury, co jedynie rzeczywiste

i istotne. Ponieważ zaś prawdziwa natura jest tem, co racjonalne, czyli tem, co zgodne z ideałem stoickim, więc ideał etyczny i polityczny stoicyzmu bezpośrednio warunkuje treść wiedzy: warto poznawać tylko to, co mu odpowiada, poznanie sprzecznej z nim rzeczywistości może być tylko wykrywaniem jej złudności¹⁾.

Wiek średnie przejmują platońsko-stoicką dwoistość rzeczywistości i dwoistość wiedzy o rzeczywistości, z tą tylko zmianą, że ideałem wytycznym staje się ideał religijny. Tak np. w koncepcji św. Augustyna („De civitate Dei”), która wywarła przeważający wpływ na myśl średniowiecza, „państwo Boże” przeciwstawia się państwu ludzkim. Pierwsze, to idealne, etycznie i politycznie doskonałe współzycie dusz pod władzą Boga, całkowicie zrealizowane w niebie, częściowo realizujące się w powszechnym Kościele chrześcijańskim na ziemi. Państwo ludzkie, to etycznie i politycznie niedoskonałe współzycie ciał pod władzą świecką. Dziedzina duchowa zaś, nadprzyrodzona, w myśl całej ideologii chrześcijańskiej, jest przedmiotem doskonale pewnej, gdyż kierowanej wiarą i poddanej sprawdzianom objawienia, wiedzy religijnej; dziedzina cielesna zaś, przyrodzona, stanowi przedmiot niedoskonałej, kierowanej tylko słabym rozumem ludzkim wiedzy świeckiej, która zresztą o tyle tylko ma rację bytu, o ile służy celom, ustalonym przez pierwszą. Cała treść wiedzy o współzyciu ludzkim, zarówno niebiańskim, jak ziemskim, jest więc uwarunkowana przez ideał religijny, obejmujący w sobie ideał etyczny i polityczny; tylko to może być prawdziwym w odniesieniu do współzycia ludzkiego, co jest z ideałem tym zgodne.

W późniejszym średniowieczu koncepcji, uwarunkowanej przez ideał religijny, przeciwstawia się inna, uzależniona od świeckich ideałów państwowych, a pobudzona przez rozwój

¹⁾ Dodać jednak należy, że umiarkowani stoicy rzymscy, jak Cicero i Seneca, o trzeźwych i eklektycznych umysłach, uznając w zasadzie stoicki ideał doskonałości, interesowali się żywo mniej doskonałymi formami współzycia ludzkiego. Zawdzięczamy im liczne wartościowe uogólnienia, zawsze jednak czynione ze względu na cele moralne lub polityczne.

To ostatnie dotyczy i prawników rzymskich późniejszego okresu — jak wogóle prawników we wszystkich państwach i czasach. Wiedza prawnicza, to nie teoria współzycia ludzkiego, lecz znajomość państwowej regulacji tego współzycia, — regulacji, która w rosnącej z postępem cywilizacji mierze posługuje się czynionymi ad hoc obserwacjami faktów.

prawodawstwa i umiejętności prawniczej. Zanika w niej dwiistość wiedzy o współżyciu ludzkim, lecz pozostaje w pełni podporządkowanie tej wiedzy praktyce. obrońcy samodzielnosci państwa w stosunku do kościoła, potem doktrynerzy wyższości państwa nad kościołem, tak samo jak ich przeciwnicy, posługiwali się teoretycznymi uogólnieniami tylko dla udowodnienia swych tez politycznych. Co najwyżej powiedziećby się dało, że nie mogąc odwoływać się do argumentów, zaczerpniętych z wiary, więcej nieco musieli opierać się na faktach.

Dopiero w żywym ruchu umysłowym, który nastąpił po wskrzeszeniu kultury starożytnej, spotykamy pierwsze zaczątki prądów, które z czasem przyczynić się miały do uniezależnienia wiedzy o współżyciu ludzkim od praktyki. Na razie humanizm tylko zapoznaje się ze starożytną filozofią moralną i polityczną i wytwarza liczne naśladownictwa. Ale ta odrodzona filozofia znalazła się w nowych warunkach kulturalnych. Przedewszystkiem mnożące się konflikty etyczne i polityczne między nią a doktryną Kościoła, jak wszelkie głębsze konflikty, wywoływały rosnący krytycyzm w odniesieniu do wszelkich ideałów współżycia ludzkiego. Krytycyzm ten niekiedy prowadził do sceptycyzmu, częściej do gruntowniejszego uzasadniania i bardziej refleksyjnego wyboru ideałów, w jednym i drugim wypadku jednak zmuszał do szczegółowszych i obiektywniejszych badań nad rzeczywistością. Następnie zaś, samo zastosowanie starożytnych ideałów do zupełnie odmiennych warunków życia zbiorowego, jakich starożytni nie znali, skłaniało do lepszego poznania związków realnych, zachodzących między faktami, w odróżnieniu od związków formalnych między pojęciami.

W dziedzinie postępowania indywidualnego powstają więc w 16 i 17 stuleciu początki psychologii społecznej jako obiektywnej teorii zachowania się człowieka w środowisku społecznym. Inicjatorem na tej drodze jest sceptyk Montaigne, którego przenikliwe obserwacje i poglądy do tej pory nie straciły całkowicie swej wartości. La Bruyère, La Rochefoucault we Francji, Shaftesbury w Anglii mnożą bystre uogólnienia psychologiczno-społeczne. Uderzającą jednak cechą tych uogólnień jest ich niesystematyczność, urywkowość. Jest to łatwo zrozumiałe. Ci obserwatorowie współżycia ludzkiego już wzniesli się pod względem teoretycznym ponad poziom dawnej systematyzacji faktów, dokonywanej bezpośrednio pod kątem widzenia praktycznych sprawdzianów, jeszcze zaś nie

uświadomili sobie potrzeby i możliwości ściśle naukowej syntezy.

Dzieła, dotyczące współzycia zbiorowości ludzkich, pozostają zależne od wzorów starożytnych, jednakże wprowadzają więcej teoretycznych pierwiastków od swych rozważań w miarę, jak uwaga ich zwraca się od zagadnienia celów i doskonałych form zrzeszenia ludzkiego do kwestji środków urzeczywistnienia tych celów w warunkach, wytworzonych przez czasy nowsze. Tak np. Machiavelli w „Księciu” przyjmuje za dany monarchiczny ustrój państwowy i zadowolnia się technologią polityczną, opartą na obserwacjach faktycznych, czyli wskazuje, jakie środki prowadzą do zdobycia i utrzymania władzy, zważywszy empiryczną naturę jednostki i zbiorowości. Bodin, Puffendorf, Modrzewski wzorują się na typie, wytworzonym przez Arystotelesa, lecz i u nich od czasu do czasu znajdujemy przebłyski nowych zagadnień. Hugo de Groot, twórca prawa międzynarodowego, i Thomas Hobbes, obrońca państwa absolutystycznego, opierają swe żądania polityczne na ogólnych teorjach współzycia ludzkiego, które zresztą są sprzeczne między sobą, gdyż de Groot przyjmuje pogląd, że u człowieka z przyrodzenia przeważają popędy i skłonności sympatyczne w stosunku do innych, tymczasem dla Hobbes'a człowiek jest istotą antyspołeczną i pierwotnym naturalnym stanem współzycia ludzkiego jest „wojna wszystkich przeciw wszystkim”.

Są to jednak jeszcze stosunkowo niezbyt ważne modyfikacje metod i pojęć starożytnych, dalekie zwiastuny kryzysu — jednego z najdonioślejszych kryzysów w dziejach myśli ludzkiej — który rozpoczął się na dobre dopiero w wieku 18-tym. Ten kryzys zaś przygotowywał się zwolna, dzięki czynnikom, których wpływ do końca 17-go stulecia jest w literaturze społecznej mało widoczny, choć zaczęły one działać znacznie wcześniej.

Pierwszym z tych czynników był rozwój kapitalizmu, który wprawdzie zdarzał się już kilkakrotnie w starożytności, lecz nigdy na taką skalę i w takiej postaci. Wydobył on na jaw i narzucił refleksji taką formę działania społecznego, która nie dała się podciągnąć ani pod prośbę, ani pod rozkaz: działania przez odwoływanie się do korzyści ekonomicznych. Oczywiście, forma ta istniała od wieków, ale nigdy w czystej, odo-sobnionej postaci. Dążności ekonomiczne łączyły się nierozdzielnie z dążnościami, zawartymi w solidarności społecznej, a będącymi podstawą skuteczności prośby, oraz w podporząd-

kowaniu społecznem, na którym opierała się skuteczność rozkazu; można nawet śmiało powiedzieć, że były prawie zawsze od tamtych dążeń zależne. Lecz w nowożytnym kapitalizmie uniezależniły się one od podłoża społecznego; przeciwdziałać zaczęły, częstokroć zwycięsko, działaniu prośby i rozkazu; co więcej, nieraz stawały się panującymi w życiu prywatnem i publicznem¹⁾.

Znaczenie tego faktu dla rozwoju wiedzy o współżyciu ludzkim było nader doniosłe. Zawdzięczamy mu oczywiście powstanie nowej nauki — ekonomiki, — która, chociaż w miarę specjalizacji naukowej oddzieliła się z czasem zupełnie od socjologii, jednak na ewolucję tej ostatniej wywarła wpływ potężny, choć niezawsze dobroczynny. Następnie zaś, wzrost i uświadomienie dążeń czysto ekonomicznych doprowadziły do wysunięcia na plan pierwszy w rozważaniach etycznych i politycznych pojęcia interesu osobistego i zbiorowego. Pojęcie to niewątpliwie pochodzi z ekonomji, choć jego zastosowania nie ograniczyły się do sfery ekonomicznej. Przez „interes” moralisci i politycy 18-go wieku rozumieją nie tylko korzyści ekonomiczne, ale wszelkie wogóle korzyści — władzę, potęgę, stanowisko, uznanie, powodzenie towarzyskie, używanie estetyczne i intelektualne, do których jednostka lub grupa dąży. Wprowadzenie tego pojęcia do refleksji nad współżyciem ludzkim jest ważne nie tyle ze względu na jego obiektywną naukową wartość, która jest dość wątpliwą, ile raczej dlatego, że skłoniło do postawienia wielu problemów, których poprzednio nie dostrzegano. Jeżeli bowiem przyjmujemy, że ludzie w swem postępowaniu istotnie kierują się własnym interesem, w takim razie działanie społeczne wtedy tylko może być skutecznem, gdy dźwignią jego jest interes tych ludzi, na których działamy. Prośba i przekonywanie w życiu prywatnem, tak samo jak rozkazywanie w życiu publicznem, nie są skuteczne same przez się, lecz tylko o tyle, o ile mogą wprowadzić w grę interesy ludzkie. A więc pierwszym warunkiem skutecznego działania jest obiektywne, dokładne, bezstronne poznanie interesów, kierujących postępowaniem jednostek, i związku tych interesów w postępowaniu zrzeszeń

¹⁾ Powyższa teza, że samoistność czynników ekonomicznych datuje dopiero od rozwoju kapitalizmu, może się wydać paradoksem wielu ekonomistom; musimy jednak na kiedyindziej odłożyć jej uzasadnienie i szczegółowsze rozwinięcie.

ludzkich. Praktyka społeczna wymagać zaczyna teorii jako swej podstawy.

Drugim doniosłym czynnikiem radykalnego przekształcenia refleksji o współżyciu ludzkim był przykład nauk matematyczno-fizycznych. Olbrzymi postęp tych nauk, dokonany od 15-go do 18-go stulecia, obudził nieograniczone zaufanie do ich założeń, metod i wyników; nic dziwnego więc, że te założenia, metody i wyniki zaczęto przenosić na świat ducha i życie społeczne. Descartes'a teoria namiętności („Discours sur les passions”), a w jeszcze większym stopniu Etyka Spinozy budowane są według wzorów teorii matematyczno-fizycznych. Tenże Spinoza, Hobbes, wreszcie Hume w zastosowaniu do faktów historycznych, przeprowadzają zasadę bezwzględnego przyczynowego uwarunkowania postępów ludzkich. „Natura ludzka”, jak natura kosmiczna, jest stała i jednorodna. Fakty współżycia ludzkiego dają się ująć w ścisłe prawa; każdy z nich może być przyczynowo wyjaśniony; stawanie się społeczeństw podlega konieczności tak samo, jak stawanie się przyrody.

Nie dość na tem. Filozofja, stojąca pod wpływem Descartes'a, wnosząc do ujęcia postępowania i współżycia ludzkiego formalne zasady mechaniki i fizyki, uznaje jednak duchowy, niematerialny charakter faktów, z którymi ma do czynienia. Tymczasem, począwszy od Gassendi'ego i po przez wiek 18-ty, kartezyjańskiemu dualizmowi materji i ducha przeciwstawia się materializm. Nietylko metodycznie traktuje on fakty współżycia ludzkiego tak samo, jak fizyk traktuje fakty materialne, ale przypisuje im wprost charakter materialny, świat społeczny uważa za część materialnej przyrody. Jakkolwiek zaś nietylko ta metafizyka materialistyczna, ale samo pojmowanie faktów społecznych jako zdeterminowanych przez te same czynniki, co fakty przyrodnicze, muszą być, naszym zdaniem, bezwarunkowo odrzucone na dzisiejszym poziomie wiedzy socjologicznej, niepodobna jednak odmówić materializmowi zasługi historycznej w powstaniu i rozwoju socjologii. Jego naiwna wiara w fizyczną istotę zjawisk społecznych była silnym bodźcem intelektualnym do rozpoczęcia badań nad współżyciem ludzkim w tym samym duchu ściśle teoretycznego zainteresowania, z jakim nauki fizyczne przystępowały do swego przedmiotu.

Trzecim wreszcie czynnikiem powstania obiektywnej wiedzy o współżyciu ludzkim był rozwój studjów historycznych i etnograficznych. Opis zjawisk, które zaszły w przeszło-

ści lub które zachodzą w cudzej grupie społecznej (choć w powstaniu jego także pewną rolę odgrywały pobudki praktyczne, jak kult przodków, obawa przed obcymi, później potrzeby kupców, podróżników i misjonarzy) niezawsze daje się zużytkować bezpośrednio jako narzędzie społecznego działania, skoro tego, co było, zmienić już nie można, cudzą grupę zaś zmienić trudno, gdyż prośby i rozkazy są tam daleko mniej skuteczne, niż we własnej. W opisach tych więc sprawdziany teoretyczne stosunkowo wcześniej i łatwo uniezależniły się od ideałów etycznych i politycznych. Wprawdzie historycy często szukali i jeszcze szuka w przeszłości wzorów do naśladowania lub przykładów odstrasających dla terażniejszości, etnograf niekiedy czyni to samo, opisując cudzą grupę. Ale, jeżeli nawet nie tak łatwo im wyłączyć pierwiastek oceny i zachować całkowitą bezstronność, jednakowoż ta ostatnia jest dla nich najwyższym sprawdzianem ważności ich badań. Historia i etnografia niezawsze są czysto obiektywnym poznaniem, ale w zasadzie chcą niem być.

To też wiedza teoretyczna o współżyciu ludzkim mogłaby być dawno powstała na gruncie tych dyscyplin, gdyby nie inny powód, stający rozwojowi jej na przeszkodzie, mianowicie konkretny, indywidualizujący charakter opisów historycznych i etnograficznych. Zainteresowanie dziejopisa lub podróżnika ześrodkowuje się na tem, co szczególne i jednorazowe raczej, niż na tem, co typowe i powtarzalne. Pierwotnym przedmiotem jego ciekawości były zdarzenia i ludzie uderzający, wyjątkowi, a chociaż z czasem nauczył się opisywać bardziej zwyczajne, pospolitsze fakty i osoby, zawsze jednak chodziło mu i chodzi głównie o odtworzenie w możliwie największej konkretności jakiegoś niepowtarzalnego okresu dziejowego, o charakterystykę jakiegoś jedyne, poszczególnego indywiduum lub społeczeństwa. Bywa jednak, że historyk lub etnograf o abstrakcyjnych skłonnościach szukać zaczyna w swych materiałach podstaw do powszechnie ważnych uogólnień, że z różnorodności i zmienności konkretnego życia kulturalnego społeczeństw wydobyć usiłuje typowość i prawidłowość. Wtedy zaś badania jego prowadzą go od właściwej historii lub etnografii w kierunku ogólnej wiedzy o współżyciu ludzkim.

Zaczątki tego rodzaju usiłowań pojawiały się wprawdzie już w starożytności, lecz nie mogły się tam należycie rozwinąć wobec tego, że dziejopis lub podróżnik starożytny zbyt był zapatrzony w wielkość własnego państwa i narodu, zbyt gar-

dził w głębi duszy „obcymi”, aby mógł systematycznie traktować wszystkie fakty współżycia ludzkiego w tej samej płaszczyźnie, pod kątem widzenia typowości i prawidłowości. Wprawdzie stoicyzm, a później chrześcijaństwo zachwiały tym partykularyzmem, ostatecznie jednak został on przezwyciężony dopiero w czasach nowożytnych, po części dzięki humanizmowi, który przeciwstawił w świadomości nowożytnego historyka jego własnemu społeczeństwu wyidealizowane społeczeństwa starożytne o wyższej jeszcze kulturze, po części zaś dzięki odkryciom geograficznym i ożywieniu stosunków międzynarodowych, które otworzyły uczonemu europejskiemu oczy na istnienie licznych a nader różnorodnych społeczeństw, odmiennych do jego własnego, lecz nieraz posiadających takie wartości, których jego społeczeństwu brakło.

Wynikiem było stopniowe powstanie dwóch dyscyplin teoretycznych, a ogólnych : filozofji historii i etnologji porównawczej. Pierwsza wnosi do refleksji nad współżyciem ludzkim pojęcie prawidłowości stawania się, która nie jest całkowicie ani polityczną, ani etyczną, — prawidłowości wewnętrznej dziejów zarówno poszczególnych narodów, jako też całej ludzkości, a którą wprzód trzeba poznać za pomocą teoretycznych badań, nim się zechce wpływać na dalszy przebieg tego stawania się. Wprawdzie pojęcie to ostatecznie okazało się złudnem, gdyż niema ogólnej bezwarunkowej prawidłowości dziejowej, jest tylko warunkowa prawidłowość związku elementarnych, powtarzalnych faktów; lecz przyjęcie pierwszej, choć błędne, doprowadziło z czasem do odkrycia drugiej.

Porównawcze dociekania etnologiczne, zestawiające wierzenia, obyczaje, prawa narodów starożytności, a narodów nowoczesnej Europy, zaczynają się już w 16-tym wieku; stopniowo zaś wprowadzony zostaje do nich materiał współczesny, zaczerpnięty z dzieł podróżników i misjonarzy. Z początku porównania te służą głównie dla uzasadnienia sceptycyzmu religijnego, etycznego, politycznego lub intelektualnego przez wykazane różnorodności i względności wszelkich dogmatów religijnych, norm moralnych, ustrojów państwowych, przekonań filozoficznych, — lub też, przeciwnie, dla ugruntowania takiej" albo innej praktycznej koncepcji religii, moralności, prawa lub filozofii przez wykrycie w tej różnorodności iakichś zasadniczych podobieństw. Z czasem jednak nieuniknienie narzuca się problemat wyjaśnienia teoretycznego tego olbrzymiego bogactwa zjawisk kulturalnych; to zaś jest droga, pro-

wadzącą ostatecznie do wniosku, że nie tak łatwo zrozumieć fakty współżycia ludzkiego, jak się zdawało tym moralistom i politykom, których materiały ograniczał się przeważnie do obserwacji własnego, czasowo i przestrzennie ograniczonego środowiska. Trzeba było wprowadzić jeszcze długiej ewolucji, aby uprzytomnić uczonym, że nawet własnego środowiska nie można zrozumieć inaczej, jak badając je naukowo; ale na razie postępem już było wielkim, że zasadę tę zastosowano do cudzych społeczeństw.

Tak więc z początkiem wieku 18-go przygotowane były niezbędne warunki do powstania ogólnej, teoretycznej, niezależnej od celów i norm praktycznych, a opartej na faktach, wiedzy o współżyciu ludzkim. Jeszcze jednak sto lat minęło, nim pojęcie tej wiedzy sformułowaniem być mogło w całym jego zakresie i zaczęły się planowe próby jej utworzenia. Nad 18-em stuleciem ciążyła jeszcze owa tradycja, która refleksję o współżyciu ludzkim zamykała w granicach etyki i polityki: trwanie jej uwydatniło się w tem, że z całego niezmiernego bogactwa układów społecznych dostrzega myśl ówczesna tylko indywidualium i państwo. Te nowe prądy zaś, któreśmy powyżej scharakteryzowali jako płynące z życia ekonomicznego oraz z nauk matematyczno-fizycznych, znalazły na razie wyraz w skrajnym racjonalizmie, który przytłoczył prawie zupełnie późniejszy i słabszy w swych początkach wpływ empiryzmu historycznego i etnologicznego. Racjonalizm zaś ściśle skojarzył się z reformatorstwem.

Tak więc pojęcie interesu jako zasada wyjaśnienia zjawisk społecznych zakładało zupełną subiektywną celowość postępowania ludzkiego. W teorii zdawało się tedy, że wystarczy wiedzieć, co osobnik uważa za swój interes, aby jego postępowanie całkowicie wyjaśnić i przewidzieć; w praktyce, że wystarczy ustalić obiektywnie ważną hierarchię interesów ludzkich i zapoznać z nią danego osobnika, czyli oświecić go, co za swój interes powinien uważać, aby go skłonić do prawdziwie rozumnego postępowania. Państwo jest w zasadzie racjonalną i celową organizacją zbiorowości w interesie obywateli; wszelka irracjonalność tej organizacji tłumaczy się bądź niezrozumieniem przez prawodawców interesów ogólnych państwa, bądź sprzecznością między interesami pewnych jednostek lub fragmentów grupy państwowej a interesami ogółu. Rozumne prawodawstwo może system państwowy uczynić doskonale racjonalnym, wytwarzając zgodność interesów

szczególnych z interesem ogółu i należycie pojmując ten ostatni.

W zastosowaniu do filozofii dziejów i etnologii porównawczej, ideał prostoty i abstrakcyjnej racjonalności nauk matematyczno-fizycznych skłaniał do traktowania wszelkiej złożoności i różnorodności zjawisk jako czegoś wtórnego, nieistotnego — i niepożądanego. Wobec tego, że natura ludzka, jak widzieliśmy, przedstawia się w 18-tym stuleciu jako zawsze i wszędzie taka sama, więc jednostki zawsze i wszędzie tak samo reagują na te same motywy, i życie społeczne zawsze i wszędzie jest współzyciem jednostek w ustroju państwowym. Wyjaśnienie różnic postępowania indywidualnego leży tedy w różnicach motywów, którymi dają się oni faktycznie powodować; różnice ich współzycia wyjaśniają się po części wpływem czynników zewnętrznych (np. klimatu, stosunków z innymi państwami), po części odmiennością prawodawstw. Najistotniejszą zaś sprawą i w postępowaniu osobników i w ustroju państw, to właśnie względna ich rozumność, wynikająca z należytego pojmowania i świątłej oceny motywów własnego i cudzego postępowania oraz zrozumienia celów i środków praw państwowych i ich zastosowań. Dzieje ludzkości, to postęp do coraz większej rozumności etycznej i politycznej przez rosnącą wiedzę; przy tym postępie zaś jednostki i społeczeństwa muszą się coraz bardziej ujednostajniać, gdyż zbliżają się do tego samego ideału doskonałej rozumności i łączą w tej samej oświacie. Wiedza tedy bezpośrednio sprowadza postęp społeczny, nawzajem zaś postęp bezpośrednio powoduje rozwój wiedzy.

Związek teorii i praktyki społecznej jest tu więc nieco inny, choć niemniej bliski niż w wiekach poprzednich. Ale w przeciwieństwie do przeszłości założenia, na których wiek 18-ty oparł swą koncepcję współzycia ludzkiego, miały tę zaletę, że były sprawdzalne, gdyż nie wyłączały z góry faktów, z nimi niezgodnych. To też dalsza ewolucja i teorii i praktyki społecznej wprędce wykazała błędność tych założeń, otwierając nowe drogi najprzód przed myślą socjologiczną, potem zaś przed opartą na jej wynikach działalnością.