

Kagan Georges

Durkheim i Marks

Przegląd Socjologiczny / Sociological Review 8/1-4, 195-209

1946

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

KAGAN GEORGES — PARYŻ

DURKHEIM I MARKS

Imię Emila Durkheima jest nierozdzielnie związane z rozkwitem socjologii we Francji. Jako założyciel i stały kierownik czasopisma *L'Année sociologique*¹⁾, tego prawdziwego laboratorium badań socjologicznych, zdołał on skupić dookoła siebie świetne grono uczniów i współpracowników, tworzących tak zwaną „socjologiczną szkołę francuską“. Teorie Durkheima stają się panującym kierunkiem socjologii francuskiej. Francuska szkoła socjologiczna została osłabiona przez zgon licznych swych członków podczas pierwszej wojny światowej, szczególnie przez śmierć samego Durkheima w 1917 roku. Niezależnie od tego wywiera ona jeszcze dziś silny wpływ na intelektualne życie Francji.

Emil Durkheim urodził się w 1858 roku. W 1879 zostaje przyjęty do Najwyższego Seminarium Nauczycielskiego (*École Normale Supérieure*) ogniska filozofów i uczonych francuskich. W 1887 roku zostaje mianowany profesorem socjologii w Bordeaux (pierwsza katedra socjologii we Francji). W 1893 roku ukazuje się jego pierwsze dzieło *O podziale pracy społecznej*, w 1894 — słynne *Reguły metody socjologicznej*. Doktryna Durkheima jest już całkowicie ukształtowana. Zostaje jej wierny podczas 30 lat swej działalności profesorskiej w Bordeaux, później w Paryżu.

Durkheim nie był i nie chciał być „czystym“ teoretykiem. Stawiał sobie cele praktyczne, uważał tylko, że droga ku zmianie organizacji społecznej prowadzi poprzez socjologię, ukształtowaną jako ścisła dyscyplina teoretyczna. „Uważalibyśmy, że nasze badania nie warte są wysiłku nawet jednej godziny — pisze w 1893 roku — gdyby miały znaczenie tylko spekulatywne. Jeśli oddzielamy starannie kwestie teoretyczne od kwestii praktycznych, chodzi nam o przygotowanie do lepszego rozwiązania tych ostatnich“²⁾. W swej ostatniej pracy, z której zostało tylko kilka stron przedmowy, wraca on, po 24 latach, do tej samej idei: „Nie ma nauki godnej tego miana, która by nie kończyła się sztuką. Inaczej byłaby ona tylko grą, umysłową rozrywką, zwykłą eru-

dycją... Spędzać czas nad myśleniem o praktyce, nie mając innego celu niż to myślenie, wydaje się nam przeciwne naturze“³⁾).

Ten sposób określania zadań socjologii zbliża Durkheima do marksizmu.

I. Wspólne cechy.

Marks po surowej krytyce socjalizmu utopijnego, opierającego się na poglądach apriorystycznych lub na pobożnych życzeniach, przeciwstawia mu socjalizm naukowy, jedyną podstawę praktycznej polityki proletariatu. Durkheim, po surowej i systematycznej krytyce współczesnej mu socjologii, opierającej się na koncepcjach normatywnych i subiektywnych, przeciwstawia jej naukową i obiektywną socjologię, jedyną podstawę rozumnej i owocnej polityki społecznej.

Analogia, dotycząca zagadnienia polityki opartej o naukę, nie jest jedyną: marksizm i durkheimizm mają cały szereg wspólnych idei.

Ogólna teoria religii Durkheima przypomina teorię religii Marksa i Engelsa. Dla Durkheima „układy społeczne“ określają potęgę i istotę idei religijnej“⁴⁾). Dla Engelsa „wszelka religia jest tylko odzwierciedleniem fantazyjnym w umysłach ludzi sił zewnętrznych, które panują w życiu codziennym; odzwierciedlając się w głowie ludzkiej, siły ziemskie nabierają cech sił nadziemskich“⁵⁾).

To samo stwierdzamy w dziedzinie teorii moralności. Laskine⁶⁾ konstatuje słusznie analogię „między ideą Engelsa, że nowa moralność zrodzi się wtedy, kiedy ustalą się nowe formy współżycia płci, i ideą Durkheima, który ustala zależność systemów moralnych, narzucających się jednostce, od grup społecznych, do których ta jednostka należy, który tłumaczy kryzys moralności wadliwą organizacją podziału pracy i oczekuje postępu moralności, zmniejszenia się przestępczości i liczby samobójstw od powstania grup społecznych, które dostarczą jednostkom nowych punktów oparcia“.

Niekiedy znajdujemy analogie jeszcze bardziej jaskrawe. „Nasz kosmopolityzm — pisze Durkheim — nie mógł powstać w mieście romańskim, jak roślina nie może kiełkować w ziemi, która jej nie żywi; ziemia taka jest dla rośliny pierwiastkiem śmierci. Kosmopolityzm powstał nie na skutek odkryć filozoficznych, ani też na skutek tego, że nasz rozum otworzył się dla pewnych nowych prawd, lecz na skutek zmian, zaszytych w budowie społeczeństwa i pociągających konieczne zmiany obyczajów“⁷⁾).

Ten cytat przypomina słynną definicję materializmu historycznego u Engelsa. „Należy szukać ostatecznych przyczyn wszelkich zmian społecznych i wszelkich rewolucyj politycznych nie w głowach ludzi, nie w ich coraz większym zrozumieniu prawdy i wiecznej sprawiedliwości, ale w zmianach sposobu wytwarzania i wymiany; należy szukać tych przyczyn nie w filozofii, ale w ekonomii każdej epoki“⁸⁾. Wedle Marksa, jak wiadomo, „nie świadomość ludzi określa ich tryb życia, lecz przeciwnie, ich tryb życia społecznego określa ich świadomość“⁹⁾. Twierdzenie Durkheima: „istota (ludzka) nie jest stała w różnych momentach historii, zmienia się ona wraz ze społeczeństwem“¹⁰⁾, przypomina tezę Marksa: „oddziaływując na przyrodę zewnętrzną i zmieniając ją, człowiek zmienia jednocześnie swoją własną naturę“¹¹⁾.

Przeciwnicy Durkheima, szczególnie socjologowie i ekonomiści klasyczni lub chrześcijańscy zarzucali mu zaraz po ukazaniu się jego pierwszych dzieł kolektywizm i materializm. Paul Barth, w swej *Philosophie der Geschichte als Soziologie* zalicza durkheimizm i marksizm do tej samej grupy doktryn społecznych, którą nazywa „konceptją ekonomiczną dziejów“.

To, co jest wspólne Marksovi i Durkheimowi, odpowiada ogólnym tendencjom nauki ich czasu. Prześiąknięci duchem nauk przyrodniczych, których niezwykle rozwój wycisnął piętno na całej epoce, Durkheim i Marks przystąpili do budowy socjologii jako nauki przyrodniczej. Durkheim nazywał swój punkt widzenia „naturyzmem socjologicznym“. Marks chce odkryć prawa naturalne rozwoju społecznego.

Dla Durkheima zagadnienie socjologii przedstawia się w sposób następujący: czy idee zbiorowe „poruszają się w próżni, w jakimś absolutnie niewyobrażalnym (w przeciwstawieniu do idei indywidualnych), czy też łączą się one z resztą świata poprzez jakieś podłoże (substrat), od którego następnie zależą“¹²⁾.

Marksa stawia przed sobą podobne zagadnienie: czy idee socjalistyczne i komunistyczne poruszają się w próżni, w bujnej wyobraźni ich autorów, czy też opierają się na realnym ustosunkowaniu rzeczy i odpowiadają obiektywnej rzeczywistości?

Obaj rozwiązują to zagadnienie w tym samym duchu, odnosząc idee i wyobrażenia społeczne do pewnego podłoża naturalnego, które składa się z członków społeczeństwa, odpowiednio skombinowanych. Wspólna część teorii Durkheima i Marksa jest zastosowaniem zasad nauk przyrodniczych do

socjologii. Po uznaniu specyficzności zjawisk społecznych Marks i Durkheim lokują je w przyrodzie jako specjalny „świat“, podporządkowany odrębnym prawom. Najbardziej bezwzględny determinizm rządzi życiem społecznym, tak samo jak i przyrodą.

Cechą istotną zjawisk społecznych jest według Durkheima przymus: „wszelki sposób postępowania, ustalony czy też nie, zdolny wyrzucić na jednostkę zewnętrzny przymus, jest faktem społecznym“¹³). Ta definicja nie zamierza podkreślać specyficznego charakteru zjawisk społecznych. Jej celem jest raczej sprowadzenie tych zjawisk do świata przyrody. Fakty społeczne należą do przyrody, są to „rzeczy“, działające na nas „z zewnątrz“. Jesteśmy zmuszeni działać pod ich presją w określony sposób, by uniknąć niepowodzeń.

Marxizm jest teorią **par excellence** deterministyczną. Jeden z najwybitniejszych marksistów francuskich, Paul Lafargue, określa teorię Marksa jako „determinizm ekonomiczny“¹⁴). Dla Marksa, jak dla Durkheima, rzeczywistości społeczne są zewnętrzne w stosunku do jednostek. U podstawy socjologii marksistowskiej, jak i socjologii Durkheima, znajduje się „realistyczna“ koncepcja społeczeństwa. W przeciwieństwie do teorii „psychologicznych i indywidualistycznych“, według których grupa społeczna jest abstrakcją, istniejącą jedynie w indywidualnych wyobrażeniach, dla Durkheima jak i dla Marksa społeczeństwo jest **tworem realnym**.

Durkheim poświęcił liczne wysiłki udowodnieniu tego twierdzenia. Dokładne odgraniczenie dziedziny indywidualnej i społecznej stanowi jego zdaniem pierwsze zadanie socjologa. Źródłem zjawisk społecznych — u Durkheima przyjmują one formę wyobrażeń zbiorowych — jest nie poszczególna jednostka, ale współdziałanie jednostek. Zbiór jednostek rodzi specyficzne siły, których się nie da zredukować do sił indywidualnych ani wytłumaczyć, studiując poszczególną jednostkę: są to siły społeczne.

Durkheim zwalcza współczesnych mu socjologów (Spencer, Tarde), którzy usiłowali wytłumaczyć całość, fakt społeczny, przez jego elementy, fakty poszczególne, jednostki. „Spencer porównuje ciało społeczne do stosu cegieł. Zapomina on, że różnica między ciałem społecznym i stosem cegieł polega na tym, że części ciała społecznego zmienione są na skutek samego faktu ich zbliżenia“¹⁵) — pisze Bouglé, jeden z najbliższych współpracowników Durkheima.

Dla Marksa naturalnym punktem wyjścia nauki społecznej są ludzie, produkujący w społeczeństwie, albo inaczej produkcja jednostek

określona społecznie. „Odosobniony myśliwy czy rybak, od którego zaczynają Smith i Ricardo, należą do płytkich wynalazków 18-go wieku“¹⁶). Marks zwalcza indywidualizm politycznej ekonomii klasycznej, tak samo jak Durkheim później zwalcza socjologów i moralistów indywidualistycznych.

Uznanie przejściowego charakteru form społeczno-historycznych prowadzi do negacji absolutnych prawd moralnych, do odrzucenia niezmiennej istoty ludzkiej jako zasady procesu historycznego. Życie socjalne jest podporządkowane specyficzności struktury społecznej. Ewolucja społeczna jest niezależna od świadomości poszczególnych ludzi.

Durkheim podkreśla, w sposób niedwuznaczny, że podziela obiektywną koncepcję historii Marksa. „Uważamy za płodną myśl — pisze Durkheim — że życie społeczne winno być wytłumaczone nie przez poglądy tych, którzy w nim uczestniczą, ale przez głębsze przyczyny, których świadomość nie jest w stanie uchwycić. Przyczyny te winny być głównie poszukiwane w sposobie zrzeszania się jednostek współżyjących. Nam się wydaje, że jedynie wypełniając ten warunek historia może się stać nauką i tylko przy tym założeniu socjologia zdobywa prawo istnienia“¹⁷).

Do obiektywnej koncepcji historii nawiązuje „socjologizm“, szczególnie rozwinięty przez szkołę Durkheima. Socjologizm utrzymuje, że wszystkie wyższe funkcje psychiczne mają swe źródło w społeczeństwie, że one zmieniają się wraz ze zmianami grup społecznych.

Jeśli poprzednicy Durkheima, socjologowie szkoły psychologicznej, traktowali socjologię jako dodatkowy rozdział psychologii, wysiłki Durkheima i jego uczniów prowadzą do wyników wprost przeciwnych. W sposób systematyczny i uporczywy wcielają oni, jedna za drugą, rozmaite dziedziny psychologii dla socjologii, uprawiając swoisty „imperializm socjologiczny“.

Według Durkheima nie tylko treść naszego życia psychicznego (moralność, religia, sztuka, nauka itp.) jest tworem społecznym, ale wszystkie wyższe funkcje psychiczne nie istniałyby bez społeczeństwa. Odosobniony człowiek, na którego społeczeństwo nie wywierałoby żadnego wpływu, nie zasługiwałoby na miano istoty myślącej. „Odosobniony człowiek psychologa zawiera jedynie abstrakcyjne możliwości wrażeń, emocji, woli... Wszystko to nie jest w nas reakcją organiczną czy zwykłym odbiciem tej reakcji.. pochodzi od społeczeństwa“¹⁸).

Samodzielna psychologia zanika w ten sposób. Zostaje biologia, budująca życie organiczne w swej formie najbardziej prostej; z tego trzonu wyrasta

bezpośrednio życie społeczne. Społeczeństwo przekształca zwierzę ludzkie w istotę myślącą i rozumującą. Uczniowie Durkheima sprowadzają nawet pamięć, wolę, nawet samo pojęcie indywidualności ludzkiej, do źródeł społecznych.

Instrumenty naszego myślenia logicznego — pojęcia — są również podług Durkheima tworem społecznym. W swym wielkim dziele **Elementarne formy życia religijnego** ¹⁹⁾ Durkheim usiłuje wykazać, że najważniejsze kategorie logiczne (prawo, czas, przestrzeń, przyczyna) są tworem życia społecznego.

„Socjologizm“ odpowiada całkowicie duchowi systemu marksistowskiego. W jednym ustępie **Nędzy Filozofii**, na który zwrócił uwagę po raz pierwszy Blondel ²⁰⁾, Marks pisze: „Ci sami ludzie, którzy ustalają swe stosunki społeczne odpowiednio do swej produkcji materialnej, produkują również zasady, idee, kategorie, odpowiednio do swych stosunków społecznych... W ten sposób te idee, te kategorie są tak samo mało wieczne, jak stosunki, które one wyrażają. Są to twory historyczne i przejściowe“ ²¹⁾.

Ta sama idea jest rozwinięta przelotnie w szeregu innych pism Marksa i Engelsa, w szczególności w **Ideologii niemieckiej**, napisanej w 1844 roku, ogłoszonej po raz pierwszy w 1852 roku.

II. Sprzeczności durkheimizmu.

Obiektywna koncepcja historii jest tylko ramą, którą należy wypełnić, by zbudować socjologię. — Socjologizm zawiera w sobie pewną treść pozytywną, ale w gruncie rzeczy jest on raczej wstępem do naukowej socjologii, niż właściwą teorią procesu historycznego. Poza tą wspólną podstawą drogi Durkheima i Marksa się rozchodzą.

Wedle Marksa materializm historyczny i teoria socjalistyczna są w ścisłym związku z tezami, które stanowią właśnie tę wspólną podstawę. Durkheim neguje tę łączność; utrzymuje on, że jego doktryna socjologiczna jest niezależna od doktryny Marksa.

„Nie widzimy żadnych danych — pisze Durkheim — ażeby nawiązać obiektywną koncepcję historii... do ruchu socjalistycznego, od której ona jest całkiem niezależna. Co się zaś nas tyczy, doszliśmy do niej zanim poznaliśmy Marksa; nie ulegliśmy więc żadną miarą jego wpływowi. W istocie rzeczy ta koncepcja jest logicznym wynikiem ruchu historycznego i psychologicznego tych ostatnich 50-ciu lat ²²⁾. Nie możemy jednak zrozumieć, jaką rolę odegrał w ukształtowaniu się lub w rozwoju tej idei żalosny konflikt klasowy, którego jesteśmy obecnie świadkami“.

Dalej Durkheim precyzuje swe stanowisko: „Socjalizm mógł wykorzystaæ tę ideã, ale on jej nie stworzył, a zwłaszcza nie jest on jej wynikiem. Konfuzja miãdzy „obiektywnã koncepcjã historii“ i „materializmem historycznym“ jest pozbawiona wszelkiej podstawy (podkreœlenie moje G. K.); nale¿y temu położyć kres. Nie ma ¿adnej łącznoœci miãdzy tymi dwiema teoriami, których naukowa wartoœć jest zupełnie ró¿na. O ile wydaje siã nam słu¿ne, ¿e przyczyny zjawisk spo³ecznych powinny byæ poszukiwane poza wyobra¿eniami indywidualnymi, o tyle wydaje siã nam b³ãdne, ¿e te przyczyny sã sprowadzane w ostatniej instancji do stanu techniki przemys³owej i ¿e czynnik ekonomiczny uwa¿any jest za jedynã sprzã¿ynã postãpu“²³).

Jakã drogã wybra³ Durkheim, by zbudowaæ swã teoriã socjologicznã na fundamencie obiektywnej koncepcji dziejów? Charakter praw rãdzãcych spo³eczeñstwem jest ten sam, co praw rãdzãcych przyrodã. Nie zna¿y to bynajmniej, ¿e spo³eczeñstwo i przyroda nale¿ã do tego samego œwiata. Nie, z chwilã gdy zbli¿enie jednostek prowadzi do powstania spo³eczeñstwa, kontakt miãdzy spo³eczeñstwem i przyrodã jest przerwany. Mamy tu do czynienia z tworem duchowym, majãcym niewãtpliwã przewagã zarówno nad przyrodã jak i nad poszczególnymi jednostkami.

Jak¿e¿ uk³adajã siã stosunki miãdzy jednostkami i spo³eczeñstwem? Durkheim uwa¿a, ¿e istota moralna w cz³owieku musi byæ stworzona przez przymus zewnãtrzny. Ten przymus wywarty jest przez spo³eczeñstwo. Z³e namieñnoœci wrodzone nie znikajã, ale sã one przyt³umione przez organizacjã spo³ecznã. W³asciwã funkcjã spo³eczeñstwa jest przeistoczenie naturalnego cz³owieka na jednostkã spo³ecznã, wpojenie weñ rozumu i logiki. W ten spos³b spo³eczeñstwo jest Źród³em dwoistoœci cz³owieka, dobudowuje ono nowã istotã do pierwotnej istoty naturalnej.

Teoria Durkheima jest w jaskrawym przeciwnieœcie do filozoficznego materializmu Marksa. „Z naszego punktu widzenia — pisze Durkheim — jeœli nazwaæ spirytualizmem w³asciwoœci specyficzne ¿ycia psychicznego jednostki, trzeba by nazwaæ w³asciwoœci ¿ycia spo³ecznego hyperspirytualizmem“²⁴).

Spo³eczeñstwo jest dla Durkheima, jak dla Marksa, wsp³olnoãã jednostek wsp³odzia³ajãcych ze sobã. Ale to wsp³odzia³anie nie jest bynajmniej kooperacjã ekonomicznã. ¿eby uchwyciæ istotã ¿ycia spo³ecznego, nale¿y zwróciæ siã ku religii (lub ku objawom ¿ycia spo³ecznego wype³niajãcym jego funkcje) —

a nie ku ekonomicznej. Idea boga jest identyczna z ideą społeczeństwa. Wyobrażenia religijne wyrażają zasadnicze rzeczywistości społeczne. Całe życie zbiorowe rozwinęło się na tle religii.

Jedyną formą życia społecznego, której Durkheim nie nawiązuje do religii, to właśnie działalność gospodarcza. Wydaje mu się jednak możliwe „wyprrowadzić koncepcję wartości ekonomicznej z koncepcji wartości religijnej i sprowadzić w ten sposób działalność gospodarczą do ogólnych ram życia społecznego“²⁵).

Halbwachs jest raczej skłonny rozpatrywać działalność ekonomiczną jako działalność socjalną. W swym najnowszym dziele *Morfologia społeczna* pisze on: „Zbliżenie dla celów technicznych nie wytwarza prawdziwych grup społecznych. Każda galeria w kopalni zawiera, tak samo jak każdy warsztat, odpowiednią grupę robotników; dookoła każdej grupy maszyn gromadzi się jak gdyby komórka robotnicza. Ale z tego wszystkiego nie wynika łączność stała i rzeczywiście ludzka między członkami tych zespołów. Tego rodzaju zespoły kojarzą, kombinują ludzi i wysiłki fizyczne w celu wydobywania bezpośredniego rezultatu materialnego; to jeszcze nie jest społeczeństwo“²⁶).

Tak więc „ekonomizm“ marksistowski jest radykalnie negowany przez szkołę durkheimowską. Klucza do wytłumaczenia życia społecznego i świadomości indywidualnej socjologiczna szkoła francuska poszukuje w świadomości zbiorowej, w wyobrażeniach społecznych.

„Ale czy mamy tu do czynienia z rzeczywistym tłumaczeniem?“ — zapytuje słusznie Déat. „Obawiamy się, że nie. Owszem, gdy chodzi o ukształtowanie świadomości indywidualnej przez świadomość zbiorową, mamy do czynienia z pewnym wytłumaczeniem. Ale cóż określa świadomość zbiorową? Ciekawa rzecz, że socjologowie wymieniają ją stale jako fakt, nie usiłując nigdy zrozumieć jej przyczyn“²⁷).

Durkheim nawiązuje świadomość zbiorową do grupy społecznej, jako naturalnego podłoża tej świadomości. Ale ta teoria nie tłumaczy bynajmniej charakteru więzów łączących członków grupy społecznej, nie wyjaśnia przyczyn, które powodują ich wzajemne zbliżenie.

Jeśli przyjmiemy koncepcję Durkheima, samo istnienie społeczeństwa jest niezrozumiałe. Dlaczego istoty egoistyczne, antysocjalne łączą się ze sobą? Jakie motywy zmuszają je do dobrowolnego skucia się, które uniemożliwia żywiołowy rozwój ich skłonności naturalnych? Gdyby chodziło o zbliżenie czysto fizyczne, można by było odwołać się do przypadku, do wzrostu ludności, do jej większej gęstości. Ale dla Durkheima zbliżenie fizyczne, ma-

terialne jest tylko wyrazem, skutkiem zbliżenia psychicznego, zbliżenia świadomości. Przyczyny fizyczne nie wchodzą więc w rachubę. Tak więc świadomość zbiorowa Durkheima, niezależnie od wszystkich jego wysiłków, wisi w powietrzu, powstała niewiadomo gdzie, bez wyraźnych więzi z resztą świata.

Tak samo niedostateczna jest jego teoria ewolucji społecznej. Zasadniczą, ostateczną przyczyną rozwoju społecznego są według niego zmiany środowiska wewnątrz-społecznego, zmiany morfologiczne grup społecznych. Chodzi tu w pierwszym rzędzie o zmiany objętości i gęstości społecznych. Objętość społeczna to według Durkheima ilość jednostek społecznych, wchodzących w obręb danej grupy społecznej; gęstość społeczna — to stopień koncentracji masy społecznej. W obu wypadkach chodzi nie o wielkości materialne, lecz moralne, wyrażające się w ilości i natężeniu więzi psychicznych między członkami społeczeństwa. Zmiany tej podstawy społecznej przenoszą się mechanicznie na wyobrażenia społeczne i wywołują w nich odpowiednie modyfikacje. W ten sposób społeczeństwo odzyskuje swą równowagę i rozwój rozpoczyna się od nowa: wewnętrzne środowisko społeczne ulega nowym zmianom, nadbudowa dostosowuje się do nich po pewnym czasie i tak dalej.

Ale od czegoż zależy ewolucja osnowy społecznej? Dlaczego objętość i gęstość społeczna powiększają się? Dlaczego zostaje naruszona pierwotna równowaga, jeśli wewnątrz społeczeństwa nie ma czynników działających w tym kierunku? Jeśli chodzi tu o przyczyny zewnętrzne (co zresztą stałoby w sprzeczności z zasadą durkheimowską autonomii dziedziny życia społecznego), jakież są te przyczyny? Na te wszystkie pytania nie znajdujemy żadnej odpowiedzi u Durkheima.

Tak więc Durkheim, któremu nie udało się wyjaśnić pochodzenia więzi społecznych, nie zdołał również odkryć przyczyn i mechanizmu rozwoju grup społecznych już ukształtowanych. Faktycznie rezygnuje on z dynamiki społecznej. Jego teoria ewolucji społecznej jest złudna, neguje ona rzeczywistą ewolucję społeczną. Kategorie społeczne są wieczne, gdyż wyrażają one stały stosunek między zwierzęcą naturą człowieka i moralnymi siłami, które tę naturę krepują. Zmiany w dziedzinie wyobrażeń zbiorowych nie poruszają głębi życia społecznego, która jest zawsze taka sama. Zmienia się tylko powierzchnia: moralność religijna ustępuje miejsca moralności świeckiej, ale, jeśli sięgnąć do sedna rzeczy, okaże się, że świecka moralność jest analogiczna do moralności religijnej. Stopniowe zmiany modyfikują formy rzeczy społecznych, ich istota pozostaje niezmienna.

Niepowodzenie Durkheima w dziedzinie badania dynamiki społecznej, które pozostaje w tak jaskrawym przeciwieństwie do świetnych wyników jego studiów nad społecznym charakterem pierwiastków indywidualnych („socjologizm“), tłumaczy się, moim zdaniem, w pierwszym rzędzie niesłusznym traktowaniem przezeń czynnika ekonomicznego w życiu społecznym.

III. Jedność marksizmu.

Wychodząc z tych samych założeń, Marks obrał inną drogę niż Durkheim. Podstawa życia społecznego, to proces produkcji, współpracy ludzi dla zaspokojenia ich wspólnych potrzeb. Rozwój sił wytwórczych jest „ostateczną przyczyną“ wszystkich zmian społecznych.

Według Marksa siły produkcyjne wyrażają stosunek między człowiekiem i przyrodą. Walka człowieka przeciw przyrodzie, wzajemne oddziaływanie społecznego człowieka i jego środowiska określają ewolucję społeczną. Każdemu stanowi sił produkcyjnych odpowiada określona organizacja społeczna, której podłoże stanowią stosunki produkcyjne. Każda nowa forma społeczna wywołuje nowe potrzeby, których zaspokojenie wymaga rozwoju sił produkcyjnych, to znaczy zmiany w stosunkach człowieka z przyrodą, a więc nowej organizacji społecznej.

Dla Marksa społeczeństwo nie jest odrębną istotą, ale stowarzyszeniem ludzi w procesie produkcji materialnej. Więzy społeczne, to w pierwszym rzędzie więzi ekonomiczne. Praca — aktywny stosunek człowieka do przyrody — jest z a s a d ą ż y c i o w ą organizacji społecznej.

Marksowska koncepcja natury ludzkiej może być określona jako optymistyczna, w przeciwieństwie do pesymizmu durkheimowskiego. Człowiek jest istotą społeczną, nie zawiera on żadnych resztek „asocjalnych“. Natura ludzka jest wielkością zmienną, jest ona inna w każdym nowym okresie historycznym. Społeczeństwo nie jest wyższe od jednostki, zadaniem jego nie jest wywieranie presji moralnej na nią. Ta presja jest zjawiskiem historycznym i przejściowym.

Studia słynnego psychologa szwajcarskiego J. Piageta²⁸⁾ bynajmniej nie marksisty, nad „**Jednostką i kształtowaniem się rozumu**“, mogą służyć za ilustrację teorii marksistowskiej w tej dziedzinie, w przeciwieństwie do poglądów Durkheima. Piaget podkreśla pierwszorzędną rolę w s p ó ł p r a c y w kształtowaniu się rozumu. „Współpraca, pisze on, jest źródłem trojkiego przeobrażenia myśli indywidualnej... Po pierwsze, współpraca jest źródłem refleksji i świadomości siebie.... Po drugie, rozszczaśnia ona czynniki subiektywne i obiek-

tywne". Po trzecie, jest ona źródłem regulacji naszego postępowania". „Przez swoją trojaka naturę — refleksyjną, krytyczną i regulującą — kooperacja jest w rzeczywistości bardziej społeczna niż przymus. Przymus społeczny jest tylko zewnętrzną powłoką (podkreślenie moje — G. K.) społeczeństwa; jedynie kooperacja jest źródłem prawdziwej socjalizacji umysłowej“.

Tak więc jednostka przekształca się realnie jedynie w procesie współpracy z innymi jednostkami. Praca jest źródłem rozumu. Człowiek, ulegający pasywnie przymusowi zewnętrznemu, nie uczestniczy w rzeczywistości w życiu społecznym, nie jest prawdziwą istotą społeczną.

Kooperacja ludzka nie jest sprzeczna z naturą, jest ona w ścisłym związku z koniecznościami naturalnymi. Ludzie tworzą grupy społeczne pod wpływem warunków życiowych i potrzeb egzystencji, tak samo jak pewne gatunki zwierzęce. Różnica polega na formie stosunków z przyrodą — człowiek dostosowuje się do przyrody, oddziałując na nią aktywnie przez pracę, za pomocą stworzonych przez niego narzędzi, czego nie spotykamy w świecie zwierzęcym²⁹) — nie polega ona na różnicach psychicznych, jak to twierdzi Durkheim.

Teoria o zasadniczej roli ekonomiki i techniki pracy społecznej, jako wyrazu stosunku człowieka społecznego do przyrody, nie jest bynajmniej niezależna od obiektywnej koncepcji dziejów, jak to przypuszcza Durkheim. Nie, ekonomika jest mostem między społeczeństwem i przyrodą, która umożliwia socjologii osiągnięcie przyrodniczych, naturalnych fundamentów życia społecznego. Przez ekonomikę społeczeństwo łączy się z resztą świata. Ekonomika dostarcza nam klucza do zrozumienia początków życia społecznego, tłumaczy ona nam pod wpływem jakich czynników ludzie (albo ich przodkowie zwierzęcy) zrzeczyli się, by wspólnie prowadzić walkę o byt.

Jeśli rola dominująca czynnika ekonomicznego w życiu społecznym wynika z obiektywnej koncepcji dziejów, czy więzi tego samego rodzaju istnieją między tą koncepcją i teorią marksistowską walki klas?

Dla Durkheima społeczeństwo jest całością harmonijną, dominującą nad poszczególnymi ludźmi na skutek swej wyższości moralnej. Ta istota rozwija się żywiołowo, niezależnie od rozwoju indywidualności, wchodzących w jej skład. Społeczeństwo jest jednolite, walka lub konflikt jego poszczególnych części składowych jest zjawiskiem chorobliwym i przejściowym.

Dla Marksa rozwój bez opozycji i walki wewnętrznej jest nie do pomyślenia. Zasadnicza przyczyna ewolucji społecznej, to przeciwieństwo między siłami i stosunkami produkcyjnymi. Ale te kategorie społeczne, wyrażające się w systemie środków produkcji lub przepisów prawnych, nie poruszają się same

przez się; mogą one być wprowadzone w ruch tylko przez ludzi; człowiek społeczny jest jedynym podmiotem procesu historycznego. Zasadnicze przeciwieństwa społeczne muszą się więc wyrażać w stosunkach między ludźmi, między grupami wewnątrz-społecznymi.

Otóż grupy społeczne, które odpowiadają zasadniczemu przeciwieństwu między siłami i stosunkami produkcji, są to klasy społeczne.

Podział społeczeństwa na klasy wynika z różnej roli poszczególnych grup ludzkich w procesie produkcji. Warunki społeczne powodują różnicę w ustosunkowaniu się poszczególnych klas do zasadniczych zagadnień życia społecznego. W klasie wyzyskiwanej na skutek warunków jej istnienia rozwija się tendencje do walki z istniejącym reżimem społeczno-politycznym; klasa panująca na skutek tych samych warunków broni tego reżimu, broni swych przywilejów. Konflikty i walki tych dwóch sił określają ewolucję społeczną.

Teoria walki klasowej Marksa ściśle się łączy z dialektyczną filozofią marksizmu³⁰). To, co jest zasadnicze w dialektyce, to próba wytłumaczenia rozwoju — w przyrodzie i w społeczeństwie — przez przyczyny wewnętrzne, przez walkę czynników przeciwnych, zawartych w całości, bez odwoływania się do przyczyn zewnętrznych. Dialektyka to teoria „ewolucji autonomicznej“, immanentnej, opierającej się na specyficznych właściwościach każdej dziedziny zjawisk. Ta filozofia odpowiada obiektywnej i naturalistycznej koncepcji dziejów, zawartej w socjologii marksistowskiej.

Przeciwieństwa durkheimizmu polegają więc na przeciwieństwach między naturalistycznym i obiektywnym duchem jego socjologii i spirytualistyczną, statyczną teorią świadomości zbiorowej. To przeciwieństwo uniemożliwiło według mnie Durkheimowi rozwiązanie zasadniczych zagadnień socjologii.

IV. S e n s k o n f l i k t u .

Profesor Pirou, badając współczesną myśl ekonomiczną Francji, dochodzi do wniosku, że jej charakterystycznym rysem jest konflikt między tradycjonalizmem i socjalizmem. „Tradycjonalizm opiera się na filozofii wybitnie pesymistycznej, która stwierdza konieczność przymusu; socjalizm na filozofii optymistycznej, która pokłada swe nadzieje na wartości organizacyjnej rozumu ludzkiego“³¹). Jak widzimy konflikt między Marksem a Durkheimem odpowiada temu określeniu profesora Pirou.

Durkheim ma pesymistyczną koncepcję natury ludzkiej. Uważa on, że człowiek jest istotą dwoistą, w której dusza walczy tragicznie przeciw ciału. Społeczeństwo jest jedyną siłą, zdolną utrzymać w rozsądnych granicach zwie-

rzące pasje człowieka, które, pozbawione tych ram, wszystko by zniszczyły. Durkheim cierpi głęboko z powodu niedomagań społecznych. Według niego chodzi tu o stan chorobliwy, który może łatwo doprowadzić, jeśli temu się nie zaradzi, do fatalnych wyników. Durkheim chce zachować podstawy obecnej organizacji społecznej, chce je ulepszyć, zreformować; odrzuca ze zgrozą samą ideę przewrotu społecznego.

Marks wierzy w twórcze siły ludzkości, która zdołała już opanować tyle ślepych sił przyrody. Wierzy on w przyszłe społeczeństwo ludzi wolnych i równych, współżyjących bez żadnego przymusu: bez państwa, bez moralności, bez religii³²⁾. Obecny reżim społeczny jest największą przeszkodą na drodze urzeczywistnienia tego celu. Ten reżim musi więc być obalony. Rewolucja socjalistyczna przyniesie lepszą przyszłość ludzkości. Marks widzi w walce klasowej siłę, która wyzwoli ludzkość z ucisku i nędzy.

Dla Durkheima społeczeństwo obecne jest drogą istotą, którą należy uratować za wszelką cenę; dla Marksa to wróg, którego śmierć przyniesie rozwiązanie bolączek społecznych.

Durheim jest, *par excellence*, antyrewolucjonistą w tym sensie, że jest głęboko przywiązany do tradycji i nie wierzy, żeby „można było zmienić, w ciągu jednego dnia, lub nawet jednego roku, dzieło wieków“. Marks jest rewolucjonistą, nie uznaje rozwoju bez skoków, ogłasza wojnę tradycjom wszystkich społeczeństw przeszłości i uważa, że powolne niewidome przekształcenia przygotowały już teren dla całkowitego przekształcenia obecnego ustroju społecznego.

W swej książce o *Początkach religii*³³⁾ Lucien Henry redukuje durkheimizm do antymarksizmu. „Socjologia Durheima jest w rzeczywistości mniej lub więcej wyraźnym... antymarksizmem, antykolektywizmem, jak mówiono wówczas“.

To twierdzenie upraszcza zbyt wiele rzeczywistość. Jak widzieliśmy durkheimizm i marksizm mają cały szereg wspólnych tez. Prawda, Durkheim zwalcza marksizm, ale antymarksizm jest tylko jednym z aspektów jego doktryny; walczy on również z tradycjonalizmem religijnym, z klasycznym spirytualizmem. Gdyby twierdzenie Henry'ego było słuszne, niezrozumiałe by były gwałtowne ataki oficjalnych przedstawicieli spirytualizmu i metafizyki religijnej przeciw Durkheimowi, np. twierdzenie Izoulet'a, że „przymus nauczania socjologii Durkheima w dwustu seminariach nauczycielskich Francji jest największym niebezpieczeństwem narodowym, któremu podobnego nasz kraj już dawno nie znał³⁴⁾“.

Żeby zrozumieć rolę społeczną systemu Durkheima, należy usytuować go w ramach jego epoki, należy określić funkcję, jakie on miał wypełnić.

Intelektualny rozwój Durkheima dokonał się w 80-ciu latach XIX stulecia, tzn. w okresie, kiedy wspomnienia Drugiego Cesarstwa (Napoleona III) były jeszcze całkiem świeże we Francji. Trzecia Republika stawiała swe pierwsze kroki. Dopiero w 1877 roku — po upadku Mac-Mahona — można uważać reżim republikański jako ustabilizowany. Burżuazyjna demokracja, która obejmuje ster władzy, na czele z Gambettą i Jules Féry, odczuwa potężną potrzebę oparcia swej władzy na solidnych fundamentach. W ciągu 82 lat (1789 — 1871) Francja przeżywa cztery rewolucje i co najmniej siedem reżimów politycznych: dwie monarchie burbońskie, konstytucyjną monarchię 1830 — 1848, dwa cesarstwa, dwie republiki — 1792 i 1848. Obecnie chodziło o zakończenie tego cyklu, o przeszkodzenie „wznowieniu się anarchii“.

To zadanie stawia sobie na terenie ideologicznym Durkheim. Jego socjologia reprezentuje ideologię „nowych elit kierujących“ społeczeństwa francuskiego; Oto jak Durkheim sam określa cele swego dzieła:

„Organizacja czysto powierzchowna, którą stanowił system cesarski, upadła. Chodziło o stworzenie nowej organizacji lub raczej o stworzenie organizacji, która mogłaby trwać, opierając się nie na zrzecznościach administracyjnych, ale na istocie rzeczy. Żeby to osiągnąć należało wykryć tę istotę rzeczy. Tak więc konieczność nauki o społeczeństwie była powszechnie odczuwana“³⁵).

Profesor Salomon słusznie podkreśla analogię między socjologią Durkheima i analogicznymi prądami w Niemczech XIX wieku.

Socjologia Durkheima odpowiada ideologii postępowego mieszczaństwa, zwalczającego jednocześnie socjalizm proletariacki oraz klerykalizm i militarizm, spadek ustrojów poprzednich. Dlatego też tradycjonalizm durkheimowski znajduje się na wpół—drogi między marksizmem i tradycyjnymi ideologiami religijnymi.

P R Z Y P I S Y

- (1) Wychodzi w latach 1893 — 1912. Po wojnie dwa tomy ukazały się w 1925 i 1927 roku. W latach 1934 — 40 na miejsce tego pisma wychodzą nieperiodyczne *Annales sociologiques*, które kontynuują jego tradycję.
- (2) Przedmowa do pierwszego wydania **O podziale pracy społecznej**.
- (3) *Revue Philosophique*. 1920/I, str. 84 (napisane w 1917 roku).
- (4) Durkheim. **O podziale pracy społecznej**, 1893, str. 154.
- (5) Engels — *Anti-Dühring* (tłumaczenie francuskie) t. III, str. 108.
- (6) *Socialisme, morale et science des moeurs*. *Revue Socialiste*, octobre 1910, str. 345.

- (7) O podziale pracy społecznej, przedmowa do I-go wydania.
- (8) Engels — Anti-Dühring, t. III, str. 22.
- (9) Marks—Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej (tłumacz. franc.) str. 5
- (10) Durkheim, praca cytowana, str. 399.
- (11) Marks — Kapitał (tłumacz. franc.), t. II, str. 4.
- (12) Revue Philosophique, 1897 str. 648.
- (13) Durkheim — Règles de la méthode sociologique, Paryż, 1894, str. 19.
- (14) Le déterminisme économique de Karl Marks, Paryż 1909.
- (15) Bouglé—Marxisme et sociologie. Revue de métaphysique et de morale, 1908.
- (16) Marks — Przyczynek do krytyki... str. 305.
- (17) Durkheim — Revue Philosophique — 1897.
- (18) Davy — La sociologie de Durkheim. Paryż 1911, str. 9 — 10, tegoż Socjologia Durkheima w „Traktacie psychologii“ Dumas, t. II, Paryż 1920 — 1921, str. 796.
- (19) Paryż. 1912.
- (20) Blondel — Journal de psychologie 1927, str. 514.
- (21) Marks — La misère de la philosophie, Paryż 1897, str. 100.
- (22) Pisane to było w 1897 roku.
- (23) Revue philosophique 1897, str. 649 — 651.
- (24) Revue de métapsychique et de morale, 1899, str. 302.
- (25) Durkheim — Formy elementarne życia religijnego, str. 698. Simiand dochodzi do tych samych wyników, nawiązując wyobrażenia monetarne, odgrzywające centralną rolę w życiu ekonomicznym, do wyobrażeń magicznych i religijnych (Annales Sociologiques, série D, fascicule I, Paryż 1935 r.).
- (26) Paryż, 1938 r. str. 45 — 46.
- (27) Revue Philosophique, 1926/I, str. 191.
- (28) Travaux de la IIIe Semaine Internationale de Synthèse, Paryż 1933, str. 109
- (29) Patrz — Engels-Anteil der Arbeit an der Menschenwerdung der Affen, Neue Zeit, XIV/2, str. 549, Marks — Le Capital, t. 2, str. 7.
- (30) Patrz — Lenin — O dialektyce, Sobranje soczynienij (po rosyjsku) t. XIII (II wydanie).
- (31) G. Pirou — Histoire des doctrines économiques en France depuis 1870, Paryż 1925, str. 197.
- (32) Patrz. Manifest Komunistyczny.
- (33) L. Henry — Les origines de la religion, Paryż, 1935, str. 78.
- (34) Cytowane przez Bouglé-Bilan de la sociologie française contemporaine, Paryż, 1935, str. 168.
- (35) Durkheim — La Revue bleue, 1900/I str. 647.