

Rudziński, Roman

Materializm historyczny a idea postępu

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia 5 (121), 63-81

1981

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Zakład Filozofii SGPiS

Roman Rudziński

MATERIALIZM HISTORYCZNY A IDEA POSTĘPU

Zarys treści. Model scjentyistyczno-naturalistyczny rozwoju społecznego. Antropologia filozoficzna a rozwój społeczny. Perspektywy dialektycznej teorii rozwoju społecznego.

W pismach Marksa i Engelsa uderza, przy powierzchownej nawet lekturze, nierozzerwalne splatanie się prognozy i programu działania, refleksji deskryptywnej i normatywnej, obecność ideału w opisie „przyrodniczym” procesu historycznego stawania się. Nigdzie nie jest to tak widoczne, jak właśnie w odniesieniu do rozwoju formacji postkapitalistycznej. Zrozumienie logicznych właściwości tej syntezy to jedna z kluczowych kwestii dla charakterystyki dialektycznej metody rekonstrukcji dziejów; realizuje się w niej bowiem dialektyka strony podmiotowej i przedmiotowej rozwoju społecznego o kluczowym znaczeniu dla nauk społeczno-humanistycznych w ogóle, nie mogących od dawna wyjść z zakłętego kręgu zamykającego aparaturę pojęciową albo do sfery rozważań rozumiejących o „duchu”, albo o stanach i procesach rzeczowych, o strukturach realizujących się poza sferą świadomości i kryteriów sensu zrozumiałych dla jednostki. Ramy tej dialektyki wyznaczają dwa marksowskie aforyzmy: a) ludzie sami tworzą swoją historię, b) historia tworzy człowieka; wypełnia je zaś orzeczenie, wielokrotnie powracające zwłaszcza u Engelsa, że skutki działania historiotwórczego nigdy nie pokrywają się z zamiarami i celami działających jednostek. Jej metateoretyczny charakter zaś uwidacznia się w samej strukturze dzieła twórców marksizmu, jeśli zważyć na różnice między problematyką i językiem wczesnych pism Marksa (zwłaszcza *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych z 1844 r.* oraz *Kapitału*). Opowiadając się, wbrew licznym interpretatorom, za jednością zasadniczą całego dzieła Marksa, Engelsa i Lenina, nie bagatelizujemy jednak wspomnianej różnicy, którą można ująć prowizorycznie jako różnicę analizy podmiotowej i przedmiotowej strony życia społecznego. Bezpośrednia świadomość tej różnicy, nie podjęta jako temat teoretyczny

u klasyków, pojawia się już w pierwszym pokoleniu marksistów i stanowi doniosły czynnik różnicowania się stanowisk wewnątrz marksizmu po dzień dzisiejszy, jak też istotny powód odchodzenia wielu teoretyków od pierwotnych afirmacji marksizmu. Historia marksizmu w Polsce dostarcza pod tym względem pouczającego przykładu: modele marksizmu i ustosunkowań do myśli Marksa sformułowane przez Abramowskiego, Krzywickiego i Brzozowskiego wyczerpują de facto wachlarz możliwości strukturalnie istotnych i powtarzających się w innych krajach i innych epokach (Abramowski próbował pojąć dzieje w kategoriach materializmu historycznego jako rezultat świadomego działania ludzi poświęcając anonimowe prawidłowości struktur społeczno-ekonomicznych na rzecz właściwości przedhistorycznego podmiotu psychiczno-moralnego; Krzywicki na odwrót — dawał pierwszeństwo determinacjom pozapodmiotowym; Brzozowski natomiast w koncepcji proletariatu jako podmiotu w pełni świadomie tworzącego dzieje próbował — bez powodzenia — znieść różnice między podmiotową i przedmiotową stroną życia społecznego).

Obydwa aspekty życia i więzi społecznej zsyntetyzował Marks w pojęciu formacji społeczno-ekonomicznej. Pojęcie to nakazuje ujmować społeczeństwo jako podstawową „jednostkę” historyczną (nie zaś ludzkość, człowieka, państwo czy ducha), która to jednostka stanowi całość nie tylko strukturalną, ale i taką, w której wewnętrzne motywy, idee, cele, wartości, splatają się w określony sposób z zewnętrznymi warunkami przyrodniczymi, ekonomicznymi i instytucjonalnymi ustanawiając razem historyczny sposób życia. Nie znajdujemy u Marksa systematycznie wyłożonej teorii, określającej zależności statyczne między wyróżnionymi w pojęciu formacji elementami struktury życia społecznego oraz zależności dynamiczne, wyznaczające przemianę tej struktury w sposób jednoznaczny. Bazą dla późniejszych interpretacji stało się lapidarne 8 zdań z przedmowy do *Przyczynka do krytyki ekonomii politycznej*, zasługujących by je przytoczyć in extenso: „W społecznym wytwarzaniu życia swego ludzie wchodzą w określone, niezależne od ich woli stosunki, w stosunki produkcji, które odpowiadają określonemu szczeblowi ich materialnych sił wytwórczych. Całokształt tych stosunków produkcji tworzy ekonomiczną strukturę społeczeństwa, realną bazę, na której wznosi się nadbudowa prawna i polityczna, a której odpowiadają określone formy świadomości społecznej. Sposób produkcji życia materialnego warunkuje społeczny, polityczny i duchowy proces życia w ogólności. Nie świadomość ludzi określa ich byt, lecz przeciwnie, ich społeczny byt określa ich świadomość. Na określonym szczeblu swego rozwoju materialnego siły wytwórcze społeczeństwa popadają w sprzeczność z istniejącymi stosunkami produkcji, albo — co jest tylko prawnym tego wyrazem — ze stosunkami własności, w których obrębie się dotąd roz-

wijały. Z form rozwoju sił wytwórczych stosunki te zmieniają się w ich kajdany. Wówczas następuje epoka rewolucji socjalnej. Ze zmianą podłoża ekonomicznego odbywa się mniej lub bardziej szybko przewrót w całej olbrzymiej nadbudowie”¹. Niemal każde z tych zadań podlegało wielorakiej reinterpretacji, jednakże na pierwszy plan wysuwa się problem ujednoznacznienia takich kategorii: co to znaczy, że poszczególne elementy struktury „odpowiadają” sobie? Czy jest to zależność przyczynowa, strukturalna, funkcjonalna, czy wzajemne warunkowanie się? Który z elementów jest czynnikiem najbardziej dynamicznym? Co znaczy sprzeczność między nimi? Jakiego rodzaju zależność określa naczelną formułą materializmu historycznego „byt społeczny określa świadomość społeczną”? Wokół tych pytań konstituowały się w dziejach modele marksistowskiej teorii rozwoju społecznego.

1. MODEL SCJENTYSTYCZNO-NATURALISTYCZNEGO ROZWOJU SPOŁECZNEGO

W dotychczasowej historii marksizmu największymi wpływami cieszył się największą rolę historyczną odegrał stworzony na bazie formuł marksowskich model rozwoju społecznego, którego formowanie rozpoczął K. Kautsky, do skrajnej postaci doprowadził J. Stalin. By ukazać jego istotne cechy, dokonując świadomie ich wyjaskrawień, odwołamy się do wykładu *Ekonomii politycznej* O. Langego z kilku powodów. Książka ta odegrała ogromną rolę w rozwoju ekonomii politycznej w Polsce, nadal też odgrywa, jak się wydaje, rolę źródła samowiedzy metodologicznej nie tylko ekonomistów, podstawy klasyfikacji nauk ekonomicznych oraz wykładni materializmu historycznego na użytek innych dyscyplin. Wywody autora cechują się dużą jasnością i konsekwencją, tym łatwiej w nich uchwycić te kontrowersyjne kwestie, które w innych wariantach bywają skutecznie zamaskowane. Argumenty krytyczne, jakie przeciw niej sformułujemy, nie mają w najmniejszej mierze na celu kwestionowanie Langego jako wielkiego uczonego i socjalisty, jako że w ogóle nie dotyczy spraw personalnych.

W interpretacji Langego kategorii formacji społeczno-ekonomicznych podstawę więzi społecznej i jej sedno stanowi więź ekonomiczna, wymuszona przez stosunek podległości człowieka wobec przyrody. Jej substancję stanowi racjonalność wytwarzania środków do życia, a ściślej rzecz biorąc — racjonalność ze względu na to, na ile pozwala nieskrepowanie rozwijać się siłom wytwórczym, które urastają (zapewne nie jest to przez autora zamierzone) do rangi celu samego w sobie. Zależność między elementami struktury społecznej można rozumieć jako związek

¹ K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, Warszawa 1955, s. 4

przyczynowo-skutkowy: określony stan rozwoju sił wytwórczych to przyczyna określonej formy stosunków produkcji, a w następstwie przyczyna określonej formy nadbudowy. Problematicznym ogniwem w tym łańcuchu przyczynowym jest tylko świadomość społeczna; niejasne jest bowiem, czy więź ekonomiczna miałaby być przyczyną istnienia świadomości społecznej, a więc miałaby ją „produkować”, czy też miałaby być przyczyną jej określonej formy, czy tylko jej przemian. Problematiczność tę kamufluje koncepcja świadomości jako „odbicia” bytu społecznego. W każdym razie świadomość nie stanowi integralnej części więzi społecznej, lecz jakby jej epifenomen, nieustannie spóźniający się za swoim twórcą („konserwatywny charakter świadomości”). Jeśli by z tej charakterystyki struktury więzi społecznej wyabstrahować to, co składa się na specyfikę gatunkową człowieka, to wyrażałoby ją pojęcie homo faber — istota wytwarzająca środki produkcji. Z pewnością pojęcie takie nie odpowiada intencjom wyłożonym w całym piśmiennictwie Marksa.

Dosadniej jeszcze właściwości modelu scjentyistyczno-naturalistycznego wychodzą na jaw w interpretacji dynamiki, a więc samego rozwoju społecznego. Idzie tu o rekonstrukcję *m e c h a n i z m u*, wyznaczającego konieczność nieubłaganą następstwa poszczególnych formacji społecznych po sobie. Opisują go znane trzy prawa socjologii, a mianowicie prawo postępującego rozwoju sił wytwórczych, prawo koniecznej zgodności sił wytwórczych i stosunków produkcji, prawo koniecznej zgodności bazy i nadbudowy. W strukturze całości społecznej czynnikiem autonomicznie dynamicznym okazują się być siły wytwórcze, które muszą rozwijać się ciągle, do nich muszą przystosować się stosunki produkcji, nadbudowa i świadomość społeczna (która nie zawsze nadąża). Obraz dziejów, jaki w konsekwencji powstaje, to obraz postępującej po szczeblach pięciu formacji maszyny, zmierzającej nieuchronnie do swej pełni w komunizmie. Orzeczone bowiem prawa i zależności zgodnie z postulatem naukowości mówią o procesie, przebiegającym niezależnie od woli i świadomości ludzi.

Wykładnia ta uniemożliwia demontowanie aparatury pojęciowej, która by wyrażała marksowską formułę „ludzie sami tworzą swoją historię”, i może właśnie dlatego jest ona niesłychanie optymistyczna. Bez trudu można ją zidentyfikować z osiemnastowieczną koncepcją postępu linearnego, dla którego każda epoka jest doskonalsza od poprzedniej. Zakłada ona bowiem, że pojęcie formacji społeczno-ekonomicznej jest identyczne z pojęciem epoki historycznej, a następstwo formacji wyznacza zarazem szczeble postępu. Fakt, że w tym samym czasie istniały różne formacje na ziemskim globie, uznaje za nieistotną anomalię. „Utożsamiając poszczególne epoki dziejowe z określonymi sposobami produkcji — czytamy — mamy jednak zawsze na myśli panujący sposób produkcji, tj. ten,

którego stosunki produkcji są decydujące dla rozwoju stosunków ekonomicznych w społeczeństwie”². Wieloznaczność tego sformułowania można wyjaśnić, jeśli się przyjmie, że podmiotem czy raczej przedmiotem rozwoju historycznego jest od prapoczątków ludzkość, a nie konkretne społeczeństwa (założenie typowe właśnie dla historiozofii oświeceniowej).

Wskazmy na marginesie, że istotnym dopełnieniem tego mechanistycznego modelu postępu jest metafizyka ogólnego postępu świata materialnego, który na mocy koniecznych praw dialektyki wytwarzać musi coraz wyższe formy od praatomu aż po komunizm. Czytamy w podręczniku: „Ogólnym kryterium postępu — w odniesieniu do materii nieorganicznej — jest doskonalenie, różnicowanie i integracja elementów materii: cząstek elementarnych, atomów, cząsteczek, makrocząsteczek”³. Znajdziemy tu też *ekspresis verbis* identyfikację postępu kosmicznego z postępowaniem moralnym: „Kto uznaje za kryterium postępu poziom sił wytwórczych i stosunków produkcji, ten również stoi na stanowisku, że miarą postępu społecznego jest minimalizacja cierpień i maksymalizacja ludzkiego szczęścia. Wiadomo, że zarówno likwidacja cierpień, jak i maksymalizacja szczęścia mogą dochodzić do skutku tylko przy określonych stosunkach produkcji, które są w ostatniej instancji funkcją sił wytwórczych”⁴.

Cechą charakterystyczną tego modelu jest wszechstronny determinizm, który by można z trudem nazwać ekonomicznym, a poprawniej technicystycznym. Wyraża się on zwłaszcza w sformułowaniach, głoszących, że podmiotowość ludzka jest tylko ogniwem, jakby miejscem, w którym rozgrywiają się anonimowe procesy. Wiadomo, że ludzka działalność traktowana subiektywnie polega na realizacji celów i doborze środków; w omawianej perspektywie teoretycznej powiada się, że struktura formacji narzuca członkom społeczeństwa cele do realizacji oraz motywy działania; na wyższym etapie rozwoju społecznego dopuszcza to możliwość intensyfikacji tych motywów przez bodźce ekonomiczne; prawdziwe „królestwo wolności” w tej perspektywie polegałoby na określeniu hierarchii celów i maksymalnym zastosowaniu bodźców skłaniających do ich realizacji, czyli byłoby spełnieniem ideału manipulacji.

Wobec scharakteryzowanego powyżej modelu teorii rozwoju społecznego nasuwa się kilka refleksji krytycznych zarówno o charakterze metodologicznym, jak i sięgających do jego źródeł społeczno-historycznych i funkcji ideologicznych, jakie może spełniać (a że nie należy ono do przeszłości — o tym świadczą cytaty). Najłagodniej rzecz ujmując,

² O. Lange, *Ekonomia polityczna*, t. 1, Warszawa 1967, s. 40.

³ *Filozofia marksistowska. Podręcznik akademicki*, Warszawa 1970, s. 232—233.

⁴ *Ibid.*

w stosunku do tak skonstruowanej teorii dostrzegamy w dziejach i naszej współczesności nazbyt wiele anomalii, których obecność daje asumpt krytykom marksizmu do dyskredytowania całej teorii Marksa, zwłaszcza zaś jej charakteru naukowego. W istotnych swoich rysach jest ona niezgodna z wieloma wypowiedziami samego Marksa, co można wykazać.

Wskazmy najpierw argumenty krytyczne przeciw wspomnianym „trzem prawom socjologii”. Pierwsze z nich głosi, że siły wytwórcze muszą się nieustannie rozwijać. Historia nie potwierdza tego prawa — ileż było społeczeństw i kultur, w których siły wytwórcze tkwiły w stagnacji przez całe stulecia — by nie uciekać się do przykładów egzotycznych wskaźmy całe stulecia historii Indii czy Chin (fenomen dobrze znany Marksowi). Nie znajdujemy ponadto w ramach tej teorii wyjaśnienia dlaczego siły wytwórcze muszą się stale rozwijać — trzeba by w ostatniej instancji odwołać się do jakichś właściwości „natury ludzkiej” (a to pojęcie jest przez omawianą teorię odrzucane)⁵. Prawo ciągłego rozwoju siły wytwórczych, ujmowane jako prawo przyrody, podobnie jak i idea postępu, jest ponadto nedorzecznnością, skoro wiadomo w naszej epoce, że ludzki gatunek może przestać istnieć. Można wykazać, że Marks szukał nie w oddziaływaniu człowieka i natury, lecz w swoistościach struktury społecznej przyczyn rozwoju sił wytwórczych. „Można powiedzieć — czytamy w *Nędzy filozofii* — że do roku 1825 — okresu pierwszego ogólnego kryzysu — potrzeby konsumpcji rozwijały się na ogół szybciej niż produkcja i rozwój maszyn był koniecznym następstwem potrzeb rynku. Od roku 1825 wynalazki i stosowanie maszyn stanowią tylko następstwo wojny między przedsiębiorcami a robotnikami. A odnosi się to tylko do Anglii. O ile idzie o inne narody europejskie, do zastosowania maszyn zmusiła je walka konkurencyjna, którą Anglicy toczyli z nimi zarówno na ich własnych wewnętrznych rynkach jak na rynku światowym. Wreszcie, gdy chodzi o Amerykę Północną wprowadzenie maszyn spowodowała zarówno konkurencja z innymi narodami jak i rzadkość sił roboczych, tzn. dysproporcja między liczbą ludności a potrzebami przemysłowymi...”⁶. Wreszcie umiejscowienie tego prawa w całym mechanizmie rozwojowym stwarza wrażenie, iż w świetle marksizmu rozwój sił wytwórczych jest celem samym w sobie, racją

⁵ S. Kozyr-Kowalski wskazuje, iż taka interpretacja posiada tendencję do przekształcenia istotnych elementów materializmu historycznego w teorię praw zachowania się ludzi jako biopsychicznych organizmów. W istocie, obecność tej tendencji wskazuje na to, że bazą dla langowskiego odczytania materializmu historycznego w wielu punktach była darwinistyczno-naturalistyczna reinterpretacja marksizmu przez K. Kautskiego. Por. S. Kozyr-Kowalski, *Max Weber a Karol Marks*, Warszawa 1967, s. 497—498.

⁶ K. Marks, *Nędza filozofii*, Warszawa 1949, s. 34—35.

istnienia gatunku ludzkiego, kryterium racjonalności form życia społecznego (stara formacja ginie dlatego, że hamuje dalszy rozwój sił wytwórczych). Kryterium wyższości formacji na drabinie postępu staje się bowiem stopień przystosowania stosunków między ludźmi do maksymalnego rozwoju sił wytwórczych.

Czytając drugie prawo, współczesny czytelnik ulega konsternacji: jeżeli jest to prawo naukowe, przy założeniu że poziom sił wytwórczych u nas i np. we Francji jest zbliżony, albo trzeba uznać, że we Francji są socjalistyczne stosunki produkcji, albo że nasze społeczeństwo jest pewną fazą kapitalizmu — np. państwowego — i do takiego wniosku często dochodzą orientacje lewackie, krytykujące państwa obozu socjalistycznego jako nie socjalistyczne, lecz reprezentujące formę kapitalizmu państwowego. Przyjęcie takiego prawa daje im do tego poniekąd upoważnienie. Wydaje się jednak, że słuszniejsze jest, kiedy rzeczywistość nie zgadza się z teorią, mieć pretensję do teorii nie do rzeczywistości, przynajmniej dopóki zajmujemy się czynnościami poznawczymi. Słynne zdanie Marksa, głoszące, że żarna dają nam społeczeństwo panów feudalnych, młyn parowy społeczeństwo kapitalistów przemysłowych, wplecione jest w kontekst, w którym mówi się, że zmiana istotna sił wytwórczych pociąga za sobą z konieczności zmianę w sposobie produkcji, nie zaś jaka zmiana z konieczności musi nastąpić na mocy jednoznacznego związku przyczynowo-skutkowego. W omawianej teorii związek historyczny, który może owocować różnymi konsekwencjami, w zależności od tego czy ludzie potrafią w nowej formie społecznej zachować dotychczasowe zdobycze cywilizacyjne, zamieniony został w związek logiczny żelaznej konieczności. Czytamy dalej w *Nędzy filozofii*, skąd pochodzi sformułowanie o młynie parowym: „...sposób wytwarzania, stosunki w których rozwijają się siły wytwórcze nie są ani trochę wiecznymi prawami, lecz odpowiadają one pewnemu określönemu rozwojowi ludzi i ich sił wytwórczych oraz że zmiana, która zajdzie w siłach wytwórczych ludzi, sprowadza z konieczności zmianę w ich stosunkach produkcji. Ponieważ chodzi zawsze przede wszystkim o to, by nie być pozbawionym owoców cywilizacji, nabytych sił wytwórczych, należy tedy kruszyć te tradycyjne formy, w których one zostały wytworzone”⁷.

Wreszcie trzecie z praw socjologii — zgodności koniecznej nadbudowy z bazą — jest prostą tautologią: uprzednio nadbudowa została zdefiniowana jako funkcjonalna wobec bazy. W zastosowaniu badawczym u Langego prowadzi ono nader szybko do jaskrawych niekonsekwencji, kiedy po jego sformułowaniu pokazuje się na materiale historycznym, że ta sama baza może mieć różne nadbudowy.

⁷ Ibid., s. 163.

Szczególną osobliwość tego modelu rozwoju społecznego stanowi powiązanie anonimowego mechanizmu rozwojowego z ideą postępu: niezależne od woli i świadomości ludzi prawa prowadzą do rezultatów, które pozwalają pojąć proces dziejowy nie tylko jako sensowny, lecz również realizujący wartości wymagające pozytywnej oceny w kategoriach moralnych. Jak to jest możliwe? Dzięki utożsamieniu logicznych zależności w sferze teorii z logiką realnego procesu (mówi się np. o klasach, „które nie mogą zrealizować swoich interesów zgodnych z logiką dziejów”)⁸, czyli dzięki przekształceniu materialistycznego pojmowania dziejów w teorię idealistyczną, w której na miejsce heglowskiego rozumu wstępuje historia, stosunki produkcji itp., a w szerszym ujęciu ontologicznym materia czy przyroda obdarzona zostaje właściwościami, które tradycyjnie przypisywało się bogu. Łatwo byłoby ukazać, że doniosłe dla teorii materializmu historycznego pojęcie konieczności historycznej tutaj zostaje ukazane jako konieczność ontologiczna, logiczna i aksjologiczna zarazem, prowadząc do oczekiwań, iż upadnie kapitalizm na mocy konieczności dziejowej, iż zrealizuje się komunizm, a wraz z nim usunięcie wszelkiego zła i w ogóle problemów moralnych ze świata.

Na socjologiczne źródła tej formy teorii, która w małym stopniu jest teorią, w większym zaś ideologią, wskazywał swego czasu A. Gramsci: w okresach regresu ruchu robotniczego konstrukcja ta zapewnia trwałość wiary, że w końcu klasa robotnicza odniesie zwycięstwo, ale też jest to tylko artykulacja wiary, nie zaś nauka. Ale idzie tu o coś więcej niż tego rodzaju funkcja; byłoby sprawą socjologii wiedzy dokładne zbadanie, z jakimi strukturami praktyki politycznej taka teoria harmonizuje. Poprzestańmy tu na przypuszczeniu, iż jednym z doniosłych jej źródeł jest absolutyzacja interesu klasy robotniczej z pominięciem interesu ogólnospołecznego. W modelu tym uznaje się własność prywatną i wyzysk za kwintesencję wszelkiego zła, a cele jakie ma do realizacji ruch socjalistyczny za właściwość wpływającą nie z podmiotu, lecz z przedmiotowo opisywalnych cech struktury społecznej. Stąd też spełniał on wiodącą rolę na pierwszych etapach rozwoju społeczeństw socjalistycznych dostarczając schematów argumentacyjnych uprawomocniających państwo dyktatury proletariatu, porządek instytucjonalny w granicach ostrego konfliktu klasowego, usuwając na margines wewnętrzny (humanistyczną) motywację integracji społecznej i motywację pracy jako nieistotne dziełstwo „konserwatywnej świadomości”.

O nieaktualności tego modelu zdecydowała nie jego nienaukowość, lecz jego nieprzydatność na wyższym etapie rozwoju społeczeństw socja-

⁸ L. Gilejko, R. Rudziński, T. Stępień, *Wprowadzenie do filozofii i socjologii marksistowskiej*, Warszawa 1970, s. 198.

listycznych, poczynając od XX zjazdu KPZR, kiedy na ich miejsce państwa dyktatury proletariatu poczęły budowę państwa ogólnonarodowego, poszukując zarazem źródeł dialektycznych powiązań między interesem klasy robotniczej i interesem ogólnospołecznym w nowych modelach praktyki politycznej, zarządzania gospodarką, motywacji pracy, integracji ogólnospołecznej. Na tym wyższym etapie treści ideologiczne omawianego modelu okazują się nie tylko anachroniczne, ale i społecznie szkodliwe. Rodzi on mianowicie u swych wyznawców przeświadczenie, oparte na założeniu o identyczności rozwoju ekonomicznego i moralnego, że wraz z rozwojem sił wytwórczych i instytucji socjalistycznych powinno zniknąć wszelkie zło od prostytucji po kradzieże, a nawet choroby, a tymczasem zło nie znika: stąd wywodzi się rozczarowanie licznych przedstawicieli pokolenia wierzącego w ową tożsamość porządku moralnego i historycznego, prowadzące często na pozycje antysocjalistyczne i antymarksistowskie, kwestionujące marksizm jako utopię i szkodliwy mit, bądź na pozycje złej wiary, używającej przestarzałego rynsztunku ideologicznego na pokrycie prywatnych, egoistycznych interesów.

W dziejach marksizmu paralelnie formował się i bodaj zawsze funkcjonował drugi model, który początkowo ekspanduje na nowym etapie rozwoju społeczeństw socjalistycznych, a który można nazwać „socjalizmem etycznym”, bądź też antropologicznym modelem rozwoju społecznego.

2. ANTROPOLOGIA FILOZOFICZNA A ROZWÓJ SPOŁECZNY

Charakterystyka przyczyn, z powodu których po XX zjeździe KPZR na naczelne miejsce w rozważaniach większości marksistów wysunęła się problematyka „człowieka” zajęłaby zbyt wiele miejsca, aby można było tutaj podjąć ją nawet tylko szkicowo. Wskażmy więc kilka elementów strukturalnie istotnych. Najogólniejsze znaczenie posiada, jak się wydaje, ogólna struktura idei socjalizmu, na którą składa się dialektyka zadań, celów i sprzężonej z nimi wiedzy teoretycznej o charakterze programowo partykularnie-klasowym, usprawiedliwionych moralnie oczywistym interesem klasy robotniczej, której ucisk i wyzysk w XIX w. jest najdonioślejszym problemem społecznym i moralnym zarazem, oraz celów i zadań o wymiarze ogólnospołecznym i ogólnoludzkim, które trzeba ujmować w kategoriach interesu „człowieka” jako takiego, ludzkości, czy po prostu moralnego „dobra”. Choć nie ma tu sprzeczności, nie ma też tożsamości, o czym świadczy najlepiej fakt wspomnianej już różnicy między pismami samego Marksa, a także stała obecność na marginesach ruchu robotniczego rozmaitych odmian socjalizmu etycznego, humanizmu, antropologii.

Socjalizm etyczny to artykulacja tej strony idei socjalizmu, na którą składają się wartości ogólnoludzkie. Wyrażali ją wewnątrz ruchu robotniczego i na jego obrzeżach ci, którym z różnych względów zależało na przyciągnięciu do ruchu robotniczego szerokich warstw drobnomieszczańskich i mieszczańskich, ponadklasowego fenomenu „młodzieży” itp., którzy odwoływali się w krytyce kapitalizmu i kreśleniu wizji przyszłości do motywacji humanistycznej, nie klasowo-ideologicznej. Dokonywana w ramach tego modelu absolutyzacja porządku moralnego prowadziła często, jak wiadomo, do konfliktu z ruchem robotniczym, który stawał się obiektem moralistycznej krytyki.

Naczelną kategorią tego modelu w ostatnich latach staje się pojęcie „człowieka”, charakteryzowanego nade wszystko jako podmiot aksjologiczny związany ze światem przez relacje, które albo degradują, albo wspomagają jego fundamentalne dążenia i uprawnienia. Dążenia te ujmowane są wokół kategorii emancypacji, zaś formy degradacji za pomocą kategorii alienacji, reifikacji itd.

Przeniesienie tych kategorii na grunt jakiegoś modelu rozwoju społecznego napotyka na liczne trudności; świadczy o tym fakt, że najpowszechniej wysuwany zarzut przeciw różnym wariantom socjalizmu etycznego był zarzut ahistoryzmu, a często także utopizmu, nadto domniemanie, iż w ramach tego modelu nie da się w ogóle skonstruować pojęcia konieczności historycznej, co najwyżej nie wykraczające poza status postulatu pojęcie konieczności moralnej. Warto wskazać kilka okoliczności istotnych dla funkcjonowania tego modelu w połowie XX w. Jedną z nich jest fakt, że po II wojnie światowej w kulturze burżuazyjnej w wielu krajach uznano Marksa za klasyka filozofii i podjęto wysiłek interpretacyjny zmierzający do przyswojenia treści jego idei jako przynależących do kultury niemieckiej, czy też do rozwoju filozofii zachodniej, a w opozycji do leninowskiego rozwinięcia marksizmu, z gruntu tej kulturze obcego. Na tym tle mnożyły się interpretacje Marksa jako „humanisty”, odczytywanego przez pryzmat filozofii egzystencjalnej, personalistycznej, związanej z psychoanalizą, włączające wspomnianą aparaturę pojęciową w opis raczej jednostki niż społeczeństwa, raczej losu niż historii gatunku. Uproszczeniem byłoby dopatrywanie się w tym wysiłku reinterpretacji wyłącznie ideologicznego fałszerstwa: wydał on z siebie — choć zapewne w sposób niezamierzony — rozległy nurt kontestacji społecznej i politycznej, kulminujący około 1968 r., a kategorie alienacji i emancypacji spełniały rolę instrumentu krytyki współczesnego kapitalizmu. Z drugiej strony marksizm jako synonim humanizmu mógł podjąć dialog z innymi kierunkami filozoficznymi i ideologicznymi, co stało się koniecznością polityczną zarówno na wewnętrznej arenie działania partii komunistycznych w krajach kapitalistycznych, jak i na arenie mię-

dzynarodowej, gdzie odkąd zyskiwała na znaczeniu zasada pokojowego współistnienia systemów społeczno-politycznych⁹.

Z kolei w krajach socjalistycznych w miarę rozwoju demokracji socjalistycznej po okresie dyktatury proletariatu zarysowała się silna potrzeba rozwinięcia marksistowskiej aksjologii, niezbędnej choćby dla pedagogiki; w szeroko rozumianym wychowaniu społecznym trzeba się odwoływać do wyraźnej hierarchii wartości i celów, kształtujących wewnętrzną motywację jednostek, a zarazem zdolnych do zespalania społeczeństwa jeszcze klasowo zróżnicowanego. Na tym tle dokonało się upowszechnienie marksistowskiej etyki normatywnej, opartej w argumentacji filozoficznej na zespole założeń, charakteryzujących „człowieka”. Nadają się one — bardziej niż kategorie modelu poprzednio omawianego — do „rozumienia” historii ze względu na sens jej całości bądź fragmentów, nie nadają się natomiast do jej „wyjaśniania” w sposób naukowy: w konsekwencji całą dziedzinę wyjaśniania pozostawiono naukom szczegółowym. U progu lat siedemdziesiątych w Polsce zarysowała się coraz powszechniejsza świadomość, iż ten stan rzeczy w sferze teorii nie będzie trwał długo.

Filozofia marksistowska ograniczona horyzontem antropologicznym utraciła żywotny kontakt z ekonomią polityczną i socjologią. Stając się strażniczką ideału humanistycznego dopuszczała wyłącznie pytanie o zgodność ideału z rzeczywistością, na które odpowiedź mogła wypadać bądź pozytywnie, prowadząc do apologetyki, bądź negatywnie, prowadząc do kontestacji moralnej a nawet politycznej. Przeciwnieństwo ideału i rzeczywistości to tylko symptom zewnętrzny zatraconej dialektyki podmiotowości i przedmiotowości. W podejmowanych w tym nurcie próbach konstrukcji teorii rozwoju społecznego na pierwszy plan wysuwa się marksowską tezę, głoszącą że ludzie sami tworzą swoją historię. W centrum uwagi znajdzie się kwestia aktywnej roli świadomości w rozwoju historycznym i jej obecności w samej strukturze więzi społecznej, a także kwestia ogniów pośredniczących między bytem i świadomością społeczną. Najpełniejsze rozwinięcie takiej teorii znajdziemy w pismach Ericha Fromma.

W interpretacji struktury życia społecznego Fromm łączy, jak zresztą we wszystkich swoich przedsięwzięciach teoretycznych, kategorie Marksa z pojęciami freudowskiej psychoanalizy, formułując stanowisko, które stosowniej jest nazwać mianem psychoanalizy humanistycznej, aniżeli odmianą marksizmu czy „neomarksizmem”. Obok kategorii bazy i nadbudowy wprowadza równorzędną, aheterogeniczną wobec nich kategorię

⁹ Szerzej o tych kwestiach pisałem w: R. Rudziński, *Ideał moralny a proces dziejowy w marksizmie i neokantyzmie*, Warszawa 1975.

nadhistorycznej „natury ludzkiej”, którą charakteryzują przede wszystkim fundamentalne potrzeby psychiczne człowieka, organizujące jego wewnętrzną aktywność i motywację w sprzężeniu z warunkami ustanowionymi przez historycznie zmienną strukturę ekonomiczną. Ogniwo pośredniczące między bytem i świadomością stanowi charakter społeczny, oznaczający cechy struktury psychicznej wspólne dla większości przedstawicieli danej grupy społecznej czy danej kultury, powstające jako wynik kompromisu między wymogami potrzeb psychicznych oraz wymogami struktury ekonomicznej, a ich funkcją jest takie ukierunkowanie wewnętrznej motywacji i energii jednostek, by ich działalność jak najlepiej służyła zachowaniu tej struktury a zarazem zapewniała satysfakcję i równowagę psychiczną. Charakterystyczne jest tu wskazanie, iż świadomość nie jest drugorzędnym dodatkiem do więzi społecznej, lecz stanowi jej część istotną, opisaną przez Fromma jako niezbywalna potrzeba przezwyciężenia samotności.

W ujęciu dynamicznym otrzymujemy obraz związków między strukturą ekonomiczną a naturą psychiczną. Potrzeby fizjologiczne, wedle Fromma, składające się na instynkt samozachowawczy, skłaniają człowieka do pracy i produkcji jako formy przystosowania się do świata. Jednostka w chwili narodzin zastaje pewien system społeczno-ekonomiczny i musi przyjąć adekwatne doń formy pracy, formując pewien „sposób życia”, który z kolei determinuje plastyczne elementy charakteru społecznego: miłość, żądzę niszczenia, nienawiść, dążenie do sukcesu, radość i lęk. Równocześnie zaś przyswajają sobie z repertuaru idei, funkcjonujących w świadomości społecznej taką ideologię, która zapewnia jej równowagę wewnętrzną, organizując przeżywanie świata jako sensownej całości. Funkcja charakteru społecznego polega na skłanianiu jednostki do czynności zgodnych z tym, co jest jej praktycznie niezbędne i co gwarantuje satysfakcję, na przysposabianiu subiektywnym do zadań, jakie stoją przed społeczeństwem, dzięki czemu dopiero za pośrednictwem idei energia ludzka staje się „potężną siłą wytwórczą”. Gdyby ludzie — pisze Fromm — pracowali jedynie pod wpływem zewnętrznej konieczności, powstałaby niezgodność między tym co powinni robić, a tym co by chcieli robić, i w rezultacie zmniejszyłaby się ich wydajność. Dzięki dynamicznemu przystosowaniu się charakteru człowieka do społecznych wymogów energia ludzka zamiast powodować tarcia ulega tak dalece przekształceniu, iż staje się pobudką działania zgodnego z wymogami ekonomicznymi”¹⁰.

Obraz dziejów ludzkich, skonstruowany przez Fromma, daleko odbiega od obrazu zawartego w modelu scjentyistycznym, a to z tego wzglę-

¹⁰ E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1970, s. 265.

du, że naczelnym kryterium periodyzacji epok staje się forma psychicznej więzi społecznej, a ponadto uwidocznia się w nim niewspółmierność rozwoju społeczno-ekonomicznego i postępu moralnego. Fromm wyróżnia: pierwszą fazę obejmującą okres od początku dziejów do ok. 4000 r. p.n.e., którą charakteryzuje przeżywanie przez jednostkę tożsamości z naturą w formie magii, totemizmu, kultu przyrody; drugą fazę trwającą do XIII—XIV w., charakteryzowaną przez organiczną więź jednostki ze społeczeństwem, utożsamienie z rolą społeczną; trzecią fazę, trwającą po dzień dzisiejszy, którą charakteryzuje świadomość odrębności od natury osiągnięta dzięki rozwojowi sił wytwórczych oraz odrębności od zinstytucjonalizowanego, autorytatywnego porządku społecznego, a zarazem brak wolności „pozytywnej”, ukierunkowanej przez miłość i twórczość. Dążenie do urzeczywistnienia tej wolności w naszej epoce kieruje myśl Fromma w dwu kierunkach: ku krytyce kapitalizmu i idei „socjalizmu humanistycznego” nabierającego cech utopii społecznej, oraz ku idei komplementarnej — emancypacji poszczególnych jednostek za pomocą psychoanalizy, buddyzmu i innych zabiegów, mających na celu przywrócenie człowiekowi jego prawdziwej natury.

W konstrukcji Fromma, w istotnych punktach zbieżnej z koncepcjami Marcusego i Habermasa, na uwagę zasługuje próba analizy zwrotnego oddziaływania na strukturę ekonomiczną względnie autonomicznego czynnika, jakim jest tak lub inaczej rozumiana świadomość, dążenie do ukazania, iż człowiek jest w równej mierze wytworem co twórcą historii. O tyle też wykracza ona poza ramy omawianego tu modelu, zbliżając się do modelu dialektycznego, jednakże usytuowaliśmy ją tutaj ze względu na to, że jej integralną część stanowi koncepcja ponadhistorycznego podmiotu dziejów, którego wymogi i potencje zrealizują się u kresu historii. Stąd się wywodzi zasadnicza trudność teorii Fromma, od której pochodzi się wielostronna krytyka: nie sposób odpowiedzieć na pytanie, skąd się wzięła natura psychiczna człowieka, a dalej — co stanowi siłę napędową procesu dziejowego, co stanowi w naszej epoce decydującą siłę, która mogłaby nadać rozwojowi ludzkości jednolity kierunek; psychologiczne ujęcie świadomości społecznej nie pozwala bowiem na skuteczną analizę procesu formowania się podmiotu zbiorowego.

3. PERSPEKTYWY DIALEKTYCZNEJ TEORII ROZWOJU SPOŁECZNEGO

W ostatnich latach kształtują się w literaturze marksistowskiej elementy teorii rozwoju społecznego, która by odpowiadała poziomowi współczesnej wiedzy humanistycznej a także współczesnej praktyki społecznej, świadomej większej złożoności całości, jaką stanowi życie społeczne, niż wydawało się poprzednim pokoleniom. Jej pełne rozwinięcie

wymaga współpracy wielu nauk społecznych, a szczególnie filozofii i ekonomii politycznej; w tym klimacie powrót do istotnych idei marksowskich, zagubionych zarówno w modelu scjentyistycznym jak i antropologicznym, nabiera większego znaczenia teoretycznego, niż tylko rozliczenie z zafalszowaniami epoki dogmatyzmu.

W perspektywie dialektycznej na miejsce jednostronnej determinacji przyczynowej elementów, składających się na życie społeczne jako całość, wprowadza się kategorię sprzeczności między bazą ekonomiczną, nadbudową oraz świadomością społeczną, przy czym podkreśla się, że każdy z tych elementów posiada własną, „całościową”, czy raczej systemową strukturę. „Rozwój społeczeństwa — pisze Kozyr-Kowalski — jest dla Marksa uwarunkowany sprzecznościami występującymi między bazą, nadbudową i świadomością społeczną. Pojęcie sprzeczności wyraźnie podkreśla aktywny, czynny charakter poszczególnych stron struktury społecznej w procesie rozwoju historycznego”¹¹. Zarówno w ujęciu statycznym, jak i dynamicznym miejsce zależności przyczynowych zajmuje kategoria wzajemnego warunkowania, oznaczająca wzajemne oddziaływanie w ramach całości między tym, co w mechanistycznym ujęciu nazywa się przyczyną i skutkiem. W ramach tych pojęć fundamentalna formuła materializmu historycznego, głosząca że byt społeczny określa świadomość społeczną, podlega następującemu uściśleniu: zmiany w bazie powodują zawsze istotne przekształcenia nadbudowy i świadomości społecznej, natomiast zmiany w tych ostatnich mogą pozostać bez istotnego wpływu na całość struktury społecznej, chyba że dokonują się w sytuacji, kiedy ujawniły się już sprzeczności w sferze bazy; co najistotniejsze zaś — struktura form świadomości społecznej i ich zmiany są bardziej uwarunkowane przez bazę, aniżeli przez ich historię (historię religii, moralności itd.).

Taki punkt widzenia pozwala zachować rdzennie marksowską ideę, ukazującą rozwój społeczny jako samorozwój, proces którego siłę napędową stanowią wewnętrzne sprzeczności. Nie ma ogólnohistorycznego prawa rozwoju sił wytwórczych, lecz należy je tłumaczyć wewnętrznymi napięciami całości społecznej, których skutkiem w równej mierze może być zagłada danego społeczeństwa, przemiana formy własności, jak też rozwój sił wytwórczych. Dopiero poczynając od kapitalizmu stały rozwój sił wytwórczych wbudowany jest w skład sposobu reprodukcji tej struktury całości społecznej. Przy tej aparaturze pojęciowej azjatycki sposób produkcji jest możliwy, podczas gdy w perspektywie langowskiej był on *de facto* niemożliwy, był anomalią; kwestia wyjaśnienia jego funkcjonowania, przyczyn jego konserwatyzmu staje się problemem dla badań

¹¹ S. Kozyr-Kowalski, op. cit., s. 485.

historycznych, przy których osobliwość kultury może się okazać doniosłym czynnikiem wyjaśniającym stagnację sił wytwórczych i stosunków produkcji. Na miejsce pytania dlaczego w naszej epoce przy zbliżonym poziomie rozwoju sił wytwórczych istnieją różne formacje społeczno-ekonomiczne, na które nie można sensownie odpowiedzieć, pojawi się pytanie, jak obecny stan rozwoju sił wytwórczych funkcjonuje w całościowej strukturze państw socjalistycznych i kapitalistycznych, nie wykluczające, przy poszukiwaniu odpowiedzi, przypisania doniosłej roli nadbudowie (państwo interweniujące i rozdzielające świadczenia socjalne w krajach kapitalistycznych).

Reinterpretacja zależności między elementami struktury społecznej, polegająca na nadaniu im charakteru strukturalno-funkcjonalnego likwiduje metafizyczny przesąd o „logice” rozwoju historycznego, choć sama z kolei natrafia na istotną trudność w sformułowaniu praw strukturalnych, które byłyby zarazem prawami rozwoju. Nawet w podręcznikowym, a więc definicyjnym niemal ujęciu prawa sprzeczności nie udaje się Kozyrowi-Kowalskiemu nadać mu rangi prawa ogólnohistorycznego, z którego można by dedukować konieczność historyczną. „Gdy mówimy o sprzeczności jako o prawie dynamiki życia społecznego, chodzi o sprzeczność nie przypadkową, nie o istotne zakłócenie tego życia, lecz o sprzeczność, którą można by określić w sposób następujący: sprzecznością danego procesu czy zjawiska A nazywamy takie zjawisko czy proces B, które będąc koniecznym warunkiem trwania, istnienia, zachowania A, staje się równocześnie czynnikiem rodzącym przesłanki, tendencje, możliwości zmiany lub zagłady zjawiska czy procesu A. Sprzecznościami struktury ekonomicznej danego społeczeństwa będziemy więc nazywać — zgodnie z powyższą definicją — taki zespół zjawisk czy procesów, które będąc konieczną przesłanką istnienia lub trwałości tej struktury są równocześnie warunkami koniecznymi dla dokonania jej zmiany, warunkami rodzącymi możliwości przekształcenia lub zmiany tej struktury”¹². Na miejsce konieczności pojawia się więc kategoria możliwości — i nie jest to zasadniczy mankament prezentowanego tu stanowiska, przeciwnie, stwarza ono ramy pojęciowe, w których można rozpatrywać sensownie rolę „czynników subiektywnych”, czyli problematykę historycznego formowania się społeczeństwa jako podmiotu, szczególnie doniosłą w naszej epoce, która ma, wedle postulatów Marksa i Engelsa, stanowić ogniwo przejściowe od „prehistorii” do historii ludzkości. Pociąga to za sobą istotne konsekwencje dla praktyki społeczno-politycznej: w modelu scjentyfistyczno-naturalistycznym instancją, decydującą o celach polityki spo-

¹² S. Kozyr-Kowalski, J. Ładosz, *Dialektyka a społeczeństwo*, Warszawa 1976, s. 91—92.

lecznej, ekonomicznej, inwestycyjnej, polityki wzrostu gospodarczego, ma być obiektywna nauka, znająca logikę historycznego rozwoju jako w pełni racjonalną; w modelu dialektycznym nauka nie może zastąpić demokracji socjalistycznej jako płaszczyzny formowania się celów i kierunku rozwoju społeczno-gospodarczego, weryfikującej ich racjonalność, a także płaszczyzny kształtowania się motywacji pracy i integracji społecznej.

W modelu dialektycznym innego kształtu nabiera również marksowska idea postępu. Postęp to pojęcie wartościujące, a więc definitywnie zrelatywizowane do człowieka i do jego aktywności świadomej. Kryterium postępu nie może więc być żaden stan rzeczy od ludzi całkowicie niezależny. U Marksa najogólniejszym kryterium postępu historycznego jest stopień emancypacji człowieka, na którą składa się z jednej strony wyzwolenie od presji przyrody przez opanowywanie jej, z drugiej zaś przewyciężenie negatywnych skutków uspołecznienia (alienacji). W konsekwencji nie ma ani uniwersalnego prawa postępu, ani też linearnego postępu globalnego. W marksowskich analizach kolonizacji Indii w XIX w. przez angielski kapitalizm, ukazujących powstawanie nowej formacji społeczno-ekonomicznej widać dosadnie, iż nowa formacja nie jest samym dobrem, lecz powstaje za cenę unicestwienia istotnych wartości i cierpienia masy ludzi, a przynosi ze sobą inne zło, niż formacja poprzednia. Postęp ma więc charakter dramatyczny — nie ma prostej kumulacji wartości, lecz proces antynomiczny unicestwiania wartości, aby tworzyć nowe.

Szczególnie doniosłe znaczenie w tak rozumianej idei postępu ma po pierwsze ukazanie, iż jeśli w historii dokonuje się postęp, to nie bez udziału świadomej działalności ludzi, idea postępu jest nade wszystko składnikiem zadania moralnego, w swoisty sposób splecionego ze strukturą więzi społecznej. W każdej formacji akceptacja subiektywna porządku własności i instytucji, motywująca wykonywanie pracy i ról społecznych musi dokonywać się za pośrednictwem idei, które składają się na pewną społeczną interpretację idei życia dobrego, a nie tylko biologicznego przetrwania. Głębsza analiza składników więzi społecznej i roli świadomości w jej strukturze to pilne zadanie dla współczesnego marksizmu, ponieważ schemat naturalistyczny, odziedziczony po teoretykach II Międzynarodówki, ukazujący więź społeczną jako rezultat walki o byt, okazuje się z dzisiejszej perspektywy nie tylko powierzchowny, ale i teoretycznie fałszywy¹³.

Po drugie zaś, co wydaje się na użytek prowadzonych tu rozważań

¹³ Analizę taką umożliwia aparatura pojęciowa, jaką wprowadza interpretacja marksizmu jako „filozofii praktyki”. Por. R. Rudziński, *Przestanki filozofii — rola kategorii praktyki*, [w:] L. Gilejko, R. Rudziński, T. Stępień, op. cit., s. 75—87.

donioślejsze, na przemysłenie zasługuje marksowskie wyjaśnienie źródeł owej antynomiczności postępu, polegające, jak wiadomo, na przeciwstawieniu „prehistorii”, kiedy to rozwój dokonuje się żywiołowo, poza kontrolą ludzi, i „historii” kiedy rozwój społeczny mógłby się realizować pod kontrolą samego społeczeństwa, nie wymagając tak wielkich ofiar. Tu właśnie powraca dialektyka tezy głoszącej, że człowiek jest twórcą i wytworem historii. Historia — to proces reprodukcji życia społecznego jako całości, przy czym jeśli reprodukcja ekonomiczna ma znaczenie centralne, nie oznacza to, że wyczerpuje warunki konieczne. Jednakże ekonomiczny charakter reprodukcji stanowi o tym, że społeczeństwa rozwiązują narastające w nich problemy ani nie w sposób wymuszony przez obiektywne stany rzeczy, ani też nie w sposób zgodny z zamierzeniami nie tylko jednostek, ale i wielkich grup społecznych, stosownie do idei bądź nawet najbardziej egoistycznie pojętych interesów, lecz w sposób, który można by nazwać systemowym. Świadczy o tym struktura idei „rozwinętego społeczeństwa socjalistycznego” na tle całej koncepcji faz rozwojowych formacji komunistycznej: mieści się tu sformułowanie zadań, jakie stoją przed społeczeństwem, stosowny więc byłby język normatywny, jednakże zadania te mogą być realizowane tylko przy respektowaniu tendencji rozwojowych, a więc historycznych możliwości, i wymogów strukturalnych reprodukcji społeczeństwa jako całości — konieczny jest więc język deskryptywny. Metoda myślenia holistycznego wyklucza w konsekwencji konstruowanie wyizolowanych kryteriów racjonalności ekonomicznej i konieczności ekonomicznych, opisywalnych w kategoriach teorii wzrostu gospodarczego, a odrębnie kryteriów racjonalności społecznej i humanistycznej. Izolacja taka prowadzić musi do błędnych wniosków i prognoz, wymienione kryteria i konieczności splatają się bowiem w punkcie o najdonioślejszym znaczeniu dla dynamiki rozwoju społecznego — w motywacji podmiotów gospodarujących od jednostek do przedsiębiorstwa.

Pomijaliśmy dotąd — z braku miejsca a także z tej racji, że problematyce tej są poświęcone odrębne rozprawy — ujmowanie roli klas w omawianych modelach rozwoju społecznego. Skrótowo rzecz ujmując można powiedzieć, że w modelu scjentyistyczno-naturalistycznym klasa jest wykonawcą wyroków racjonalnego procesu historycznego, w ujęciu antropologizującym zaś — jak np. u M. Adlera czy młodego Lukacsa — świadomość klasowa jest wcieleniem konieczności moralnej, a klasa robotnicza na początku XX w. uchodzi za w pełni ukonstytuowany podmiot dziejowy, mogący kreować dzieje z pełną świadomością, a więc znoszącą różnicę między zamierzonymi celami i rezultatami działania. W modelu dialektycznym zaś miejscem działania klasy jest historyczna możliwość, ale zarazem urzeczywistnienie tej możliwości wymaga walki i twór-

czego czynu, którego konsekwencje nie mogą być z góry przewidziane i podlegać pełnej kontroli ze względu na całościowy, a zarazem twórczy charakter reprodukcji całości społecznej. Można wyprowadzić stąd konsekwencję, ukazującą inną jeszcze stronę tezy materializmu historycznego, głoszącej, że byt społeczny określa świadomość społeczną, że również społeczeństwo socjalistyczne nie jest wolne od ideologii jako historycznie ograniczonej formy rozumiejącego przeżywania świata. Na pewien aspekt tego procesu wskazywała R. Luksemburg: „Wszelka ideologia odznacza się konserwatyżmem, i ideologia ruchu robotniczego mimo całej rewolucyjności jego światopoglądu tym samym podlega prawom. W poszczególnych swoich poglądach podąża ona ze znacznym opóźnieniem za rzeczywistym rozwojem stosunków, do którego przystosowuje się dopiero drogą radykalnej rewizji podejmowanej od czasu do czasu”¹⁴. Co prawda kontekst tej wypowiedzi wskazuje, iż R. Luksemburg podejmowała w perspektywie typowej dla formacji marksizmu II Międzynarodówki, a więc w związku z pytaniem, jak możliwe są antycypujące byt społeczny formy świadomości, skoro generalnie świadomość jest odbiciem bytu; a tej samej perspektywie teoretycznej w owym czasie niektórzy marksiści głosili, że wraz z powstaniem społeczeństwa socjalistycznego materializm historyczny i ekonomia polityczna staną się zbędne. Tym niemniej, w sformułowaniu cytowanym wyraża się jeden z najdonioślejszych problemów współczesnej kontynuacji materializmu historycznego. Przesłanką złudnego domniemania, iż materializm historyczny stanie się zbędny, było nieuzasadnione przeświadczenie, iż wraz z likwidacją własności prywatnej powstanie homogeniczny podmiot społeczny, gwarantujący tożsamość interesu prywatnego i ogólnospołecznego, motywacji ekonomicznej i humanistycznej. Z naszej perspektywy zaś mechanizm formowania się interesu ogólnospołecznego na wyższym etapie rozwoju socjalizmu wydaje się urastać do rangi jednego z centralnych problemów, którego rozświetlenie wymaga współpracy filozofii, socjologii, ekonomii politycznej.

Roman Rudziński

HISTORICAL MATERIALISM AND THE IDEA OF PROGRESS

Summary

Presented in the article are three different models of the theory of social development which reflect the differences between the subjective and the objective aspects of the historical process in a diverse way. Both these aspects of social reality

¹⁴ R. Luksemburg, *Wybór pism*, t. 1, Warszawa 1959, s. 375—376.

have been synthesized by Marx in the concept of socio-economic formation. The scientist-naturalistic concept refers to the 18th Century concept of linear progress for which every epoch is more perfect than the previous one. This concept of history is characterised by an all-round determinism which may easily be called economic or, more correctly, technicistic. It is expressed in formulations which proclaim that human subjectivity is only the link, so to say the place, in which anomic processes take place. The anthropological model largely lies in an absolutization of the moral order. The concept of „man” becomes the paramount category. Man is characterized principally as an axiological subject, connected to the world by relations that either degrade or support his fundamental strivings. These strivings are presented by means of categories of emancipation, while the forms of degradation find expression in the concepts of alienation, reification, etc. In recent years, elements of the dialectic social development theory have been developed in Marxist literature. In the dialectical perspective the one-sided causal determination of the elements which form social reality is being replaced by the category of contradictions between the economic base, the superstructure, and the social consciousness. Such a point of view allows to preserve the genuinely Marxist idea which shows development as a process whose driving force is provided by the internal contradictions.