

Algimantas Valantiejus

## Moderniųjų socialinių teorijų problemos

Vytautas Radžvilas

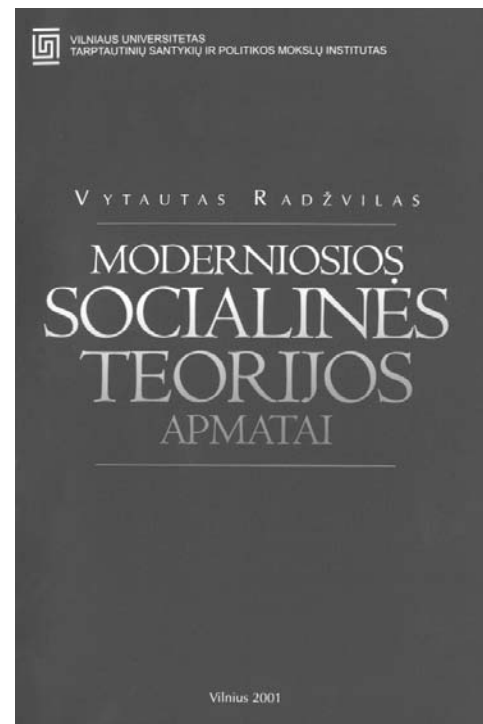
*Moderniosios socialinės teorijos apmatai.**Įvadiniių paskaitų kursas TSPMI bakalaurams.*

Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.

2001 - 69 psl.

Neseniai iš spaudos išėjo doc. dr. Vytauto Radžvilo (VU Tarptautinių santykių ir politikos mokslų institutas) knyga *Moderniosios socialinės teorijos apmatai*, kurią ir norėčiau detaliau aptarti šioje recenzijoje. Pradžioje norėtusi pažymėti, kad visuomet įdomu atsiversti naują knygą, kurioje aptinki valingas autoriaus pastangas perteikti problemišką *socialinių teorijų istorijos* formavimosi visumą. Kartu būtų galima pridurti: čia dėstomų problemų aktualumą lemia kad ir toks paradoksalus faktas, jog be išimties visi socialiniai mokslai Lietuvoje, deja, neturi išplėtos *istorinės socialinių teorijų tradicijos*, kuri, be jokios abejonės, esti sudedamoji *visų* socialinės srities mokslų dalis. Kitaip sakant, dėl vienokių ar kitokių priežasčių susiklosčiusi padėtis rodo, kad socialinių teorijų istorija ir problematika yra santykiškai nauja akademinė sritis Lietuvoje. Pats šios problematikos pasirinkimas prašyte prašosi vienos kitos įvadinės pastabos.

Kad moderniosios socialinės teorijos yra bene mažiausiai tyrinėta Lietuvos socialinių ir humanitarinių mokslų sritis, tai, švelniai kalbant, nėra geras dalykas, nes vis labiau įtvirtina gilų pertrūkį tarp dalyko, kuris vadinamas *socialinėmis teorijomis* (ne tik sociologijos teorijomis, bet ir platesne prasme – *socialinių mokslų teorijomis*, kadangi socialinės teorijos praplečia bet kurio konkretaus socialinės srities mokslo, taigi ir sociologijos, ribas), ir dalyko, kuris vadinamas *sociologija*. Šitaip susidaro klaidinanti regimybė, kad šiedu dalykai eina kiekvienas savo keliu, o ryšys tarp jų yra vienpusis, kitaip sakant, “taikomojo” pobūdžio ryšys, kai



“teorinė kepurė” pritaikoma prie empirinių faktų arba, atvirkščiai, empiriniai faktai pritaikomi prie *bet kurios pasirinktos* teorinės schemas. Tuo tarpu aptariamasis ryšys iš tikrųjų yra dvipusis, sudėtinis ir kintamas, t.y. į pirmą vietą iškeliantis esminę socialinių mokslų idėją, kuri nusako *nuolatinę įtampą* tarp skirtingų ir tik iš dalies savarankiškų akademinės veiklos sričių, kurių ašigaliuose glūdi teoriniai ir empiriniai komponentai.

Paprastai tariant, socialinę teoriją būtų klaidinga suvokti tik kaip atskirą veiklos šaką, o sociologiją – taip pat kaip visiškai atskirą veiklos šaką. Judviejų ryšiai yra pliuralistinės prigimties, t.y. susiję su alternatyvių teorinių pasirinkimų galimybėmis, ir jau vien dėl šios priežasties jie yra *reflektyvūs*, nes tai, kas

vadinama “empiriniais faktais” nėra tik išorinis pasaulio atspindys, vaizdinys, įrašomas “švarioje” sąmonės lentoje. Empirinių faktų šaknys glūdi giliuose teorinio kamieno sluoksniuose, ne išorinėse “reprezentacijose”, bet santykių tarp *skirtingų* mokslinio mąstymo dalių deriniuose.

Iš to, kas pasakyta, išplaukia tam tikra praktinė išvada. Vidinė sociologijos sklaida, kitaip sakant, pozityvus darbo pasidalijimas, formuoja pakankamai skirtingus analizės kriterijus, kurių įtraukimas skatina plėtoti *junglų* požiūrį į akademinės veiklos formas. Junglus požiūris kviečia įtraukti skirtingus analizės komponentus į visuminę mąstymo skalę ir stengtis išvengti *atskirybės* klaidos, kuri dažnai vadinama *redukcionizmu*.

Ko gero, šiandieną, kai vis labiau suvokiami esminiai *bet kurio pobūdžio akademinio uždarmo* trūkumai, niekam nekelia abejonių, kad sociologijos istorijos ir žinojimo sociologijos, kuri svarsto santykį tarp “išorinės” mokslo aplinkos ir “vidinio” žinojimo kūrimo, brandumas akademinėje visuomenėje rodo ir subrendusį požiūrį į pačią akademinę discipliną, kuri – dėl socialinių pažinimo ribų išplėtimo – įtraukia įvairesnius ir gilesnius intelektualinius atskaitos lygmenis.<sup>1</sup> Juo labiau, kad per pastarąjį dešimtmetį tokios sociologijos šakos kaip *reflektyvioji sociologija* ir *metateorija*, galima sakyti, jau yra *institucionalizuotos* (vartodamas šį terminą, turiu mintyse *intersubjektyvų*, t.y. daugiau ar mažiau *bendrą*, išplėtotą *diskursyvaus susitarimo* pagrindą, pačių akademinės veiklos atstovų pritarimą tokiai akademinėi veiklai).

*Reflektyvioji sociologija* domisi kontekstiniais ir pragmatiniais pačios akademinės veiklos aspektais, stengdamasi kritiškai įvertinti socialinius-mokslinius tikrovės paaiškinimus ir formuodama skeptišką požiūrį į “re-

prezentacijas” (taigi kritiškai peržiūrėdama ir klasikinės sociologijos tradiciją), o *metateorijos* vardu vadinama specialioji mokslo ir pažinimo sociologijos šaka, kurios empirinis referentas yra pačios socialinės teorijos.

Taigi doc. dr. Vytauto Radžvilo knyga *Moderniosios socialinės teorijos apmatai*, kuri santykiškai neseniai išėjo iš spaudos, atsiranda, galima sakyti, iš gyvo reikalo turėti tam tikrus socialinių teorijų problematikos atskaitos taškus, kurie apimtų ir teorinių studijų, ir besiformuojančio diskurso perspektyvas. Nors paties autoriaus įvardinta pavadinimo potėmė - *Įvadinių paskaitų kursas TSPMI bakalaurams* – rodo, kad pirmiausia turėta galvoje propedeutiniai aspektai, tačiau pasirinktas apimties požiūriu platus istorinis laikotarpis, bandymas periodizuoti socialinių teorijų formavimosi tarpsnius, nusakyti idėines ir istorines modernųjų socialinių teorijų formavimosi prielaidas, o medžiagą dėstyti pakankamai problemiška, skatina atidžiau pažvelgti į medžiagos dėstymą ir argumentavimą, detaliau svarstyti problemiškas šios knygos idėjas, atkreipiant dėmesį tiek į vykusius medžiagos pateikimo pavyzdžius, tiek į diskutuotinus ar ginčytinus, tiek ir į nepakankamai pagrįstus aspektus. Pakartotinai norėtusi pridurti, kad aptariamasis knygos pasirodymas yra ne tik džiugus faktas studentams ir visiems žmonėms, kuriems rūpi šioji sritis, bet ir puiki galimybė plėtoti, ko gero, dar nepakankamai brandžią šiuolaikinės teorinės minties kritinę aplinką akademinėje visuomenėje. Iš karto būtina paminėti ir tai, kad recenzuojančio asmens nuomonė yra *tik diskutuotinas* požiūris į svarstomas problemas, nors kartu, kaip vis dėlto tikiuosi, galintis iš dalies prisidėti formuojant anksčiau paminėtą intersubjektyvų pritarimą ar nepritarimą šiai akademinės veiklos sričiai Lietuvoje.

<sup>1</sup> Vienas iš “naujai atrastų” komponentų yra, pvz., klasikinės sociologijos istorijos kritinė analizė, kuri leidžia plėtoti lyginamuosius metodinius aspektus. Šia proga norėtusi pasidžiaugti neseniai iš spaudos išėjusia Zenono Norkaus knyga: Zenonas Norkus. 2000. *Max Weber und Rational Choice*. Marburg: Metropolis Verlag. Beje, šioji knyga verčiama į lietuvių kalbą (humanitarinių ir socialinių mokslų verstinių knygų leidybos konkurso “Atviros Lietuvos Knyga - 2001” projektas). Knygos pagrindu parengta santrauka: Maxas Weberis ir racionalus pasirinkimas: habilitacijai teikiamos monografijos santrauka: socialiniai mokslai, sociologija (05S) / Zenonas Norkus; Socialinių tyrimų institutas. – Vilnius: VU I-kla, 2002. – 76 p.: iliustr. – Bibliogr.: p. 71-76.

\* \* \*

Aptariamoji knyga susideda iš penkių dalių, kurių pavadinimai yra šie: 1. *Vakarų socialinės teorijos paradigmu istorinė kaita. Moderniosios socialinės teorijos ir Vakarų socialinės teorijos tradicijos santykis*; 2. *Moderniosios socialinės filosofijos metodologinės ir probleminės sąsajos su naujųjų amžių socialine filosofija*; 3. *Istorinės ir idėjinės moderniosios socialinės teorijos formavimosi prielaidos*; 4. *K. Marxo socialinės teorijos bruožai*; 5. *E. Durkheimio sociologinė visuomenės teorija*.

1. Dabar apie šias dalis plačiau. Pirmoje dalyje aptariama Vakarų socialinės teorijos paradigmu istorinė kaita, moderniosios socialinės teorijos ir Vakarų socialinės teorijos tradicijos santykis, *socialinės teorijos* termino reikšmės. Pabrėžiama, kad šis terminas yra gana daugiaprasmiškas, o tam tikrais atvejais net klaidinantis. Todėl sveikintina autoriaus pastanga tiksliau apibrėžti šio termino reikšmes ir periodizuoti atitinkamus laikotarpius ieškant chronologinių ir dalykinių kriterijų bei argumentų. Vytautas Radžvilas pagrįstai pažymi, kad a) iš tikrųjų istoriškai kito pati „teorijos“ samprata; b) skirtumai tarp įvairiais istoriniais laikotarpiais susiformavusių *socialinės teorijos* tipų yra ne kiekybiniai, o kokybiniai. Todėl visiškai pritarčiau autoriaus nuomonei, kad nieku būdu negalima teigti, jog neva Vakarų pasaulyje egzistavo kažkokia vientisa ir nuosekliai plėtojama bei tobulinama „socialinės teorijos“ tradicija (5).

V. Radžvilas ankstyvuosius šios „bendrosios“ tradicijos tarpsnius linkęs vadinti *socialinio mąstymo* raidos etapais, tačiau čia pat, deja, jau nebesilaiko nuoseklumo, vartodamas *socialinio mąstymo* ir *socialinės teorijos* terminus kaip sinonimus:

“Apskritai galima skirti kelis Vakarų *socialinio mąstymo* raidos etapus: antika ir viduramžiai – tai vadinamosios klasikinės *socialinės teorijos* raidos etapas, kuris truko ilgiausiai – nuo maždaug V a. pr. Kr. iki maždaug XVII a.; b) naujųjų amžių socialinė teorija buvo plėtojama kur kas trumpiau – apie du šimtmečius (nuo XVII a. vidurio iki XIX a. vidurio). Jos pradininku laikomas anglų filosofas Th. Hobbesas (1588-1679), o

paskutinio didžiu atstovu – vokiečių filosofas G. W. Hegelis (1770-1831). Galiausiai maždaug XIX a. viduryje susiformuoja vadinamoji „modernioji“ socialinė teorija, kurios kūrėjais ir klasikais laikomi K. Marxas (1918-1883), prancūzų filosofas ir kartu vadinamojo „pozityvizmo“ pradininkas O. Comte'as (1798-1857) ir dar vienas iškilus prancūzas A. de Tocqueville'is (1805-1859). Šių mąstytojų išvalgas plėtojo ir teorijai daugmaž baigtą pavidalą suteikė taip pat jos klasikų vardu apgaubti, tačiau kiek vėliau – XIX a. antroje pusėje-XX a. pirmajame ketvirtyje gyvenę du garsūs teoretikai – prancūzas E. Durkheimas (1858-1917) ir vokiečių M. Weberis (1864-1920).” (Kursyvas mano – A. V.; 5)

Tiesą sakant, kai kurie socialinės teorijos terminai jau yra tvirtai nusistovėję, todėl kai apibrėžiame juos ir šiuo pagrindu klasifikuojame ar periodizuojame, reikėtų bandyti išitraukti iš bendrąją vakarietiško konvencijų erdvę, kadangi iš tikrųjų esama painiavos dėl terminų. **Pirma**, paprastai *klasikinės* socialinės teorijos raidos tarpsniu laikomas ne antikos ir viduramžių „socialinės teorijos“ etapas, bet XIX a. pabaigos ir XX a. pradžios laikotarpis (tokio intersubjektyvaus „susitarimo“ laikosi dauguma tiek socialinių teorijų istorijos autorių, tiek pačių kuriančiųjų šias teorijas). Šiam tarpsniui paprastai būdavo priskiriami keturi autoriai – Maxas Weberis, Emilis Durkheimas, Georgas Simmelis ir Vilfredo Pareto, kuris, beje, aptariamoje knygoje neįtraukiamas kaip sociologijos klasikas, tik keletą kartų paminimas kituose skyriuose. Ankstyvajam socialinės teorijos laikotarpiui paprastai priskiriami trys pagrindiniai autoriai – Augustas Comte'as, Karlas Marxas ir Herbertas Spenceris, kuris (ir tai kelia didžiausią nustebimą!) knygoje ne tik neįtraukiamas tarp didžiųjų socialinės teorijos pradininkų, bet netgi neminimas apskritai jokiam kontekste. Tuo tarpu Herberto Spencerio (1820-1903) didysis *Sintetinės filosofijos* projektas susistemino savo istorinės epochos mokslo žinias ir, remdamasis evoliucinės biologijos prielaidomis, iliustravo, kaip pagrindiniai raidos pradai veikia biologijos, psichologijos, sociologijos ir etikos srityse. Periodizavimo atveju reikėtų atkreipti dėmesį ir į tam tikrus šiandienos klasikų teorinio

interpretavimo pokyčius, kurie rodo, kad Karlas Marxas, nepaisant to, kad chronologiškai jis teisėtai priskiriamas ankstesnei socialinių teoretikų kartai, vis dėlto – savo svarbiais analitinio mąstymo komponentais ir jų svarba šiuolaikinių teorijų raidai – vis dažniau įtraukiamas į vieną gretą su klasikinio laikotarpio, ypač M. Weberio, G. Simmelio, iš dalies É. Durkheimio darbais. Reinterpretuodamas Karlą Marksa, didelę įtaką, be ankstesniųjų Frankfurto kritinės mokyklos ir kitų šiuolaikinių, pvz., Louiso Althusserio veikalų, padarė anglų sociologas Anthony Giddensas (Giddens 1971).

**Antra**, pripažįstant itin glaudžius socialinės teorijos ir socialinės filosofijos ryšius, ypač turint mintyse pradinius formavimosi tarpsnius, reikėtų nepamiršti, kad svarbus filosofijos raidos posūkis susijęs su Švietimo laikotarpio idėjomis, kurios kreipė filosofus didesnę dėmesį skirti *socialiniams klausimams* plačiausia prasme. Tačiau šio sąjūdžio ir vėlesniojo XIX a. pirmosios pusės Švietimo intelektualinių šalininkų ir priešininkų mąstymas, susijęs su dviem – industrine ir politine - Europos revoliucijomis, t.y. nacionalinės valstybės susiformavimu, industrializacija, urbanizacija ir atitinkamais kultūriniais-socialiniais šių reiškinių padariniais, vadintinas *socialinės filosofijos* tarpsniu, kuris, žinoma, subrandino tai, ką nusakome kaip moderniąsias socialines teorijas. Įtraukdami vieną ar kitą autorių, susiduriame su galvosūkiu: kuriuos kitus autorius reikėtų įtraukti, jeigu dauguma jų rašė “sociologinius” traktatus? Jeigu, pvz., į socialinės teorijos klasikų gretas įtraukiamas prancūzų istorinės sociologijos atstovas Alexis de Tocqueville’is (būtent šitaip ir pasielgta aptariamoje Vytauto Radžvilo knygoje), - o tai yra pakankamai pagrįstas žingsnis, nes garsiosios knygos *Apie demokratiją Amerikoje* autorius teisėtai gali būti vadinamas istoriku, taip pat sociologu ir politologu, o galiausiai tarpdisciplinio socialinio mokslo atstovu, prie kurio glaudžiausiai priartėja socialinė teorija, - tai kyla ir kiti atitinkami klausimai, pvz., kodėl į šios srities atstovų gretas negalėtume įtraukti ir kai kurių *socialinės istoriografijos* krypties

pirmtakų, kurie vieni iš pirmųjų gyvybiškai rūpinosi “socialinėmis” ir “civilizacinėmis” žmonių istorijos sąlygomis: ieškodami pasikartojančių istorijos proceso veiksmų šią temą plėtojo François Guizot, Augustinas Thierry, Adolphe’as Thiers’as, Jules Michelet, formuluodami *istorinės būtinybės* kaip nepakeičiamos grandies istorinėje grandinėje sąvoką, kurią atpažįstame tiek A. Comte’o, tiek K. Marxo veikaluose. O paminėję pastarąją grupę autorių nieku būdu negalime praleisti ir itin sociologiškos istorinės teisės mokyklos autorių – Friedricho Carlo von Savigny, Karlo Friedricho Einhorno ir Georgo Friedricho Puchta’os, kurie atmetė neistorinį požiūrį, kad pagrindinis teisės šaltinis yra įstatymų leidėjo veikla, pagrįsdami organišką ryšį tarp teisės ir specifinių visuomenės požymių – ypač kalbos, “tautos charakterio”, politinių jos raidos veiksmų.

O jeigu kreiptume dėmesį ne į chronologinį periodizavimo veiksnį (visi paminėti autoriai kartu su A. de Tocqueville’iu esti bemaž vienos kartos atstovai), bet į idėjų giminingumą, kyla papildomi klausimai. Kodėl į šią gretą neįrašomas A. de Tocqueville’io pirmtakas Ch. Montesquieu (1689-1755), tikrasis istorinės sociologijos pradininkas, kuris mažų mažiausia pasiūlė metodą, susidedantį iš sistemiško stebėjimo ir faktų lyginimo? O tai buvo svarbus žingsnis, kritiškai įvertinantis XVII a. vyravusius dedukcinio mąstymo principus. Būtent Montesquieu lyginamasis principas leido aptikti sociologinius, t.y. pasikartojančius, įstatymų ir elgesio įvairovės skirtumus. Galiausiai būtent A. Saint-Simonas, garsusis socializmo idėjos šalininkas (kurio idėjas, rodos, didžiają dalimi iš tikrųjų yra pasisavinęs Augustas Comte’as), pirmasis pradėjęs vartoti *industrinės visuomenės* terminą ir aistringai piršęs *naujosios enciklopedijos* programą, suformulavo “socialinės fiziologijos” ir “socialinės fizikos” idėjas kaip esminį mokslo reformos elementą. Kaip jau minėta, šitaip susidaro tam tikra “idėjinio bendrumo giminytės” grandinė: čia mes turėtume įtraukti ir “nuostabų žurnalistą” Volterą, ir Jeaną Jacques Rousseau, kurio *bendrosios valios*

koncepcija yra kertinis sociologijos klasiko E. Durkheimo atramos taškas, ir vadinamuosius prancūzų “materialistus” (Claude-Adrien Helvétius, Paul-Henri Dietrich d’Holbachą, Denis Diderot), kurie atskleidė, kad visuomenės atsiradimas sukuria naujas – vienu žmonių viešpatavimo kitiems – problemas, ir racionalistinio optimizmo – pažangos idėjos – entuziastus Jeaną Antoine de Condorcet bei Anne Robertą Jacques Turgot, kurie ne tik yra evoliucionizmo pirmtakai, bet ir *socialinės matematikos*, t.y. tikimybių teorijos taikymo socialinių procesų analizei, kuri tiksliai galėtų numatyti šiuos procesus, šalininkai. Reikėtų įtraukti ir vadinamuosius škotų “moralinės filosofijos” atstovus, ypač Adamą Smitą ir Adamą Fergusoną, ir Jeremy’io Benhamo utilitarizmo teoriją, nes kitaip sunkiai suprastume šiuolaikinę sociologiją – Talcotto Parsonso utilitarizmo kritiką arba *racionalaus pasirinkimo* teorijos tradiciją. Reikėtų įtraukti ir Immanuelio Kanto, Johano Gottfriedo Herderio socialinės filosofijos elementus ar modernaus konservatizmo pradininkus (Edmundą Burke’ą, Louisą de Bonaldą ar anksčiau paminėtą istorinės teisės mokyklos pradininką Friedrichą Carlą von Savigny), o atitinkamai ir liberalizmo racionalistinės filosofijos atstovą Johną Stuartą Millį. Žinoma, ši “sniego kamuolių” būtų galima palaipsniui didinti, būtinai įtraukiant kultūros istorijos pradininką Giambattista’ą Vico, Johno Locke’o ir Thomaso Hobbeso “visuomeninės sutarties” teorijas.

Todėl dėl visų suminėtų priežasčių kyla klausimas, ar pagrįsta skirti naujųjų amžių “socialinę teoriją” ir “moderniąją socialinę teoriją”? Idėjų perimamumas tarp šiųdviejų periodų autorių yra pernelyg akivaizdus, kad reikėtų įtraukti, mano požiūriu, nepakankamai apibrėžtą “naujųjų amžių socialinės teorijos” tarpsnį. Aiškumo dėlei patogiau visus anksčiau suminėtus autorius priskirti modernųjų laikų *socialinės filosofijos* tradicijai, nors kartu ir pripažįstant, kad ribos tarp socialinės filosofijos ir socialinės teorijos tradicijų yra konvencinės. Juo labiau, kad ir pati *moderniosios filosofijos* tradicija pradedama René Descartes’u (1596-

1650) arba (dėl ankstesnės pavardės pirmenybės nuoširdžiai apgailestaujant kai kuriems filosofams) Francisu Baconu (1561-1626), kurio kūryba atskleidžia glaudų ryšį su Renesanso filosofija.

**Trečia**, V. Radžvilo knygoje naujųjų amžių socialinė teorija pradedama Th. Hobbesu (1588-1679) ir baigiama G. W. Hegeliu (1770-1831). Tačiau esminis tokio skirstymo kriterijus, deja, ne visiškai aiškus. Nes lygiai taip pat būtų galima klausti: kodėl naujųjų amžių socialinės teorijos nepradėti žymiu Renesanso tarpsnio autoriumi Niccolo Machiavelli’iu (1469-1527), kurio kūrinuose atsisakoma viduramžių polinkio tapatinti politiką ir moralę ir kurio metodas svarbus jau vien dėl svaraus indukcinio istorinių žinių panaudojimo, leidžiančio stebėti žmonių veiksmus ir atskleisti *socialinės tvarkos* prigimtį, arba Jeanu Bodinu (1530-1596), kuris skyrė ne mažesnę metodinę dėmesį moksliniam istorijos faktų aiškinimui, ir, be to, pirmasis suformulavo politinę-socialinę *suvereniteto* sąvoką. (Ne toks jau didelis jų gyvenamųjų laikotarpių skirtumas turbūt neturi lemiamo poveikio mąstymo periodų apibrėžimui, nes idėjų naujumas esti svarbesnis dalykas.) Atitinkamai galima klausti: kodėl yra baigiama G. W. Hegeliu? Sakyčiau, priešingai, G. W. Hegelis galėtų būti laikomas esminiu šiuolaikinės socialinės teorijos pirmtaku. Hegelio požiūriu, istorijos procesas iš esmės yra žmogaus proto gebėjimas įsisąmoninti save. Būtent Hegelis pagrindė vidinį perėjimą iš filosofijos idėjų į *valstybės ir visuomenės* sferas kaip specifinę istorijos formą, nes aukščiausias *absoliutinės dvasios* raidos tarpsnis esąs kultūra kaip susvetimėjimo įveikimas. Apie glaudžius Hegelio filosofijos saitus su moderniosios socialinės teorijos pradžia liudija kad ir toks faktas, jog Hegelio *Fenomenologiją* ir *Logiką* kartu su Feuerbacho veikalais K. Marxas laikė “vieninteliais raštais, kuriuose glūdi tikra teorinė revoliucija.” (Marxas 1986; 314) Hegelio filosofijos elementus – *dialektinių pokyčių* sampratą, *susvetimėjimo* sąvoką, *valstybės* ir *pilietinės visuomenės* koncepciją – Marxas visapusiškai plėtojo formuluodamas materialistinės istorijos

prielaidas.

Visi paminėti pavyzdžiai liudija, kad būtų keblu kalbėti apie konkretų autorių iš visų paminėtų *filosofų*, kuriuo prasideda ar užsibaigia naujųjų laikų socialinės teorijos tradicija. Konkrečiau kalbant, reikėtų padaryti tokias išvadas: a) visų vartojamų sąvokų reikšmės yra *konvencinės*, t.y. sukurtos šioje akademinėje sferoje dirbančių žmonių susitarimo dėka, todėl šios sąvokos yra lanksčios, bet ne dogmatiškos; b) visiems iki XIX a. vidurio kūrusiems filosofams geriau taikyti sutartinį *socialinės filosofijos* terminą, paprasčiausiai atsižvelgiant į tai, kad Auguste'as Comte'as maždaug XIX a. viduryje galiausiai nužiedė dabartinį *sociologijos* termino variantą, nusakantį praktiškai orientuotą socialinę teoriją, žmonių veiksmus nagrinėjančią "taikomąją" teoriją. Comte'as, po ilgų svarstymų nusigręžęs nuo pradžioje pasirinkto "socialinės fizikos" termino (ko gero, reikia žemai nulenkti galvą klasiko išvalgumui!), galiausiai pagimdė tikrą kentaurą – *socio-logiją*, - lotynų ir graikų kilmės samplaiką, iš kurios, matyt, ne be pagrindo šaipėsi jo amžininkai. Tačiau mus turėtų dominti vienas svarbus dalykas: *socio-logija* yra ne kas kita, bet *socialinė-teorija*, nukreipta į žmonių elgesio tyrimus, nes pozityvizmo pradininkas buvo įsitikinęs, kad mokslo analizę galima visiškai pagrįstai taikyti žmonių socialiniams santykiams. O tai šiandieną vadinama *socialinio veiksmo* problematika. Negana to, kad stebėjimai būtų galimi, anot Comte'o, "mūsų protui jau reikalinga kokia nors teorija". (Comte 1974; 91) Taigi vienas svarbus skiriamasis moderniosios socialinės teorijos formavimosi požymis yra jos *chronologinės* ribos – XIX a. vidurys, kitas skiriamasis požymis – *dalykinių interesų pasikeitimas*.

**Ketvirta**, siūlyčiau atsisakyti vartoti "socialinio mąstymo" terminą. Nors aprašydamas plačius istorijos periodus, ne vienas autorius pasitelkia vieną ar kitą terminą,

kuris leidžia atskirti modernųjį tarpsnį ir ankstesnį "bendrosios" tradicijos kamieną, pvz., kartais vartojama žodžių grupė "socialinė mintis" [*social thought*] (pvz.: Szacki 1979), tačiau čia reikėtų tikslumo. "Socialinio mąstymo" įvardijimo reikėtų atsisakyti jau vien dėl to, kad apskritai negali būti toks dalykas kaip "ne-socialinis" mąstymas, kitaip tariant, mąstymas pačia savo prigimtimi *jau* yra socialinis. Nors ir aišku, kad čia turima galvoje specifinė akademinės veiklos sfera, kuri žengia greta filosofijos kamieno, tačiau šiuo atveju geriau tiktų "socialinės minties" pavadinimas, kadangi jis tinkamiau nusako *istorinės raidos*, t.y. socialinių klausimų ir atitinkamos "minties" plėtojimo tarpsnių, aspektus. Tiesą sakant, tai iš esmės plačiausias galimas šios srities kryptų konvencinis pavadinimas. Tačiau suprantamiausias ir tiksliausias yra *socialinės filosofijos* terminas, kuris yra ir tvirtai nusistovėjęs, ir pagrįstai nusako tam tikrą filosofijos interesų sferą, kurią galima skirti kaip santykiškai savarankišką šaką, ir galiausiai parodo pozityvius moderniosios socialinės teorijos, sociologijos<sup>2</sup> ir filosofijos ryšius, kuriuos, beje, nukirsti buvo siekiama nuo modernųjų teorijų susiformavimo pradžios netgi iki šių dienų - pradedant A. Comte'u, ankstyvuojū É. Durkheimu ir baigiant entuziastiškai nusiteikusiai šiuolaikiniais pozityvizmo tradicijos ir sofistikuotų jos formų atstovais.

Aptardamas antikos ir viduramžių "socialinę teoriją" (šiuo atveju kabutės nurodo ir konvencinį, ir ginčytiną tokio pavadinimo pagrindą), Vytautas Radžvilas, manyčiau, pagrįstai aptaria jas kaip vieningą visumą, kartu nurodydamas ir kriterijų:

"Kad ir kaip smarkiai skyrėsi šių epochų visuomenės, kultūros ir mąstymo bruožai, vis dėlto galime šias epochas laikyti vadinamųjų "tradicinių" visuomenių epochomis ir prasmingai jas priešpriešinti "moderniajam" Vakarų istorijos tarpsniui. Toks

<sup>2</sup> Čia nebus plačiau aptariami socialinės teorijos ir sociologijos ryšiai, kadangi jie vartojami kaip sinonimai; pakanka nurodyti jau tą faktą, kad *sociologija* savo brandžiu, t.y. klasikiniu, pavidalu gimsta kaip *socialinė teorija*, kuri, kalbant istoriškai, yra vienas ir tas pats dalykas, tuo tarpu įvertinant specifinę šios disciplinos raidą XX a., apima šiek tiek platesnį semantinį turinį negu *sociologijos* terminas.

priešpriešinimas galėtų būti grindžiamas prielaida, kad Vakarų “modernėjimas” buvo susijęs su kur kas fundamentalesniais gelminiais pasaulėžiūros, visuomenės sąrangos, kultūros ir mąstymo pokyčiais negu tais, kuriuos sukėlė perėjimas iš antikos į viduramžių laikus.” (7)

Tačiau, svarstydamas šio plačios apimties tarpsnio ypatumus, autorius pateikia ir ginčytinų teiginių, tarp kurių ypač kritiškai vertinčiau teiginį, kad du didieji antikos mąstytojai Platonas (427-347) ir Aristotelis (384-322) iš tikrųjų paklojo *visos vakarų socialinio mąstymo tradicijos pamatus* (ten pat). Toliau autorius pažymi, kad Platono ir Aristotelio socialinės teorijos buvo “paradigminės” tuo požiūriu, kad pamatinius jų principus perėmė ir toliau rutuliojo krikščioniškoji socialinė mintis. Pastarasis sakinytis yra sunkiai nuginčijamas, tačiau svarbesnis dalykas tas, kad čia implicitiškai brėžiama schema, įvardijanti perimamumą tarp Platono, Aristotelio, krikščioniškosios socialinės minties ir galiausiai naujųjų laikų socialinės teorijos yra pernelyg tiesmuka, negana to, ir klaidinanti, kadangi išleidžia iš akių esminį intelektinės minties *pertrūkį* tarp viduramžių ir modernųjų laikų socialinės filosofijos: tiek Francis Baconas, tiek René Descartes, nepaisant kai kurių terminologinio pobūdžio panašumų, buvo giliai įsitikinę, kad pradeda *naujojo mąstymo* erą, kurios du svarbiausi bruožai – *kritinis abejojimas* ir *praktinis teorinės minties taikymas* – yra sudedamosios moderniosios socialinės teorijos dalys, kurias sunkiai aptiktume krikščioniškoje socialinėje filosofijoje. Tiek moderniosios, tiek postmoderniosios socialinės teorijos ištakos tikrai nėra *krikščioniškoji socialinė mintis*. Šiuo atveju labai lengva padaryti klaidinantį žingsnį: sutapatinti socialinę teoriją ir metafizines filosofines teorijas. Atrodo, kad V. Radžvilas būtent šitaip ir linkęs daryti: “Viena iš svarbiausių antikos ir viduramžių socialines teorijas saistančių gijų yra bendra pačios teorijos samprata, leidžianti teigti, kad šio laikotarpio socialinė teorija yra ne kas kita, o tam tikrais metafiziniais principais grindžiama socialinė filosofija.” (Ten

pat) Šitaip dar labiau neaiškūs darosi kriterijai, leidžiantys apibrėžti skiriamuosius socialinės teorijos bruožus, ir atsiranda polinkis visas istoriškai egzistavusias filosofines sistemas, o galiausiai ir pačią filosofiją, tapatinti su socialine teorija.

Nemenkinant svarbaus Platono ir Aristotelio įnašo, negalima nepaminėti svarbiausio idėjinio pagrindo, kurį sukuria *sofistų* kritinė mintis ir vadinamųjų *ikisokratikų* filosofija. Socialinė teorija idėjinėmis šaknimis giliai išipainiojusi *kritinėje* socialinėje filosofijoje. Šį dalyką argumentuotai yra aptaręs Karlas Raimundas Popperis, skirdamas *naivųjį monizmą* (toks tarpsnis, kai perskyra tarp gamtinių ir normatyvinių dėsnių dar nenustatyta) ir *kritinį dualizmą* (toks tarpsnis, kai žmogus suvokia, kad atsakomybė ir sprendimai į pasaulį ateina tik kartu su mumis, kad normos ir normatyviniai dėsniai *gali* būti sukurti ir keičiami žmogaus, o tai rodo, kad žmogus yra moraliai atsakingas už juos). Tokią nuostatą pirmasis perteikia šiek tiek už Sokratą vyresnis jo amžininkas Protagoras (Popper 1998; 73-5), kurį tikrai galima vadinti šiuolaikinės teorinės minties (kuriai būdingas kritiniai, *dvipusės* pažinimo prigimties ir *socialinio konstravimo*, aspektai) tėvu. Dėl šių aspektų K. R. Popperis anuometinę kartą pavadino *didžiąja karta*: tai karta, gyvenusi Atėnuose prieš pat Peloponeso karą ir jo laikotarpiu (konservatoriai Sofoklis ir Tukididas, abejojantis Euripidas ir skeptiškasis Aristofanas, demokratai Periklis ir Herodotas ir, žinoma, Abderos piliečiai Protagoras ir Demokritas, lygybės ir kosmopolitizmo šalininkai Gorgijus, Alkidamas, Likofrontas, Antistenas ir didysis Sokratas, kuris mokė, kad mokslo dvasia yra kritiškumas). (Popper 1998; 190)

Kartu galima prisiminti ir Friedricho Nietzsche'ės, tam tikru savo “kaukių keitimo” laikotarpiu kritikavusio vadinamąjį klasikinį antikinės filosofijos periodą kaip “nuosmukio laikotarpį” ir į pirmą vietą iškėlusį *ikisokratinės filosofijos* gyvybingumą, svaraus įnašo į šiandienos postmodernizmo socialinę teoriją. Taigi “socialinės teorijos” ištakos iš tikrųjų yra

ankstesnės negu Platono ir Aristotelio filosofija.

Šios pastabos tiesiogiai susija ir su žodžio *teorija* apibrėžimo problema. Šio žodžio pirminės reikšmės liudija, kad svarbu derinti abu – patyrimo ir mąstymo – aspektus; teorinė veikla yra *ir* stebėtojiška, *ir* užsiimanti protiniais tyrimais. *Θεωρία* – tai žiūrėjimas į reginį. *Θεωρεω* – būti žiūrovu, žiūrėti, apžiūrinėti, lankyti, stebėti, daryti apžiūrą, nagrinėti, samprotauti, tyrinėti, spręsti. (*Graikų-lietuvių kalbų žodynas* 1979; 135) V. Radžvilas suteikia šiam žodžiui esminį *platoniską* (individualūs patyrimo daiktai yra kintami ir iš esmės neapibrėžiami, o todėl nėra ir negali būti *tikro žinojimo* objektas) atspalvį: “Apskritai graikų kalbos žodis *theoria* reiškia “išžiūrėjimą”. “Teorija” yra ypatingas žmogaus santykio su tikrove būdas, leidžiantis mūsų sąmonėje išskirti esminius jos bruožus ir atsiriboti nuo tų jos bruožų, kurie laikomi šalutiniais ir nesvarbiais.” (7)

Pirma, Platono pažinimo teorijoje *δόξα* (nuomonė, kurią sudaro spėjimo ir tikėjimo būsenos) ir *ἐπιστήμη* (žinojimas, kurį sudaro nuovokos ir mąstymo būsenos) yra aukštyl kylanti keturių “atsivertimo pakopų” pažinimo linija, kurią iš tikrųjų galima pavadinti “išžiūrėjimo” (iš miglotos *spėjimo* būsenos į *objektyvių idėjų* atsivėrimą) vardu: “Tada mus patenkins, kaip ir anksčiau, tokie pavadinimai: pirmoji pakopa – žinojimas, antroji – nuovoka, trečioji – tikėjimas ir ketvirtoji – spėjimas; dvi paskutiniosios sudaro nuomonę, o dvi pirmosios – mąstymą. Nuomonė susijusi su tapsmu, o mąstymas – su esme.” (Platonas 1981; 267) Tikriausiai galima teigti, jog “išžiūrėjimas” yra tinkamesnis lotynų kilmės žodžio “kontempliacija” sinonimas, tuo tarpu “teorijos” terminas nusako tikrovės reiškinių *tyrimą*, dvipusę *mąstymo* ir *tyrimo* sąveiką. Antra, *spėjimas* ir *nuomonė* Platono filosofijoje yra “panirę į barbariškumo purvą”, ir tik dialektinis metodas leidžia “išlaisvinti mūsų sielos žvilgsnį”. Šiuos nepagrįstai nuvertinamus - spėjimo ir nuomonės - pradus daug labiau gerbia klasikinių socialinių teorijų ir ypač šiuolaikinės sociologijos autoriai, nes tai yra svarbus bet kurio tyrimo atskaitos taškas. Šios

pastabos dar kartą primena, kad socialinės teorijos idėjinės ištakos susijusios su humanistiniu sofistų sąjūdžio laikotarpiu, kai buvo įsisąmoninta, kad socialinė tikrovė “konstruojama” būtent žmonių “nuomonių” pagrindu; nuomonės savo specifiniais aspektais skiriasi skirtinguose graikų miestuose – valstybėse, atitinkamai skiriasi ir objektyviosios kultūros formos.

Kita vertus, toliau plėtojant *teorijos* apibrėžimo temą, V. Radžvilo knygoje įžvalgiai įvardijami dialektiniai - *pozityvūs* ir *negatyvūs* - teorijos požymiai: “Kiek teorija yra tikrovės organizavimo teoretiko sąmonėje būdas, tiek teoriniam tikrovės suvokimui būdingi du savaip vienas kitą papildantys ir tuo pat metu vienas kitą neigiantys bruožai: *kuo aiškesnis teorijos pateikiamas tikrovės paveikslas, tuo labiau jame nematyti smulkių tos tikrovės detalių*. (kursyvas mano – A. V.)” Čia nurodomas svarbiausias teorijos požymis – *abstrahavimo, nutolinimo* nuo kasdienės tikrovės veiksmas, kuris šiame apibrėžime visiškai teisėtai nusakomas kaip teorijos *aiškumas*. Iš tikrųjų teorijos privalumas yra būtent tas, kad ji suteikia galimybę atsisieti nuo specifinių detalių gausos, o priešingas - detalių gausinimo - procesas iš tikrųjų neturi pabaigos ir geriausiu atveju skatina tik fiksuoti ir aprašinėti šias detales. Vadinasi, šitaip elgdamiesi mes neįstengiamo pažvelgti į reiškinių *visumą*.

Ir vis dėlto aptariamoje knygoje šio laikotarpio *teorijos* samprata kaip vėlesnės socialinės teorijos pradžia pernelyg pabrėžia *statišką* modelį, teigiant, jog teorinis mąstymas atsirado kaip vadinamojo kasdienio mąstymo priešybė:

“Teorinį mąstymą senovės graikai suvokė kaip nesuinteresuotą, todėl objektyvų mąstymą. Teorijos “objektas” – ne kasdienis kintamų daiktų ir reiškinių ar žmogaus reikalų pasaulis, o tikrovė “pati savaime”, suprantama kaip nuolat esanti (pasislėpusi po kintamų reiškinių paviršiumi), t.y. amžina ir nekintama pasaulio struktūra, kurią galima išvelgti ir perprasti nepadedant julsėms, bet tik vadinamuoju “grynuoju mąstymu”. Tokio mąstymo paskirtis ir tikslas – tiesa kaip objektyvus ir visuotinai reikšmingas žinojimas. Tuo tarpu kasdienis mąstymas remiasi nuolat kintamais



juslinio tikrovės patyrimo duomenimis ir yra iš esmės nuo jų priklausomas. <...> Visiškai neatsitiktinai graikų filosofija, kaip *theoria*, konstituavosi priešpriešindama save kaip “teisingą žinojimą” vadinamajai “nuomonei”, t.y. subjektyviam ir neišvengiamai iškreiptam tikrovės suvokimui, kuriuo kasdieniame gyvenime vadovaujasi žmogus.” (8)

Įvairiais socialinės teorijos raidos periodais nuolat kildavo pagunda sudievinėti intelektualio teorijų kūrėjo vaidmenį, vaizduojant jį kaip “bešališką”, “atsijusį”, “objektyvų” ir pagaliau “grynąjį” mokslininką, tačiau visiškai nesuprastume moderniosios socialinės teorijos (pradedant ankstyvuoju Karlu Marxu, vėliau Karlo Mannheimo *žinojimo sociologija* ir baigiant šiuolaikine *reflektyviaja sociologija*) esmės, jeigu naiviai atsietume “nesusijusio teoretiko” teorijas ir šio teoretiko kontekstinę aplinką, kuri, vaizdžiai kalbant, nuspalvina jo teorijas estetinėmis, etinėmis, politinėmis ir ideologinėmis gyvenimo pasaulio spalvomis.

Ko gero, *statiškas* jų kuriamų teorijų pobūdis buvo labiausiai neraminanti pačius senovės graikus problema. Verta prisiminti pagrindinį ikisokratinės filosofijos prieštaravimą tarp Herakleito, Talio, Anaksimandro, Anaksimeno postuluojamų *kismo* principų ir Ksenofano ir Parmenido (Elėjos mokyklos) *kismo negalimumo* principų, tarp elėjiečių *Nejudančio Vienio* ir pitagorininkų *daugio* principų. Šiuos prieštaravimus bandė spręsti Empedoklis, formuluodamas *Meilės* ir *Neapykantos* dialektiką, ir Anaksagoras, pirmasis išvelgęs esminę Gamtos ir Žmogaus perskyrą savo *Proto* koncepcijoje, kurią, beje, labai pagyrė idėjinis modernios socialinės teorijos tėvas G. W. F. Hegelis (“sulig šiuo filosofu suspįsta šviesa, tiesa, dar nedrąsiai”). (Hegelis 1999; 371)

Tačiau dėl prieštaravimo tarp *statikos* ir *dinamikos* (verta pažymėti, jog tai esminės A. Comte'o sąvokos) gilumo atomistai Leukipas ir Demokritas apskritai atmetė *judėjimo šaltinio* problemą. Pastarąją problemą, kritikuodamas metafizinę Platono pažinimo doktriną, išsprendė jau vėlesniais laikais Aristotelis, formuluodamas *potencialumo*, *dinamiškumo* (*δύναμις*) ir *aktualizacijos* (*ἐντελέχεια*)

sąvokas, o du pozityvius – materijos ir formos – elementus papildydamas esmine *stygiaus* (*στέρησις*) sąvoka, kuri leidžia ieškoti atsakymo į kylančius klausimus ne platoniškoje “transcendentinėje” idėjų karalystėje, bet veikiau *dinamiškoje* pačios tikrovės prigimtyje.

Pastaraisiais pavyzdžiais norėta pasakyti, kad 1) gilesnė “socialinės teorijos” problematika formavosi gerokai anksčiau negu Platono gyvenamasis laikotarpis – ikisokratinų *kismo* ir *nekintamumo*, *daugio* ir *vienio* principų įtampoje; 2) sokratinis tarpsnis, prasidėjęs sofistų intelektualiu sąjūdžiu, nusigrėžė nuo “neišsprendžiamų” kosmologinių klausimų, tačiau – intelektualinės minties perimamumo dėka – tą pačią “neišspręstą” įtampą tarp “nekintamų”, “teisingų” valstybės gyvenimo principų ir kintamos socialinės tikrovės, kurios principus kuria ir keičia patys žmonės, gebėjo perkelti į politinių, etinių, teisinių, religinių reiškinių analizės sferas; 3) Aristotelis yra daug svarbesnis “socialinės teorijos” pirmtakas negu Platonas, jeigu teoriją apibrėšime ne kaip *išsižiūrėjimo į tikrąją esmių realybę* konstravimą, supriešinant tokį išsižiūrėjimą šešėlinei tapsmo “pseudo-tikrovei” (kuri, pvz., nuo savo atsiradimo pradžios yra esminė sociologijos, ir, galima sakyti, socialinės teorijos, tyrimo sritis), bet kaip dinamiškų, potencialių tikrovės požymių *tyrimą*. Aristotelio nuoroda *Metafizikos* pradžioje (“Visi žmonės iš prigimties siekia pažinimo”) yra žymiai sociologiškesnė akademinės veiklos nuoroda, nes būtent tai yra socialinės-teorinės veiklos pradžia, nepaisant to, kaip pagrįstai pažymi V. Radžvilas, kad “Aristoteliui, *teorija* yra ne vien tam tikras pažintinis žmogaus ir tikrovės santykis, bet vadinamasis teorinis gyvenimas yra tobuliausias žmogui prieinamas egzistavimo būdas, maksimaliai priartinantis prie dieviškojo gyvenimo.” (8)

Kitaip tariant, manyčiau, kad iki šių dienų išlieka pagrįstas Aristotelio kaltinimas Platonui, kad pastarasis visiškai atskyrė idėjas ir juslinius objektus. Iš čia kyla ir pažinimo problemos, nes jusliniai daiktai gali tik *imituoti*, *pamėgdžioti* idėjas ar “dalyvauti” idėjose, o tai, kaip ne be pagrindo pažymėjo Aristotelis, yra

tik metaforiškas pasakymas. Norėtusi pabrėžti, jog kaip tik čia ir glūdi recenzijos pradžioje įvardintos problemos (kai teorija žengia savo keliu, o socialinė tikrovė ar visuomenė – savo atskirtu keliu) *teorinės* šaknys. Kaip tik dėl šios priežasties daugiau dėmesio skirta ir V. Radžvilo įvardintai socialinės teorijos atskaitos sistemai – Platono teorijai ir *įsižiūrėjimo* sąvokai.

Žinoma, Platono *valstybės* teorijoje negalima neišvelgti tam tikrų *utopinių* socialinės teorijos elementų, kuriuos aptiktume ir daugelyje modernių konservatyvaus pobūdžio socialinių teorijų (pvz., *statiškame* T. Parsonso *socialinės struktūros* modelyje). Negana to, pažinimo teorijos požiūriu yra dar vienas *negatyvus* Platono filosofijos aspektas, kurį perėmė iki šiol, galima sakyti, dominuojanti modernioji socialinių mokslų filosofija: nors didžioji dalis šiuolaikinių pozityvistų iš principo atmetė *metafizines idėjas* kaip *teorinius* atskaitos taškus, tačiau visiškai nekritiškai “apvertė” Platono pažinimo schemą, visiškai sumenkindami platonišką *ἐπιστήμη* sritį ir suabsoliutindami *δόξα* sritį: visos stebėjimu fiksuojamos ir tuo pačiu stebėjimu tikrinamos “patyrimo idėjos” laikomos “objektyviomis”, nesusijusiomis su “subjektyviomis” tyrėjo nuostatomis, “tikrai” egzistuojančiomis realybėmis, *reprezentacijomis*. *Χωρισμός* (atskyrimo) problema, kurią suformulavo Aristotelis, pažinimo teorijos aspektu įgyja pritarimą vadinamojoje “reprezentacijų” koncepcijoje.<sup>3</sup> Kai kurios šiuolaikinės socialinės teorijos perėmė platonišką “idėjų” koncepciją kaip atitinkamą pažinimo modelį, kurio pagrindinė paskirtis yra aptikti išorines “reprezentacijas”: pažįstantysis, dedukciškai samprotaudamas, geba atrasti abstrakčius “reprezentacijų” lygmenis, kurie neginčytinai laikomi “natūraliais” ir “objektyviai egzistuojančiais” arba teorinio,

arba empirinio “fakto” įrodymais. Pridurtina, jog šis negatyvus, išvirkščias platonizmo atmetimo modelis, į pirmą vietą iškeliantis sudaiktintas reprezentacijas, ir yra tikrosios *scientizmo* šaknys, jeigu scientizmą suprasime kaip “vis stiprėjančias absurdiškas pretenzijas kalbėti Tiesos, epistemiškai privilegijuoto diskurso vardu” (Seidman 1994; 119).

*Χωρισμός* (atskyrimo) problema turi savo istorinį pagrindą, kurį nusako ši V. Radžvilo citata: “Griežtas teorinio ir kasdienio mąstymo, pažinimo ir nuomonės, metafizinės ir juslinės tikrovės skyrimas yra fundamentali ne tik antikos socialinės teorijos, bet ir apskritai visos antikinės filosofijos egzistavimo prielaida bei sąlyga, todėl natūralu, kad jis periodiškai būdavo vis naujai nusakomas ir pabrėžiamas.”(8) Neabejotina, kad būtent *teorinis* graikų minties pobūdis leido sukurti unikalų civilizacijos reiškinį, kurį ne vienas civilizacijų istorikas vadino *graikiškuoju stebuklu*. Tačiau jeigu neivertinsime *metodologinės* įtampos tarp “metafizinės ir juslinės tikrovės skyrimo”, o šioji įtampa prasidėjo ikisokratinėje filosofijoje ir nemažėjo vėlesniuose laikotarpiuose, tai nekritiškai pasirinktume tas pačias “atskyrimo” prielaidas ir klaidinančiai įtvirtinsime jas socialinėse teorijose.

Tiesa, jau vėliau V. Radžvilo knygoje įvertinamas ir sofistų įnašas: “Daugiau ar mažiau savarankiško socialinio mąstymo, taigi ir socialinės teorijos ištakų galima ieškoti jau sofistinėje filosofijoje, suklestėjusioje V a. pr. Kr.” (9). Tačiau (jeigu turėsime galvoje ankstesnes pastabas) darosi neaiškus tolesnis sakinytis: “Sofistų “humanistinė” orientacija reiškė, kad jie pirmieji suabejojo visuotinės objektyvios pasaulio tvarkos galimybe, tuo pačiu atsisakė *ankstesnei filosofijai* būdingos naivios nuostatos, jog galimas *tiesioginis* ir *visiškai objektyvus* tikrovės pažinimas (kursyvas

<sup>3</sup> Sociologijos objekto esmę didžiąja dalimi nusako socialinių santykių *reprezentavimas*. Sociologai neišvengiamai pasirenka tam tikrus dirbtinius modelius, stilistines ir retorines formas ar idealiuosius tipus, kai siekia paaiškinti socialinę tikrovę, nes socialinė tikrovė paprastai laikoma “didesniu dydžiu” negu atskirų jos dalių suma. Nepaisant to, “objektyvūs” reprezentacijos požymiai gali turėti skirtingą reikšmę skirtinguose kontekstuose. Toks reprezentacijų neapibrėžtumas reikalauja, kad žmonių veiksmai būtų nuolat interpretuojami. Tiek stebėtojai, tiek dalyviai nuolat “kuria prasmę” pasitelkdami daugiopus kontekstus, kuriuos jie kuria pertvarkydami aplinką ir pačius save. (Plačiau apie tai žr. : Valantiejus 2002.)

mano – A. V.; ten pat).” Pirma, nuostata, kad galimas “tiesioginis” tikrovės pažinimas apskritai nebūdinga graikų filosofijai: vadinamieji pradai - tiek *vanduo*, tiek *apeironas*, tiek *oras*, tiek *ugnis* – iš principo yra *atsietos* juslinės tikrovės formos. Antra, ne tik ankstesnei, bet ir *vėlesnei* – šiuo atveju į pirmą vietą V. Radžvilo iškeliamo Platono – koncepcijai – buvo būdinga “naivi” nuostata, kad galimas *visiškai objektyvus* tikrovės pažinimas, kurį galinti pasiekti dieviška, skaisti ir vientisa *siela* (teorija). Ir priešingai, juslinis patyrimas (plačiąja prasme “kūnas su visais savo aplinkos potyriais) – sociologijos ir socialinės teorijos tyrimo dalykas – dieviško teoretiko valia atskiriamas nuo *sielos* (teorijos) rūpesčių. Platono dialoge *Fedonas* juslinis pažinimas (kiekvienas smagumas, kiekvienas sielvartas) “lyg vinimi prikalta sielą prie kūno, daro sielą kūniška, nes ją verčia laikyti tiesa visa, ką sako kūnas” (Platonas 1968; 191). Tai ir yra anksčiau paminėtas *Χωρισμός*

Įdomu yra tai, kad, aptaręs keturis svarbius sofistų filosofijos požymius (sensualizmą, reliatyvizmą, pragmatizmą ir konvencionalizmą), V. Radžvilas galiausiai formuluoja išvadą (tiesa, vadindamas ją *paradoksalia*), kuri prieštarauja jo paties pasirinktam ir anksčiau aptartam *teorijos* kaip juslinio patyrimo priešpriešos apibrėžimui: “Kad ir kaip atrodytų paradoksalu iš pirmo žvilgsnio, būtent šis skepticizmas dėl pažinimo galimybių sukūrė prielaidas formuoti tam, ką galima pavadinti pamatine socialinės teorijos problematika.” (12) Manychiau, kad pastaroji išvada, nusakanti *pamatinės* socialinės teorijos problematikos požymius, galėtų būti vienas iš pagrindinių pirmosios knygos dalies diskusijų objektų praktiniuose užsiėmimuose ir seminaruose (kadangi knyga skiriama būtent studijuojantiems socialines teorijas).

2. Antroje dalyje - *Moderniosios socialinės filosofijos metodologinės ir probleminės sąsajos su naujųjų amžių socialine filosofija* - Vytautas Radžvilas pradeda nominalaus moderniosios filosofijos pirmtako René Descartes'o metodologinių principų aptarimu:

“Pagal šį principą abejojama pojūčiais suvokiamos tikrovės realumu. Vienintelis neabejotinas dalykas – tik pačios abejojančios (taigi ir mąstančios) sąmonės egzistavimo faktas. Tačiau R. Descarteso mintis, kad žmonės totaliai negali pasikliauti savo pojūčiais, galiausiai turėjo atvesti (ir atvedė) prie minties, jog negalima pasitikėti ir žmogaus proto galimybėmis pažinti “tikrovę savaime”. Ši naujųjų amžių filosofijos nuostata atsisakyti naivaus tikėjimo išorinio pasaulio realumu negalėjo neturėti milžiniškų padarinių ir socialinei to meto teorijai. Naujaisiais amžiais keičiasi pati *teorijos* sąvokos prasmė. Dabar teoriją generuojančiu šaltiniu tampa individuali sąmonė, o pati teorija liaujasi buvusi pasyvus mąstantis “išsiūrijimas” į tai, kas yra. Teorija vis labiau darosi ypatingos rūšies veikla, ne tiek atspindinti, kiek konstruojanti daugiau ar mažiau apytikres, t.y. hipotetines, tikrovės schemas.” (13)

Kertinė šios citatos mintis nurodo į esminį *teorijos* sąvokos reikšmių pasikeitimą. Iš tiesų pasikeitimai akivaizdūs. Ir vis dėlto šiuo atveju, manychiau, kaip skirtumai iškeliami tie patys – tęstinumo – aspektai, o svarbiausi *skirtumai* išslysta iš autoriaus akių.

Recenzento nuomone, keičiasi pačios *teorinės prielaidos* (kaip jau minėta pirmiausia kritiniai ir pragmatiniai akcentai), o kartu daug kompleksiščiau nagrinėjami *metodologiniai* tyrimo principai.

Tuo tarpu esminiai mąstymo pasikeitimo bruožai, kurie V. Radžvilo knygoje įvardijami kaip skiriamieji atitinkamų tarpsnių požymiai, mano nuomone, išlieka tie patys, - *dedukcinio* samprotavimo metodai. Nors R. Descartes'as ypač pabrėžia *praktinę* filosofijos vertę, tačiau praktinę dalį – etiką - subrandina dedukcinis teorinės filosofijos medis. Be to, nei Platono *išsiūrijimas*, nei Descartes'o *mąstau, taigi esu* nėra tik pasyvus tikrovės “atspindėjimas”. Tiek Platono *mąstymo pakopos*, tiek Descartes'o *sielos gebėjimai* (intuicija) yra svarbiausi kriterijai, kuriuos sužadina tam tikrų metodinių taisyklių taikymas patyrimo tikrovei. R. Descartes'as, kaip ir kiti kontinentinės filosofijos *racionalistai*, esmine savo metodo dalimi vis dėlto laiko *intuicijos* principą, formuluodami *igimtų idėjų* (*κοιναι ἐννοιαι*), *a priori* tiesų, koncepciją.

Būtent šios koncepcijos, kaip klaidinančios nuomonės, atmetimą britų empiristas Johnas

Locke'as laikė vienu iš pagrindinių savo pažinimo teorijos uždavinių: “<...> lygiai taip neprotinga būtų kai kurias tiesas laikyti prigimties išpaudais ir įgimtais ženklais, kai mes matome turį sugebėjimus, kuriais galime pažinti jas taip lengvai ir tikrai, tarsi jos iš pat pradžių būtų buvusios išpaustos sieloje.” (Locke 2000; 41) Šiais pavyzdžiais norėta pasakyti, kad, nepaisant to, jog Platonas kalbėjo apie transcendentinį idėjų pasaulį, kurį “atranda” teoretikas, o R. Descartes'as stengėsi aptikti egzistencinę, t.y. personalinę, pažinimo pradžią, vis dėlto judviejų atskaitos taškas – dedukcinis samprotavimas, besiremiantis sužadinta “prisiminimų” (Platonas) arba “intuicijos” (Descartes) *objektyvių tiesų* sistema. R. Descartes'o, kaip ir Gottfriedo Wilhelmo Leibnizo atveju, įgimtos tiesos *pre-figūruoja* proto struktūroje kaip galimybės, tuo tarpu Platonas apibūdina pažinimą kaip prisiminimą, t.y. išsižiūrėjimą į sielos *prieš-egzistavimo* būsenas. Esmė yra ta, kad ir R. Descartes'as, “visapusiškai atsiduodamas tiesai”, metodiškai nuodugniau formuluoja savo “tiksliai ir paprastas” mąstymo taisykles, “kurios, naudojantis jomis griežtai, visada apsaugo nuo klaidingo palaikymo teisingu ir, tausodamos protą, tolydžiai ir pastoviai gausindamos žinias, padeda protui teisingai pažinti visa, kas tik įmanoma.” (Descartes 1978; 31) Kitaip tariant, šių taisyklių vis dėlto niekaip nesugebėtume panaudoti neatsižvelgdami į proto *įgimtų gebėjimų* pritaikymą.

Be to, visiškai nesutinku su V. Radžvilo teiginiu, kad “pati teorija liaujasi buvusi *pasyvus* mąstantis “išsižiūrėjimas” į tai, kas yra” (kursyvas mano – A. V.). Platono teorijoje, kuri V. Radžvilo buvo susieta su *išsižiūrėjimo* sąvoka, keturios anksčiau įvardintos pažinimo “pakopos” yra ne kiekybinis pažinimo padidėjimas kaip *pasyvus* išsižiūrėjimo faktų kaupimas, bet, priešingai, tam tikra “atsivertimų” seka, t.y. aktyvus *ižvalgų* procesas. Garsiojoje “olos alegorijoje” tik “Sokratas”, pasitelkdamas savo aktyvią “dvasios meeutiką” geba sutraukti pasyvius realių daiktų atspindėjimo šešėlius, su kurių apgaulinga regimybe susitaiko ir gyvena didžioji

žmonijos dalis. Taigi klaidinga teigti (jeigu prisiminsime Platono teoriją, kuriai rūpėjo tik tai, kas *patikima* ir iš tiesų *yra*), kad naujaisiais amžiais “teorija *vis labiau* (kursyvas mano – A. V.) darosi ypatingos rūšies veikla, ne tiek atspindinti kiek konstruojanti daugiau ar mažiau apytikres, t.y. hipotetines, tikrovės schemas”. (13) Platono teorijoje “atspindi” tik žemiausias pažinimo lygmuo, vadinamas “spėjimo” vardu. (Šią pažinimo sritį Platonas susiejo su meno pažintiniais gebėjimais.)

Pridurtina, jog kalbant apie R. Descartes'ą, nevisiškai pagrįsta teigti, kad Descartes'o metodas geba aptikti *tik* “daugiau ar mažiau apytikres, t.y. hipotetines, tikrovės schemas”. Descartes' idealas – dedukcinė tiesų sistema, kuri yra analogiška matematinio atradimo logikai, gebančiai apimti ir faktinę informaciją. Descartes'as iš principo abejoja juslėmis, nes “nėra jokių tikrų požymių, leidžiančių aiškiai skirti nemigą nuo miego”, o todėl “neapsirikime, padarydami išvadą, kad fizika, astronomija, medicina ir kiti mokslai, priklausą nuo sudėtingų dalykų stebėjimo, yra labai abejotini ir netikri, o aritmetika, geometrija ir kiti mokslai, tiriantys tik labai paprastus ir bendrus dalykus, nesirūpindami, ar jie yra gamtoje ar ne, turi kažką tikro ir neabejotino.” (Descartes 1978; 167) Intuicija leidžia pasiekti *pamatinį* ryšį tarp mąstymo ir egzistavimo pasitelkiant garsųjį *Cogito, ergo sum* principą. Tačiau Descarteso filosofijos metodas – mokslinis – remiasi neabejotina tiesa, kaip, beje, ir atgailaujančio skeptiko šv. Augustino religinė tiesa, kurią atskleidžia *si fallor, sum* (klystu, taigi esu) principas. Todėl drįsčiau teigti, kad V. Radžvilo nusakytas teiginys, kad naujaisiais amžiais socialinės teorijos vienas iš *skiriamųjų* bruožų yra “daugiau ar mažiau apytikrių, t.y. hipotetinių, tikrovės schemų konstravimas”, galima sakyti, klaidina. Viena vertus, dedukcinio mąstymo vyravimas ir buvo, ir liko esminis “socialinės teorijos” bruožas. Kita vertus, klaidina pats žodžio “hipotetinis” vartojimas. R. Descartes'as siekė atrasti *paprastas, aiškias, akivaizdžias, neabejotinas* tiesas. Kaip ir kitas Kontinento racionalistas, Benediktas Spinoza geometrinį modelį, pvz., siekė pritaikyti netgi

žmonių aistrų tyrimams, tikėdamasis atrasti *neabejotinas* tiesas. Ko gero, tik XIX a. pabaigoje ir XX a. pradžioje – Maxo Weberio dėka - galutinai įsitvirtina *sociologinė-tikimybinė* socialinių mokslų metodologija, kuri drąsiai leidžia teigti, kad objektyvus empirinis tikrumas socialiniame tyrime (kaip ir gamtotyroje) yra beveik neįgyvendinamas dalykas, o sociologinio priežastingumo samprata yra susijusi su *galimybių struktūros* numatymu, kuri atmeta smulkmenišką priežasties-padarinio ryšį.

Taigi ir šiuo atveju nėra pakankamo pagrindo (išskyrus chronologinį) skirti naujųjų amžių socialinę teoriją kaip “naujoviško tipo” teoriją. Beveik visi nurodyti skiriamieji tokios teorijos bruožai - a) šioje teorijoje liaujamasi tikėti prigimtiniu žmogaus protingumu; b) taip pat nebetikima ir prigimtiniu žmogaus visuomeniškumu; c) vis stiprėjanti tendencija atsieti socialinį gyvenimą nuo tradicinės religijos ir moralės principų; d) būdingas siekis mėgdžioti gamtos mokslus ir socialinę tikrovę aiškinti moksliniais principais – yra *filosofiniai* ir *pasaulėžiūriniai* skiriamieji bruožai. Išskyrus paskutinį bruožą – pasitelkti *gamtotyros metodą* kaip daugiausia žadantį pozityvaus socialinio mokslo principą, kuris iš tikrųjų – tačiau daug vėliau - neatpažįstamai (ir gana prieštarinčiai) pakeitė svarbiausių socialinės teorijos interesų sritį. Tačiau iš esmės gamtotyros metodo pasiekimais susižavėta XIX a., į pirmą vietą iškilus *biologijos* mokslui. O Descartes'o gyvenamuoju laikotarpiu esminis modelis rėmėsi *matematikos* pavyzdžiu.

Suabejočiau ir V. Radžvilo teiginiu, kad naujųjų amžių socialinės teorijos tikroju kūrėju laikomo anglų mąstytojo Th. Hobbeso socialinė teorija yra grindžiama *naujo tipo* psichologija, kurios požiūriu varomoji žmogaus elgesio jėga yra savisaugos instinktas: “Tad šioje teorijoje pirmą kartą radikaliai formuluojama mintis, kad socialinio gyvenimo ištakų beviltiška ieškoti vadinamojoje racionalioje žmogaus prigimtyje, nes “racionalumas”, kiek jis apskritai įmanomas žmonių socialiniuose santykiuose, iš esmės yra iracionalaus savisaugos instinkto funkcinis vedinys.” (15)

Mano nuomone, pagrįstai nurodant *savisaugos* instinkto svarbą, vis dėlto labai sumenkinamas ar netgi visiškai nuvertinamas aktyvus, pragmatiškas *socialinės sutarties* elementas, kurį sudaro tam tikras mąstančių individų *naudos* supratimas. Th. Hobbeso *protaujantis individas* siekia sukurti “protingas”, t.y. tiesiogiai neišplaukiančias iš instinktų, gyvenimo sąlygas, kurios sustiprintų civilizacijos, socialinės tvarkos ir pažangos principų veikimą. Anot paties Th. Hobbeso, žmogus turi galimybę išeiti iš tos blogos padėties, į kurią žmogų stumtelėjo pati gamta: “ši galimybė iš dalies slypi jo jausmuose, iš dalies – jo prote” (Hobbes 1999; 140). Mančiau, kad žmogaus gebėjimas reflektyviai išsąmoninti *negatyvaus savo teisių apribojimo* aspekto naudą negali būti “iracionalaus savisaugos instinkto funkcinis vedinys”: “*Atsisakyti* žmogaus *teisės* į ką nors – tai *atsisakyti laisvės* trukdyti kitam naudotis jo teise tuo pačiu” (kursyvas autoriaus) (Hobbes 1999; 143). Be to, į pirmą vietą iškeliant “savisaugos instinktą”, t.y. betarpišką, spontanišką žmonių elgesį, kyla visiškai pamatuotas klausimas: kodėl “prigimties būsenoje”, t.y. natūralioje “karo visų prieš visus” padėtyje, kai individai egoistiškai ir žiauriai varžosi vieni su kitais, visiškai negalioja toks spontaniškas savisaugos instinktas, kuris V. Radžvilo apibūdinamas kaip “varomoji žmogaus elgesio jėga”? Priežastis yra paprasta ir labai pragmatiška: protaujantys individai ima suprasti tą naudą, kurią įgis sustiprinę monarcho (susirinkimo) valdžią, tiksliau kalbant, autoritetą, nes Th. Hobbesas pirmiausia skatina gerbti *teisėtus bendrojo gyvenimo įstatymus*.

Tik paviršutiniškai žvelgiant, gali susidaryti įspūdis, kad Thomas Hobbesas besąlygiškai gina absoliutinę monarchiją. Šitaip, rodos, linkęs manyti ir čia recenzuojamos knygos autorius:

“Siekiantys išlikti individai priversti sudaryti iš pradžių “visuomenės”, o paskui ir valdymo” sutartį, kuriomis visas savo teises (išskyrus teisę į gyvybę) atiduoda Leviatanui, arba despotiškai valstybei, o ši tuo pat metu esanti “tobuliausias dirbtinis kūnas”, atsiradęs iš barbariškos “prigimtinės būklės” gelmių.” (15)

Viena vertus, Hobbesas, kuris pats patyrė pilietinio karo ir anarchijos siaubą, pabrėžia *centralizuotą* valdžią (nesvarbu kurią – karaliaus ar bet kurio kito stipraus suvereno, diegiančio racionalius konvencinius principus, pvz., *susirinkimo*). Kita vertus, aptardamas valstybės koncepciją, jis pirmuoju sakiniu pažymi, jog valstybės tikslas – *individo saugumas* (Hobbes 1999; 179). Tačiau Hobbesą domina ne absoliutizmo įtvirtinimo, bet, priešingai, visuomenės sandraugos sąlygos. (Beje, šiuo aspektu tikriausiai knygos leidėjų – ALK - neapsižiūrėjimas yra aptariamojo Hobbeso veikalo pavadinimo “susiaurinimas”: apmaudu, kad neverčiamas visas garsiojo Hobbeso veikalo *Leviatanas* pavadinimas: *Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil.*) *Leviatanas* simbolizuoja ne tironą, bet *bendrą gerovę* ar *sandraugą* (*Commonwealth*). O tokios sandraugos esmė yra ne tik ir ne tiek *sutarimas*, bet veikiau *susitarimas* su kiekvienu kitu žmogumi: “*Aš įgalioju šį žmogų (ar šį žmonių susirinkimą) ir perduodu jam savo teisę valdyti mane su sąlyga, kad tu irgi perduosi jam savo teisę ir taip pat pritarai visiems jo veiksams*” (kursyvas autoriaus). (Hobbes 1999; 183) Ir jeigu *Jis*, t.y. suverenas, nesugeba užtikrinti *žmonių saugumo* ir, kalbant šiuolaikiniais terminais, *gerovės valstybės*, tai verčia kelti klausimą apie žmonių suteikto įgaliojimo valdyti *veiksnumą*. Nepaisant absoliutinės suvereno valdžios *nedalomumo* principo, kurį besąlygiškai paremia Hobbesas, politinės visuomenės susiformavimas ir suvereno atsiradimas yra vienalaikis procesas. Kaip teigia Hobbesas, įgyti aukščiausiąją valdžią galima dviem būdais: įgimta jėga ir laisvos valios susitarimo dėka. Pirmuoju būdu įgyta valstybė vadinama *įgytąja valstybe*, antruoju būdu – politine ar *įsteigtąja valstybe*. (Hobbes 1999; 184)

Kai kurie šioje recenzijoje aptariami klausimai susiję su apibrėžimo problemomis, tačiau, kaip jau minėta anksčiau, būtent kritiškas šių dalykų svarstymas leidžia sukurti daugiau ar mažiau *konvencinį* sąvokų žodyną, kuris turi didesnę ar mažesnę polinkį prigyti

diskusijų procesuose. Todėl iš karto norėtusi atkreipti dėmesį į, sakyčiau, neįprastą termino “istorizmas” vartojimą:

“Apskritai išsiskyrė bei gyvavo dvi pagrindinės naujųjų amžių filosofijos srovės – racionalizmas ir empirizmas, kurių teorinė ir metodologinė priešprieša persikėlė ir į socialinio pažinimo sritį. Kitaip sakant, naujųjų amžių socialinė teorija apskritai remiasi bendraisiais metodologiniais to laikotarpio filosofijos principais, todėl pažintiniu požiūriu ji skirstytina į dvi kryptis – racionalizmą ir istorizmą. Racionalizmo požiūriu visuomenės gyvenimas suprantamas kaip griežtai loginių dėsningumų valdoma tvarka, kurią įmanu atskleisti logine tam tikrų pamatinių teorinių sąvokų analize. <...> Empirizmas – naujųjų amžių pažinimo teorijos kryptis, teigianti, kad pažinimo šaltinis yra juslinis patyrimas, o proto funkcija apsiriboja šio patyrimo duomenų apdorojimu ir sutvarkymu.” (17)

Pirmiausia nesinorėtų sutikti su tokiu supaprastintu *empirizmo* apibūdinimu. Gali susidaryti įspūdis, kad Johnas Locke’as formuluoja *pasyvaus proto*, atspindinčio išorinės tikrovės idėjas, sąvoką. Tačiau reikia prisiminti, kad netgi Locke’o *patyrimo* sąvoka apima ir pojūčius, ir refleksijas. Protas pasyviai suvokia *paprastas idėjas*, tačiau darosi aktyvus formuodamas *sudėtines idėjas*: “Tačiau intelektas, visiškai pasyviai suvokdamas visas savo paprastas idėjas, atlieka kai kuriuos savo veiksmus, kuriais iš jo paprastų idėjų, kaip viso kito medžiagos ir pagrindo, formuojamos kitos.” (Locke 2000; 148) Esminis Locke’o uždavinys – analizuoti, išskaidyti neaiškias, miglotas sąvokas (pvz., scholastų itin saugomą “substancijos” sąvoką), kurių knibždėte knibždėjo scholastinėje viduramžių filosofijoje, parodyti, kad visos sudėtinės idėjos (modusai, substancijos, santykiai) gaunamos iš paprastų idėjų – pvz., erdvės ir laiko modusų - derinimo, kartojimo ir išplėtimo.

Todėl manyčiau, kad svarbiausias kriterijus, kuris leidžia skirti racionalizmo ir empirizmo kryptis, yra *pažinimo kilmės* kriterijus. Kontinento racionalistai pabrėžia *intuicijos* ir *įgimtų idėjų* ir dedukcinės analizės svarbą, tuo tarpu britų empiristai – patyrimo ir indukcinės analizės principus, kritikuodami įgimtų idėjų doktriną.

V. Radžvilo vartojamas *istorizmo* terminas yra nusakomas kaip priežastinių socialinės tikrovės ryšių atskleidimas laike ir istorijoje:

“Todėl empirizmas, kitaip negu racionalizmas, metodologiniu požiūriu grindžiamas ne logine sąvokų analize, bet vadinamuoju kauzaliniu arba priežastiniu, socialinės tikrovės reiškinių aiškinimu. Siekiant pabrėžti šį empirizmo dėmesį laike ir istorijoje besiskleidžiančiai socialinei tikrovei, empirizmo apraiškos naujųjų amžių socialinėje teorijoje neretai vadinamos “istorizmu” <...> (18).

Vis dėlto įprasta istorizmo vardu vadinti vyraujančią XIX a. historiografijos paradigmą, kuri, Zenono Norkaus apibūdinimu, pagrindiniu istorijos turiniu laiko politiką, o lemiamu jos veiksmu – idėjas bei tas idėjas artikuluojančių bei įgyvendinančių žmonių veiksmus. Šis žodis turi papildomų reikšmių: tai a) metodologinis reikalavimas kiekvieną praeities reiškinį suprasti jo gyvenamosios epochos kontekste; b) istorinis reliatyvizmas (Norkus 1996; 8; 42). Nėgana to, skiriamas ir “istoricizmo” terminas, kuris nusako teorinę laikyseną, įvardintą K. R. Popperio, anot kurios, istorija paklūsta vienokiems ar kitokiems dėsningumams.

Norėtusi pabrėžti, kad atsitiktinis, netvarkingas, nekonvenciškas terminų vartojimas sukuria papildomus keblumus. Visas pastarąsias “istorizmo” ir “istoricizmo” reikšmes, pvz., galėtume pritaikyti Hegelio filosofinei sistemai, tačiau racionalistinis Hegelio filosofijos pobūdis prieštarautų V. Radžvilo vartojamai *istorizmo* sąvokai, kuri įvardija empirizmo filosofijos formą. Dėl šios priežasties geriau pasitelkti įprastą *racionalizmo* ir *empirizmo* priešpriešą, juo labiau, kad Maxo Weberio sociologijoje bene aiškiausiai yra nusakomi istoriniai priežasties-padarinio ryšio aspektai. *Istorinis priežastingumas* nusako specifines sąlygas, kurios nulemia konkretų įvykį. Tuo tarpu *sociologinis priežastingumas* įvardija *daugiau ar mažiau palankias* socialines, politines, ekonomines, demografines, kultūros, priežastis, tam tikrą galimybių – idealiųjų tipų – struktūrą, nusakančią pasikartojančius,

tikimybinio pobūdžio santykius. Todėl aptariamąsios knygos autoriaus “istoristinio” aiškinimo apibūdinimą geriau būtų susieti su istorinio priežastingumo samprata:

“Tačiau kad ir kaip jis būtų vadinamas, pats istoristinio aiškinimo principas grindžiamas prielaida, jog kiekvienas įvykis turi jį sukėlusią priežastį ir ją reikia atskleisti taikant šiuos principus socialinių reiškinių sričiai, viliamasi, kad iš principo įmanoma atskleisti “galutines” tyrinėjamų reiškinių priežastis ir šitaip įgyti bendrą ir visuotinai reikšmingą žinojimą apie socialinio gyvenimo prigimtį.” (18)

Kaip toliau pabrėžia pats autorius, “Veiksnių, kuriais galima aiškinti visuomenės raidą, iš principo yra be galo daug, todėl nė vienas nėra galutinai “lemiamas”. Todėl tiek racionalizmo, tiek ir empirizmo pastangos metodologinėmis procedūromis garantuoti “objektyvų” socialinės tikrovės pažinimą pasirodė esančios beviltiškos.” (19) Čia V. Radžvilas pagrįstai nurodo metodologinę aklavietę, t.y. *determinizmo* kraštutinumus, kurių apstu naujųjų laikų koncepcijose. Autorius, kritiškai vertindamas minėtas naujųjų amžių socialinės teorijos pretenzijas į visiškai objektyvų socialinės tikrovės pažinimą, pažymi, jog tokios pretenzijos rodo, kad šios epochos socialiniai mąstytojai beveik ignoruoja vadinamąją *sąmoningumo* dimensiją socialiniame gyvenime, kuri buvo tokia svarbi vėlesnių laikų visuomenės tyrinėtojams. Gaila, kad nenurodomi konkretūs autoriai ar bent laikotarpiai, nes dar iki Karlo Marxo, kuris įtikinamai atskleidė *sąmoningumo* svarbą žmonių gyvenime (tikrajam žmonių išsilaisvinimui nepakanka filosofinės religijos ir politikos kritikos; religinis susvetimėjimas įvyksta tik sąmonės srityje, tuo tarpu ekonominis susvetimėjimas - realiame gyvenime), Giambattista Vico (1668-1744), kuris gimė vienuolika metų prieš mirstant Th. Hobbesui (1588-1679), išvalgiai suprato ir įtikinamai perteikė idėją, kad *tvarka*, kuri būdinga socialinei sferai, yra daug realesnė (o kartu ir “sąmoningesnė”) negu taškai, linijos plokštumos ir kūnai, o todėl jį domino ne tai, kuo žmonių istorijos raida yra panaši į gamtos

priežasčių-padarinių grandinę, bet, priešingai, kuo pirmoji skiriasi nuo antrosios. Tačiau metodologinis dėmesys tam, kokią prasmę veikiantys žmonės susieja su savo veiksmais, specialiai skiriamas XIX a. vokiečių hermeneutinėje tradicijoje, o socialinių mokslų srityje *supratimo* metodologiją Maxas Weberis papildė sociologinio priežastingumo samprata, tokį derinį pavadindamas *aiškinamuoju supratimu*.

Atskira ir labai svarbi tema galėtų būti tiksliai V. Radžvilo pastaba apie nuotolio tarp paties teoretiko ir jo analizuojamų reiškinių. Šio nuotolio paisymas ar nepaisymas tiesiogiai susijęs su “ideologine modernėjančios socialinės teorijos dimensija”:

“Negana to, socialiniam teoretikui tos subjektyvios prasmės gali atrodyti esančios tik “ideologinės iliuzijos” arba tiesiog saviapgaulė. Taigi teoretikas, nesugebąs išlaikyti reikiamo nuotolio tarp savęs ir analizuojamos visuomenės prasmų, praranda galimybę atskirti tam tikros epochos ar visuomenės iliuzijas nuo tikrovės, tačiau jeigu šis nuotolis tampa pernelyg didelis, iš teoretiko akiračio išnyksta svarbios nagrinėjamos visuomenės socialinio gyvenimo aplinkybės, t.y. subjektyvieji jos raidos veiksniai.

Naujųjų amžių socialinėje filosofijoje išryškėjęs toks paties teoretiko padėties dvilypumas rodo, kad šioje filosofijoje pamažu randasi tai, ką galima pavadinti ideologine modernėjančios socialinės teorijos dimensija. Jos radimasis reiškia, jog teorija yra veiksminga kaip socialinės tikrovės aiškinimo būdas ne todėl kad ji yra objektyvi, o greičiau todėl, kad įgyja galią lemti patį socialinio proceso vyksmą (ji įgyja galią ar bent jau pradeda pretenduoti praktiškai keisti visuomenės gyvenimą).” (20)

Nors šioji dimensija aptariama neigiamame – trūkumų – kontekste, tačiau jos formulavimas (kaip vis labiau ryškėjančio moderniosios socialinės filosofijos bruožo) rodo knygos autoriaus nuoseklumą – vėliau šis aspektas bus nagrinėjamas skyriuje apie Karlo Marso socialinę teoriją. Kartu norėtųsi pridurti, kad ideologinė teorijos dimensija XX a. socialinėse teorijose pertvarkoma į mokslo *vertybinio neutralumo* problemą, kuri ypač kompleksiskai nagrinėjama Maxo Weberio, Karlo Mannheimo sociologijoje, garsiojoje Tiubingeno diskusijoje,

kuri, atliepdama amžiaus pradžioje Vokietijoje vykusių gana ezoterinio pobūdžio teorinio-metodologinio pobūdžio diskusijų dėl mokslo ir vertybių santykio, pakartotinai ėmė svarstyti *dialektikos* ir *pozityvistinės filosofijos* santykio klausimus. Pastarieji klausimai, žinoma, naujomis formomis, ypač svarbūs šiuolaikinėse reflektyviosios sociologijos teorijose. Tiesą sakant, be šių klausimų aptarimo sunkiai įsivaizduojamas sociologijos ir socialinės teorijos dinamiškumas. (Nes jeigu reflektyvumas iš tikrųjų vis labiau skverbiasi į visas visuomenės gyvenimo sferas, kaip teigia ne vienas išvalgus šiandienos sociologas, tai ir sociologija neturėtų būti išimtis, kitaip jai lemta sustingti objektyvistinėje neo-platoniškoje formoje.)

Kaip atskirą didesnę temą autorius skiria ir *socialinės tvarkos* sampratą naujųjų amžių socialinėje filosofijoje, nagrinėdamas *instrumentinę* ir *konsensinę* (sutartinę) socialinės tvarkos teorijas. Pačią problemą V. Radžvilas formuluoja aiškiai ir tiksliai. Tačiau keblumai, mano nuomone, vėlgi kyla dėl terminų vartojimo.

“Kadangi kiekviena visuomenė yra tam tikras žmonių susivienijimas, jos egzistavimo pagrindas yra socialinis ryšys. Ši ryšį įkūnija ir tuo pačiu rodo jį esant vadinamoji “socialinė tvarka”, o jos pati akivaizdžiausiai ir suprantamiausia išraiška – tam tikros socialinio sambūvio normos ir jų laikymasis. Tačiau gerai žinomas ir istorijoje ne kartą įvykęs reiškinys, vadinamas visuomenės žlugimu, rodo, kad žmonės saistantis ryšys ir pati visuomenės tvarka tam tikromis sąlygomis gali suirti. Jau vien šis faktas verčia daryti išvadą, kad socialinis ryšys nėra nei “natūralus”, nei savaime suprantamas dalykas. <...> Sprendžiant šį uždavinį gana abstrakti “socialinio ryšio” problema formuluojama konkrečiau kaip “socialinės tvarkos” klausimas, o pastarasis, dar labiau tikslinamas, dažniausiai tampa teoriniu *socialinių normų* kilmės ir pobūdžio klausimu (kursyvas mano -A. V.).” (21)

Instrumentinė socialinių normų teorija vadinama individualistine, kadangi pabrėžia, jog visuomenė esanti mechaninė individų sandauga, o žmogus – nuolat apskaičiuojanti būtybė, kuri, siekdama savo tikslų, turi apskaičiuoti priemones šiems tikslams pasiekti. Kitas



veiksny, skatinantis laikytis normų, tai sankcijų už jų nesilaikymą baimė. (23) Panašią koncepciją pateikia būtent Thomas Hobbesas, kurio teigimu, žmonės, būdami individualios-protaujančios būtybės, geba apskaičiuoti racionalaus susitarimo (tiksl) priemones, t.y. *naudą*, kurią jie gauna siekdami šio tikslo ir atiduodami savo valią protingiems suvereno įstatymams. Taigi tokia teorija vadintina *instrumentine* ir *sutartine* – konsenso – koncepcija. Tuo tarpu V. Radžvilo perskyroje *konsenso* koncepcija kažkodėl vadinama “bendruomenine”, t.y. susiformavusia kaip socialinių normų perimamumo padarinys. Hobbeso koncepcija klaidingai būtų priskirta “bendruomeninei” koncepcijai, kuri iš tikrųjų nėra “sutartinė”. Priešingai, *instrumentinė teorija yra sutartinė teorija*, nes patys žmonės racionaliai apskaičiuoja priemones, kurdami atitinkamas *instrumentines normas*.

Kartu pridurtina, kad ir žodžio “internalizavimas” vartojimas taip pat klaidina, jeigu aptariame *instrumentinę* teoriją. Pastarąjį terminą, sumenkindamas utilitarinį racionalaus susitarimo veiksnį ir pabrėždamas *neracionalios socializacijos* svarbą, vartojo T. Parsonsas, kuris Z. Freudo pavyzdžiu *internalizavimą* apibūdino kaip vertybių įsisavinimo procesą ankstyvame žmogaus brendimo tarpsnyje, kai vertybės (tėvų ir visuomenės) darosi vidinė asmenybės dalis, formuodamos jų *poreikius-nuostatas*. Taigi *internalizavimas* nėra instrumentinis (sąmoningas, protaujantis) socialinis veiksmas. Todėl šį terminą veikia derėtų susieti su antrąja, *socializacijos* teorija, kurią V. Radžvilas apibūdina šitaip:

“Tuo tarpu konsensinė socialinių normų teorija vadintina “bendruomenine”, arba “kolektyvistine”. Šios teorijos atramos taškas – teiginys apie bendruomenės pirmumą individui. Remiantis šia teorija, žmogus pirmiausia esąs sociali būtybė, negalinti egzistuoti be bendruomenės arba kolektyvo. Todėl konkrečios bendruomenės įsitikinimai ir vertybinės nuostatos bei sampratos yra tikrasis socialinių normų egzistavimo šaltinis. Individas perima šias sampratas socializuodamasis, todėl iš principo tarp jo ir visuomenės (bendruomenės) negali būti jokio konflikto.” (24)

Šia proga pažymėtina, kad, priešingai negu teigia knygos autorius (kad “naujųjų amžių socialinėje teorijoje “bendrojo gėrio” sąvoka išnyksta” (23)), “bendrojo gėrio” samprata jokiū būdu neišnyksta: Jean-Jacques Rousseau *volonté générale* (*bendrosios valios*) sąvoka yra antrojo tipo “visuomenės sutarties” teorijų pagrindas, kuris remiasi neracionalių, besiremiančių ne paskirų individų valia, netgi ne daugumos valia ar *visų* valia, bet įpareigojančiais bendrosios valios – visuomenės kaip moralinės visumos – socializacijos poreikiais.

Galbūt dėl šios priežasties autorių ir neramina “klausimas, kuris iškyla kritiškai nagrinėjant šią teoriją, kaip apskritai galimos *prievartinį pobūdį įgyjančios socialinės normos* (kursyvas mano – A. V.). Nesuprantama, kaip tokiu totaliu konsensu pagrįstoje visuomenėje apskritai gali kilti individo ir pačios visuomenės konfliktas ir kam tokioje tobulai sutariančioje visuomenėje reikalingos socialinių elgesį reglamentuojančios normos. Trumpai sakant, tokiu konsensu pagrįstoje visuomenėje normos atrodo kaip atsitiktinis ir nepaaiškinamas reiškinys, nes jos turėtų egzistuoti kažkur visuotinio sutarimo “plyšiuose” (24). Tačiau atsakymas į šį keblumą glūdi jau pačiose *konsenso* teorijų prielaidose: vertybių ir normų internalizavimo raida “išoriškas”, t.y. suvaržančias, prievartines vertybes ir normas padaro vidiniais asmenybės poreikiais ir nuostatomis vykstant socializacijos procesams.

Aptariamasis knygos skyrius baigiasi išvada, kuri parodo paradoksalų instrumentinės ir konsenso teorijų giminingumą, nes, anot autoriaus, laisvo moralinio apsisprendimo galimybė čia išnyksta: šioji teorija taip pat bloškia individą į gryojo instrumentalizmo stichiją, nes kolektyvo tikslai suabsoliutinami, o paties individo keliami tikslai tėra priemonės šiems tikslams siekti (25). Visa tai leidžia autoriui nė kiek neperdedant teigti, kad pagrindinis *konsenso* teorijos požymis yra pernelyg statiška normų samprata: “jeigu individas negali, o ir neturi teisės kvestionuoti jo visuomenėje egzistuojančių socialinių normų, tai šios normos, būdamos kartą įtvirtintos, turėtų išlikti nepakitusios visam laikui” (25).

3. Trečioje knygos dalyje V. Radžvilas nagrinėja istorinės ir idėjinės moderniosios socialinės teorijos formavimosi prielaidas.

Kaip jau minėta recenzijos pradžioje, itin kritikuotinas teiginys yra tas, kad “naujųjų amžių socialinės teorijos pabaiga sąlygiškai ir simboliškai sietina su paskutiniojo vakarų klasikinės filosofijos atstovo G. W. Hegelio mirtimi. Kartu su juo faktiškai baigėsi ir du su puse tūkstantmečio trukusi klasikinės socialinės teorijos raida.” (26) Toliau plėtoti kritiką trukdo tai, kad nėra pateikiami tokio požiūrio kriterijai. Todėl pakartočiau, kad, priešingas teiginys yra pagrįstesnis: Hegelio filosofinė sistema padarė esminį poveikį moderniosios socialinės teorijos formavimuisi.

Toliau V. Radžvilas skaitytojui pagrįstai pateikia konvencinį požiūrį, kuris pabrėžia dviejų - pramoninės Anglijos ir politinės-demokratinės Prancūzijos – revoliucijų svarbą formuojantis moderniai socialinei teorijai. Galbūt kartu reikėtų aptarti ir tam tikrą intelektualinę priešpriešą tarp gimstančios socialinės teorijos ir *individualistinės* Švietimo tradicijos. Intelektinius individualizmo pagrindus kūrė R. Descartesas, Th. Hobbesas, J. Locke’as, G. Berkeley’is, J. Benthamas, A. Smithas ir daugelis kitų autorių. Tačiau individualizmas intelektualinėje sferoje siejosi ir su tam tikrais neigiamais šio sąjūdžio padariniais: netolygus industrinių miestų gyvenimo sąlygų pasiskirstymas, psichologiniai urbanizacijos proceso padariniai, kuriuos vėliau É. Durkhemas apibūdins *anomijos* vardu, sužadino atitinkamą atsaką – viena tokio atsako forma buvo romantinis sąjūdis. Galima sakyti, kad besiformuojanti socialinė teorija yra tam tikra moralinė visuomenės kritikos forma. Daugelis sociologijos sąvokų susiformavo individualizmo kritikos kontekste. Kaip pažymi V. Radžvilas, “socialinių ryšių silpnėjimas ir nykimas antrosios amžiaus pusės mąstytojams jau atrodė esanti bene pati svarbiausia teorinė ir praktinė problema. Nagrinėjant šią problemą, neišvengiamai turėjo iškilti ir religijos vaidmens visuomenės gyvenime klausimas.” (31)

Tačiau toliau, plėtodamas pastarąją temą, V. Radžvilas daro labai drąsiai, tačiau nepa-

kankamai pagrįstą, išvadą: É. Durkheimas “buvęs įsitikinęs, kad visuomenei išlikti būtinas socialinius saitus galima sukurti ir palaikyti remiantis *moksliniais pagrindais pertvarkyta religija* (kursyvas mano – A. V.).” (31) Mano nuomone, tokia išvada esti perdėm tiesmuka ir, tiesą sakant, klaidinanti. Toks teiginys galbūt ir taikytinas A. Comte’o pozityvaus mokslo projektui, siekiamam sistemiškai ir detaliam pertvarkyti visas žmonių gyvenimo sferas. Visuomenė, siekdama įveikti tikėtiną pereinamojo periodo chaosą, privalanti sukurti vieningą – naujosios žmonijos religijos - *tikėjimo sistemą*. Ir netgi Comte’o atveju negalima užmiršti, kad tikrieji sociologijos pirmtako tikslai yra “metafiziką” pakeisti “mokslu”, “poeziją” pakeisti “realybe”. O kadangi kiekvieno mokslo padėtį ir vietą nulemia istorinė ir loginė tvarka, sociologija darosi “mokslo karaliene” – sudėtingiausia, o kartu ir *praktiškiausia* disciplina. Tokiam “praktiškam” mokslui suteikiamas papildomas - religijos *socialinės* funkcijos pakaito – vaidmuo. Tuo tarpu É. Durkheimą labiau domino diferenciacijos procesų, įskaitant ir sekuliarizaciją, padariniai ir socialinio solidarumo vaidmuo modernėjančioje visuomenėje. Nors kilęs iš ilgaamžės rabinų linijos ir jaunystėje nukreipęs savo dėmesį į katalikybę, É. Durkheimas vis dėlto aiškiai atsiribojo nuo religijos, kartu, žinoma, įdėmiai stebėdamas religijos reiškinius. Taigi É. Durkheimą domino visuomeninės religijos funkcijos, t.y. dėmesys tiems veiksniams, kurie gali sustiprinti ir instanciją socialinę tvarką. Tačiau tie veiksniai yra ne moksliniais pagrindais pertvarkyta religija, bet *darbo pasidalijimo vaidmuo* formuojantis moderniam “organiškojo solidarumo” tipui. Kitaip tariant, Durkheimas domisi *formaliomis* religijos funkcijomis modernioje visuomenėje, kurioje vyrauja pasaulietinės gyvenimo formos.

Kalbant apie knygoje aptariamą religijos sociologiją, nurodyčiau dar vieną rimtą trūkumą: kadangi kalbama apie trijų socialinių teoretikų – É. Durkheimo, V. Pareto ir M. Weberio – požiūrį į religijos vaidmenį, negalima nepaminėti *protestantinės etikos* svarbos M.

Weberio sociologijoje. Deja, aptariamoje knygoje protestantinės etikos veiksnys net neminimas. O juk tokio *idealaus tipo* kaip protestantinės etinės laikysenos hipotezės formulavimas leido Weberiui sistemiškai tyrinėti *Vakarų istorinės specifikos*, ypač kapitalizmo, ypatumus pasitelkiant lyginamąją religijų analizę. Todėl V. Radžvilo išvada, manau, yra klaidinanti: “<...> savo darbuose jis apsiribojo lyginamaisiais istoriniais pasaulio religijų tyrinėjimais, kuriais mėgino parodyti religijų vaidmenį įvairių visuomenių socialinėje istorinėje raidoje.” (32) Kaip jau minėta, M. Weberio tikslas buvo kitas – sistemiškai įvertinti išsiskiriančią Vakarų racionalizacijos, modernėjimo raidą pasitelkiant lyginamąjį požiūrį ir fiksuojant tokius Vakarų raidos bruožus, kurių nebuvo istorinėse Rytų religijose. Maxo Weberio klausimas iš pažiūros yra paprastas, tačiau reikalauja visa apimančios istorinės-sociologinės analizės: “kokia aplinkybių grandinė lėmė tai, kad kaip tik Vakaruose, ir tik čia, atsirado kultūros reiškiniai, kurių raidos kryptis įgyja – bent jau mes mielai taip įsivaizduojame – *universalią* reikšmę ir galią?” (Weber 1997; 7). Štai kodėl svarbu aptarti unikalų *protestantinės etikos* vaidmenį formuojantis Vakarų kapitalizmui: “Mums rūpi visai ne religijos “esmė”, bet tam tikros rūšies socialinės veiklos (*Gemeinschaftshandeln*) sąlygos ir pasekmės. Jos išorinė eiga labai įvairi, todėl ji gali būti suprasta tik iš atskiro žmogaus subjektyvių išgyvenimų, vaizdinių ir tikslų, kitaip sakant – iš jos ‘prasmės’.” (Weber 2000; 7)

Kartu atkreiptinas dėmesys ir į tai, kad autoriaus apibrėžimas padaro M. Weberį grynuoju pozityvistu: “M. Weberis siekė būti “mokslininkas” tiksliausia ir griežčiausia šio žodžio prasme ir buvo įsitikinęs, kad galimas *visiškai objektyvus* ir *nešališkas* visuomenės mokslas (kursyvas mano – A. V.).” (Ten pat) Tuo tarpu šitaip nėra: Weberio teigimu, 1) sociologija yra *tikimybinio pobūdžio* mokslas; 2) mokslininkas gali pateikti tikėtiną žmonių veiksmo kryptį analizę, tačiau negali piršti vertybinių teiginių. Veikiausiai reikėtų sakyti, kad M. Weberio požiūris į mokslą yra asketiškas:

mokslininko uždavinys yra ne pranašavimas, bet tiesos siekimas.

Ko gero, reikėtų atsižvelgti į tai, kad V. Radžvilo knygoje, kuri skirta studijų procesui, kai kurios formuluotės galbūt supaprastinamos aiškumo ir suprantamumo dėlei. Tačiau tokie “supaprastinimai”, manyčiau, ne visiškai tinkami socialinių teorijų baruose, kadangi bet kuri teorinė tradicija gali būti suprantama tik kaip kritinis atsakas į *alternatyvių* teorinių teiginių visumą, kuri formuoja specifines-istorines teorijų atsiradimo prielaidas. Vadinasi, nusakant konkretaus autoriaus *tezę*, svarbu turėti mintyse ir *istorinę antitezę*, kuri ir leidžia nenuslysti į pernelyg supaprastintą teiginių pateikimą. Aptariamuoju atveju M. Weberio *antitezė* yra sociologijos kaip dėsnis nustatančio – nomotetinio – mokslo apibrėžimas, kuris buvo būdingas pozityvizmo tradicijai, prasidedančiai A. Comte'o tezėmis. Tokią antitezę, beje, formulavo ir neokantinė vokiečių filosofijos tradicija, tačiau, svarbu suprasti, kad M. Weberis savo aiškinamojo supratimo metodą formulavo kaip antitezę tam pačiam neokantininkų plėtojamam supratimo (empatiško išgyvenimo) metodui. Kitaip sakant, galima teigti, jog M. Weberis iš tikrųjų rūpinosi mokslo objektyvumu ir bešališkumu, tačiau sakyti, kad, anot Weberio, “galimas *visiškai objektyvus* ir *nešališkas* visuomenės mokslas”, jau yra neleistinas supaprastinimas, M. Weberio priskyrimas pozityvizmo tradicijai. Supaprastinimo pranašumas – tariamas paprastumas ir aiškumas – sukuria papildomus keblumus: viena paprasta tezė gimdo kitą supaprastintą teiginį ir t.t., o tokie teiginiai, galima sakyti, turi polinkį daugintis specifinėje grandininėje reakcijoje ir galiausiai sukuria supaprastintas dogmas. Todėl netgi (o gal ypač) pedagoginio pobūdžio literatūroje reikėtų vengti tokių supaprastinimų, kurie iš principo yra klaidinantys.

4. Ketvirtoje V. Radžvilo knygos dalyje aptariami K. Marxo socialinės teorijos bruožai. Šioji dalis, mano nuomone, yra nuosekliausia knygos dalis turinio dėstymo, sąvokų apibrėžimo ir jų tarpusavio susiejimo požiūriu.

Pridurtina, kad šioje dalyje puikiai derinasi medžiagos pateikimo aiškumas ir formulavimo tikslumas. Tačiau kartu vėlgi norėtusi atkreipti dėmesį į svarbų trūkumą: niekur knygoje neįtraukiamas platesnis literatūros sąrašas, o nagrinėjant (kad ir *tik* pateikiant studentams) konkrečius autorius – K. Marxą ir É. Durkheimą – literatūros lietuvių kalba tikrai pakanka. Juo labiau, kad netgi plika akimi galima išžvelgti madingą šiandienos polinkį vengti konkrečių citavimo nuorodų ir atitinkamai “apsisaugoti” nuo kritinės diskusijos pagrindo: daugelis įvairiuose žurnaluose pateikiamų straipsnių mirgėte mirga žymių ir itin žymių autorių pavardėmis, tačiau geba išvengti konkretesnio ir kritiškesnio jų idėjų svarstymo pateikiant vienus ar kitus laisvai pasirenkamus teiginius kaip “teorijas”, kurios dedukciškai taikomos, tiksliau kalbant, gana dirbtinai susiejamos su Lietuvos socialine tikrove. Šitaip dar kartą tarsi nepastebimai sunyksta *teorijos-metodologijos-metodo-empirinės tikrovės* ryšiai. Taigi *teorinių nuorodų* tikslumas yra ne mažiau svarbus negu vadinamųjų *empirinių nuorodų* tikslumas.

Žinoma, galima manyti, kad K. Marxo veikalai “ir taip žinomi visiems, gyvenusiems visuomenėje, kur Marxas būdavo itin dažnai cituojamas”. Tačiau tokia sveiko proto nuostata tik atveria kelią gausiems supaprastinimams, o kartu ir iškraipymams, apie kuriuos buvo užsiminta anksčiau. Juo labiau, kad, kaip pažymi pats knygos autorius, “daugelį dešimtmečių marksizmas, o tiksliau – skirtingos jo interpretacijos, buvo oficiali komunistinių šalių ideologija, todėl teorinių ir ideologinių K. Marxo ekonominės, socialinės ir politinės doktrinos aspektų riba tapo labai paslanki ir sunkiai išžvelgiama <...>” (34).

K. Marxo aptarimas pradedamas svarbiausia marksizmo dalimi, kuri padarė lemiamą poveikį ir pavienių mokslininkų, ir paskirų mokyklų (pvz., Frankfurto kritinės mokyklos), ir apskritai visos šiuolaikinės socialinės teorijos, kurios neatsiejama dalis yra ir kritinės postmodernizmo sociologijos išvalgos, raidai. Šioji esminė dalis yra *socialinės kritikos* skvarbumas. V. Radžvilas tinkamai sugretina

biografinius ir teorinius autoriaus brendimo bruožus:

“K. Marxo teorinių pažiūrų evoliucijos neįmanoma atsieti nuo vieno jo asmenybės bruožo (jis yra labai svarbus būtent todėl, kad iš dalies matyti iš jo teorinio mąstymo), kurį sąlygiškai galima vadinti “socialiniu jautrumu”. Dar būdamas visai jaunas žurnalistas, K. Marxas straipsniuose laikraščiams mėgo aprašinėti įvairias socialines blygybes. Tačiau tai nebuvo paprasti liūdni pasakojimai apie straipsnių herojų vargus – šie straipsniai buvo kupini *socialinės kritikos* patoso, o pagrindinė jų mintis ta, kad dėl pavienių žmonių kančių ir sulaužytų likimų kalta netinkamai sutvarkyta visuomenė. Šios nuostatos reikšmę vargu ar įmanoma pervertinti, nes būtent ji daugiausia lėmė K. Marxo požiūrį į filosofijos paskirtį ir uždavinius.” (35)

Kitas svarbus šioje dalyje aptariamas klausimas yra *socialinis pažinimo sąlygotumas*. Čia V. Radžvilas tiksliai apibrėžia santykį tarp mokslininko vertybinio neutralumo nuostatų ir to paties mokslininko vertybinio išipainiojimo į tą patį nagrinėjamą istorinį-socialinį kontekstą. Viena vertus, proletariato klasė yra suinteresuota objektyviu socialinės tikrovės tyrinėjimu, kuris iš principo gali tapti socialiniu požiūriu nešališkas. Kita vertus, tokio tyrinėjimo negali imtis pats abstrakčiai suprantamas ‘proletariatas’, bet tai gali padaryti socialinis teoretikas, sąmoningai tapatinantis save su socialine proletariato pozicija. “K. Marxas mokslinį visuomenės aiškinimą siejo su, jo manymu, visiškai ‘objektyviais’ kapitalistinės ekonomikos tyrinėjimais, kuriems paskyrė didžiąją savo gyvenimo dalį.” (41) Tokios susiklosčiusios “objektyvumo sąlygos” ir yra lemiamas šitokio tyrinėjimo objektyvumo garantija. (Beje, K. Marxas ir linko įvardinti save kaip politinės ekonomijos *kritiką* ar *istorijos mokslo* atstovą.) Tačiau kartu V. Radžvilas parodo ir subjektyvios, vertybiškai angažuotos teorinės interpretacijos pagrindą: “K. Marxas, atrodo, visą gyvenimą nuoširdžiai tikėjo, kad jo paties atliekami tuometinės visuomenės tyrinėjimai yra šitų proletariato pažintinių siekių autentiška išraiška.” (37)

Tačiau kartu V. Radžvilas pateikia ir itin ginčytiną teiginį, kurio, deja, nesusieja su šaltinių nuorodomis: “K. Marxas aiškiai suprato

savo sukurtos ideologijos teorijos implikacijas ir pripažino ideologinį savosios visuomenės teorijos pobūdį. Kartu tvirtai tikėjo, kad jo kuriamą ideologiją yra ypatinga ideologijos atmaina, iš esmės besiskirianti nuo visų kitų kada nors egzistavusių ideologijų. Šią ideologiją jis nuoširdžiai laikė esant „mokslinė.“ (38)

*Vokiečių ideologijoje*, kritikuodamas jaunahėgelininkus būtent dėl to, kad jie kovoja tik prieš „frazes“, kurioms priešpriešina ne ką kita, o *tik frazes*, K. Marxas kartu su F. Engelsu pabrėžė, kad *materialistinis* istorijos supratimas „visuomet laikosi tikro istorijos *pagrindo*, aiškina ne praktiką idėjomis, bet idėjinės formas – materialine praktika (Marxas ir Engelsas 1974; 15; 35). Šio istorijos supratimo esmė yra ta, kad jis reikalauja nagrinėti tikrąjį gamybos procesą. Vadinasi, mokslo, kuris nagrinėja *objektyvias* visuomenės egzistavimo sąlygas, t.y. politinės ekonomijos kritikos, negalima tiesmukai tapatinti su „ideologija ar filosofija (vokiečių), kuri yra religinių vaizdinių kritika“ (ten pat; 14). Kitaip tariant, pateiktasis V. Radžvilo teiginys reikalauja vienokio ar kitokio pagrindimo.

Tolesnėje K. Marxo socialinės teorijos analizėje derinami trys svarbūs komponentai: a) ekonominis kapitalizmo funkcionavimo pagrindas; b) socialinė kapitalistinės visuomenės struktūra; c) šios visuomenės tolesnės raidos kryptys. Kaip jau minėta, skyriaus privalumas - aiškiai ir suprantamai apibrėžiamos sąvokos (*darbo, gamybos būdo, gamybinių santykių, gamybinių jėgų, klasių kovos, bazės ir antstato* ir pan.), kurios aiškinant nuosekliai derinamos tarp savęs. Kartu V. Radžvilas bando nurodyti ir tam tikrus vidinius K. Marxo teorijos prieštaravimus: „Vienas iš tokių pamatinių prieštaravimų susijęs su klausimu, kiek K. Marxo kurtoji visuomenės teorija yra mokslinė.“ (40) Manychiau, kad toks klausimo formulavimas, kai apskritai neaišku, ką turime galvoje kalbėdami apie *mokslinę teoriją* (jau nekalbant apie tokios „mokslinės teorijos“ sukūrimo galimybę), yra klaidinantis. Pastarojo klausimo svarstymas, ko gero, galėjo būti įtrauktas į ankstesniųjų – metodologinio pobūdžio – knygos skyrių turinį. Apskritai

galima susidaryti įspūdį, kad autorius būtent šiuo atveju perteikia ir savo paties „pozityvistinį tikėjimą“ visiško mokslo objektyvumo ir bešališkumo galimybe: „Ši nuostata reiškė tai, kad teorinė veikla darosi prasminga tik tapdama socialinės kritikos įrankiu. Tačiau *tokios kritikos užmojai sunkiai suderinami su objektyviais moksliniais visuomenės tyrinėjimais*, nes jie įneša į tuos tyrinėjimus tai, ką galima pavadinti išankstinėmis vertinamosiomis nuostatomis (ten pat, kursyvas mano – A. V.).“

Vertybiniai sprendiniai savo gramatine sandara yra „tariamąsios nuosakos“ teiginiai apie tai, kas *turėtų* ar *neturėtų* įvykti, ko mes norėtume, ir ko nenorėtume. Nepaisant to, tokie teiginiai išplaukia iš *bet kurios analitinės teorijos*, kuri, be savo analitinių elementų, turi ir tam tikras *numatymo* (didesniu ar mažesniu mastu *vertinimo*) išvalgas. Vienintelis kelias objektyvumo kryptimi - į sociologinius apibendrinimus stengtis jausti empirinę, pvz., istorinę, savivoką. Kartu pripažįstant, kad „empirinis faktas“ yra ne mažiau keblus dalykas kaip ir abstrakti teorinė tezė. Esminis dalykas, žinoma, yra tas, kad šių klausimų svarstymas kiekvienu konkrečiu atveju yra mokslo sudedamoji dalis.

Atskira tema galėtų būti vienas apibendrinamasis V. Radžvilo teiginys: „Esminis ir būdingiausias kapitalizmo, vadinasi, ir moderniosios visuomenės bruožas yra jame glūdintis socialinis konfliktas.“ (39) Šitaip susidaro įspūdis, kad socialinis konfliktas apskritai yra skiriamasis *kapitalizmo* bruožas. Tačiau toliau pats autorius pažymi, kad Marxas konfliktą laikė natūralia ne tik kapitalistinės, bet ir visų žmonijos istorijoje egzistavusių visuomenių būseną. Taigi šioje vietoje taip pat reikėtų patikslinti: ko gero, tiksliau būtų sakyti, remiantis paties K. Marxo žodžiais, jog kapitalizmas yra savo paties duobkasys, kadangi sukaupia didžiules žmonių mases didžiulėse pramonės gamyklose (o šito nebūdavo ankstesnėse socialinėse-ekonominėse formacijose) ir sukuria dvi antagonistines klases, kurių sparti susipriešinimo dinamika XIX a. iš tikrųjų krito į akis dar prieš K. Marxą rašiusiems prancūzų istorikams bei škotų

“moralistams”. Tačiau kartu būtina pridurti, kad socialinis konfliktas istoriniu požiūriu yra universalus - antagonistinių klasių konfliktas, daugiau ar mažiau sąmoningai suvoktas, egzistavo visada.

Be jokios abejonės, pritarčiau knygos autoriaus teiginiui, kad “*bazės* ir *antstato* santykio klausimas (kad ir reformuluojamas kitokiais terminais) neabejotinai yra viena iš svarbiausių ne vien marksistinės socialinės teorijos, bet ir viso socialinio pažinimo iki pat šių dienų problemų. Vienoks ar kitoks šios problemos sprendimas dažnai brėžia įvairių konkuruojančių socialinių teorijų takoskyros liniją.” (45) Būtų galima pridurti – šią esminę takoskyrą šiandieną siekiama įveikti kuriant jungias teorines formas.

Baigdamas K. Marxo teorijos analizę, kuri, beje, knygoje pateikiama plačiausiai ir apimties požiūriu (nuo 33 iki 55 psl.), V. Radžvilas aptaria itin svarbią – *susvetimėjimo* sąvoką, jos ekonominę ir antropologinę – turinį, kartu pabrėždamas, kad susvetimėjimo “įveikimas” būsimoje “komunistinėje” visuomenėje K. Marxo apibūdinamas prieštarai, o būsimosios visuomenės turinys esti miglotas ir neaiškus.

5. Paskutinė – penktoji – knygos dalis skiriama É. Durkheimio sociologinei visuomenės teorijai. Iš karto reikėtų pažymėti, kad šioji dalis yra ir žymiai siauresnė apimties požiūriu (nuo 56 iki 68 psl.), ir pasižymi prieštarų teiginių gausa. Pastaruosius norėčiau glaustai aptarti. V. Radžvilo teigimu, “Prancūzų sociologas É. Durkheimas priklauso antrajai moderniosios socialinės teorijos “tėvų” kartai, kurios atstovai galutinai pavertė *socialinę teoriją* mokslu modernia šio žodžio prasme, t.y. *sociologija* (kursyvas mano – A. V.) (56). Čia kalbama apie tariamą socialinės teorijos “evoliucionavimą” į sociologiją, kuri neva ir esanti *mokslas tikraja šio žodžio prasme*. Šiuo atveju labai glaustai reikėtų pažymėti, kad socialinė teorija istoriškai buvo, yra ir bus gyvybiškas sociologijos komponentas, kurio eliminavimas skatina sociologijos mokslo susinimą. Susižavėjimą kiekybinėmis

perstatinėjamų skaičių konfigūracijomis Pitirimas Sorokinas nepaprastai taikliai pavadino “kvantofrenijos” vardu (tai, beje, viena iš pagrindinių priežasčių, dėl kurios sociologijos disciplina JAV, skirtingai negu Europoje, šiandieną patiria nuosmukį).

Nevisiškai tikslus ir tolesnis sakinytis:

“Šios kartos pirmtakai nuo K. Marxo iki A. de Tocquevillio buvo užsibrėžę tikslą aiškinti visuomenę grynai moksliskai, tačiau visų jų teorijose dar esama daug tradicinio spekuliatyvaus mokslo bruožų. Antrosios kartos atstovai juos laikė dideliu socialinės teorijos trūkumu ir pagrindine tolesnės jos plėtros kliūtimi, todėl natūralu, kad jiems buvo būdingas siekis atsiriboti nuo bet kokių išankstinių “filosofinių vaizdinių” apie socialinės tikrovės prigimtį ir esmę. *Ši tendencija É. Durkheimio darbuose labai ryški* (kursyvas mano – A. V.; ten pat).”

Čia reikėtų būtinai pridurti, kad šioji tendencija ryški ankstyvuose É. Durkheimio teoriniuose darbuose (Durkheim 2001), tuo tarpu vėlyvuosiuose veikaluose Durkheimas radikaliai peržiūri savo metodologinę laikyseną (Durkheim 2001).

Kita mano pastaba susijusi su É. Durkheimio kaip *funkcinio* aiškinimo logikos kūrėjo vardu (tikslumo dėlei būtų galima nurodyti, kad anksčiau tokį metodą plėtojo Herbertas Spenceris ir iš dalies A. Comte’as). Aprašydamas Durkheimio požiūrį į istorinio priešastingumo sampratą, V. Radžvilas beveik “priartėja” prie *funkcinės analizės* įvardijimo, tačiau vis dėlto neužsimena apie tai:

“Durkheimas šios segmentacijos neaiškino jokiais išoriniais veiksniais, bet siejo ją su endogeniniais veiksniais. Ši sociologo nuostata reiškia, kad jo teorijoje radikaliai keičiama pati socialinio priešastingumo samprata. Nėra jokių gamtinių arba kokių nors kitų “galutinių” ir “tikrųjų” priežasčių, lemiančių socialinių reiškinių egzistavimą. Ši priešastingumo samprata apribojama teiginiu, kad vieni socialiniai reiškiniai tiesiog susiję su kitais. Konkrečiai šią nuostatą É. Durkheimas formulavo taip: socialinių reiškinių egzistavimo priežastis yra pati socialinė aplinka, esanti tam tikru konkrečiu visuomenės egzistavimo momentu.” (58)

Tuo tarpu funkcinė aiškinimo logika svarbi jau vien dėl istoriškai svarbių ryšių su XX a. ilgą laikotarpį akivaizdžiai dominavusia sociologine tradicija – struktūriniu funkcionalizmu. Galiausiai vengimas griežčiau įvardyti funkcinio aiškinimo specifika, rodos, atsiliepia ir tolesniam É. Durkheimio sąvokų aprašymui ir jų interpretavimui. Pavyzdžiui, aptardamas perėjimą iš *mechaniškojo* į *organiškąjį* solidarumo tipą, V. Radžvilas linkęs pabrėžti priešasties-padarinio santykį: visuomenės diferenciacija ir individualizmo sklaida (priežastis) yra labai netvirti ir trapūs socialiniai ryšiai (padarinys):

“Tačiau nepaisant išsilavinimo ir simpatijų, É. Durkheimas taip pat išvelgė (ir kaip žmogus, ir kaip mokslininkas) tamsiąsias ir teoriniu požiūriu problemiškas modernios visuomenės ypatybes. Viena iš tokių silpniausių modernios visuomenės ypatybių XIX a. pabaigoje jau buvo visiškai aiški ir nekelianti abejonių: visuomenės diferenciacija ir individualizmo įsigalėjimas objektyviai reiškė, kad *individuo ir visuomenės ryšiai tapo labai netvirti ir trapūs*. Kalbant paties Durkheimio teorijos terminais, tai reiškė, kad susilpnėjo kolektyvinės sąmonės ir individo sąmonės ryšys.” (kursyvas mano – A. V.; 61-2)

Tačiau tai tik viena paveikslų pusė. Norint paaiškinti *socialinį faktą* (šiuo atveju silpnėjančią kolektyvinę sąmonę), anot É. Durkheimio, nepakanka nurodyti priežastį, nuo kurios priklauso toks socialinis faktas, - privalu įvardyti ir jo atliekamą funkciją (visuomenės diferenciacija ir individualizacija sukuria prielaidas formuoti *nuo naujo tipo* organiškajam solidarumui, t.y. kompleksiškiems socialiniams ryšiams, kuriuos pagrindžia jau nebe kolektyvinė sąmonė, bet *integruojanti* darbo pasidalijimo funkcija). Tokiose visuomenėse iš dalies išsivaduojama iš suvaržančios kolektyvinės sąmonės priežiūros, tačiau toks išsilaisvinimas ne tik sukuria neigiamus pereinamojo laikotarpio padarinius, bet ir parengia kompleksiškos paskirų individų tarpusavio priklausomybės prielaidas.

Apskritai reikėtų skirti tris É. Durkheimio analizės elementus: 1) funkcinę analizę; 2) priešasčių analizę; 3) motyvacijų analizę

(pastarąją procedūrą É. Durkheimas laikė tik šalutine sociologinio tyrimo dalimi. É. Durkheimio požiūriu, funkcinė *organiškojo tipo* solidarumo analizė atskleidžia, kad visuomenės diferenciacijos padariniai linkę sukurti *darbo pasidalijimo* pagrindu grindžiamą modernųjį visuomenės solidarumą, kuris objektyviai pakeičia ankstesniojo - mechaniškojo solidarumo - iš prigimties kolektyvinio pobūdžio *bendrujų tikėjimų* dominavimą. Taigi funkcinė analizė leidžia atskleisti ne tik “tamsiąsias ir teoriniu požiūriu problemiškas modernios visuomenės ypatybes”, bet ir pozityvius objektyvių socialinių sąlygų pasikeitimo bruožus, t.y. *istoriškai naujos* socialinių ryšių formos aspektus. Darbo pasidalijimo raida leidžia aptikti funkciškai naudingus modernios visuomenės socialinius saitus – labiau diferencijuotus ir individualizuotus, tačiau, nepaisant to, dar glaudesnius - funkcinės priklausomybės požiūriu - individo ir visuomenės ryšius.

É. Durkheimio sociologinės analizės akiratyje yra visuomenės socialinė sandara kaip *išoriškos*, t.y. *objektyvios* žmonių gyvenimo formos, kurių istorinė kaita skatina tirti jų specifinius funkcinis ryšius pradedant darbo pasidalijimo, nusikalstamumo ir baigiant religinių apeigų, ritualų ir tikėjimų funkcijomis. Štai kodėl É. Durkheimą labiau domina struktūriniai požymiai, bet ne individualios žmonių savybės ar motyvacijos, kaip pagrįstai pažymi V. Radžvilas: “Savo darbuose E. Durkheimas ne kartą kritikavo visus mėginimus kildinti visuomenę ir jos sąrangą iš individo ir jo psichologijos ypatumų.” (62)

Durkheimas skiria dvi istorines socialinio solidarumo formas - *mechaniškąją* ir *organiniškąją*. V. Radžvilas tinkamai atkreipia dėmesį, kad organiškojo solidarumo atveju É. Durkheimio pabrėžiamas “sutartinis” restitucinės teisės pobūdis gali kelti metodologiniu požiūriu klaidingas asociacijas, t.y. “gali priversti patikėti, kad prancūzų sociologas yra vadinamosios “visuomeninės sutarties” teorijos šalininkas. Todėl reikia turėti omenyje, kad taip nėra ir kad tokia išvada prieštarautų pačiai jo sociologinės teorijos esmei. <...> visi susitarimai galimi tik todėl,

kad kolektyvinė sąmonė iš anksto objektyvinama teisės normomis. Taigi individualizmo įsigalėjimas anaipol nereiškia, kad individai sąmoningai kuria jų santykius reglamentuojančias sutartinės teisės normas. Iš tikrųjų esą kaip tik atvirkščiai: tokių normų radimosi priežastis esanti pasikeitusi kolektyvinė sąmonė.” (63)

Vis dėlto kartu vėlgi daroma klaidinanti išvada: “Tačiau reikia atkreipti dėmesį ir į šio aiškinimo glūdinčias dviprasmybes: priežasčių, kodėl keičiasi pati kolektyvinė sąmonė, É. Durkheimas savo darbuose taip ir neatskleidžia.” (Ten pat)

Priešingai, sakyčiau, kad visos É. Durkheimo sociologinės veiklos pagrindas yra skirtingų – tradicinės ir moderniosios – visuomenės tipų funkcinių padarinių, įskaitant ir *kolektyvinės sąmonės* silpnėjimo ir *funkcinės diferenciacijos* stiprėjimo, įvertinimas. (Ankstyvuojau laikotarpiu É. Durkheimas netgi buvo linkęs teigti, jog kolektyvinė sąmonė diferencijuojantis visuomenei turėtų sunykti – tai esąs progresyvaus darbo pasidalijimo padarinys; tačiau vėliau jis peržiūrėjo šią nuostatą, pažymėdamas, kad netgi labai diferencijuotos organinio solidarumo visuomenės išsaugoja bendruosius tikėjimus, vadinamąją *conscience collective*.)

Galima sakyti, klaidina ir kitas knygos autoriaus sakiny, aptariantis É. Durkheimo savižudybių analizę: Taigi, pasak Durkheimo, visuomenės patologija apskritai esanti suklestėjusio individualizmo padarinys.” (64) Toks teiginys yra pernelyg tiesmukas. É. Durkheimo analizėje savižudybių svyravimas sudaro ne tiesiosios kylančios linijos, bet veikiau *kreivės* pavidalą: staigus savižudybių padidėjimas susijęs tiek su kraštutiniais individualizacijos, tiek su kraštutiniais kolektyvinės priežiūros reiškiniais. Apie tai, beje, savo knygoje rašo ir V. Radžvilas. Kitaip sakant, É. Durkheimo požiūriu, visapusiškas asmens kontroliavimas, kurį įgyvendina visuomenė, yra ne mažiau pavojingas negu *anomijos* reiškinys, kurį skatina individualizacija. Tačiau ne mažiau svarbu atsižvelgti į konkrečiose visuomenėse vyraujančias elgesio normas. Pavyzdžiui, É. Durkheimo gyvenamojo laikotarpio protestantų visuomenėse lyginant su katalikiškomis bendruomenėmis individualizacija yra gerbiama kaip *elgesio norma*. Taigi šiuo atveju visiškai negaliojūt anksčiau

įvardintas teiginys, kad “visuomenės patologija apskritai esanti suklestėjusio individualizmo padarinys”.

Aptariamoji Vytauto Radžvilo knyga baigiasi É. Durkheimo religijos sociologijos aptarimu. Todėl tikriausiai ne vienam šios knygos skaitytojui iš karto krenta į akis, kad trūksta išvadų skyriaus ar bent jau apibendrinimo. Tiesą sakant, kyla ir daugiau klausimų: kodėl, pvz., moderniosios socialinės teorijos aptarimas baigiasi É. Durkheimo sociologija?; ar funkcinės aiškinimo logikos tradicijos tęsėjos, Talcotto Parsonso *struktūrinio funkcionalizmo* mokyklos, jau nedera vadinti moderniąja socialine teorija?; kodėl į jau aptartą laikotarpį nėra įtraukti didieji moderniosios socialinės teorijos klasikai – Herbertas Spenceris, Georgas Simmelis ir Vilfredo Pareto? Galbūt tai būtų paaiškinta baigiamojoje dalyje? Tačiau šioji dalis, o kartu ir visi paaiškinimai, tarsi paliekami paties skaitytojo nuožiūrai. Tai yra ir blogai, ir gerai.

Paminėsiu pastaruosius aspektus. Norint apimti plačią moderniosios socialinės teorijos tradiciją reikėtų ir atitinkamos strategijos, kuri, ko gero, nėra labai lengvai įgyvendinama. Nebent visus autorius bandyti aptarti tik keliais sakiniais. Tačiau tai bergždžias laiko švaistymas, nes specifinę kelių sakinių taktiką renkasi įvairūs žodynai ir žinynai. Pasirinkdamas konkrečius autorius, V. Radžvilas galėjo išsamiau išnagrinėti skiriamuosius jų teorijų bruožus. Kita svarbi R. Radžvilo knygos pusė yra išsamus socialinės teorijos problemų, metodologinių šaltinių ir apskritai esminės ir gilios jos tradicijos – socialinės filosofijos – pateikimas. Visuminis požiūris į moderniosios socialinės teorijos ir sociologijos atsiradimą labai praturtina ir praplečia kartais “siaurėjantį” šiandienos požiūrį į sociologinio mąstymo ribas. Galiausiai galbūt nelabai suklysiu teigdamas, jog pats autorius formulavo knygoje dėstomas problemas ir konkrečius teiginius kaip *atvirus*, t.y. svarstytinus ir diskutuotinus, dalykus. Kadangi nėra “vienintelio teisingo” atsakymo į šiuos klausimus, įskaitant, žinoma, ir šios recenzijos autoriaus išdėstytas pastabas.



## Literatūra

- Comte, Auguste. 1974. "Pozityviosios filosofijos kursas. Pirmoji paskaita". Kn. *Filosofijos istorijos chrestomatija* (sud. Bronius Genzelis). Vilnius: Mintis, psl. 88-96.
- Descartes, René. 1978. *Proto vadovavimo taisyklės*. Kn.: Descartes, René. *Rinkiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
- Descartes, René. 1978. *Metafiziniai ampatymai*. Kn.: Descartes, René. *Rinkiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
- Durkheim Émile. 2001. *Sociologijos metodo taisyklės*. (Iš prancūzų kalbos vertė Jūratė Karazijaitė.) Vilnius: Vaga.
- Durkheim Émile. 1999. *Elementarios religinio gyvenimo formos*. (Iš prancūzų kalbos vertė Jūratė Karazijaitė ir Jonė Ramunytė.) Vilnius: Vaga.
- Hegel, Georg Wilhelm, Friedrich. 1999. *Filosofijos istorijos paskaitos. T. I*. Vilnius: Alma litera.
- Hobbes, Thomas. 1999. *Leviatanas*. Vilnius: Pradai.
- Giddens, Anthony. 1971. *Capitalism and modern social theory. An analysis of the writings of Marx, Durkheim and Max Weber*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Graikų-lietuvių kalbų žodynas* (sudarė R. Mironas). 1979. Vilnius.
- Locke, John. 2000. *Esė apie žmogaus intelektą*. Vilnius: Pradai.
- Marksas, Karlas ir Engelsas, Friedrichas. 1974. *Vokiečių ideologija*. Vilnius: Mintis.
- Marksas, Karlas. 1986. *Ekonominiai ir filosofiniai 1844 metų rankraščiai*. Kn.: *Ankstyvieji filosofijos raštai*. Vilnius: Mintis.
- Norkus, Zenonas. 1996. *Istorika. Istorinis įvadas*. Vilnius: Taura.
- Platonas. 1968. *Dialogai*. Vilnius: Vaga.
- Platonas. 1981. *Välstybė*. Vilnius: Mintis.
- Popper, Karl Raimund. 1998 [1945]. *Atviroji visuomenė ir jos priešai*. (Iš anglų kalbos vertė Arvydas Šliogeris). Vilnius: Pradai.
- Seidman, Steven. 1994. "The end of sociological theory" in Steven Seidman (ed.) *The Postmodern Turn. New Perspectives On Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Szacki, Jerzy. 1979. *History of Sociological Thought. Vol. I, II*. London: Aldwych Press.
- Valantiejus, Algimantas. 2002. "Reprezentacijos kaip modernizmo sąvokos santykiškas sunykimas sociologijoje. Durkheimo, Parsonso ir Giddenso modeliai", *Sociologija. Mintis ir veiksmai* 1: 105-129.
- Weber, Max. 1997. *Protestantiškoji etika ir kapitalizmo dvasia* (iš vokiečių kalbos vertė Zenonas Norkus). Vilnius: Pradai.
- Weber, Max. 2000. *Religijos sociologija* (iš vokiečių kalbos vertė Zenonas Norkus). Vilnius: Pradai.