

KS. MAREK JEŻOWSKI

SYNTETYZM SOCJOLOGICZNY LUIGIEGO STURZO

1. SOCJOLOG I POLITYK W SUTANNIE

Ósmego sierpnia 2009 minęła 50. rocznica śmierci Luigiego Sturzo, włoskiego księdza, społecznika, polityka i socjologa. Urodził się 26 listopada 1871 roku w Caltagirone na Sycylii. Z zamiłowania i tradycji rodzinnych humanista, filozof, poeta, muzyk, koneser sztuki rozmiłowany w retoryce, grece i łacinie. Podczas studiów doktoranckich w Rzymie wszedł w środowisko zaangażowanych społecznie katolików, zaprzyjaźnił się z księdzem Murrim¹ i rzucił w wir pracy na rzecz polepszenia warunków socjalnych współziomków. Rozwijał w nich poczucie odpowiedzialności za własny los, dużo publikował, zakładał nowe czasopisma, organizował spółdzielnie rzemieślnicze, korporacje rolnicze oraz jedno z pierwszych kas chłopskich we Włoszech. Pomimo papieskiego *non expedit* założył ruch społeczny, który w wyborach lokalnych 1902 roku okazał się trzecią siłą polityczną w prowincji, a trzy lata później do liczącej 40 miejsc Rady wprowadził wszystkich swoich 32 kandydatów. Sturzo został wówczas burmistrzem i piastował ten urząd przez kolejnych 15 lat.

W styczniu 1919 roku powołał do życia i stanął na czele *Partito Popolare Italiano* – pierwszej włoskiej demokratycznej „partii ludzi wolnych i odważ-

Ks. dr MAREK JEŻOWSKI – adiunkt Katedry Socjologii Religii w Instytucie Socjologii KUL; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin.

¹ Romolo Murri (1870-1944), lider *Chrześcijańskiej Demokracji*, suspendowany (16.04.1907) i ekskomunikowany (22.03.1909) za działalność polityczną i poglądy modernistyczne. W pośmiertnym wspomnieniu na łamach „Il Popolo” Sturzo wyznał otwarcie: „To Murri pchnął mnie ostatecznie w kierunku chrześcijańskiej demokracji”. L. Sturzo, *Per la commemorazione di Romolo Murri*, w: *Politica di questi anni. Consensi e critiche*, t. I, Bologna 1954, s. 16.

nych”, czyli niekonfesyjnej partii katolików². Zaledwie 10 miesięcy później, w pierwszych po wojnie wyborach politycznych, ugrupowanie to uzyskało ponad 1/5 głosów i 100 miejsc w parlamencie, stając się trzecią siłą polityczną w kraju, a dwa lata później umocniło tę pozycję o 7 kolejnych mandatów. Trudno odmówić Sturzo racji, że po upadku kolejnych rządów Giolittiego, Bonomięgo i Facy, minimum kultury politycznej nakazywało powierzyć misję sformowania nowego rządu właśnie jemu. Stało się inaczej. Król przekazał tękę premiera Mussoliniemu, Sturzo zaś został zmuszony do szukania schronienia na emigracji. Znalazszy się w Londynie, kontynuował działalność społeczno-polityczną i publicystyczną oraz wznowił zaniedbywaną dotąd działalność badawczo-naukową. Przystąpienie Włoch do działań wojennych zmusiło go do szukania nowego schronienia w Ameryce. *Malum nullum est sine aliquo bono*: w ciągu pełnego goryczy wygnania, trwającego ostatecznie 22 lata, powstały jego najważniejsze dzieła z dziedziny polityki i socjologii.

Sturzo jest autorem m.in. takich prac, jak: *L'organizzazioni di classe e le unioni professionali* (Roma 1901), *La lotta sociale legge di progresso* (Roma 1903), *Sintesi sociali* (Roma 1906), *Italy and fascism* (London 1926), *The international community and the right of war* (London 1929), *Essai de Sociologie* (Paris 1935), *L'Eglise et l'Etat. Essai de sociologie historique* (Paris 1937), *Politics and morality* (London 1938), *The True Life. Sociology of the Supernatural* (Washington 1943), *Nazionalismo e internazionalismo* (Roma 1946), *Del metodo sociologico* (Bergamo 1950)³.

Do ojczyzny wrócił dopiero po referendum konstytucyjnym w 1946 roku. Wielu widziało w nim kandydata na prezydenta republiki, ale on usunął się ze sceny politycznej, postanawiając ograniczyć swą aktywność do działalności naukowej i publicystycznej. Jednak w 1952 roku przyjął prezydencką nominację na dożywotniego senatora, toteż w pamięci rodaków pozostał przede wszystkim politykiem w sutannie. Bezkompromisowość jego zaangażowania społeczno-politycznego sprawiła, że jeszcze za życia nazywano go moralnym sumieniem narodu, zwłaszcza elit politycznych.

² T e n ż e, *L'appello al paese* (18.01.1919), w: t e n ż e, *I discorsi politici*, Roma 1951, 3-5; t e n ż e, *Il programma*, s. 5-7.

³ Więcej informacji na ten temat w: M. J e ż o w s k i, *Sociologia historyczna Luigiego Sturzo*, Lublin-Roma 2003, s. 47-90; tamże bibliografia źródłowa, s. 431-443.

2. STURCJAŃSKI SYNTETYZM SOCJOLOGICZNY – ZARYS PROBLEMATYKI

Przebywający na przymusowej emigracji Sturzo, po przejściu w Niemczech władzy przez Hitlera, zintensyfikował działalność demaskującą niebezpieczeństwo rządów totalitarnych, wspieranych błędną doktryną o rzekomej dychotomii między jednostką a społeczeństwem. Nie mogąc uczestniczyć w obradach Międzynarodowego Kongresu Filozoficznego w Pradze (1934), przesłał jego uczestnikom tekst swego wystąpienia, w którym stanowczo podkreślił, że

fundament społeczny znajduje się nie gdzie indziej, jak tylko w jednostce ludzkiej, widzianej w jej konkretnej sytuacji, w jej złożoności, w jej oryginalnej nieuprzedzalności (*irriducibilità*). Społeczeństwo nie jest istotą lub organizmem poza lub ponad jednostką. Człowiek jest jednocześnie indywidualny i społeczny. Jest indywidualny do tego stopnia, że będąc niepodzielną osobowością nie uczestniczy w żadnym innym życiu, jak tylko swoim; jednocześnie jest tak bardzo społeczny, że poza społeczeństwem nie mógłby istnieć: nie mógłby rozwinąć jakiejkolwiek zdolności, ani życia jako takiego. Zasada asocjacji znajduje się wewnątrz człowieka i *jest komplementarna do jego indywidualnej rzeczywistości*. Społeczeństwo jest wypadkową (*risultante*) jednostek. *Konkretne urzeczywistnianie życia społecznego nie różni się od tego indywidualnego inaczej jak tylko w sensie abstrakcyjnym, poprzez przypisanie im celów i znaczeń. Każdy akt jednostki jest sam w sobie aktem asocjacyjnym, to znaczy zakłada relacje interindywidualne. Prosty akt myślenia, nawet zanim zostanie wyrażony na zewnątrz, ma charakter społeczny; nie może istnieć komunikacja, a w konsekwencji społeczeństwo, bez myśli. Społeczeństwo nie jest niczym innym jak komunikowaną i aktualizowaną myślą. W aktywności ludzkiej nie istnieje zatem nic co – aczkolwiek posiadając indywidualną genezę – nie miałoby wartości społecznej; nie ma nic między ludźmi co mogłoby zaistnieć bez konieczności pewnej formy jakiejkolwiek asocjacji*⁴.

Tę posiadającą zarówno antykolektywistyczne, jak i antynominalistyczne akcenty teorię⁵ Nicholas Timasheff określa mianem *syntetyzmu socjologicz-*

⁴ *Sociologia e storicismo*, w: t e n ż e, *Del metodo sociologico. Studi e polemiche di sociologia*, Bologna 1970, s. 152-153. Wszystkie tłumaczenia i wyróżnienia kursywą w cytatach są nasze.

⁵ Sturzo wielokrotnie podkreśla, że „społeczeństwo jako obiektywny byt nie istnieje w sobie, lecz w asocjujących się jednostkach” (t e n ż e, *La società, sua natura e leggi. Sociologia storicista*, Bologna 1960, s. 7-8, 62; t e n ż e, *Del metodo sociologico*, s. 28-29; t e n ż e, *Sociologia e storicismo*, s. 153. Por. A. Di Giovanni, *La «concezione organica» come esigenza politico-morale*, w: *Politica e sociologia in Luigi Sturzo*, Milano 1981, s. 13-105, zwł. s. 17, 43, 79; D. Buso, *Il diritto naturale nel pensiero di Luigi Sturzo*, Padova 1970, s. 13) i jedno-

nego, uważając Sturzo za jednego z najwybitniejszych przedstawicieli tego kierunku⁶. Syntetyzmu sturcjańskiego nie należy jednak mylić z eklektyzmem: człowiek i społeczeństwo nie są dwiema odrębnymi rzeczywistościami skazanymi na wzajemną koegzystencję, lecz jedną i tą samą rzeczywistością manifestującą się na dwa różne sposoby. Indywidualność pojmowana sama w sobie jako rzeczywistość odrębna lub wręcz przeciwna społeczności jest tylko myślową abstrakcją, skonstruowaną w celu znalezienia fundamentalnych i konstytutywnych elementów tejże jednostki. Identyczna jest też przyczyna posługiwania się logiczną abstrakcją społeczeństwa samego w sobie jako czegoś odrębnego albo nawet przeciwnego indywidualności⁷.

Przykładem takiego abstrakcyjnego myślenia jest pytanie o pierwszeństwo, o to czy jednostka jest przed społeczeństwem, czy też na odwrót. Sturzo odpowiada, że „jeżeli «przed» i «po» ma określać porządek chronologiczny, to odpowiedź jest negatywna, jeżeli zaś porządek logiczny, to najpierw jest jednostka, a potem społeczeństwo, lecz należy uważać, aby nie dać się zwieść tym abstrakcyjnym sformułowaniom”⁸. Socjologowi musi zatem towarzyszyć

chętnie stanowczo stwierdza, że nie istnieje nic wewnętrznego, co by nie było społeczne, ani nic obiektywnego, co by nie było subiektywne (L. Sturzo, *La vera vita. Sociologia del soprannaturale*, Bologna 1960, s. 37), a życie społeczne obejmuje całego człowieka do tego stopnia, że nawet jego zniknięcie, jego śmierć jest częścią życia społecznego (tęż, *La sociologia come scienza*, w: *Del metodo sociologico*, s. 270).

⁶ Por. N. S. Timasheff, *La sociologia di Luigi Sturzo*, Napoli 1966, s. 82.

⁷ Sturzo, *La società, sua natura e leggi*, s. 5.

⁸ Tamże, s. 28. Zastanawiająca jest interpretacja tej myśli Sturzo podana przez Timasheffa: „Teraz można zadać kluczowe pytanie: kto jest pierwszy, społeczeństwo czy jednostka? «Mając na myśli czas – mówi Sturzo – nie można odpowiedzieć na to pytanie». Właśnie dlatego, że społeczeństwo i jednostka są dwoma sposobami widzenia tej samej rzeczywistości. Ale «według porządku logicznego jednostka jest najpierw, a potem społeczeństwo». To jest bardzo ważna deklaracja, dająca jeszcze jeden argument za tym, że syntetyzm socjologiczny Sturzo jest bliższy personalizmowi niż kolektywizmowi”. Jest to tłumaczenie wersji włoskojęzycznej: „Ora si può porre la domanda cruciale: chi viene prima, la società o l'individuo? «Riguardo al tempo – dice Sturzo – non si può rispondere a questa domanda». Proprio perché la società e l'individuo sono due modi di osservare la stessa realtà. Ma «secondo l'ordine logico l'individuo viene prima, e poi la società». Questa è una dichiarazione importante che offre un motivo di più per considerare che il sintetismo sociologico di Sturzo è più vicino al personalismo che al collettivismo” (*La sociologia di Luigi Sturzo*, s. 88). W oryginale anglojęzycznym czytamy: „Now a crucial question may be posed on the primacy of society or of the individual. «In the order of time», says Sturzo, «the question... cannot be answered», just because society and the individual are two looks at the same reality. But «in the logical order, the individual comes first and society afterward». This is an important statement offer-

świadomość, że pomimo powtarzającej się często w jego badaniach metodologicznej konieczności rozróżnienia między życiem indywidualnym a społecznym, w uprawianej przezeń dyscyplinie tak naprawdę nie ma różnicy między tym, co indywidualne, a tym, co społeczne, między tym, co obiektywne, a tym, co subiektywne⁹.

Pojęcie syntetyzmu stało się modne pod koniec XIX wieku za sprawą Paula Gauguina, zwłaszcza w malarstwie i architekturze, ale do socjologii przeszło z języka filozoficznego. Posługiwał się nim niemiecki filozof Wilhelm Traugott Krug, w którego teorii koncepcja *syntetyzmu transcendentalnego* odgrywała fundamentalne znaczenie. Głosiła ona, że zasadą naszej świadomości jest pierwotna i transcendentna synteza rzeczywistości z ideałem. Przekonany o tym, że bytu idealnego w żaden sposób nie da się wyprowadzić z realnego, ani też realnego z idealnego, Krug uważał, że połączenie dwóch elementów, bytu i ducha, zachodzi w duchu rozpatrywanym w jego pierwotnym źródle, tudzież w świadomości. Stwierdziwszy nierozdzielność absolutnej identyczności, doszedł do wniosku, że jedność musi być syntezą dualności.

Nieco później pojęcie syntetyzmu pojawiło się w twórczości włoskiego księdza i filozofa Antonio Rosminiego, którego poglądy przez półtora wieku wzbudzały liczne kontrowersje. Stały się one, wraz z jego poglądami politycznymi, przedmiotem ostrej krytyki konserwatywnych przedstawicieli Kościoła, i to pomimo łączącej go z papieżami przyjaźni. Co więcej, zostały po-

ing a second reason to consider that Sturzo's sociological harmonism is closer to personalism than to collectivism" (*The Sociology of Luigi Sturzo*, Baltimore–Dublin, 1962, s. 271). Tymczasem Sturzo nie napisał „nie można odpowiedzieć na to pytanie”, lecz że „odpowiedź jest negatywna”, co może, lecz nie musi, oznaczać mniej więcej to samo, a poza tym jest interpretacją, a nie cytatem myśli, którą by można wziąć w cudzysłów. Oryginał Sturzo brzmi bowiem następująco: „Si domanda se venga prima l'individuo e poi la società, prima la coscienza individuale e poi la collettiva. Se con il prima e il poi si vuole indicare un ordine temporale, la risposta sarà negativa: se si vuole indicare un ordine logico, in una causalità coesistente, la risposta sarà che prima è l'individuo e poi la società. Ma bisogna non farsi deviare da queste formule astratte”. Mając na uwadze fakt, iż Sturzo pyta o to, czy „jednostka poprzedza społeczeństwo” – a nie odwrotnie, jak chce Timasheff – a następnie deklaruje, że „odpowiedź będzie negatywna”, owa negacja dotyczyć może zarówno samej możliwości udzielenia odpowiedzi na postawione pytanie, jak i treści odpowiedzi: jednostka nie poprzedza społeczeństwa, a więc (być może) społeczeństwo poprzedza jednostkę. Co na pewno chciał powiedzieć Sturzo? Prawdopodobnie to pierwsze; drugie przeczyłoby następnemu zdaniu. Najważniejsza w tym wszystkim wydaje się więc przestroga, aby nie dać się zwieść podobnym abstrakcyjnym rozważaniom, podczas gdy Timasheff to właśnie rozważanie uważa za kluczowe.

⁹ *La vera vita*, s. 37.

teńpione jako heretyckie zarówno przez Piusa IX (1849, 1864 – *Syllabus*), jak i Leona XIII (1889). Docenił je dopiero Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* (1998). Trzy lata później (2001) Rosmini został ostatecznie zrehabilitowany, oficjalnie otwarto jego proces beatyfikacyjny i ostatecznie wyniesiono na ołtarze, już za pontyfikatu Benedykta XVI (2007).

Syntetyzm Rosminiego, którego metafizykę charakteryzują trzy fundamentalne kategorie *jedności*, *dialektyczności* i *różnorodności ontologicznej*, polega na korelacji wzajemnie siebie potrzebujących i porządkujących, a przy tym zachowujących swą odrębność bytów, lecz pod zasadniczym warunkiem, że stanowią one jedność. Jest to, innymi słowy, „prawo potrzebowania i odpowiadania”, gdzie każdy byt jest relatywny w stosunku do drugiego, tworząc z nim jednolity organizm. Syntetyzm rozminiański aplikuje się zarówno do natury cielesnej (*syntetyzm naturalny*), jak i duchowej (*syntetyzm ontologiczny*).

Na przełomie XIX i XX wieku rozważania nad własnym *neosyntetyzmem* podjął z zapałem Mario Sturzo, starszy brat Luigiego, filozof i od 1903 roku biskup Piazza Armerina. Niestety, po wydaniu w 1928 roku książki *Il neosintetismo come contributo alla soluzione del problema della conoscenza* i opublikowaniu w periodyku „Rivista di Autoformazione” kilku artykułów o neosyntetyzmie, Stolica Apostolska zakazała mu wszelkiej działalności publicystycznej. W latach 1929-1940 jego jedynym, ale za to bardzo wiernym interlokutorem w dziedzinie nauki i kultury pozostawał przebywający na wygnaniu brat Luigi. Wydaje się, że właśnie bogata korespondencja między Mario i Luigim Sturzo wpłynęła ostatecznie na przekonanie młodszego brata do koncepcji rozminiańskich, ugruntowała poglądy dotyczące relacji jednostki do społeczeństwa w jego teorii socjologicznej i wpłynęła na powstanie kluczowej w tej teorii koncepcji świadomości indywidualno-społecznej. Z tezą tą zgadza się znawca socjologii sturcjańskiej Felice Battaglia, według którego znaczenie syntetyzmu zostało zaakceptowane przez Sturzo właśnie dzięki pośrednictwu jego brata Mario, przy czym jego źródła należy szukać bezpośrednio w filozofii rozminiańskiej¹⁰.

Sturzo faktycznie znał doskonale dzieła Rosminiego. W latach seminaryjnych napisał nawet pamflet poddający ostrej krytyce jego poglądy, ale już kilka lat później, na początku swej kariery naukowej, seminarzystom w Caltagirone wykladał właśnie jego logikę. Mario D’Addio i Alfred Di Lascia, wybitni badacze spuścizny naukowej Luigiego Sturzo zauważają, że typologia i morfologia jego socjologii przesiąknięte się filozoficzną myślą Rosmi-

¹⁰ *Prefazione*, w: A. Di Lascia, *Filosofia e storia in Luigi Sturzo*, Roma 1981, s. XIX, XXI.

niego¹¹. Duże podobieństwo teorii sturcjańskiej do jego koncepcji filozoficznych podkreślają też Felice Battaglia i Giuseppina Nirchio¹².

3. UŻYTECZNA METAFORA DUALIZMU FALOWO-KORPUSKULARNEGO

Zrozumienie sturcjańskiej tezy, mówiącej o tym, że człowiek jest jednocześnie indywidualny i społeczny w każdym najmniejszym przejawie życia osobowego, że nie ma w nim nic indywidualnego, co by jednocześnie nie było społeczne, tak jak w społeczeństwie nie ma nic społecznego, co by nie wypływało z istnienia konkretnego bytu ludzkiego¹³, ułatwić może metafora odwołująca się do nauk przyrodniczych.

Sturzo, chociaż był zdeklarowanym antypozytywistą, nie unikał zapożyczeń z języka matematycznego i fizycznego (*risoluzione, proiezione, riflesso*)¹⁴. Będąc antyabstrakcjonistą uprawiającym dialektyczno-historyczną socjologię społeczeństwa *in concreto* (w konkretnej rzeczywistości), podważającym wartość szczegółowych socjologii analitycznych, przeprowadzał – podobnie jak Georg Simmel, chociaż niezależnie od niego¹⁵ – abstrakcyjne analizy nie społeczeństwa jako takiego, lecz form socjalności, szukając ich syntez i praw rządzących życiem społecznym, które w istocie jest tym samym, co życie indywidualne. Tłumacząc jedną z fundamentalnych kategorii jego socjologii – *świadomość indywidualno-społeczną*, przez długi czas stosował pojęcie „wzajemnej refleksji” (odbicia), ale znalazłszy trafniejszą metaforę *refrakcji* (załamanie fal na granicy dwóch ośrodków), zaczął się posługiwać „inter-refrakcją”. Gdyby nie to, że prawie na pewno nie znał pism Ludwika Gumplowicza, można by sądzić, że koncepcję tę przejął wprost od polskiego socjologa z Grazu¹⁶. Nie

¹¹ Zob. M. D'Addio, *Libertà e totalitarismo in Sturzo*, w: *Problemi sociologici, politici e istituzionali in Luigi Sturzo*, Roma 1987, s. 70; Di Lascia, *Filosofia e storia in Luigi Sturzo*, s. 50.

¹² F. Battaglia, *Luigi Sturzo e il pensiero sociologico*, „Sociologia” 3(1959), s. 375; G. Nirchio, *Il pensiero sociale di Luigi Sturzo*, Palermo 1964, s. 50-61, 68.

¹³ Sturzo, *Sociologia e storicismo*, s. 152; tenże, *La società, sua natura e leggi*, s. 6.

¹⁴ Odpowiednio: „rozwiązanie”, „projekcja”, „odbicie” (*La società, sua natura e leggi*, s. 31, 40, 43; *La vera vita*, s. 145, 162, 165; *Del metodo sociologico*, s. 58, 70).

¹⁵ Jeżowski, *Socjologia historyczna Luigiego Sturzo*, s. 246-248.

¹⁶ Po raz pierwszy w roku 1953 roku, już po napisaniu głównych dzieł socjologicznych, w dodatku całe 66 lat po Gumplowiczu, który pisał: „W procesie powstania i tworzenia myśli, jednostka odgrywa tylko rolę pryzmatu odbierającego z zewnątrz promienie, łamiącego je

mamy pewności, czy ta późna zmiana była podyktowana chęcią uniknięcia zbieżności fonetycznej terminów *riflessione* i *riflesso* (odpowiednio refleksja jako myśl, zastanowienie oraz refleks czyli odbicie), którym ponadto odpowiada ten sam czasownik *riflettere* (jako przechodni – odbijać; jako nieprzechodni – myśleć, rozważać), czy też wynikała ze znalezienia terminu, który znaczenie lepiej oddaje koncepcję autora. Odbita od powierzchni ciała fizycznego fala nie przenika jego wnętrza, podczas gdy inter-refrakcja oznacza nie tylko przenikanie, lecz również związaną z tym zmianę samej fali, na przykład skupienie, rozproszenie czy w końcu rozszczepienie światła, które pozwala na analizę jego widma.

Wnikając w tok sturcjańskiego rozumowania i naśladowując sposób argumentacji włoskiego socjologa wraz z jego tendencją do ilustrowania wypracowanych teorii metaforami zaczerpniętymi z nauk ścisłych, można spróbować rzucić więcej światła na koncepcję jego syntetyzmu, odwołując się do współczesnej wiedzy o naturze światła i materii.

Dawno temu, w 1672 roku, młodzieńcy Isaac Newton sformułował korpuskularną (cząsteczkową) teorię światła, na którą znacznie starszy Christian Huygens odpowiedział dopiero po dwóch dekadach, publikując w roku 1690 konkurencyjną teorię falową. Istota problemu tkwi w tym, że światło – w zależności od punktu widzenia, a dokładniej zastosowanych technik obserwacji – raz jawi się nam jako fala elektromagnetyczna, to znów jako strumień cząsteczek. Właściwości falowe światła ujawniają się w takich zjawiskach, jak odbicie i załamanie światła, dyfrakcja, interferencja czy polaryzacja, natomiast właściwości korpuskularne ujawniają się m.in. w absorpcji światła powodującej luminescencję, w zjawiskach fotoelektrycznych i jonizacji oraz w ciśnieniu kinetycznym wywieranym przez światło.

Potrzebne były całe dwa stulecia, aby obie te teorie zostały ostatecznie udowodnione i uzupełnione przekonującą argumentacją w odniesieniu do materii, która przecież w życiu codziennym jawi się nam zawsze jako cząsteczki, podczas gdy w laboratoriach fizyków molekularnych i w obserwatoriach astronomicznych postrzegana jest również jako fala elektromagnetyczna. Dopiero w 1900 roku młody Max Planck sformułował prawo rozkładu energii w widmie promieniowania ciała doskonale czarnego. Pięć lat później jeszcze młodszy Albert Einstein wysunął hipotezę istnienia fotonu (konsekwencja szczególnej teorii względności). W roku 1924 młodzieńcy hrabia Louis de

w sobie i przepuszczającego następnie w innym kierunku” (*System socjologii*, w: *Filozofia i myśl społeczna w latach 1865-1895*, red. A. Hochfeldowa, B. Skarga, t. I, Warszawa 1980, s. 613.

Brogie przedstawił hipotezę fal materii (falowe właściwości cząsteczek), a trzy lata później najmłodszy z nich wszystkich Werner Heisenberg sformułował słynną zasadę nieoznaczoności, która ostatecznie potwierdziła teorię dualizmu falowo-korpuskularnego, czyli właściwości materii polegającej na tym, że w pewnych zjawiskach ujawnia się jej natura falowa, w innych zaś korpuskularna. Podwójna natura materii jest podstawą współczesnej fizyki, zwłaszcza mechaniki kwantowej i kwantowej teorii pola.

Luigi Sturzo, który w teorii swojego historyzmu zakładał początek czasu, *notabene* bardzo oryginalnie zdefiniowanego (ta odważna hipoteza została udowodniona na gruncie nauk ścisłych przez Stephena Hawkinga i Roberta Penrose'a dopiero w roku 1970) nie był fizykiem i w rzeczywistości nie on jest autorem prezentowanej teraz metafory światła. Jesteśmy jednak przekonani, że wiernie śledzi ona tok jego myślenia i może dopomóc w zrozumieniu jego syntetycznej koncepcji jednostki i społeczeństwa.

Otóż jednostka i społeczeństwo są (właściwie: jest) jak światło i materia, postrzegane jako takie w zależności od punktu widzenia, jednak w rzeczywistości będące jednym i tym samym bytem. Obserwując tę rzeczywistość postrzegamy ją czasem w wymiarze kolektywnym (jako społeczeństwo), czasem jednostkowym (jako osoby). Faktycznie istnieje jednak tylko jedna rzeczywistość, jeden proces, jedno działanie: zawsze indywidualno-społeczne (albo jednostkowo-społeczne). Jakkolwiek stosunkowo łatwo potrafimy uchwycić intuicję Newtona i Huygensa, że światło ma naturę korpuskularno-falową, to jednak znacznie trudniej przychodzi nam zrozumieć korpuskularno-falową naturę materii (sugeruje nam to racjonalna logika, ale zdecydowanie mniej empiryczne doświadczenie). Podobnie też, jakkolwiek nie bez zastrzeżeń, jesteśmy w stanie zaakceptować tezę, że działania jednostki są zawsze indywidualno-społeczne, znacznie trudniej przychodzi nam zgodzić się z tym, że chociaż podmiot działań indywidualno-społecznych jawi się nam raz jako jednostka, to znów jako społeczeństwo, to faktycznie istnieje tylko jedna rzeczywistość.

Ze względu na charakter tej metafory, odwołującej się do właściwości materii, należy zachować szczególną ostrożność, by nie ulec pokusie pomieszania dualizmu indywidualno-społecznego (jednostkowo-społecznego) z dualizmem materialno-duchowym. Pytanie o relację człowieka do społeczeństwa nie jest pytaniem o dualizm w porządku materii i ducha – byt materialny posiada tylko człowiek, nie zaś społeczeństwo, i tego nie podważa żaden socjolog – ale w porządku jednostki i społeczeństwa (pojmowanego jako coś ponadjednostkowego).

Cóż zatem istnieje: światło czy materia? Można odpowiedzieć, że jedno i drugie, ale tylko z zastrzeżeniem, że tak naprawdę określamy w ten sposób różne przejawy jednej i tej samej rzeczywistości. To, że światło jest zarazem falą i materia, jeszcze jakoś do nas przemawia, ale już druga strona tego samego medalu – że materia jest jednocześnie falą (światłem), wydaje się przeczyć naszemu doświadczeniu. Nad udowodnieniem tej prawdy uczeni pracowali dwa i pół wieku.

Czy istnieje jednostka czy społeczeństwo? Można odpowiedzieć, że jedno i drugie, pamiętając wszakże, że są to różne przejawy jednej i tej samej rzeczywistości. Zazwyczaj dostrzegamy tylko człowieka. Historia odnotowuje tylko jego działania, a my staramy się je „materializować” – z przyzwyczajenia, sentymentu, albo praktycznej niemożności innego sposobu odtworzenia minionych faktów. Przyzwyczailiśmy się tak robić, a nawyk ten grozi niebezpiecznym pomieszaniem rozważanych dualizmów. Życie człowieka i każde jego działanie jest zawsze działaniem indywidualno-społecznym. „Materializując” je w naszym umyśle, dostrzegamy jego podmiot czasem jako człowieka, czasem jako społeczeństwo. Jest to jednak tylko poznawcza analiza, bardziej lub mniej metodologicznie uzasadniona abstrakcja. Stąd już tylko krok do błędnego przyznania społeczeństwu bytu *sui generis...* materialnego. Krok tym łatwiejszy, że w rzeczywistości nie istnieją oddzielnie: materialna jednostka i ponadjednostkowe realne społeczeństwo (ani tym bardziej jedno bez drugiego), lecz jedna rzeczywistość przejawiająca dualizm jednostkowo-społeczny, podobnie jak w świecie przyrody dualizm korpuskularno-falowy decyduje o tym, że w ostatecznym rachunku fala jest materia, a materia falą.

W tych rozważaniach można by pójść jeszcze dalej, stawiając pytanie, którego jednak Sturzo nie odważył się już postawić. Otóż dyskusję nad dualizmem korpuskularno-falowym można spróbować zamknąć konkluzją, że w ostatecznym rachunku fala i materia są po prostu energią. Czym zatem, *per analogiam*, jest synteza naszej indywidualno-społecznej natury? Czy przypadkiem Platon i Augustyn z Hippony nie byli bliżsi prawdy od Arystotelesa i Tomasza z Akwinu? Niestety w pismach Luigiego Sturzo, który nigdy nie pałał entuzjazmem do tomizmu, a nawet otwarcie krytykował tomistów (nie Tomasza, lecz jego interpretatorów) i ulegał raczej wpływowi niezależnej myśli Giambattisty Vico, Antonio Rosminiego i Maurice Blondela, nie znajdziemy odpowiedzi na to pytanie.

4. PRAKTYCZNA APLIKACJA DO MORALNOŚCI

Syntetyzm socjologiczny podważa rację bytu wielu utartych, lecz zdaniem Sturzo bezzasadnych podziałów na *indywidualne* i *społeczne*: moralności, grzechów, religijności, wiary itd. Z naciskiem podkreśla on, że „moralność jest jedna i jest zawsze jednocześnie indywidualna i społeczna, personalna i kolektywna, tak jak człowiek jest w tym samym czasie indywidualny i społeczny, i na tyle społeczny, na ile indywidualny, i *vice versa*”¹⁷. Dzielenie przez moralistów uprawianej przez nich dyscypliny na moralność indywidualną i społeczną nie tylko uważa za bardzo niepoprawne¹⁸, ale potrafi też wskazać mechanizm powstania tego błędu.

Ci, którzy przypisują słowu *moralność* znaczenie neutralne – pisze Sturzo – rozumieją przez moralność pewne dane abstrakcyjne, jak kierowanie woli do aktów wolnych; kierowanie, które może być dobre lub złe. Jeżeli się przyjmie takie jej znaczenie, zabraknie tam miejsca na fundamentalną ideę zwyczaju. Z przyzwyczajenia lub ze względu na metodę czysto dydaktyczną, wielu czyni rozróżnienie między moralnością indywidualną a moralnością społeczną,

tymczasem człowiek *in concreto* nie jest ani indywidualny, ani społeczny, lecz zawsze indywidualno-społeczny: naruszając, chociażby tylko w myśli, jakiś nakaz moralny, narusza jednocześnie moralność indywidualną i społeczną¹⁹.

Sturzo identyfikuje i obala różne błędne założenia, które skłaniają moralistów do odróżniania moralności społecznej od indywidualnej. Jedno z nich polega na utożsamianiu moralności indywidualnej z moralnością wewnętrzną, a społecznej z moralnością zewnętrzną. Tymczasem moralność, będąca zgodnością działania ludzkiego z prawym sposobem myślenia, zawsze jest wewnętrzna. Nie istnieje coś takiego, jak *moralność zewnętrzna*. Problem sprowadza się do pytania o to, czy istnieje taka moralność, która nie byłaby moralnością społeczną. Tutaj zaś odpowiedź włoskiego socjologa jest jednoznaczna: nie istnieje²⁰. Bywa, że podział na moralność indywidualną i społeczną jest próbą ochrony tego obszaru działalności prywatnej, w który nigdy

¹⁷ *Il problema di una concezione morale della politica*, w: tenże, *Politica e morale. Coscienza e politica*, Bologna 1972, s. 268.

¹⁸ Tenże, *La società, sua natura e leggi*, s. 195.

¹⁹ Tamże, s. 195. W innym miejscu Sturzo precyzuje, że dzieje się tak wtedy, gdy się zapomina, że „życie moralne pochodzi od świadomości, a jego celem na tym świecie są stosunki międzyludzkie” (*Il problema di una concezione morale della politica*, s. 269).

²⁰ *La società, sua natura e leggi*, s. 195-197.

i pod żadnym pozorem nie powinna ingerować władza polityczna (na przykład narzucając obyczaje i karząc za ich nieprzestrzeganie). W tym przypadku błąd polega na niewłaściwym określeniu dziedziny samego zagadnienia: problem nie dotyczy moralności, ale stosunku władzy do wolności²¹. Niektórzy dokonują jeszcze innego podziału, rozważając moralność indywidualną jako subiektywną, a społeczną jako obiektywną. Pierwsza zmierza u nich do przyjęcia formy absolutnie obowiązującej normy – obowiązku, podczas gdy konkretyzacja drugiej zależy od potrzeb danej zbiorowości. W takim przypadku zaęgniwanie permanentnego kontrastu polega na ciągłym poszukiwaniu kompromisów²².

Nie pozostawiając cienia wątpliwości co do wniosków płynących z analizy rzeczywistości społecznej, wbrew utartym opiniom, lecz w perfekcyjnej zgodzie z własną teorią człowieka w społeczeństwie, Sturzo deklaruje z naciskiem:

Dla nas moralność jest jedna, indywidualno-społeczna, z tego powodu, że nie istnieje jakiegokolwiek społeczeństwo ekstra-indywidualne ani jednostka ekstra-społeczna. Kto akceptuje naszą tezę o naturze społeczeństwa i jego konkretyzacji, nie może dzielić moralności na indywidualną i społeczną. Moralność jest zawsze indywidualna, ponieważ wszystkie czyny ludzkie pochodzą od jednostki, i jest zawsze społeczna, ponieważ wszystkie czyny ludzkie uzewnętrzniają się w społeczeństwie²³.

Sturzo wychodził z generalnego założenia, że „cała działalność ludzka, na ile racjonalna, [na tyle] przeniknięta jest etycznością; jest w sobie i dla siebie moralnością, ponieważ moralność nie jest niczym innym jak racjonalnością ludzkiego działania; tylko pseudoracjonalność i irracjonalność, przenikające do ludzkich czynów, powodują dewiacje, których skutkiem jest zagubienie celu i etycznej charakterystyki ludzkiego działania”²⁴. Dlatego „etyka stymuluje, można powiedzieć, prostą motywację moralną działania, jest związana z każdym zachowaniem ludzkim i przejawia się w każdym fakcie społecznym”²⁵.

Powyższym obserwacjom nie przeczy teza Alfreda Di Lascia, który zauważywszy podczas analizy korespondencji Luigiego Sturzo do jego brata Mario zbieżność koncepcji włoskiego socjologa odnośnie do moralności z poglądami

²¹ Tamże, s. 195.

²² Tamże, s. 198.

²³ Tamże, s. 195.

²⁴ *Eticità delle leggi economiche*, w: *Del metodo sociologico*, s. 283.

²⁵ *L'influenza dei fatti sociali sulle concezioni etiche*, w: *Del metodo sociologico*, s. 203.

Henri Bergsona²⁶, za najbardziej ewidentne uznał podobieństwo podziału moralności na zamkniętą i otwartą. Pierwsza miałaby być pochodną zewnętrznej presji społecznej, podczas gdy druga owocem poruszenia lub zapału płynącego z miłości²⁷. Rozróżnienie to pozostaje bowiem w całkowitej harmonii z koncepcją jedności moralności społeczno-indywidualnej.

Wiele wskazuje na to, że w sturcjańskiej socjologii jedność moralności indywidualno-społecznej ma charakter bardziej historyczny niż ontologiczny²⁸. Można to zauważyć zestawiając dwa teksty powstałe przed i po drugiej wojnie światowej. „Moralność pochodzi od *mos*, tak jak etyka od *ethos*; dwa słowa, łacińskie i greckie, oznaczają: pierwsze zwyczaj, drugie ducha wspólnoty”²⁹ oraz: „Dzisiaj słowo etyka i moralność są synonimami i oznaczają moralność czynów indywidualnych wynikających z postulatów świadomości, kolektywizowanych przez wspólne przekonanie w pewnej koncepcji duchowej”³⁰. Bezpośrednie świadectwo takiego stanowiska znajdujemy tymczasem na stronach *Chiesa e stato*. W pierwszym tomie tego dzieła Sturzo zauważa, że „hierarchizacja doprowadziła Kościół do autonomicznej i niezależnej od władzy świeckiej organizacji, podczas gdy uznanie wolnej woli i konieczności dobrych uczynków (oprócz wiary) dla wiecznego zbawienia spoili związek między moralnością indywidualną a wewnętrzną oraz moralnością publiczną a społeczną, tak iż powstała z nich tylko jedyna”³¹. Toteż w drugim tomie Sturzo pozwala sobie nawet na stwierdzenie, że „nie ma moralności ludzkiej, która by nie była domyślnie chrześcijańska”³².

Oczywiście socjolog z Caltagirone zdaje sobie doskonale sprawę z tego, że jeśli w konkretnym przypadku dana osoba nie strzeże własnej wartości, nie realizuje własnej odpowiedzialności lub też zostaje pozbawiona wolności koniecznej do świadomego zaakceptowania norm moralnych i przepisów prawa,

²⁶ *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paryż 1932 (*Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło i K. Skorulski, Kraków 1993).

²⁷ *Filosofia e storia in Luigi Sturzo*, s. 155, nota 121.

²⁸ Zwracanie uwagi na filozoficzny fundament tych rozważań właściwe jest autorom ograniczającym się do analizy jednego, wybranego dzieła Sturzo, bez uwzględniania pozostałych jego publikacji. Por. Di Giovanni, *La «concezione organica» come esigenza politico-morale*, s. 93-98.

²⁹ Sturzo, *La società, sua natura e leggi*, s. 194.

³⁰ Tenże, *Politica e morale. Coscienza e politica*, s. 60.

³¹ *Chiesa e Stato. Studio sociologico storico*, t. I, Bologna 1958-1959, s. 210.

³² Tamże, t. II, s. 272.

to nie można mówić o moralności ani ludzkiej, ani chrześcijańskiej³³. Życie moralne zakłada bowiem istnienie etycznego porządku. Jednak nie istnieje jeden porządek, jeden model, jeden doskonały system etyczny. Przeciwnie, historia ludzkości dowodzi, że każda kultura i każda cywilizacja posiada odrębny, własny system moralny³⁴. Każdy z nich, aby zasługiwać na to miano, musi bazować na szacunku do osoby ludzkiej³⁵.

Weźmy na przykład mniej „indywidualną” od moralności, grzechu, religijności czy wiary, bardzo „społeczną” kategorię prawa³⁶. Sturzo rozumie konieczność rozróżnienia prawa przedmiotowego i podmiotowego, które wraz z ideą racjonalnego porządku legły u podstaw koncepcji prawa naturalnego, zwracając przy tym uwagę na to, że prawnicy odróżniają prawo natury (*legge di natura*) od prawa naturalnego (*diritto naturale*), które utożsamiane jest z prawem moralnym, a dokładniej z jego szczególnym przypadkiem w odniesieniu do porządku prawnego. Zatem w istocie nie chodzi tu o nic innego, jak o „racjonalność porządku prawnego”. Dla prawników bowiem moralność naturalna, rozważana sama w sobie, jest tym samym co prawo sumienia; widziana zaś jako wartość społeczna nazywana jest po prostu prawem. Ze swej strony, mówiąc o prawie naturalnym, Sturzo woli posługiwać się nie podmiotowym *diritto* (łac. *ius*), lecz przedmiotowym *legge* (łac. *lex*), które w znaczeniu ścisłym wskazuje na pewien sposób wyrażania władzy politycznej, ale w języku powszechnym stosowane jest również na określenie porządku zakładającego jednocześnie autorytet władzy oraz ład społeczny³⁷.

Zdaniem Sturzo, dla którego właśnie „moralność jest fundamentem prawa”³⁸, a które ze swej strony „może być uważane za organiczno-społeczny wyraz moralności”³⁹, należy pamiętać o tym, że chociaż „każdy pozytywny porządek prawny zakłada istnienie porządku moralnego, który byłby dla niego oparciem”, to jednak „nie każdy pozytywny porządek prawny odpowiada do-

³³ *Politica e morale. Coscienza e politica*, s. 140.

³⁴ *La società, sua natura e leggi*, s. 198.

³⁵ *Politica e morale. Coscienza e politica*, s. 74.

³⁶ Jedną z kluczowych kategorii socjologii sturcjańskiej jest *synteza moralności i prawa*. Zob. Jeżowski, *Socjologia historyczna Luigiego Sturzo*, s. 303-314.

³⁷ *La società, sua natura e leggi*, s. 202-203. Sturzo cytuje tutaj zarówno Tomasza z Akwinu („un ordine elaborato dalla ragione in vista del bene comune e promulgato da chi ha cura della comunità”), jak i Monteskiusza („la loi, en général, est la raison humaine en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre”).

³⁸ *Politica e morale. Coscienza e politica*, s. 64.

³⁹ *La società, sua natura e leggi*, s. 201.

kładnie moralności naturalnej”, a istnienie na tym polu dewiacji jest niezaprzeczalnym faktem historycznym⁴⁰. Toteż w rzeczywistości prawo wypełnia swoją regulującą funkcję jedynie wtedy, gdy wyraża ożywiającego je ducha, czyli moralność danego społeczeństwa; w przypadku odłączenia się ducha od litery prawo powoli, lecz nieuchronnie staje się jedynie pustą formułą⁴¹. Co więcej, porządek prawny i etyczny *in concreto*, podobnie jak racjonalność społeczeństwa w ogóle, jest w istocie porządkiem relatywnym, w permanentnej formacji i ruchu, bardziej tendencją lub aspiracją idealnego porządku niż nim samym, w rzeczywistości nigdy w pełni nieosiągalnym⁴². Jednakże „prawo, które nie byłoby moralne, nie istnieje – podkreśla Sturzo z całą stanowczością – prawo niemoralne jest niewyobrażalne, ponieważ od chwili, w której prawo stałoby się niemoralne, przestałoby być prawem”⁴³. Ten bardzo kategoryczny imperatyw chyba najlepiej wyraża sturcjańską koncepcję *syn-tezy prawa i moralności*, będącą jedną z dróg realizacji racjonalności w życiu społecznym i – jak zauważa Rino Calligaris – odpowiedzią na kontrast między dynamiczną tendencją moralności a statycznym charakterem prawa⁴⁴.

Trudno nie dostrzec daleko idących konsekwencji tego stanowiska, ale jeszcze trudniej zanegować trafność takiego właśnie ujęcia naszej jednostkowo-społecznej rzeczywistości.

LUIGI STURZO'S SOCIOLOGICAL SYNTHETISM

S u m m a r y

The article presents the conception worked out by Luigi Sturzo, the Italian priest, community worker, politician and sociologist. His theory, having both anti-collectivist and anti-nominalistic features, is defined as *sociological synthetism*. Sturzo's synthetism, however, should not be mistaken for eclecticism: man and society are not two separate realities doomed to mutual coexistence, but it is one reality manifesting itself in two different ways. Hence a sociologist has to be aware that although there is the necessity to distinguish between individual and social life, which is often repeated in his studies, in his research discipline there is really no difference between what is individ-

⁴⁰ Tamże, s. 206-207.

⁴¹ Tamże, s. 209.

⁴² Tamże, s. 207; por. Di Giovanni, *La «concezione organica» come esigenza politico-morale*, s. 98-103.

⁴³ *Politica e morale. Coscienza e politica*, s. 64.

⁴⁴ *Contributo allo studio delle relazioni tra politica e morale nell'opera di Luigi Sturzo*, Roma-Udine 1973, s. 194.

ual and social, between what is objective and subjective. Sociological synthetism undermines the *raison d'être* of many widely-held, but according to Sturzo groundless divisions into individual and social: those of morality, sins, religiousness, faith, etc. On the other hand Sturzo stresses that “there is one morality, at the same time individual and social, personal and collective, just like a man is individual and social at the same time”.

Słowa kluczowe: Luigi Sturzo, syntetyzm socjologiczny, moralność, ontologia społeczna.

Key words: Luigi Sturzo, sociological synthetism, morality, social ontology.