

MONOGRAFIE NAUKOWE KOLEGIUM MISH



Tomasz Jativa

**Humanizm socjalistyczny
czy ekonomiczna predestynacja:
Marks, Engels, Plechanow**

MONOGRAFIE NAUKOWE KOLEGIUM MISH

Tom 1. Tomasz Jativa, „Humanizm socjalistyczny czy ekonomiczna predestynacja: Marks, Engels, Plechanow”, Warszawa 2017



[Kup książkę](#)

TOMASZ JATIVA

**HUMANIZM SOCJALISTYCZNY
CZY EKONOMICZNA PREDESTYNACJA:
MARKS, ENGELS, PLECHANOW**

Warszawa 2017

[Kup książkę](#)

Recenzja
dr hab. Tomasz R. Wiśniewski

Redakcja językowa
Zuzanna Guty

Korekta
Halina Stykowska

Projekt graficzny serii
Weronika Sygowska-Pietrzyk

Skład i łamanie
PanDawer, www.pandawer.pl

Projekt okładki
Weronika Sygowska-Pietrzyk

© Copyright by Tomasz Jativa
© Copyright by Global Scientific Platform sp. z o.o.

ISBN 978-83-65886-25-5
ISBN E-book 978-83-65886-38-5

Publikacja dofinansowana ze środków Uniwersytetu Warszawskiego.



Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa
www.sublupa.pl

[Kup książkę](#)



Wprowadzenie

W utworze *Laborem exercens* Karola Wojtyły można przeczytać:

Niemniej jest rzeczą jasną, że materializm – nawet w swojej postaci dialektycznej – nie jest zdolny dostarczyć myśleniu o pracy ludzkiej dostatecznych i ostatecznych podstaw do tego, ażeby prymat człowieka przed narzędziem-kapitałem, osoby ludzkiej przed rzeczą, mógł znaleźć w nim właściwą i niepodważalną *weryfikację i oparcie*. Również i w materializmie dialektycznym człowiek nie jest przede wszystkim podmiotem pracy i sprawcą przyczyną procesu produkcji, ale pozostaje rozumiany i traktowany w zależności od tego, co materialne, jako pewnego rodzaju «wypadkowa» panujących w danej epoce stosunków ekonomicznych, stosunków produkcji¹.

Wojtyła formułuje tu dość typowy dla stanowiska konserwatywnego zarzut wobec materializmu dialektycznego. Okazuje się, że w perspektywie marksistowskiej człowiek nie jest niczym więcej, jak „wypadkową” czynników ekonomicznych, a zatem że jego świadomość, kultura, a nawet on sam jako podmiot to swego rodzaju epifenomeny całkowicie zdeterminowane przez proces ekonomicznej reprodukcji społeczeństwa. Ten zarzucany marksistom pogląd można nazywać ekonomicznym redukcjonizmem.

Tak postawiony spór sytuuje się na płaszczyźnie niemalże ściśle teoretycznej, co znaczy, że nie dotyczy on żadnych – mniej lub bardziej zasadnie powołujących się na myśl Karola Marksa – realnych prób zniesienia klaso-

¹ Jan Paweł II, *Laborem exercens* [w:] tegoż, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2003, s. 176.

wego podziału społeczeństwa. Chodzi o to, czy marksizm, zarówno w swojej źródłowej, Marksowskiej postaci, jak i u kontynuatorów Marksa, słusznie może zostać nazwany filozofią emancypacji; teorią wyzwolenia człowieka od wszystkiego, co go zniewala, tłamsi, co ogranicza jego wszechstronny rozwój, oddziela od rzeczywistej wspólnoty.

Dlaczego w ogóle warto byłoby dziś wracać do tej problematyki? Jakie mogą być jej pretensje do aktualności?

Druga dekada XXI wieku przyniosła dość powszechne odejście od popularnego pod koniec ubiegłego stulecia przekonania o rzekomym kresie historii. Okazało się, że liberalna demokracja nadbudowana nad wolnorynkową gospodarką nie może być rozpatrywana jako spełnienie wszelkiej dziejowości. niesprawiedliwości, nierówności i sprzeczności kapitalizmu na powrót stały się jawne, a mówienie o nich przestało uchodzić za zawstydzający anachronizm.

W takiej sytuacji zrozumiałą stała się potrzeba powrotu do marksizmu jako do klasycznego trybu przemyślenia historycznego procesu powstania formacji kapitalistycznej, jej wewnętrznych sprzeczności oraz możliwego horyzontu jej przekroczenia. Jednakże na drodze do takiego powrotu stoją różnego rodzaju stereotypy interpretacyjne narosłe wokół pism Marksa i jego kontynuatorów. Owe niejasne wyobrażenia kulminują właśnie w zarzucie dotyczącym ekonomicznego redukcjonizmu. Powstaje więc słuszna z pozoru obiekcja: jak filozofia, która rozmywa podmiotowość człowieka w materialnym żywiole produkcji, mogłaby upominać się o bardziej ludzkie stosunki społeczne? Czy, myśląc za Marksem, możemy rzetelnie krytykować struktury społeczne, które kosztem wyzysku szerokich mas uprzywilejowują wąską garstkę „wybranych”?

Jedyna możliwość znalezienia rzetelnej odpowiedzi na tak postawione pytania polega na uważnej lekturze tekstów Marksa i marksistów. Aby dowiedzieć się, w jakim stopniu redukcjonizm ekonomiczny może być obecny w samym rdzeniu filozofii marksistowskiej, skupimy się na wczesnym, formacyjnym, a więc przedradzieckim etapie rozwoju doktryny. Szczególnie interesować nas będą te momenty, w których marksizm wyraźnie przedstawia swoje humanistyczne oblicze, ale także te, w których przeciwnie, niebezpiecznie zbliża się do ekonomicznego redukcjonizmu. Celem naszych rozważań będzie wykazanie, że formułowanie wobec myśli marksistowskiej zarzutu o ekonomiczny redukcjonizm jest oparte na nieporozumieniu oraz braku znajomości tekstów Marksa i jego kontynuatorów.

Problem ekonomicznego redukcjonizmu w terminologii marksistowskiej przedstawia się jako zagadnienie stosunku bazy do nadbudowy. Marks w *Przedmowie do Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej* twierdził, że „Sposób produkcji życia materialnego warunkuje społeczny, polityczny i duchowy proces życia w ogóle. Nie świadomość ludzi określa ich byt, lecz przeciwnie, ich byt społeczny określa ich świadomość”². Marksistowski redukcjonizm ekonomiczny byłby interpretacją tego twierdzenia, mówiącą, że baza determinuje nadbudowę w sposób bezpośredni, spontaniczny i całościowy lub że proces historyczny odbywa się poprzez mechaniczny nacisk czynników ekonomicznych, niepozostawiający miejsca na świadomy wpływ aktorów życia społecznego.

Utożsamienie marksizmu we wszystkich jego nurtach i odmianach z ekonomicznym redukcjonizmem jest nieuprawnione i niepoparte rzetelną lekturą tekstów Marksa oraz jego kontynuatorów. Uzasadnienie tego stanowiska wymagać będzie jednak nie tylko odwołania do wspomianej *Przedmowy do Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej*. Krótki nawet kontakt z tym tekstem wykazuje, że niemożliwe jest zrozumienie zawartych w nim twierdzeń bez umieszczenia ich w szerszym kontekście pism Marksa z lat 1843–1846. Wynika to z charakteru samej *Przedmowy*, będącej jedynie sprawozdaniem Marksa z prowadzonych przez niego badań nad ekonomią polityczną.

Wobec tego pierwszy rozdział pracy poświęcony będzie analizie i interpretacji tekstów młodego Marksa: *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, *Wstępu* do niego, *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych* z roku 1844, *Tez o Feuerbachu* oraz *Ideologii niemieckiej*. Wbrew upraszczającej i jednostronnej opinii utożsamiającej ekonomiczny redukcjonizm z marksizmem, nasze rozważania będą miały na celu wykazanie humanistycznego i antropocentrycznego wymiaru zawartych w tych tekstach filozofii. Aby uczynić go łatwiejszym do uchwycenia, podjęty zostanie problem związków teorii młodego Marksa z myślą Ludwika Feuerbacha. Koniecznym stanie się więc odwołanie do dwóch dzieł Feuerbacha, *O istocie chrześcijaństwa* oraz *Zasad filozofii przyszłości*.

We wczesnych pismach Marks kilkakrotnie potwierdzał swoją zależność od Feuerbacha. We *Wstępie do Przyczynku do krytyki heglowskiej*

² K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, tłum. Edward Lipiński, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. XIII, Warszawa 1966, s. 9.

filozofii prawa pisał: „[...] krytyka religii stanowi przesłankę wszelkiej krytyki”³, w *Rękopisach* natomiast: „Dopiero od Feuerbacha datuje się pozytywna humanistyczna i naturalistyczna krytyka”⁴. Feuerbachowskie pojęcie uprzedmiotowienia, krytyka alienacji religijnej czy związana z jej zniesieniem kwestia stosunku podmiotu do orzecznika stanowią – z jednej strony – wątki źródłowe dla autonomicznej refleksji Karola Marksa. Z drugiej zaś Marks, nawiązując do Feuerbacha, myśl jego rozwija i reinterpretuje, a w efekcie przekracza. Stosunek Marksa do Feuerbacha stawał się z czasem coraz bardziej krytyczny, o czym świadczą już *Tezy...*, a w *Ideologii niemieckiej* autor *Zasad filozofii przyszłości* zostaje przedstawiony wprost jako burżuazyjny ideolog.

Można jednak zapytać, dlaczego przedstawiana lektura tekstów Marksowskich nie obejmuje wypowiedzi późniejszych, w szczególności takich, jak *Manifest Komunistyczny*, *Kapitał* czy *Krytyka programu gotajskiego*. Dla poglądów Marksa wyłożonych w późniejszych jego pracach, fundamentalne znaczenie miały teksty z lat czterdziestych. W *Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej* autor wyraźnie odwołuje się do nich jako do podstawy swoich badań. Dojrzałe poglądy Marksa, chociażby wyrażone w *Kapitale*, wypowiedziane są z perspektywy, którą autor wypracował właśnie w tekstach takich, jak *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne* czy *Ideologia niemiecka*. Co pokazała historia recepcji Marksa, a w szczególności wpływ, jaki miało na nią wydanie wypowiedzi z lat czterdziestych w pierwszej połowie XX wieku, niemożliwe jest adekwatne czytanie jego dojrzałej myśli bez znajomości wczesnych przekonań. Pytanie o humanizm w filozofii Marksa powinno więc odwoływać się właśnie do nich.

Przedstawienie dotychczasowej literatury krytycznej poświęconej tekstom młodego Marksa oraz zawartych w niej polemik stanowiłoby materiał na osobną pracę. Zamiast tego wskazane zostaną tutaj jedynie trzy pozycje, które w największym stopniu wpłynęły na przedstawiane odczytanie tych tekstów.

Po pierwsze, jest to esej Herberta Marcuse’a *Nowe podstawy materializmu historycznego*. Autor wskazuje na filozoficzny wymiar myśli Marksow-

³ K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, tłum. L. Kołakowski, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. I, Warszawa 1960, s. 457.

⁴ K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 roku*, tłum. K. Jażdżewski, T. Zabludowski, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. I, s. 500.

skiej, a właściwie na filozoficzną podstawę ekonomii Marksa. Jego teksty, w szczególności z wczesnego okresu, należy czytać jako teksty filozoficzne, podejmujące istotne dla filozofii problemy. Przeciwno bliskim pozytywizmowi odczytaniom, domagającym się od teorii Marksa uzasadnienia działalności rewolucyjnej jedynie na płaszczyźnie opisu ekonomicznego, Marcuse dowodzi źródłowo filozoficznej podstawy tej działalności.

Drugim z tych tekstów jest książka Adama Schaffa *Marksizm a jednostka ludzka*. Autor podkreśla w niej zainteresowanie młodego Marksa indywidualnym człowiekiem i jego problemami. Zdaniem Schaffa, punktem wyjścia Marksowskich analiz były zawsze konkretne, empiryczne jednostki ludzkie, a celem działalności rewolucyjnej może być jedynie szczęście tych jednostek. Jednocześnie Schaff nie zapomina o społecznym i praktycznym charakterze człowieka w teorii Marksa. Jednostki można rozważać jedynie w ich wzajemnym powiązaniu oraz w ich praktycznym odniesieniu do materialnych warunków bytowania. Rozwijana w niniejszej pracy interpretacja stosunku bazy i nadbudowy wiele zawdzięcza rozważaniom Schaffa.

Inspirujący okazał się również esej Leszka Kołakowskiego zatytułowany *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*. W tekście tym wydobyte zostaje pojęcie praktyki jako podstawowa kategoria filozofii Marksa. Praktyka jest tu rozumiana jako dialektyczna relacja między człowiekiem a przyrodą. W jej ramach człowiek społecznie przekształca materialne warunki swojego życia, a tym samym przekształca siebie. Istotą Marksowskiego rozumienia praktyki jest jednak, wedle Kołakowskiego, uznanie tej relacji za wcześniejszą od jej elementów. W filozofii Marksa – tak jak czyta ją Kołakowski – nie ma sensu mówić o człowieku niezależnym od przyrody ani o przyrodzie, która nie podlega zmysłowemu oddziaływaniu człowieka. Taką interpretację filozofii Marksa daje Kołakowski również w swoich głośnych *Głównych nurtach marksizmu*, do których odwołania kilkakrotnie pojawiają się w dalszych częściach pracy.

Zdaniem Kołakowskiego, Marks odrzucił klasyczną definicję prawdy, odwołującą się do adekwatności sądów i wprzód istniejących stanów rzeczy, na rzecz takiego rozumienia prawdziwości, które bliskie byłoby późniejszym sformułowaniom amerykańskich pragmatystów. Prawda byłaby czymś aktywnie wytwarzanym w procesie materialnego przekształcania świata, a nie tylko referowaniem uprzednio zaobserwowanych zjawisk. Od koncepcji pragmatystów miałyby jednak odróżniać Marksa przekonanie o społecznym, nie zaś indywidualnym charakterze użyteczności twier-

dzeń. Wynika z tego dużo mniejszy relatywizm teorii Marksa w porównaniu z pragmatyzmem.

Powrót na stanowisko klasycznego rozumienia prawdy i redukcja pojęcia praktyki jedynie do roli jej kryterium stanowi dla Kołakowskiego wyznacznik engelsowskiej tradycji marksizmu. Linia ta miałaby zatracać specyficzne dla Marksa rozumienie działalności zmysłowej. Przyroda z jednej strony, a człowiek z drugiej przedstawiają się jej, co prawda, jako byty podlegające ciągłym historycznym przemianom, ale od siebie zasadniczo niezależne. O ile dla Marksa człowiek i przyroda stanowią wynik abstrakcji wtórnej wobec pojęcia praktyki, o tyle dla marksizmu engelsowskiego stanowią one na powrót dwie dziedziny bytowe, które we wzajemne relacje wchodzi w sposób wtórny.

Rozważaniom na temat Engelsowskiej interpretacji marksizmu poświęcony jest drugi rozdział pracy. Jeżeli teza o humanistycznym rdzeniu filozofii młodego Marksa nieuprzedzonym czytelnikom wyda się raczej niekontrolowana, to wątpliwości budzić może miejsce humanizmu w rozważaniach Fryderyka Engelsa oraz tych marksistów, którzy w głównej mierze odwoływali się do niego, a nie Karola Marksa. Wydawać się może, że w linii tej marksizm faktycznie popada w ekonomiczny redukcjonizm. Nie należy uznawać tego jednak za zdarzenie chwilowe, przedstawia się ono raczej jako pewien proces, którego punktem wyjścia były wypowiedzi teoretyczne Engelsa. Przejście pomiędzy pierwszym a drugim rozdziałem zapewni tekst Engelsa *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*. Świadczy on bowiem o tym, jakie stanowisko wobec zagadnień poruszanych w pierwszym rozdziale pracy zajmuje jego autor. Drugim analizowanym tekstem filozofa będzie *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki* zawierający wykładnię rozumienia marksizmu. Co widać już w samym tytule, wykładnia ta zawiera w sobie nieustającą grę między wątkami rdzennie Marksowskimi a pozytywistycznymi. W zapoznającym indywidualną psychologię i bezkrytycznie celebrującym osiągnięcia nauk przyrodniczych scjentyzmie drugiej połowy XIX wieku upatrywać można tego momentu myśli Engelsa, który najczytelniej powiązany jest z wątkami redukcjonistycznymi. Moment ten nie jest jednak oderwany od innych aspektów filozofii Engelsa, przede wszystkim należy rozważać go w jego uwikłaniu we wzajemną relację z elementem dialektycznym. Zrozumieć grę tych momentów to zrozumieć pozycję intelektualną Fryderyka Engelsa.

Wywody zawarte w *Rozwoju socjalizmu od utopii do nauki* dotyczą rzekomo obiektywnych praw rozwoju społecznego, które człowiek może, co

prawda, zrozumieć i przymusić do spełniania własnych celów, ale od których jest on – jak zwykł się wyrażać autor tego tekstu – „w ostatniej instancji” zależny. Sama lektura *Rozwoju*... nie jest jednak wystarczająca do adekwatnej rekonstrukcji miejsca humanizmu w myśli Engelsowskiej. W tym kontekście istotnego znaczenia nabiera dyskurs antropologiczny przedstawiony przez „pierwszego marksistę” w *Roli pracy w procesie ucłowieczenia małpy* oraz *Pochodzeniu rodziny, własności prywatnej i państwa*. O ile w *Ludwiku Feuerbachu*... oraz w *Rozwoju socjalizmu od utopii do nauki* kluczowe dla humanizmu młodego Marksa pojęcie praktyki zdaje się schodzić na drugi plan, o tyle w *Roli pracy*... powraca ono jako konieczne dla zrozumienia procesu antropogenezy, a tym samym Engelsowskiej wizji człowieka.

Pochodzenie rodziny... wydaje się tekstem interesującym, ponieważ stanowi jedną z pierwszych filozoficznych reakcji na rodzące się ówczesznie etnografię i antropologię kulturową. W związku z tym dochodzi w niej do zasadniczego rozszerzenia perspektywy Engelsa na te aspekty społeczeństwa, które nie są wprost powiązane z jego ekonomiczną reprodukcją. Ponadto, szczególnie ciekawym wątkiem tej książki jest krytyka patriarchatu, zdaniem Engelsa, nieodłącznego od społeczeństwa podzielonego na antagonistyczne klasy. Sięga tu autor wprost do humanistycznej perspektywy, z której pisana była *Ideologia niemiecka*, której był przecież współautorem. Jednakże wyraźnym elementem Engelsowskiego dyskursu antropologicznego jest monolinearystyczny ewolucjonizm, przekonanie, że możliwa jest tylko jedna droga postępu społecznego, taka sama dla wszystkich ludów. Pogląd ten uznać można za znaczący ślad redukcjonizmu w proponowanym przez Engelsa modelu marksizmu.

O ile wypowiedzi Leszka Kołakowskiego na temat młodego Marksa wydają się przydatne podczas lektury *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych*, *Ideologii niemieckiej* czy innych tekstów tego autora z lat czterdziestych XIX wieku, o tyle uwagi polskiego historyka idei na temat Engelsa, nie mówiąc już o jego analizach późniejszych kontynuatorów myśli Marksa, znacząco tracą na przenikliwości. W kontekście recepcji wykładni marksizmu danej przez Engelsa interesujący jest natomiast artykuł Tomasza M. Jaroszewskiego zatytułowany *Czy F. Engels był scjentystą?* Sposób postawienia tego pytania przez Jaroszewskiego, bardziej nawet niż dana przez niego odpowiedź, był kluczową inspiracją przy próbie zrozumienia gry między momentami dialektycznymi i pozytywistycznymi w myśli Engelsowskiej.

Jeżeli jednak u Engelsa marksizm zaczyna chylić się ku redukcjonizmowi, to taką interpretacją myśli Marksa, która wzbudzić może poważniejsze

pytania odnośnie do swojego humanistycznego wymiaru, a więc i potencjału emancypacyjnego, jest ta przedstawiona przez Jerzego Plechanowa, głównego bohatera trzeciego rozdziału pracy. Punktem wyjścia przedstawionych w nim rozważań będzie narodnicki okres twórczości intelektualnej tego autora, poprzedzający jego utożsamienie własnej perspektywy z marksizmem. Już wtedy stanęły przed Plechanowem pytania o to, jak przebiega rozwój historyczny, jakie w jego ramach zachodzą relacje między tym, co subiektywne, i tym, co obiektywne, oraz o to, na ile człowiek jest podmiotem własnej historii. Ponadto struktura marksizmu w wydaniu Plechanowa w znacznej mierze uwarunkowana była jego polemiką z własnymi wcześniejszymi, narodnickimi poglądami.

Przedmiotem rekonstrukcji będą dwa narodnickie artykuły Plechanowa: *Głos ludu – głosem Boga* oraz *Prawo ekonomicznego rozwoju społeczeństwa a zadania socjalizmu w Rosji*. Pierwszy z nich jest nieodzowny dla próby zrozumienia tego, czym było dla Plechanowa narodnictwo w czasie, kiedy uważał się za członka tego ruchu. Znaczenie drugiego z nich dla niniejszych wywodów polega natomiast na tym, że omawiane w nim pojęcie prawa stanie się centralnym dla Plechanowowskiego modelu marksizmu. Nie bez znaczenia będzie więc wskazanie różnic w jego ujmowaniu przez Plechanowa narodnika i Plechanowa marksistę.

Rozwój socjalizmu od utopii do nauki można uznać za zasadnicze źródło głównego dzieła Jerzego Plechanowa – *Przyczynku do zagadnienia rozwoju monistycznego pojmowania dziejów*. Plechanow, obok Kautskiego, był jednym z czołowych przedstawicieli tak zwanego marksizmu ortodoksyjnego. Nurt ten mienił się strażnikiem czystości doktryny marksistowskiej, programowo odrzucając wpływy innych kierunków. W rzeczywistości jednak stanowił osobliwe połączenie marksizmu z pozytywizmem charakterystycznym dla drugiej połowy XIX wieku. Rozumieć można go jako interpretację myśli Marksa w duchu scjentystycznym, deterministycznym i ewolucjonistycznym. Determinizm ten miał charakter dwojaki. Po pierwsze, marksiści ortodoksyjni przekonani byli o istnieniu „żelaznych praw” rządzących historią, ich zdaniem historyczny rozwój społeczeństw przebiegał szereg koniecznych faz i musiał zakończyć się w określony sposób. Po drugie zaś, sądzili oni, że przemiany świadomości społecznej wyznaczone są przez zmiany stosunków produkcji.

Wykładnię ortodoksyjnie odczytanego marksizmu zawiera właśnie *Przyczynek do zagadnienia monistycznego pojmowania dziejów*. Książka ta

dzieli się na dwie części, pierwsza z nich poświęcona jest historii myśli społecznej, druga natomiast – wykładowi filozofii Marksa – jak widział ją Jerzy Plechanow. Podczas rekonstrukcji tych wywodów pierwszoplanowym zagadnieniem będzie Plechanowowski determinizm społeczny, wiele czerpiący ze wzorców Spinozjańskich. Determinizm ten miał zakładać płynne przechodzenie w siebie wolności i konieczności oraz włączać w powszechny ciąg przyczynowy ludzką aktywność. Pytanie o to, czy Plechanowowi udało się przeprowadzić taką konstrukcję teoretyczną, jest również pytaniem o miejsce humanistycznego wymiaru w jego modelu marksizmu.

Końcowe partie pracy poświęcone będą estetycznym tekstom Jerzego Plechanowa, noszącym tytuły: *Listy bez adresu*, *Francuska literatura dramatyczna i malarstwo francuskie wieku XVIII z punktu widzenia socjologii* oraz *Sztuka a życie społeczne*. Autorski wpływ Plechanowa na myśl marksistowską nie wyrażał się bowiem w nowym ugruntowaniu tej filozofii czy jakimś istotnym jej przeformułowaniu, ale w zastosowaniu jej metod – takich, jakimi je pojmował – do opisu społecznego funkcjonowania sztuki. Poza tym działalność artystyczną widzieć można jako specyficzny obszar ludzkiej wolności i twórczości. Opis tego obszaru wydaje się szczególnie znaczący dla szeroko rozumianego humanizmu.

Myliłby się ten, kto sądziłby, że filozofia Plechanowa w dostępnej po polsku literaturze doczekała się pełnego opracowania. Mówiąc o recepcji myśli rosyjskiego marksisty, w pierwszym rzędzie należy wymienić książkę rosyjskiej badaczki Wiery Fominy *Filozoficzne poglądy Jerzego Plechanowa*, wydanej w Polsce w roku 1957. Książka ta, jak sugeruje tytuł, miała ambicje monograficzne. W istocie jednak w związku z tym, że Plechanow po rozpadzie Socjaldemokratycznej Partii Robotniczej Rosji opowiedział się za mieniszewizmem, a przeciw bolszewikom, Fomina skupia się na śledzeniu ze swojej perspektywy niechlubnych różnic pomiędzy jego stanowiskiem a „jedynie słusznymi” poglądami Lenina. Choć Plechanow nie należał do autorów, którzy swoje przekonania o charakterze ogólnoteoretycznym oddzielaliby „grubą kreską” od rozstrzygnięć natury taktyczno-politycznej, to zaproponowana przez Fominę perspektywa badania jego tekstów wydaje się nad wyraz ograniczona. Bardziej bezstronną rekonstrukcję myśli Rosjanina znaleźć można w *Plechanowie* Ruty Światło. Książka ta stawiała sobie zadania przede wszystkim jednak popularyzatorskie i siłą rzeczy zawarte w niej rozważania z trudem można uznać za pogłębione. Również rozdział poświęcony Plechanowowi w *Głównych nurtach marksizmu* Kołakowskie-

go nie formułuje zadowalającej interpretacji. Autor *Jednostki i nieskończoności* wydaje się wyraźnie uprzedzony do marksistowskiego deterministy, z reguły zwraca uwagę jedynie na obecne w dziele Plechanowa symplifikacje, a zdaje się nie dostrzegać obecnych w nim niuansów i wewnętrznych napięć. Wymienić można jeszcze pracę Zygmunta Łakawskiego *Jerzy Plechanow*. Tekst ten to jednak przede wszystkim biografia rosyjskiego autora jako teoretyka i praktyka działalności rewolucyjnej. Łakawski o jego poglądach ściśle filozoficznych pisze zdawkowo i bardzo skrótowo. Ponadto ujawniający się propagandowy styl książki, będący raczej nieudolną próbą „pracy u podstaw”, może okazać się dla współczesnego czytelnika zupełnie nieznośny.

Na tym tle bardzo pozytywnie prezentują się uwagi, jakie na temat Plechanowa czynił Andrzej Walicki w swojej książce *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*. Walicki, podobnie zresztą jak autor *Głównych nurtów marksizmu*, trafnie wskazuje na pewną ciągłość myśli między narodnictwem a marksizmem u Plechanowa, a także na analogie między społecznym determinizmem rosyjskiego marksisty a ideami Spinozy. W przeciwieństwie jednak do Kołakowskiego przedstawia on myśl Plechanowa w sposób nieuprzedzony, pamięta o różnych jej aspektach i wewnętrznych sprzecznościach. Walicki pisał jednak historię filozofii rosyjskiej jako takiej, samemu Plechanowowi poświęcił natomiast tyle miejsca, ile dla realizacji tego zadania było potrzebne. Skutkiem tego myśl Rosjanina została przez Walickiego raczej zarysowana niż szczegółowo zrekonstruowana.

Warto uzasadnić, dlaczego obiektem analiz stała się właśnie myśl Jęzgo Plechanowa. Jest to autor obecnie zapomniany, w swej myśli bardziej odtwórczy niż twórczy, raczej wyrażający typowe zjawiska w recepcji marksizmu, niż mogący się pochwalić – o ile zapomni się o jego tekstach estetycznych – własnym wkładem w rozwój doktryny. Marksizm w jego piśmach uległ prymitywizacji i wulgaryzacji. Paradoksalnie, to właśnie te cechy sprawiają jednak, że warto się jego twórczością zająć.

Będąc autorem zapomnianym, Plechanow jest jednocześnie autorem wypartym. Zrozumienie marksizmu jako pewnej całości wymaga odniesienia nie tylko do tych autorów, którzy filozofię tę tworzyli bądź twórczo rozwijali, ale też tych, u których przechodzi ona kryzysy i załamania. Zapominając o Plechanowie i innych przedstawicielach marksizmu ortodoksyjnego, nie pamięta się o tym, jak rzeczywiście kształtowała się recepcja myśli Marksa. Rozumiejąc nieporumienienia powstałe w jej historii, uniknąć można

nowych. Będąc zaś autorem odtwórczym i typowym, Plechanow pozwala łatwo unaocznnić, jaki sens miał marksistowski redukcjonizm ekonomiczny i jakich przemian w filozoficznych podstawach marksizmu wymagał.

W ramach rozważań nad miejscem humanizmu w marksizmie zestawiono trzy odmienne momenty historii tej myśli. Wczesne teksty Marksa, w których filozoficzna perspektywa marksistowska jest dopiero wypracowywana; wypowiedzi Engelsa z okresu, w którym filozofia ta stała się niejako „oficjalną” myślą ruchu robotniczego i wreszcie taką interpretację tej filozofii, gdzie wątki redukcjonistyczne, motywy „żelaznych praw dziejów” i całkowitej determinacji „nadbudowy” przez „bazę”, jak się zdaje, wybrzmiewają najgłośniej. W trakcie badań wyraźnie zarysowała się opozycja między perspektywą młodego Marksa a tą interpretacją jego filozofii, którą opracował Engels, a w pewnym sensie doprowadził do skrajności Plechanow. Na tle pytania o humanizm linia ta odcina się nie tylko od tekstów samego Marksa z lat czterdziestych, ale również od niewiele późniejszych kontynuatorów Marksa takich, jak Antonio Gramsci czy Róża Luksemburg. Obecność humanistycznego wymiaru zarówno w tych tekstach, jak i u tych kontynuatorów jest rzeczą raczej łatwo zauważalną. Przeciwnie u Engelsa i Plechanowa. W ich wypowiedziach jest ona niejawna, problematyczna, choć z całą pewnością są to autorzy marksistowscy. W odniesieniu do nich pytanie o marksistowski humanizm domaga się bardziej zniuansowanej, a przez to pełniejszej odpowiedzi.

Książka ta nie powstałaby bez rzeczowej pomocy Tomasza Wiśniewskiego z Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, któremu chciałbym podziękować za niezwykle pomocną recenzję. Dziękuję Tadeuszowi Rubikowi za uważaną i dokładną redakcję. Podziękowania należą się również Soni Wąsowskiej, która pisze piosenki i która jest moją najbliższą przyjaciółką i towarzyszką życia.

ROZDZIAŁ I

Karol Marks i różnica prakseologiczna

Częstokroć punktem wyjścia dla rozważań na temat relacji między bazą a nadbudową w filozofii Karola Marksa staje się następujący fragment z *Przedmowy do Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej*:

W społecznym wytwarzaniu swego życia ludzie wchodzą w określone, konieczne, niezależne od ich woli stosunki, stosunki produkcji, które odpowiadają określonemu szczeblowi rozwoju ich materialnych sił wytwórczych. Całokształt tych stosunków produkcji stanowi ekonomiczną strukturę społeczeństwa, realną podstawę, na której wznosi się nadbudowa prawna i polityczna i której odpowiadają określone formy świadomości społecznej. Sposób produkcji życia materialnego warunkuje społeczny, polityczny i duchowy proces życia w ogóle. Nie świadomość ludzi określa ich byt, lecz przeciwnie, ich byt społeczny określa ich świadomość. Na określonym szczeblu swego rozwoju materialne siły wytwórcze społeczeństwa popadają w sprzeczność z istniejącymi stosunkami produkcji lub – co jest tylko prawnym tego wyrazem – ze stosunkami własności, w obrębie których się dotąd rozwijały. Z form rozwoju sił wytwórczych stosunki te zamieniają się w ich kajdany. Wówczas następuje epoka rewolucji socjalnej. Wraz ze zmianą podłoża ekonomicznego odbywa się szybciej lub wolniej przewrót w całej olbrzymiej nadbudowie. Przy rozpatrywaniu takich przewrotów należy zawsze odróżniać przewrót materialny w warunkach ekonomicznych produkcji, dający się stwierdzić ze ścisłością nauk przyrodniczych – od form prawnych, politycznych, religijnych, artystycznych lub filozoficznych, krótko mówiąc: od form ideologicznych, w jakich ludzie uświadamiają sobie ten konflikt i walczą o jego rozstrzygnięcie¹.

¹ K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, tłum. E. Lipiński, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. XIII, Warszawa 1966, s. 9.

Tekst ten zawiera wiele sformułowań niejasnych i nieoczywistych. Stosunki produkcji zostają opisane jako określone, konieczne i niezależne od woli funkcjonujących w nich ludzi. Z pewnością są one takie z punktu widzenia jednostek, które dopiero w nie wchodzi. Dla nich stanowią one pewną określoną sytuację zastaną. Czy oznacza to, że są one również konieczne i niezależne od ludzkiej woli w ogóle? Czy zmiany stosunków produkcji wynikają jedynie z czysto mechanicznego naporu rozwijających się materialnych sił wytwórczych, czy też pewną rolę odgrywa tu ludzka wola?

Marks pisał, że zmiany ekonomicznych warunków produkcji da się „stwierdzić ze ścisłością nauk przyrodniczych”. Czy podobieństwo sposobu opisu zjawisk ekonomicznych i przyrodniczych świadczy jednak o podobieństwie samych tych zjawisk? Skoro ludzie wchodzi w kontakt ze stosunkami produkcji w trakcie „społecznego wytwarzania swego życia”, to czy nie jest tak, że należą one do strefy owego „społecznego wytwarzania życia”? Chodzi tu o metodologiczną różnicę między przyrodoznawstwem a teorią społeczną.

Problematyczne jest to, w jaki sposób Marks widzi relację między materialnymi stosunkami produkcji, w które ludzie są uwikłani, a ich świadomością. Marks pisze, że „byt społeczny ludzi określa ich świadomość”, że ją „warunkuje”. Trudno oprzeć się wrażeniu, że nie są to nazbyt klarowne określenia. Czy wpływ bazy na nadbudowę należy interpretować jako relację między przyczyną a skutkiem, czy może jednak istnieją inne, bardziej trafne sposoby uchwycenia tej zależności? Czy nadbudowa zachowuje w tym opisie, chociażby względną jedynie, autonomię?

Również relacja odwrotna, czyli wpływ nadbudowy na bazę, została przedstawiona w sposób niejasny. Marks twierdzi, że w „epoce rewolucji socjalnej”, a więc kiedy stosunki produkcji popadają w konflikt z siłami wytwórczymi, ludzie uświadamiają sobie ten konflikt i rozstrzygają go w ramach „form ideologicznych”, czyli form „prawnych, politycznych, religijnych, artystycznych lub filozoficznych”. Jeżeli ludzie zwalczają sprzeczności odbywające się na poziomie bazy poprzez zmiany na poziomie nadbudowy, to oczywiste jest, że zachodzi pewien wpływ zwrotny nadbudowy na bazę. Jednak również i jego natura nie została przez Marksa jasno określona. Czy wpływ ten jest zdarzeniem wyjątkowym, mającym miejsce jedynie w czasie „rewolucji socjalnej”, czy ma miejsce stale, również w czasach spokojniejszych, kiedy stosunki produkcji nie ograniczają sił wytwórczych?