

O racjonalną postawę wobec Marksa

Zanim jednak będzie można odpowiedzieć na pytanie, czy to dobrze, czy źle, warto zastanowić się nad sposobami obecności klasyków w filozofii czy — szerzej — w naukach humanistycznych.

Jak wiadomo, sformułowany przez klasyka zestaw konceptów teoretycznych nigdy nie pozostaje niezmienny. W konfrontacji z rzeczywistością społeczno-histo-

ryczną, którą dane ujęcie ma wyjaśniać, wyjściowy zestaw konceptów ulega zawsze procesom doprecyzowania, konkretyzacji i uadekwatniania. Klasyk w naukach społecznych jest zatem źródłem inspiracji, a nie książką kucharską zawierającą gotowe przepisy. W przypadku materializmu historycznego przykładem takiego doprecyzowania pojęć może być definiowanie własności gospodarczej, prowadzące do wyróżnienia kilku podstawowych jej odmian: własności grupowej, indywidualnej, pełnej, użytkowej itp. Przykładem konkretyzacji może być uwzględnianie nowych czynników pominiętych w najbardziej podstawowym wyjściowym ujęciu materializmu historycznego, jak np. kultury czy państwa. Przykładem uadekwatniania tej teorii może być z kolei dyskusja nad tym, czy koncepcja Marksa stosuje się do wszystkich społeczeństw na kuli ziemskiej (wliczając w to również społeczeństwa pierwotne), czy też tylko do takich, w których wyodrębniła się prywatna własność środków produkcji. Jeżeli materializm historyczny stosować się ma tylko do drugiej kategorii społeczeństw, to kolejnym pytaniem/problemem badawczym jest to, czy teoria ta daje się stosować w odniesieniu do wszystkich społeczeństw, w których występuje własność prywatna środków produkcji, czy też proces formowania się własności prywatnej miał swoje lokalne osobliwości. Wybór pierwszej odpowiedzi prowadzi do wniosku, że mechanizmy rozwo-

jowe (sekwencja formacji niewolnictwo — feudalizm — kapitalizm — socjalizm) społeczeństw realizujących europejską linię rozwoju mają zasięg uniwersalny. Wybór drugiej odpowiedzi wiąże się z przekonaniem o odrębności rozwojowej społeczeństw azjatyckich (Chiny, Indie, starożytny Bliski Wschód) i istnieniu azjatyckiej formacji społecznej (sposobu produkcji), gdzie państwo było niepomijalnym czyn-

W ostatnim czasie toczy się dość żywa dyskusja na temat powrotu Karola Marksa do polskiego życia intelektualnego. Przejawem ponownego zainteresowania tym myślicielem może być chociażby popularność książek Sławoja Żiżka oraz próby stosowania „klasowej” optyki do analizy polskiej rzeczywistości, realizowane na przykład w pracy Davida Osta *Kłęska „Solidarności”. Gniew i polityka w postkomunistycznej Europie...* czy wykładzie Jarosława Kaczyńskiego w Heritage Foundation, któremu polemiści zarzucali „klasową” analizę rzeczywistości społecznej w Polsce po 1989 roku (Kaczyński 2006). A zatem Marks redivivus.

nikiem w gospodarce. Idącym w tym kierunku rozwinięciem teorii Marksa jest sformułowana przez Karla Wittfogla teoria orientального despotyzmu. Autor ten, pozostając w kręgu Marksowskich inspiracji, był krytyczny wobec polityki stalinowskiego Związku Radzieckiego i zasłużył sobie na miano marksistowskiego anykomunisty.

Rzadko — a właściwie nigdy — cały dorobek intelektualny danego klasyka jest w całości wykorzystywany przez następne pokolenia badaczy. Nie jest źle, jeżeli twórczo eksploatowane (czytaj: we wspomniany sposób rozwijane) są dwie, trzy kluczowe idee autora, a cała reszta pracowicie napisanych przez niego książek staje się jedynie przedmiotem zainteresowania historyków filozofii (czy myśli społecznej) i stanowi ciekawostkę historyczną bądź służy jako źródło anegdot obrazujących błędy i przesady epoki. Jednym z najbardziej charakterystycznych przypadków tego rodzaju są losy poglądów Arystotelesa, Monteskiusza i Locka na rozdział władzy w demokratycznym społeczeństwie.

Oto przykład z historii filozofii. Warunkiem stabilnej demokracji w filozofii politycznej liberalizmu jest równowaga pomiędzy trzema rodzajami władz: ustawodawczą, wykonawczą i sędziowską. Rozróżnienie to występuje już u Arystotelesa, który zauważył, że „wszystkie ustroje mają trzy części składowe. (...) Jedną z tych części jest czynnik obradujący nad sprawami państwowymi, drugą czynnik rządzący (bierze się przy tym pod uwagę, jakie winny być, jaki zakres ich władzy), trzecią zaś czynnik sądzący” (Arystoteles 2001: 126). Stagiuryta dostrzegł stabilność demokracji nie w relacjach pomiędzy rodzajami władzy, lecz w oparciu tego ustroju na stanie średnim. Za pierwszego myśliciela uzależniającego zachowanie demokracji od równowagi pomiędzy różnymi formami władzy, uchodzi John Locke, który ostrzegł:

Gdyby jednak te same osoby, które sprawują władzę tworzenia praw, miały również w swych rękach władzę ich wykonywania, stanowiłoby to zbyt wielką pokusę dla ludzkiej słabości skłonnej do przechwycenia władzy. Mogłyby one zwolnić się same od posłuszeństwa prawom, które ustanowiły, a wtedy prawo przez nich tworzone i wykonywane służyłoby ich własnym, prywatnym interesom. Doszłoby do tego, iż ich interesy byłyby różne od reszty społeczności, sprzeczne z celem społeczeństwa i rządu (Locke 1992: 266).

Sam Locke wyróżniał jednak cztery rodzaje władzy: sędziowską, ustawodawczą, wykonawczą i federatywną (podejmującą decyzje w sprawach polityki zagranicznej). Nie do końca jasne kryteria rozróżniania władzy federatywnej od wykonawczej — choć Locke przyjmował, że do zadań władzy wykonawczej należy „wykonywanie praw państwowych wewnątrz społeczeństwa wobec wszystkich jego członków”, zaś do zadań władzy federatywnej troszczenie się o „bezpieczeństwo i interesy ogółu na zewnątrz”, to zauważał, że władze te są „prawie zawsze złączone” (Tamże: 268) — spowodowały zapewne, że przyjął się podział zaproponowany przez Monteskiusza. Z tego więc względu francuski filozof uważany jest powszechnie za autora koncepcji równowagi pomiędzy wła-

dzą ustawodawczą, wykonawczą i sędziowską, wyłożonej w 1748 roku w dziele *O duchu praw*. Co ciekawe, u Monteskiusza koncepcja ta nie została należycie wyeksponowana — pojawia się jakby mimochodem w rozdziale VI: *O ustroju angielskim*, stanowiącym fragment książki XI: *O prawach tworzących wolność polityczną w jej związku z ustrojem państwa*. Monteskiuszowskie uzasadnienie trójpodziału władzy politycznej wygląda następująco:

Kiedy w jednej i tej samej osobie lub w jednym i tym samym ciele władza prawodawcza zespolona jest z wykonawczą, nie ma wolności; ponieważ można się lękać, aby ten sam monarcha albo ten sam senat nie stanowił tyrańskich praw, które będzie tyrańsko wykonywał. Nie ma również wolności, jeśli władza sędziowska nie jest oddzielona od prawodawczej i wykonawczej. Gdyby była połączona z władzą prawodawczą, władza nad życiem i wolnością obywateli byłaby dowolną; sędzia bowiem byłby prawodawcą. Gdyby była połączona z władzą wykonawczą, sędzia mógłby mieć siłę ciemności. Wszystko byłoby stracone, gdyby jeden i ten sam człowiek lub jedno i to samo ciało możnych albo szlachty, albo ludu sprawowało owe trzy władze: tworzenie praw, wykonywanie publicznych postanowień oraz sądzenie zbrodni lub sporów między jednostkami (...). To też władcy, którzy chcieli rządzić despotycznie, zaczęli zawsze od tego, aby zjednoczyć w swojej osobie wszystkie urzędy, wielu zaś królów w Europie wszystkie wielkie godności państwowe (Monteskiusz 2003: 149–150).

Sam Monteskiusz ważniejszą rolę w stabilizacji każdego ustroju, a więc również demokracji, przyznawał zgodności prawodawstwa z „duchem narodu”. Jest to kategoria centralna w jego rozumowaniu — występująca w tytule jego dzieła. Na ducha narodu składać się mają: „klimat, religia, prawa, zasady rządu, przykłady minionych rzeczy, obyczaje, zwyczaje” (tamże: 277). Nic więc dziwnego, że obowiązkiem dobrego prawodawcy „jest iść za duchem narodu” (tamże: 278).

Jednakże to nie spekulacje Monteskiusza o zgodności stanowienia prawa z duchem narodu zostały rozwinięte przez jego intelektualnych kontynuatorów, lecz — wydawałoby się — peryferyjny z punktu widzenia ogólnej struktury traktatu *O duchu praw* pomysł rozdzielenia i równowagi wpływów pomiędzy władzą ustawodawczą, wykonawczą i sędziowską. Z tego też względu autor ten słusznie zajmuje należne mu miejsce pośród klasyków filozofii politycznej i teorii demokracji. Pomimo że Monteskiusz uchodzi za twórcę idei równowagi władz, nie oznacza to, że pomysł ten pozostał we współczesnej teorii demokracji niezmienny od czasów pierwszego wydania *O duchu praw* (1748). Jej współczesnym rozwinięciem może być teoria demokracji proceduralnej, w której pomysł budowy gwarancji instytucjonalnych uległ poszerzeniu i doprecyzowaniu. Na przykład, według Roberta Dahla, dany ustrój polityczny jest demokratyczny, jeżeli spełnia dziesięć następujących postulatów: wolność zakładania organizacji, wolność słowa, prawo do głosowania, prawo ubiegania się o urzędy publiczne, prawo do

konkurowania o głosy wyborców przez liderów partii politycznych, istnienie alternatywnych źródeł informacji, wolne, uczciwe i regularnie powtarzane wybory, uzależnienie rządzących w trakcie kadencji od rządzonych (np. poprzez referenda i system konsultacji), brak obszarów zastrzeżonych (np. wojsko, służby specjalne, Kościół) dla demokratycznej kontroli, kontrolowanie jednych urzędów państwowych przez drugie (zob. Dahl 1995; 2000). Widzimy więc, że w wydaniu Dahla Monteskiuszowska idea równowagi władz uległa, z jednej strony, daleko idącemu poszerzeniu, z drugiej zaś — wysubtelnieniu.

Fakt, że Monteskiusz jest powszechnie uznanym klasykiem filozofii politycznej i jednym z ojców-założycieli liberalizmu, nie oznacza, że wszystkie jego pomysły są takim samym źródłem teoretycznej inspiracji i zasługują na taką samą uwagę. Nie budzą na przykład większego zainteresowania (chyba że historycznej, lecz nie teoretycznej natury) rozważania Monteskiusza dotyczące zależności pomiędzy klimatem a poziomem odwagi ludów zamieszkujących różne strefy klimatyczne. Monteskiusz wierzył bowiem, że: „(...) wielkie gorąco zwątpia siłę i męstwo ludzi i że w zimnych klimatach istnieje niejako krzepkość ciała i ducha, która czyni ludzi zdolnymi do działań długich, uciążliwych, wielkich i śmiałych. Widzi się to nie tylko w stosunku do całych narodów, ale nawet w tym samym kraju, w stosunku jednej części do drugiej. Mieszkańcy północnych Chin są odważniejsi niż południowych; ludy południowej Korei mniej są odważne niż północnej” (Tamże: 250).

Dzieje tych poglądów uzasadniają tezę, że klasyk nie jest źródłem gotowych na każdą okazję cytatów, lecz dostarcza inspiracji teoretycznej. Jego rola w kulturze polega na zaproponowaniu nowego spojrzenia na dane zjawisko, nawet wtedy, gdy jego twórca sam nie jest do końca tego świadom. To nowe spojrzenie, mniej lub bardziej wyraźnie prześwitujące z kart napisanych przez niego książek, musi zostać jednak dostrzeżone przez jego intelektualnych uczniów i kontynuatorów. To oni podejmują proces żmudnego czytelowania i intelektualnej obróbki surowych pomysłów występujących w pracach autora, który w ten sposób staje się kla-

sykiem. Społecznej funkcji intelektualnych potomków w konstytuowaniu klasyka w danej kulturze nie da się zatem pominąć, gdyż „potomkowie” budują całą intelektualną infrastrukturę dla jego myśli, sprawiając, że dana perspektywa teoretyczna staje się źródłem komentarzy, odniesień i coraz nowszych aplikacji. Zaczyna ona w ten sposób żyć własnym — niezależnie od intencji i zapatrywań historycznego autora — intelektualnym życiem w kulturze.

Racjonalna postawa wobec Marksa wymaga zatem stosowania wobec filozofa z Trewiru takich samych kryteriów, jak wobec innych klasyków myśli społecznej i politycznej. Zarówno potępienie w czambuł całej myśli teoretycznej marksizmu, jak i podkreślanie jego ciągłej i wyjątkowej (w każdym szczególe) aktualności jest przejawem ideologizacji myślenia. Zajęcie racjonalnej postawy wobec marksizmu utrudnia przeszłość krajów Europy Środkowej i Wschodniej. Tak się bowiem złożyło, że marksizm stał się ideologią i legitymacją totalitarnych systemów komunistycznych w tej części Europy. Paradoksalnie jednak — jego ideologiczna funkcja zaszkodziła najbardziej samemu materializmowi historycznemu (pojmowanemu tutaj jako teoretyczny konstrukt i egzystującemu niezależnie od społecznych uwikłań w Popperowskim trzecim świecie), niekoniecznie zaś samym marksistom, którzy stając się ideologami systemu, czerpali stąd określone profity. Materializm historyczny przestał być teorią — rozwijającą się według naszkicowanych wyżej zasad — stał się zaś dogmatyczną ideologią, której każda teza była traktowana jako niekwestionowana prawda wiary, a odstępstwa od niej — jako herezje prowadzące nawet do represji politycznych. Przykładem może być zablokowanie w 1938 roku przez Stalina dyskusji o azjatyckiej formacji społecznej i zadekretowanie pięcioformacyjnej wykładni materializmu historycznego, wyróżniającej wspólnotę pierwotną, niewolnictwo, feudalizm, kapitalizm i socjalizm.

Uwolnienie się materializmu historycznego od funkcji ideologicznej po 1989 roku mogło stać się dla niego nową szansą. Z różnych jednak względów do tego nie doszło. Jedną z przyczyn tego stanu rzeczy były lata izolacji od rozwoju filozofii politycznej i społecznej na Zachodzie. Spowodowały one konieczność nadrabiania zaległości poprzez działalność translatorską i interpretacyjną, dzięki którym przyswojone mogły zostać prace autorów należących do pozostałych nurtów ideowo-teoretycznych: liberalizmu, libertarynizmu, konserwatyzmu, komunitaryzmu itp. W końcu przyszła pora na Marksa traktowanego już jako normalnego filozofa, a nie proroka nauk społecznych.

Gdy zatem mowa o renesansie zainteresowania marksizmem w Polsce, warto się zastanowić, jaka rewitalizacja marksizmu jest nam potrzebna. Pominę w tym miejscu rozważania o wymiarze metodologicznym, gdyż należą one do innego typu zagadnień. Nie jest nam potrzebna i, na szczęście, nie jest również możliwa w dosłownym sensie rewitalizacja aksjologiczno-projektująca. Wielkoprzemysłowy proletariat we współczesnym społeczeństwie kapitalistycznym

KRZYSZTOF BRZECHCZYN — filozof i historyk, pracuje w Instytucie Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu i Biurze Edukacji Publicznej Instytutu Pamięci Narodowej w Poznaniu. Interesuje się historią najnowszą, filozofią historii, filozofią polityczną, społeczną, filozofią religii, metodologią historii. Autor książek: *Kłopoty z Polską. Wybór publicystyki politycznej* (1998), *Odrębność historyczna Europy Środkowej. Studium metodologiczne* (1998), *O wielości linii rozwojowych w procesie historycznym. Próba interpretacji ewolucji społeczeństwa meksykańskiego* (2004). Publikował między innymi w „Historyce”, „Przeglądzie Religioznawczym”, „Przeglądzie Politologicznym”, „Principiach”, „Edukacji Filozoficznej”, „Journal of Interdisciplinary Studies in History and Archaeology”, „The Journal of Interdisciplinary Crossroads”.

odchodzi w przeszłość, a instytucje demokratyczne pozwalają obywać się bez krwawej i społecznie kosztownej rewolucji. Traktowanie zaś jako uciśnionych kobiet, gejów czy innych mniejszości jest mocno „naciągane”. Nie jest nam potrzebna rewitalizacja marksizmu w sensie aplikacyjno-empirycznym. Od śmierci Marksa minęło ponad sto lat i wiemy o świecie społecznym nieporównanie więcej, co nie znaczy, że wiemy lepiej. Jeżeli istnieje jakikolwiek sens rewitalizacji marksizmu, to można go dostrzec w jego aspekcie koncepcyjno-teoretycznym. Nie oznacza to jednak, że wszelkie koncepcje Marksa nadają się dziś do mechanicznego zastosowania. Warto się poważnie zastanowić, jakie to elementy z zestawu metafor i/lub schematów konceptualnych i/lub modeli teoretycznych generowanych przez marksizm mogą być źródłem inspiracji teoretycznych we współczesnej myśli społecznej. Wydaje się, że można wyróżnić co najmniej trzy inspirujące idee, wokół których zorganizowany jest materializm historyczny. Są to holizm, antagonizm i materialność. Omówmy je po kolei.

Pierwszą cechą marksizmu jest całościowa wizja bytu społecznego. Popularność postmodernizmu po 1989 roku spowodowała spadek zainteresowania w polskiej humanistyce metanarracjami, które — według prognozy Lyotarda — miały nieodwracalnie zaniknąć. Tymczasem rolę metanarracji w życiu społecznym można porównać do funkcji mapy: gdy znajdziemy się w obcym mieście, nawet najdokładniejszy opis budynku, do którego chcemy trafić, nie pomoże nam go odnaleźć. W mieście średniej wielkości jest zazwyczaj kilka tysięcy budynków i porównywanie ich z naszym szczegółowym opisem zajęłoby zbyt dużo czasu. Do zdobycia orientacji w przestrzeni służy mapa przedstawiająca uproszczony obraz terenu, w którym się poruszamy. Podobnie teorie o wielkim zasięgu przedstawiają uproszczony obraz struktury społecznej, pozwalający uczestnikom życia społecznego na wstępną orientację w świecie. Być może jednym ze źródeł popularności marksizmu jest właśnie zapotrzebowanie na teorię wielkiego zasięgu. Teza Fukuyamy o bezkonfliktowej budowie demokratycznego kapitalizmu wieńczącego historię ludzkich społeczeństw po 17 latach transformacji nie za bardzo się sprawdziła w naszej części Europy i stąd zapotrzebowanie na inne teoretyczne wyjaśnianie. W przypadku braku innych rozwiązań teoretycznych bierze się to, co jest pod ręką.

Drugą cechą marksizmu jest konfliktowa wizja społeczeństwa pozwalająca wyjaśniać — między innymi — zmianę społeczną. W oryginalnym Marksowskim sformułowaniu przyjmowało się istnienie jedynej realnej osi konfliktu, która przebiega przez sferę gospodarki. Teza owa wymaga korekty, gdyż we współczesnych naukach społecznych mówi się o wojnach kulturowych, konfliktach międzywilizacyjnych i rewolucjach demokratycznych zachodzących w nieredukowalnych do gospodarki i interesów ekonomicznych przestrzeniach kulturowych, geopolitycznych i politycznych. Koncept, który pozwoliłby w miarę spójnie skonceptualizować sferę gospodarki, kultury, polityki wewnętrznej i międzynarodowej, pozostaje na razie jedynie postulatem nauk społecznych.

Wreszcie, trzecią cechą marksizmu jest poszukiwanie materialnych fundamentów życia społecznego. Marks poszukiwał ich wyłącznie w sferze gospodarczej. Ta idea również wymaga korekty. We współczesnych naukach społecznych fundamentów tego rodzaju poszukuje się zarówno w głąb, jak i wszcz. Przykładem pogłębiania materialności może być na przykład socjobiologia (Edward Wilson), która bada biologiczne podstawy życia społecznego, czy teoria memów Richarda Dawkinsa, przekładająca kategorie biologiczne na zjawiska kulturowe. Przykłady poszerzenia intuicji Marksa można znaleźć w anglosaskiej socjologii historyczno-porównawczej. Tacy autorzy, jak Randall Collins (*Macrohistory. Essays in Sociology of the Long Run*, Stanford 1999), Theda Skocpol (*States and Social Revolutions. A Comparative Analysis of France, Russia, and China*, New York 1979) czy Jack A. Goldstone (*Revolution and Rebellion in the Early Modern World*, Berkeley 1991), próbują skojarzyć idee Marksa z koncepcjami Webera. Na gruncie tej subdyscypliny naukowej wstępnie zakłada się autonomię polityki i kultury oraz sfery międzynarodowej od gospodarki. Wymaga to jednak nowej uogólnionej konceptualizacji interesów społecznych — tak by mogły one opisać działania jednostek i grup ludzkich w gospodarce, polityce i ideologii. Prowadzi to do rewizji samego pojęcia materializmu: na czym polegać ma w tym ujęciu np. materialność samej sfery kulturowej czy międzynarodowej? Warto wspomnieć, że na gruncie polskim podobne zagadnienia były podejmowane w ramach niemarksowskiego materializmu historycznego zbudowanego przez poznańskiego filozofa Leszka Nowaka (najobszerniejszy wykład tej koncepcji znajduje się w jego książce *U podstaw teorii socjalizmu*).

Reasumując, można powiedzieć, że powrót Marksa jest nam potrzebny jako dopełnienie pluralizmu teoretycznego, w którym nauka polska znalazła się po 1989 roku. Warunkiem owego pluralizmu jest jednak równouprawnienie wszystkich koncepcji teoretycznych, prawo do ich krytyki i falsyfikacji. Tolerancja jest stanem naturalnym nauki, sprzyjającym nie tylko jednej opcji teoretycznej, ale wszystkim jej uczestnikom. Powrót marksizmu — traktowanego jako poważna perspektywa badawcza, a nie wyznaczenie wiary — jest powrotem do normalności i może być korzystny dla wszystkich uprawiających nauki społeczne w Polsce.

LITERATURA

- Arystoteles: *Polityka*. Przel. L. Piotrowicz. Warszawa 2001.
R. Dahl: *Demokracja i jej krytycy*. Przel. S. Amsterdamski. Kraków 1995.
R. Dahl: *O demokracji*. Przel. M. Król. Kraków 2000.
J. Kaczyński: *Portret postkomunizmu*. „Europa” nr 129, dodatek do „Dziennika” z 23.09.2006.
J. Locke: *Dwa traktaty o rządzie*. Przel. Z. Rau. Warszawa 1992 [1689].
Monteskiusz: *O duchu praw*. Przel. T. Boy-Zeleński. Kraków 2003 [1748].
L. Nowak: *U podstaw teorii socjalizmu*. T. 1–3. Poznań 1991.
D. Ost: *Kłęska „Solidarności”: gniew i polityka w postkomunistycznej Europie*. Przel. H. Jankowska. Warszawa 2007.
P. Śpiewak: *Polska walka klas?*. „Europa” nr 129, dodatek do „Dziennika” z 23.09.2006.