Studia Philosophica Wratislaviensia
vol. V, fasc. 4 (2010)

RAYMOND GEUSS
University of Cambridge

Marksizm i etos XX wieku

Jedną z rzeczy, które zawsze podziwiałem w dziełach Alasdaira MacIntyre'a, jest pewien szczególny rodzaj odwagi intelektualnej, jaki wykazują. Ta cnota objawia się na wiele sposobów, włączając w to bezpośrednią gotowość do zajęcia się wielkimi pytaniami filozoficznymi i do udzielenia na nie jasnych odpowiedzi. To jest raczej forma odwagi, a nie tylko wypłonionej doskonałości poznawczej, gdyż udzielanie względnie obcesowych i nieupiększonych odpowiedzi na wielkie pytania sprawia, że trudno pominąć kwestię pogodzenia się z konsekwencjami tego, co przemawia za działaniem; także za działaniem pociągającym za sobą jakąś możliwość, która wymaga wyczerpujących, mocno destrukcyjnych i potencjalnie radykalnych zmian sposobu życia. W duchu próby naśladowania — przynajmniej do pewnego stopnia — cnót intelektualnych profesora MacIntyre'a, pozwolę sobie udzielić dwóch prostych odpowiedzi na składowe dwuczłonowego pytania: Co działo się *w* filozofii moralnej oraz co działo się *z* filozofią moralną w XX wieku? Moją odpowiedzą na to, co działo się „*w*" filozofii moralnej, jest Nietzsche[1], to znaczy sama ta idea „uniwersalnej" filozofii moralnej, niemająca żadnego transsubiektywnego autorytetu, została zaatakowana przez krytykę, a ta tradycyjna koncepcja „uniwersalistyczna" zastąpiona została konsumpcyjnie ustaloną listą poglądów, będących odzwierciedleniem życia poświęconego mniej więcej bezrefleksyjnej konsumpcji, zorganizowaną jedynie przez estetyczne upodobania i zwyczajne socjologiczne imperatywy nowości, snobizmu itp.[2] Tym, co działo się „*z*" filozofią moralną, jest marksizm, który do pewnego stopnia wyłonił się z dusznego *intérieur* filozofii akademickiej, przedstawiając jedynie prawdziwą i potencjalnie wykonalną próbę rekonstrukcji pewnego pojęcia obiektywnego autorytetu moralnego, opartego na przypisaniu produkcji bezwzględnego pierwszeństwa

[1] Zob. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 207–225, 444–461.

[2] Zob. P. Bourdieu, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzenia*, tłum. P. Biłos, Warszawa 2005.

© for this edition by CNS

społecznego i politycznego. Gdyby te starania powiodły się, można by zmienić świat, a wraz z nim nasze całe uniwersum intelektualne i moralne, tak się jednak nie stało. Z filozoficznego zatem punktu widzenia historia XX wieku jest historią porażki marksizmu.

Główny „problem" filozoficzny XX wieku stanowi zatem zbiór anarchistycznych przekonań i anomicznych stylów życia, desygnowanych nazwą własną „Nietzsche". Fenomen „nietzscheanizmu" to nie tylko historyczna aberracja czy przypadkowy błąd filozofa. Jest raczej, w pewnym sensie, okrutnie szczerym odzwierciedleniem naszej rzeczywistości społecznej, możemy zatem postrzegać Nietzschego jako tego, który stawia poprawne diagnozy zbioru dolegliwości głęboko zakorzenionych w nowoczesnych społeczeństwach Zachodu. Nietzsche używa pojęcia „nihilizm" między innymi na określenie współczesnej sytuacji dezorientacji, w której „najwyższe wartości utraciły swą wartość" i wszystkie formy autorytetu utraciły swój wpływ na jednostki[3]. Owa dezorientacja okazała się nie do przyjęcia, dlatego najpilniejszym zadaniem dla współczesnych filozofów było podjęcie próby niesienia pomocy aktorom społecznym, aby mogli zastąpić nietzscheanizm — praktycznie i teoretycznie — czymś znacznie porządniejszym. Filozofowie powinni poszukiwać stabilnego sposobu na wspólne życie [„życie wespół z innymi" — dop. tłum.[4]], co mogłoby okazać się uniwersalną przesłanką, w pewnym — nie określonym jeszcze — sensie „uniwersalizmu". To wspólne życie musiałoby z konieczności być tym, co pozwoli nam na kultywowanie pewnych indywidualnych i wspólnych dóbr, z których wiele ma swój ścisły kontekst i uwarunkowaną historycznie kruchą konstrukcję. W dodatku, mogłoby ono najlepiej tolerować i wspierać, a nawet promować właściwą, refleksyjną konceptualizację samego siebie, a tym samym pozwolić nam zobaczyć w nim pewien rodzaj stałości, słuszności czy autorytetu.

To jeszcze samo przez się nie oznacza, że marksizm jest jedyną prawdziwą próbą dostarczenia spójnej filozofii moralnej, co mogłoby wyjść naprzeciw zarzutowi wysuniętemu wobec Nietzschego, tak żeby historię XX wieku opowiedzieć — w gruncie rzeczy — jako historię rozwoju i porażki marksizmu. Z pewnością można by sądzić, że musieli być również inni kandydaci do rozwiązania problemu, który zamierzaliśmy wyjaśnić. Dlaczego tej historii nie opowiada się jako historii porażki chrześcijaństwa czy liberalizmu? Chciałbym zasugerować, że chrześcijaństwo i liberalizm właściwie nie „poniosły porażki", ponieważ nigdy nie były prawdziwymi kandydatami [do rozwiązania postawionego tu problemu]. Przyczyna tego jest następująca: żadne z nich nie jest dostatecznie „uniwersalistyczne". Już samo to, co znaczy „uniwersalizm", jest oczywiście kwestią sporną. Nie ma w tym nic zaskakującego. Przecież to częsta własność tych najbardziej interesujących kwestii filozoficznych, które są zwrotne. Pytając: „Jaka forma życia, jaki światopogląd, jaka filozofia, jaka władza jest »uniwersalistyczna«?", można jednocześnie zapytać „Co dokładnie jest lub powinno być rozumiane jako »uniwer-

[3] Zob. F. Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, vol. 12, Berlin 1967–1977, s. 350.

[4] Zob. K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844*, tłum. K. Jażdżewski, T. Zabłudowski [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1962, s. 580 [przyp. tłum.].

© for this edition by CNS

salistyczne«?". Wstępnie można powiedzieć, że „uniwersalistyczny" światopogląd mógłby zawierać coś istotnego dla wszystkich — nie został bowiem od samego początku zamierzony jako forma światopoglądu *jedynie* arystokratów, miłośników futbolu, wykwalifikowanych pielęgniarzy itd.[5] — a po drugie powinien to być światopogląd, który wprowadza ludzi we *wszystkie* ważne aspekty ludzkiego życia[6]. To wstępne wyjaśnienie nie jest błędne, jednak nosi to samo piętno nieokreśloności, o którym mowa była na początku[7]. Nie wiemy, co znaczy „istotne" we frazie „istotne dla wszystkich", a nie, co znaczy „ważne" we frazie „ważne aspekty ludzkiego życia". Powinniśmy przede wszystkim przeprowadzić pewnego rodzaju dochodzenie, podczas którego odkryjemy zarówno to, co jest istotne, jak i co powinno być dla nas ważne, oraz co „istotność" i „ważność" powinny właściwie znaczyć.

Pomimo swych pierwotnych (Paulińskich) zamiarów zapewnienia wszystkim sposobu dostępu do zbawienia, bez względu na ich przynależność etniczną, chrześcijaństwo, jak wszystkie objawione religie monoteistyczne, jest tak ściśle związane z lokalnymi, tradycyjnymi wyobrażeniami, że nie do pomyślenia jest, by kiedykolwiek mogło stać się prawdziwie uniwersalne, w tym sensie, że podzielane przez wszystkich ludzi, chyba że zostałoby narzucone przez jakiś rodzaj podtrzymywanej, niekwestionowanej militarnie, kulturowo i ekonomicznie władzy, jakiej nie miał żaden chrześcijański kraj w XX wieku i jakiej z pewnością żaden obecnie i prawdopodobnie nigdy, nie zdobędzie. To jest oczywiście pewien wariant tematu powszechnego u Hegla, który łączy religię ze zdolnością ludzkiego ducha do tworzenia określonych wyobrażeń i konkretnej narracji[8], o których pisze: „Historia ta

[5] Największe znaczenie w analizach Foucaulta dotyczących różnicy między etyką starożytną i chrześcijańską ma twierdzenie, iż ta pierwsza niekoniecznie jest przedstawiana jako znacząca dla wszystkich: niewolnicy nie mają bowiem nawet szans na to, by wieść dobre życie. Zob. M. Foucault, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa 1995. [Na ten problem wskazuje również Hans-Georg Gadamer, pisząc o wolności uniwersalnej: „Taka wolność odbiega bowiem od przyjętego w klasycznej kulturze greckiej pojęcia wolności działania i wolności wyboru, jaka przysługuje temu, kto jest sam sobie panem, w przeciwieństwie do niewolnika, który musi postępować tak, jak podoba się jego panu, a nie jemu samemu. W tym sensie wolność była właściwością stanu społecznego, właśnie stanu wolnych". H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane,* tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa 2000, s. 96. — dop. tłum.].

[6] W tym, co obecnie nazywamy „religią starożytną" — w użyciu będącym już w pewnym stopniu anachroniczną, retrospektywną konstrukcją, która zmusza różnorodne zjawiska do przybrania kształtu wywiedzionego ze znacznie późniejszych, monoteistycznych modeli myślenia — nie ma nawet ambicji do tego, żeby być wszechogarniającą czy głosić jedyną prawdę o całym świecie czy życiu ludzkim. Do niemal przypadkowo wybranych tu, ważniejszych prac, należą: J. Assman, *Moses the Egyptian*, Cambridge 1998; C. Ando, *The Matter of the Gods*, Berkeley 2008; P. Athanassiadi, M. Frede (ed.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999; M. Halbertal, A. Margalit, *Idolatry*, Cambridge 1992.

[7] Sensu „uniwersalizmu" nie można oczywiście ograniczyć do tych dwóch elementów, na których przykład powoływałem się w tekście. Wspomnę tylko, że dyskusja o „uniwersalizmie" w tym kontekście nie implikuje jakiegoś szczególnego uprzywilejowania perspektywy Kantowskiej czy Habermasowskiej.

[8] Hegel ujmuje to, przedstawiając zwykle religię raczej jako kwestię „Vorstellung" („wyobrażenia") niż „Begriff" („pojęcia"), które jest domeną filozofii. Tak oto pisze: „Religie są zaiste skarbcami, w których narody złożyły swoje wyobrażenia na temat istoty świata, substancji przyrody i ducha oraz

© for this edition by CNS

nie jest uważana jedynie za jakiś mit, w którym sposobem [przedstawienia treści] są obrazy, ale [również traktuje się ją] jako coś w pełni historycznego"[9]. Istnieje oczywiście miejsce, nawet ważne miejsce w życiu ludzkim, na historycznie określone formy narracji, które wzbudzają u ludzi silne emocje oraz miejsce na lokalne formy wyobraźni, jednak nasze zdolności tworzenia wyobrażeń mają chyba dość ograniczoną możliwość, by dać przekonywające wyjaśnienie nich samych i ich wytworów, które mogłyby pozbawić je uniwersalnej akceptowalności i obowiązywania. Chyba że to szczególne Objawienie — które dokonało się w określonym czasie i miejscu — na którym ufundowana jest dana religia, można oddzielić od jego kontekstu osadzonego w lokalnej rzeczywistości i fikcji, wówczas wydaje się mało prawdopodobne, by było zdolne zażądać nieograniczonej aprobaty, wymagającej ustanowienia właściwej reakcji na Nietzschego, przez wykorzystanie widocznego i wyraźne uniwersalnego autorytetu moralnego[10].

Nowoczesność skazuje religię na to, żeby albo przerodziła się w folklor, wymagający emocjonalnie pobrzmiewającego zbioru regionalnych zwyczajów, w których autentycznie uniwersalne napory globalnego kapitalizmu zmieniają się w poszczególnych regionach, albo skazuje się na to, by stała się przynależna sekciarstwu, tj. czymś powiązanym z określonymi wyborami dokonywanymi przez wąskie grupy, przez które to wybory grupy te dokonują izolacji. Przypomnijmy źródłosłów „herezji" w greckim słowie αἱρέω („wybierać lub wybór"): heretycka sekta jest grupą, która z wyboru odcina się od szerszej grupy „katolickiej" — tj. autentycznie

stosunku człowieka do tej istoty " (G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 1, tłum. Ś.F. Nowicki, przekład przejrzał A. Węgrzecki, Warszawa 1994, s. 99). Przeciwieństwo to polega na tym, że filozofia nie „wyobraża" na przykład „istoty świata", tylko „ujmuje ją w pojęciu" „filozofia to, co jest w formie wyobrażenia, przeobraża w [coś, co ma] formę pojęcia " (G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 1, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2006, s. 152). Nawet gdy religia przedstawia „głębokie, wzniosłe, spekulatywne myśli", które nie są tylko wyobrażeniami, przedstawia je raczej jako przedmioty zewnętrznego skupienia religijnego („Andacht") niż argumentacyjnie skonstruowany proces, który pojmujemy „od wewnątrz", wcielając go w życie (zob. *ibid.*, s. 105, 194–202).

[9] G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii...*, s. 142.

[10] Teologowie chrześcijańscy długo omawiali tę kwestię, prowadząc niezwykle pouczające dyskusje, nawet jeśli ostatecznie okazały się one niezadowalające. Trzema najważniejszymi dyskusjami od XVIII wieku są — moim zdaniem — te przeprowadzone przez Lessinga, Hegla i Kierkegaarda. Analogicznie do niektórych problemów podnoszonych tutaj pojawiły się one ponownie w ostatniej pracy Alaina Badiou. (Zob. A. Badiou, *L'ethique: Essai sur la conscience du mal*, Paris 1998; oraz A. Badiou, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, tłum. P. Mościcki, J. Kutyła, Kraków 2007). Jak to, co Badiou nazywa „wydarzeniem", które tak jak rewolucja francuska zdarzyło się w konkretnym czasie i miejscu, może przywłaszczyć sobie coś w rodzaju uniwersalizmu? Czyż to nie „wierność" takim wydarzeniom, jak zaangażowana w treści historycznie konkretna forma religijnego Objawienia? Mogę tu jedynie stwierdzić, że z różnych powodów, mając do czynienia ze szczegółową strukturą jego poglądów, nie sądzę, że dla Badiou jest to tak poważny problem, jaki stanowi dla orędowników religii objawionej. Jest też drugi możliwy wątek argumentacji, związany bardziej z Nietzschem niż z Heglem, akcentujący nie tyle nieodłączne ograniczenia ludzkiej zdolności tworzenia wyobrażeń, ile twierdzenie, iż chrześcijaństwo jest wierne konkretnie określonym iluzjom, co na dłuższą metę też przejawia tendencje do podważania religii. Nietzsche był zdania, że ten proces autodestrukcji w gruncie rzeczy został zakończony pod koniec XIX wieku. Na ten temat zob. F. Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, G. Colli, M. Montinari (ed.), vol. 5, Berlin 1967–1977, s. 247–412 (*Zur Genealogie der Moral*) [F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1997].

© for this edition by CNS

wszechogarniającej — wspólnoty, stając się w ten sposób sektą[11]. Jej członkowie przedkładają pewne doktryny i praktyki nad inne. Członkowie wspólnoty „katolickiej" nie *wybierają* stylu życia, oni przychodzą z nim na świat lub w niego „wrastają". Jeśli istnieje nienaruszona „wspólnota katolicka", to inna sprawa, ale jeśli takowa nie istnieje, to żadne życzenia lub inżynieria jako taka nie wskrzeszą jej do istnienia. Jeśli nie istnieje prawdziwie „katolicka" wspólnota, to każde ugrupowanie religijne, nawet to, w którym członkowie przyszli na świat, musi być rozumiane, w całym tego słowa znaczeniu, jako sekta. Ten nieco paradoksalny sposób opisu współczesnego świata pokazuje nam, że nie ma (właściwej, uniwersalnej, „katolickiej") religii, a tylko (rozmaite) sekty. Sekta może mieć pewne zdrowe, godne podziwu i moralnie pozytywne cechy, lecz nie stanowi struktury do niezawodnego sprawowania potencjalnie nadrzędnej władzy moralnej nad całym współczesnym światem.

Żadna religia objawiona nie może zmienić kłopotliwego położenia nietzscheanizmu, wobec tego nie implikuje, że „wyklarowani" i zintelektualizowani sukcesorzy chrześcijaństwa, a dokładniej marksizm, nie mogą aspirować do pomyślnego zakończenia tego przedsięwzięcia. Profesor MacIntyre, od czasu do czasu, podkreśla, że marksizm można postrzegać jako coś w rodzaju chrześcijańskiej herezji, mimo że — nawet jeśli ostatecznie poniósł porażkę — był potencjalnie bardziej uniwersalny niż pierwotna macierz religijna, z której się wyłonił. Nadal byłby „herezją", stanowiąca część swej zasadniczej kwestii, a że zmienił się w filozofię oraz nieco polityczną i socjologiczną myśl, zubożył się dokładnie o te atrybuty, które uczyniły z chrześcijaństwa nie filozofię, lecz religię.

Można by oczywiście argumentować, że „liberalizm" nie pretenduje do zmiany kłopotliwego położenia nietzscheanizmu, ponieważ sam wcale nie jest pełnowymiarową filozofią. Jest raczej jedną z dwóch rzeczy. Ponadto jest postawą z natury przysłówkową, w której bycie liberałem oznacza bycie „liberalnym", a co za tym idzie, robienie *czegokolwiek* w duchu otwartości rozumu, elastyczności i tolerancji, przy minimalnym użyciu siły. To znaczy, że — przedstawiając to w niezmiernie tendencyjny sposób — liberał to osoba akceptująca pierwszą część sloganu kojarzonego często z jezuitami: „*suaviter in modo*", lecz ignoruje lub wypiera z pamięci jego drugą część („*fortiter in re*"). Ewentualnie liberalizm bywa bardzo konkretnym programem politycznym, domagającym się wprowadzenia rządów konstytucyjnych w konkretnych państwach (tak jak w Hiszpanii na początku XIX wieku). Jednakże ta skłonność czy postawa psychologiczna, nie

[11] Najbardziej interesującym konceptualnie i pouczającym nowoczesnym omówieniem „sekt" jest to dokonane przez Maxa Webera (zob. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo: zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, Warszawa 2002, s. 899–904). Powinienem jednak wspomnieć, iż użyte przeze mnie słowo „sekta" odbiega nieco od tego w znaczeniu Weberowskim. Biorę ten termin jako *quasi*-empiryczny opis stanu rzeczy, w którym jedna z grup jest faktycznie „odcięta" („*seco/sectum*") od wspólnoty katolickiej lub od innych grup. Dla Webera elitarystyczne odrzucenie wolnego i otwartego dostępu do wspólnoty religijnej jest konstytutywne do bycia „sektą". Weber tak o tym pisze: „Sekta jest taką wspólnotą, która wedle swego sensu i istoty nieuchronnie rezygnuje z uniwersalizmu [...] [m]usi to czynić, bo chce być arystokratycznym tworem — stowarzyszeniem osób w pełni religijnie kwalifikowanych, i tylko ich [...]." (*ibid.*, s. 899).

© for this edition by CNS

jest wcale sama z siebie etyczna, gdyż jest zbyt nieokreślona, odnosi się raczej do tego, jak *powinniśmy* działać, niż do tego, co mamy robić. Może warto byłoby pomyśleć o utrzymaniu pewnych ograniczonych wartości moralnych w sposób wykluczający pewne formy indywidualnych lub wspólnych działań, takich jak ordynarne praktyki inkwizytorskie, które same przez się nie wskażą nikomu prawdziwie użytecznej drogi życiowej, czy nie odpowiedzą w pełni sensownie na pytania takie jak: Jaki rodzaj działania powinienem (powinniśmy) kontynuować w sposób niezależny i hojny; których instytucji działanie powinienem popierać; po co właściwie tolerować pomyłkę przytłaczającego ludzkiego dobra? Kiedy dyskusja czy negocjacja jest możliwa i owocna, a kiedy bezużyteczna i niewłaściwa? Jakie mamy alternatywy, gdy dyskusja nam nie służy? Kogo uznać za „jednego z nas"? W jakim celu i dlaczego? Podobnie, konkretny program polityczny, taki jak konstytucjonalizm, mógłby okazać się zgodny z każdą ilością bardzo różnych światopoglądów.

Nie wątpię, że „liberalizmu" używano początkowo w ten właśnie przysłówkowy sposób, a dopiero później jako desygnatu konkretnego programu politycznego, myślę jednak, że jest równie oczywiste, że obecnie — w wielu dyskursach akademickich i okołoakademickich — prezentowany bywa jako rodzaj światopoglądu czy stanowiska filozoficznego. W trakcie przebiegu swej długiej kariery profesor MacIntyre zdiagnozował cztery problemy liberalizmu, uważane za pełnowymiarową doktrynę polityczną i moralną[12].

Po pierwsze, często główny nurt liberalizmu jest właściwie dwulicowy na sposób, który ostatecznie się ujawni, szczególnie wtedy gdy liberałowie będą najbardziej potrzebowali ukierunkowania i przewodnictwa moralnego, mianowicie kiedy staną wobec nietkniętych i ufnych we własne siły nieliberalnych społeczeństw. Doktrynalnie liberałowie pretendują na ogół do bycia ponad awanturami ideologicznymi i sporami moralnymi. Twierdzą oni, że nie chodzi o opowiedzenie się po stronie jednego, rzeczowo określonego sposobu życia zamiast innego, mimo że właśnie o to chodzi. Tak oto państwo brytyjskie — potraktujmy je przez chwilę jak instytucję, sprowadzoną do najmniejszego wspólnego mianownika z liberalizmem, jednoczącą Konserwatystów i Partię Pracy — wprowadza obecnie zakaz zawierania zaaranżowanych małżeństw i interweniuje represyjnie, gdy to konieczne — by zapobiegać obrzezaniu kobiet itd.[13], nawet przeciwko grupom, które uważają te zwyczaje za integralny składnik własnego sposobu życia. Odwracając jedno z twierdzeń Isaiaha Berlina przeciw samemu liberalizmowi, można by powiedzieć, że nawet zmuszanie ludzi do opanowania warunków koniecznych do działania w sposób indywidualnie autonomiczny, jest *przymuszaniem* ich do robienia czegoś (i niczym innym, na przykład „tylko" wyzwalaniem ich czy tłumaczeniem im w „bardziej racjonalny" sposób)[14].

---

[12] Zob. P. Blackledge, N. Davidson (ed.), *Epilogue: 1953, 1968, 1995: Three Perspectives* [w:] *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism*, Brill 2008, s. 419–421.

[13] Zauważyłem, że niedawno profesor Joseph Raz zaproponował pojęcie „perfekcjonistycznego" liberalizmu, który nie podlega oczywiście tej konkretnej linii krytyki (zob. J. Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford 1986).

[14] I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, tłum. H. Bartoszewicz *et al.*, Warszawa 1994, s. 181–202.

© for this edition by CNS

Po drugie, liberalizmu nie da się tak łatwo usunąć przynajmniej z pewnego rodzaju współudziału w związku z kapitalizmem leseferystycznym, przez co odziedziczył on wszystkie te mankamenty, które można by powiązać z tym specyficznym rodzajem organizacji ekonomicznej. Mógłbym również dodać, że jeśli główny wątek XX-wiecznego marksizmu jest właściwy, to związek z leseferystycznym kapitalizmem jest kolejnym powodem, by sądzić, że liberalizm nie może być systemem etycznym, wysuwającym roszczenia do wszelkiej prawdziwej uniwersalności. Powód tego jest następujący: kapitalizm leseferystyczny, jak się zdaje, potrzebuje wyzyskiwanego, wykluczonego marginesu społecznego (nieważne, czy będzie to wewnętrzny proletariat, czy ten uzewnętrzniony w *quasi*-kolonialnych porozumieniach) i dla którego rozmaite twierdzenia liberalne dotyczące dobrowolnych umów, przekazywania praw własności, wolnego wyboru zajęcia itd. są w rzeczywistości nieistotne. Inny powód jest taki, że ekonomia leseferystyczna zależy od nieprzerwanego istnienia wielu dziedzin społecznych i instytucji: rodziny, systemu prawnego, edukacji i służby zdrowia. Instytucje te muszą działać według pre- lub niekapitalistycznych zasad i nie mogą pozostać w pełni zależne od imperatywów „wolnorynkowych" (chociaż te próby mogą je w istotny sposób zniekształcić i zniszczyć).

Po trzecie, istotna koncepcja moralna, do której liberalizm jako filozofia bywa odnoszony, mimo zapewnień o swej neutralności otwarcie wyrażanych przez jego orędowników, opiera się w szkodliwy sposób na koncepcji odosobnionej jednostki, jako *locus* absolutnej autonomii moralnej. Oznacza to poważne ograniczenia poznawcze, gdyż na tej podstawie nie jest możliwe adekwatne zrozumienie ludzkiego społeczeństwa, nie pozwala też pojedynczym działaczom, na poważnie zajmującym się wszelkimi sposobami zachowań społecznych, na zdobycie jakiejkolwiek formy samorozumienia.

Etyka oparta na tego rodzaju hiperindywidualistycznej autonomii moralnej nie jest jednak tylko poznawczo chybiona, lecz — i to jest czwarty punkt profesora MacIntyre'a — każda forma aktywności społecznej oparta na czy kierowana takim poglądem okazuje się mocno, a wręcz całkowicie destrukcyjna, unieważniając formy życia zbiorowego posiadającego realną wartość, bez konieczności wymieniania jej na coś równie wartościowego. To dlatego właśnie liberalizm nie jest odpowiedzią.

Początkowo można by odnieść wrażenie, jakoby marksizm był wręcz prostopadły do całego uniwersum dyskursu wyznaczonego przez Nietzschego, chrześcijaństwo i liberalizm. Nie wydaje się, by skupiał się na ustanawianiu poglądów na temat uniwersalnej ważności zasad moralnych, zbawienia duszy czy odpowiedniej roli elastyczności i tolerancji w życiu ludzkim. Obiecał za to trzy rzeczy. Pierwsza to coś bardzo konkretnego: kres nierównomiernego rozwoju cyklów wzrostu kapitalizmu i reżim pełnego zatrudnienia, stabilności ekonomicznej, pełnej opieki społecznej i bezpieczeństwa dla wszystkich. Ta pierwsza obietnica była szczególnie ważna w okolicznościach, w których zwracano uwagę na przyrównywanie do ekonomii kapitalistycznej, narażanej na powracający wciąż poważny kryzys, taki jak te w latach 30. i 40., i zachowała swą ważność w takim stopniu, w jakim społeczeństwa kapitalistyczne — mimo głupich przechwałek Gordona Browna — nadal narażone są na nierównomierny rozwój. Pierwsza obietnica była konkretna w tym

© for this edition by CNS

sensie, iż została złożona tak dyskretnie, że aż nie do powtórzenia w naukach społecznych, będąc obietnicą, o której spełnieniu mogłyby decydować z pewnością empiryczno-naukowe środki.

Po drugie, marksizm był wierny poglądowi, że właściwie zorganizowane zniesienie własności prywatnej środków produkcji, mogłoby zerwać historyczne kajdany społeczne rozwoju ludzkich sił, co wywołałoby nieoczekiwany i dotychczas bezprecedensowy wzrost ludzkiej produktywności. Naturalną konsekwencją wzrostu ludzkiej produktywności mogłoby być zwiększenie materialnego dobrobytu, tj. na poziomie zaspokojenia ludzkich potrzeb oraz na poziomie konsumpcji. Druga obietnica też jest czymś, co zwykle, wbrew sprzeciwom i zastrzeżeniom, można by łączyć przynajmniej z prymitywnymi standardami empirycznego potwierdzania.

Trzecia obietnica była, ogólnie rzecz biorąc, bardziej skomplikowana ze względów historycznych i filozoficznych. Chodzi o obietnicę zniesienia alienacji. Historyczna komplikacja wynika z tego, iż obietnica ta została najjaśniej wyłożona w nieopublikowanych pismach Marksa, a te stały się powszechnie dostępne dopiero po I wojnie światowej, toteż nie wpłynęły bezpośrednio na kanon marksizmu sformułowany w XIX wieku. Obietnica ta została zamierzona jako problem filozoficzny, gdyż wykazywała zależność od wielu poglądów Heglowskich, które można by całkiem rozsądnie podać w wątpliwość (zwłaszcza dlatego iż mogły zostać zamierzone po to, by uwikłać je w tak idealistyczne myślenie o świecie, że ten okazał się nie do przyjęcia). „Alienację" najlepiej będzie zrozumieć pod względem rozróżnienia między (zwykłym) sprawowaniem władzy a jej „przyswojeniem" lub „powtórnym przyswojeniem" („*Aneignung*"/„*Wiederaneignung*")[15]. Intuicja kryjąca się za tym rozróżnieniem jest taka, że pojedynczy czynnik ludzki (lub grupa czynników) może być rzeczywistym *locus,* przez które pewne siły mają zastosowanie w świecie materialnym, bez którego czy naprawdę pojedynczy ludzie, czy grupy, o których mowa, „wytworzą sami sobie (odpowiednie) siły". Uczynienie pewnych sił „własnymi" oznacza z kolei zdobycie pełnej kontroli nad warunkami dalszego rozwoju, a także wykorzystanie tych sił oraz zdolność do utwierdzania się w sprawowaniu władzy. „Alienacja" odnosi się do stanu rzeczy, w którym nie przyswoiliśmy sobie naszych najbardziej ludzkich sił, zwłaszcza tych ściśle związanych z produkcją materialną oraz reprodukcją form naszego życia. Poza niepokojem z powodu możliwie idealistycznych podtekstów tej koncepcji można martwić się, że zdałem z niej relację, to znaczy pokrętnie i próżno, ledwie wymieniając nieokreślony i niejasny żeton na inny: alienacja przypuszczalnie jest nieprzyswojeniem sił. To z kolei „zdefiniowane" zostało przez odniesienie do „wytwarzania własnych sił". „Wytwarzanie własnych sił" nie mówi jednak o zamianie miejsc, kiedy mogę „potwierdzić siebie", sprawując władzę. Czy „samowiedza" jest jednak dobrze rozumianym pojęciem? Odniesienie do „samowiedzy" znaczy co najmniej, że ważne działanie objaśniające jest wymagane do połączenia struktury pojęciowej przedstawionej w taki sposób, że empiryczne nauki społeczne mogłyby rozpoznać jako

[15] K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*, s. 557, 559, 578–582 [przyp. tłum.].

© for this edition by CNS

własną część, a to mogłaby być kolejna przyczyna, aby mieć się na baczności przed „alienacją". Nie chcę w żaden sposób pomniejszać tych prawdziwych trudności, nie sądzę jednak, że ostatecznie odgrywają rolę w tej spornej kwestii.

Samozwańcze reżimy marksistowskie Europy Wschodniej odnosiły niezwykłe sukcesy w spełnianiu pierwszej obietnicy. Do samego końca jej mieszkańcy cieszyli się pełnym zatrudnieniem i tym, co uchodziło za standard wśród wschodnich Europejczyków, dostatecznie dużym wykazem pozostałych zasiłków, które zapewniały, mniej więcej, pełne bezpieczeństwo ekonomiczne. Niemniej doszło do ich upadku, nie tylko ekonomicznego, ale jak się okazało, również moralnego. Nie udało im się znaleźć wystarczająco dużego wsparcia ideowego i motywacyjnego wśród swej własnej ludności, by ta kontynuowała własną reprodukcję. Przyczyna tego nie tkwiła — jak zakładam — w tym, że były to reżimy oparte na ucisku, a na pewno nie dlatego że stały się „demokratyczne" w takim znaczeniu, jakiego używa się w zachodnich społeczeństwach liberalnych. Trudno również myśleć, że reżimy te upadły tylko dlatego, że nie zniosły „alienacji", mimo że prawdą jest, iż w ten sposób osłabiły, czy może dokładniej, jak czasem twierdził Sartre, nie tyle nie przyczyniły się do zniesienia kapitalistycznej alienacji, ile zamieniły się miejscami ze specyficznym, nieco innym rodzajem alienacji. W jednym z esejów[16] Sartre cytuje afisz pochodzący ze wschodnioeuropejskiej fabryki, w którym od robotników wymaga się, by dbali o swoje zdrowie po to, by nie narażać na szwank narodowej produkcji. W sprawach takich jak ta czyjeś zdrowie (a więc przypuszczalnie czyjaś biologiczna możliwość samodzielnego działania) jest postrzegane jako środek do osiągnięcia w pełni zewnętrznego celu. Polityka wciąż jeszcze opiera się zazwyczaj na zróżnicowanych, a nie na kategorycznych formach sądów i działań, tj. zwykle wybieramy X nie dla niego samego, lecz X zamiast Y czy Z. Zatem *spectrum* zakładanych z góry rzeczywistych możliwości w decyzjach politycznych jest zazwyczaj ważną zmienną. Jeśli zatem mamy wybór wyłącznie między sowiecką formą ekonomii a politycznymi organizacjami i zachodnim kapitalizmem, niepowodzenie społeczeństw zorganizowanych w stylu sowieckim w znoszeniu alienacji nie byłoby tym mocnym, różnicującym argumentem na rzecz reżimów kapitalistycznych, ponieważ te ostatnie nie podjęły autentycznej próby, by uczynić pracę (i życie) niewyalienowaną i niealienującą (cokolwiek „alienacja" mogłaby znaczyć). A mimo to, gdy w ostatniej dekadzie XX wieku nadarzyła się okazja, ludność Europy Wschodniej w przytłaczającej większości wybrała porzucenie samozwańczych, marksistowskich form ekonomii i społeczeństwa, i zwróciła się w kierunku zachodnioeuropejskich modeli współczesnego kapitalizmu.

Śmiertelna porażka XX-wiecznego marksizmu europejskiego wzięła się z jego niezdolności do produkowania towarów konsumpcyjnych odpowiedniej jakości i ilości, a co zostało osiągnięte w Europie Zachodniej. Ci z nas, którzy zawsze żyli w zamożnych społeczeństwach i byli dobrze sytuowani pod względem materialnym, mogą dać się skusić na nieco protekcjonalnie odniesienie się do tego: Czy zwykłe niezapewnienie równomiernego wzrostu przepływu luksusowych to-

[16] J.-P. Sartre, *Les Communistes et la paix* (1952) [w:] *Situations VI*, Paris 1964, s. 80–384.

© for this edition by CNS

warów konsumpcyjnych jest naprawdę dobrą podstawą do odrzucenia porządku społecznego, dostarczającego dostępnych minimalnych środków do całkiem przyzwoitego życia? Czy nawet brak „wydajności ekonomicznej" jest dobrą podstawą do krytyki? Myślę, że rodzi to pokusę przybrania żenującej postawy moralnej, a tej powinniśmy stanowczo się oprzeć.

Wyraźna zatem atrakcyjność Zachodu była całkowicie zrozumiała. Była to atrakcyjność większej wydajności, powiązanej ze strukturą społeczną i polityczną, co postrzegano jako zezwolenie na większą dystrybucję towarów konsumpcyjnych. Porażka systemu sowieckiego polegała na wielostronnej niezdolności do zapewnienia swej ludności kapitalistycznego poziomu konsumpcji w powiązaniu z niezdolnością do szczegółowego opracowania jakichkolwiek wiarygodnych alternatywnych wartościujących standardów, według których życie społeczeństw zbudowanych na styl sowiecki można by postrzegać jako szczególnie dobre.

Trudność polegała na tym, że główny nurt marksizmu podzielał z ideologiami kapitalistycznymi, milcząco lub jawnie, etos wydajności. W pewnego rodzaju parodii oświeceniowego motywu od bardziej ekonomicznie i przemysłowo wydajnego społeczeństwa oczekiwano, że będzie „bardziej zaawansowane" niemal pod każdym względem. Sam Marks był w pełni świadomy tego nurtu własnego myślenia, bynajmniej nie uważał tego za problematyczne: oczekiwał, że gospodarki socjalistyczne będą odtworzeniem kapitalistycznych oraz że będą w sposób oczywisty cenniejsze, bardziej zadowalające i godne wyboru dla tych, którzy będą w nich żyli, aniżeli kapitalistyczne społeczeństwa; oczekiwał, że obie te rzeczy w naturalny sposób i bez trudu pójdą razem. Chyba najjaśniejszy wyraz perspektywy wydajności pojawił się w *Grundrisse*:

> Wir finden bei den Alten nie eine Untersuchung, welche Form des Grundeigentums etc. die produktivste, den größten Reichtum schafft? Der Reichtum erscheint nicht als Zweck der Produktion, obgleich sehr wohl Cato untersuchen kann, welche Bestellung des Feldes die erträglichste, oder gar Brutus sein Geld zu den besten Zinsen ausborgen kann. Die Untersuchung ist immer, welche Weise des Eigentums die besten Staatsbürger schafft. Als Selbstzweck erscheint der Reichtum nur bei den wenigen Handelsvölkern — Monopolisten des carring trade, die in den Poren der alten Welt leben, wie die Juden in der mittelaltrigen Gesellshaft. [...] So scheint die alte Anschauung, wo der Mensch, in welcher bornierten nationalen, religiösen, politischen Bestimmung auch immer als Zweck der Produktion erscheint, sehr erhaben zu sein gegen die moderne Welt, wo die Produktion als Zweck des Menschen und der Reichtum als Zweck der Produktion erscheint. In fact, aber, wenn die bornierte bürgerliche Form abgestreift wird, was ist der Reichtum anders als die im universellen Austausch erzeugte Univeraslität der Bedürfnisse, Fähigkeiten, Genüsse, Produktivkräfte etc. der Individuen? Die volle Entwicklung der menschlichen Herrschaft über die Naturkräfte, die der sogenannten Natur sowohl, wie seiner eigenen Natur? Das absolute Herausarbeiten seiner schöpferischen Anlagen, ohne andere Voraussetzung als die vorhergegangene historische Entwicklung aller menschlichen Kräfte als solcher, nicht gemessen an einem *vorgegebene* Maßstab, zum Selbstzwecke macht?[17]

> [Nie spotykamy nigdzie u starożytnych badania na temat, jaka forma własności ziemi itp. jest najbardziej produkcyjna, tworzy największe bogactwo. Bogactwo nie stanowi u nich celu produkcji, co bynajmniej nie przeszkadzało Katonowi badać, jaka uprawa pola jest najintratniejsza, ani nawet Brutusowi wypożyczać swych pieniędzy na zupełnie niezły procent. Badano zawsze, jaki rodzaj własności

[17] K. Marks, *Grundrisse zur Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1953, s. 387.

© for this edition by CNS

stwarza najlepszych obywateli. Jako cel sam w sobie występuje bogactwo u nielicznych tylko narodów kupieckich — monopolistów carrying trade [handlu pośredniczącego] — żyjących w porach starożytnego świata, podobnie jak Żydzi w społeczeństwie średniowiecznym. [...] Dlatego pogląd starożytny, według którego człowiek, jakkolwiek byłby ograniczony pod względem narodowym, religijnym, politycznym, zawsze stanowi cel produkcji, wydaje się bardzo wzniosły w porównaniu ze światem współczesnym, w którym produkcja jawi się jako cel człowieka, a bogactwo — jako cel produkcji. Czymże jednak jest in fact [faktycznie] bogactwo po zerawniu zeń ograniczonej formy burżuazyjnej, jeśli nie stwarzaną w uniwersalnej wymianie uniwersalnością potrzeb, indywiduów, ich zdolności, rozkoszy, sił twórczych itp.? Jeśli nie pełnym rozwojem panowania człowieka nad siłami przyrody, zarówno przyrody w potocznym znaczeniu, jak i jego własnej natury? Absolutnym stymulowaniem jego skłonności twórczych, dla których nie ma innej przesłanki oprócz poprzedzającego rozwoju historycznego, czyniącego celem samym w sobie ów całokształt rozwoju, to znaczy rozwoju wszystkich sił ludzkich, jako takich, a nie mierzonych jakimiś *z góry ustanowionymi* strychulcami[18]].

Pozytywną stroną wydaje się to, że mamy przynajmniej jeden możliwy rodzaj reakcji na Nietzschego, tj. można postrzegać go jako opis uniwersalnej konstrukcji, w której można by doszukiwać się pewnego rodzaju *quasi*-moralnego, lecz pozapodmiotowego autorytetu, autorytetu pochodzącego z obowiązku maksymalnego rozwijania potrzeb, ludzkich sił wytwórczych i zdolności dla ich własnego dobra. Jednakże ta odpowiedź wymaga włożenia ogromnego trudu w konkretną koncepcję antropologiczną, kładącą nacisk na wzajemną zależność ludzkich sił i ludzkich potrzeb, a także na konieczną i potencjalnie wspólnie umacnianą relację między indywidualnym i zbiorowym rozwojem sił. Nietzsche oczywiście odrzuciłby koniunkcję indywidualizmu i zbiorowości. Ta rozbieżność między Marksem a Nietzschem odnośnie do wzajemnego łączenia sił indywidualnych i społecznych nie powinna jednak przesłaniać innego, głęboko zakorzenionego podobieństwa. Zarówno Marksowski produktywizm i Nietzscheańskie koncepcje jednostkowego sprawowania władzy zawierają bardzo silne, w istocie *quasi*-normatywne zaangażowanie w rozwój siły jako „celu w sobie".

Czy rozwój *każdej* ludzkiej siły i *każdej* potrzeby jest naprawdę dobry, a co więcej, czy jest to rodzaj dobra-samego-w-sobie, jak zdaje się to sugerować Marksowska konstrukcja? Historycy często powołują się na Rousseau jako tego, który wprowadził ideę „fałszywej potrzeby" do zachodniej myśli społecznej[19]. W społeczeństwie wszyscy rozwijamy formy uzależnienia od dobrej opinii innych, co daje początek wielu złudzeniom poznawczym. Nie rozwijamy tylko „potrzeb" głęboko zakorzenionych w motywacjach, które nie przyczyniają się do prawdziwego ludzkiego dobra i bez których w zasadzie byłoby nam lepiej. Wiadomo, że Marks nie ma takiego toku rozumowania. Wypracował teorię potrzeb, ale brak w niej analizy tego, co z punktu widzenia potrzeb byłoby fałszywe[20]. „Bogaty" człowiek to człowiek, który „potrzebuje bogactwa", i to jest na wskroś pozytywny i pochwalny

[18] K. Marks, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, tłum. Z.J. Wyrozembski, Warszawa 1986, s. 381–382 [przyp. tłum.].

[19] Zob. A. MacIntyre, *Krótka historia etyki. Historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1995, s. 237–244.

[20] Na temat Marksowskiej teorii potrzeb zob. A. Heller, *The Theory of Need in Marx*, London 1976; I. Fraser, *The Concept of Need*, Edinburgh 1998; zob. też L. Hamilton, *The Political Philosophy of Needs*, Cambridge 2003.

© for this edition by CNS

opis[21]. Nie zamierzał podejmować żadnej próby wprowadzenia rozróżnienia między prawdziwymi i fałszywymi potrzebami, co mogłoby oznaczać powrót do tego, od czego wyszedł protoromantyczny prymitywizm Rousseau lub do ascetycznego z natury światopoglądu, który można by usprawiedliwiać tylko przez odniesienie go do podanych w wątpliwość form wiary religijnej.

Równoległe do trudności dotyczących „potrzeb" jest pytanie o ideę „(naturalnej ludzkiej) siły", której rozwój opisywany jest tu jako cel w sobie. W niektórych wczesnych dziełach Marksa można znaleźć bardzo obszerne wyjaśnienia tego pojęcia. Nawet „formy przyjemności", które mogłyby odegrać rolę w moim stosunku do przedmiotów w świecie (o czym wzmiankowano w powyższym cytacie)[22], takich jak pielęgnowanie poczucia piękna natury i zdolności docenienia jej [23], są rozumiane jako „naturalne siły ludzkie" (tak naprawdę jako „*menschliche Wesenkräfte*"). Zapewne to nie przyczyniłoby się do ustanowienia źródła jakichś najgorszych cech produktywizmu, ponieważ mówienie, że „forma przyjemności", czy nawet większa konfiguracja, której konkretna forma przyjemności jest esencjalnym składnikiem, jest „celem samym w sobie", nie naraża się na pewne klasyczne formy alienacji. Dziwnie byłoby twierdzić, iż oto zostałem w niestosowny sposób zmuszony do rozwijania mych własnych sił przyjemności pewnego typu, w każdym razie pod warunkiem, że rozwój takich sił stanowił część tego, co Marks zwykł nazywać „wszechstronnym" posługiwaniem się siłami i zdolnościami[24]. Niestety czasem Marks nadawał chyba „siłom ludzkim" znacznie węższą interpretację niż ta, nad którą tu debatowałem, jak gdyby to wyrażenie nie odpowiadało „wszystkim" siłom ludzkim, zawartym w taki czy inny sposób w cyklu produkcji i konsumpcji (wliczając w to wyrobienie estetyczne, przyjemność i dyskryminację), oprócz tego interpretacja ta ograniczała się do sił wytwarzania dóbr czy przedmiotów materialnych, których można użyć lub skonsumować. W każdym razie znaczenie „siły" jest ściśle wzorowane na produkcji *przemysłowej*: „Widzimy, że historia *przemysłu* [...] jest otwartą księgą sił istoty ludzkiej"[25]. „Siła istoty ludzkiej" zatem jest w gruncie rzeczy milcząco rozumiana jako rodzaj instrumentu używanego, by powołać do życia przedmioty materialne lub by zmieniać ich położenie czy ich materialne własności.

Profesor MacIntyre w swej pracy na temat *Tez o Feuerbachu* wskazywał na „szlaki jeszcze nieprzetarte" przez młodego Marksa, które odbiegają od tych, którymi kroczył późniejszy Marks[26]. W *Tezach...* młody Marks *nie* tłumaczy *wytwarzania*

[21] K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*, s. 567–568.

[22] [Warto] zwrócić uwagę na niemal kompulsywne używanie „Gegenstand" [przedmiot] i „gegenständlich" [przedmiotowy] we fragmencie, o którym mowa (*ibid.*, s. 581–585). Modelem jest tu ludzki stosunek do „przedmiotów".

[23] *Ibid.*, s. 579–581.

[24] Klasycznym wyrażeniem tego Humboldtowskiego wątku jest *Ideologia niemiecka* (K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, tłum. K. Błeszczyński [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1961, s. 40–42, 82–83), [warto zauważyć, że] Marks był świadom zagrożeń „jednostronności" czy zafiksowanego rozwoju (zob. *ibid.*, s. 550–553).

[25] K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*, s. 584.

[26] A. MacIntyre, *The Theses on Feuerbach: A Road not Taken* [w:] *Artifacts, Representations, and Social Practice*, C. Gould, R.S. Cohen (ed.), Dordrecht 1994, s. 277–290.

© for this edition by CNS

ani w sensie węższym, ani szerszym sensie, wyróżnionym powyżej jako „cel-sam-w-sobie" ludzkiego życia. Odwołuje się raczej — ogólnie rzecz biorąc — do różnych rodzajów ludzkiego działania, które wcale nie jest rozumiane jak w pierwszym przykładzie, jako stosunek do przedmiotów. Ta forma ludzkiego działania jest zupełnie zewnętrzna wobec kontekstu instrumentalnego przekształcania natury w procesie wytwarzania dóbr czy umacniania sił, dzięki którym można będzie docenić te dobra (a zatem można również naturalne zjawiska wszelkiego rodzaju, rozpatrywać jako potencjalne „przedmioty"). Marks określa tę formę aktywności jako „*praxis*". Czymkolwiek miałaby być „*praxis*", ma być radykalnie autoteliczną — powinna zawierać cel w samej sobie, a nie w jakimś zewnętrznym wobec niej wytworze — nieinstrumentalną formą działania. Jednakże Marks nie dał nam wystarczająco szczegółowego wyjaśnienia kategorii „*praxis*", byśmy mogli dobrze zapoznać się z tym pojęciem i odkryć, w jakim zakresie jest (lub nie jest) dla nas rzeczywiście pouczające. Odwoływanie się do „*praxis*" jest niczym więcej, jak tylko gestem w stronę czegoś już dalej nieanalizowanego, a niesatysfakcjonującego wyjaśnienia.

Można postrzegać dzieła niektórych członków tak zwanej szkoły frankfurckiej jako rozwijanie linii argumentacyjnej, która jest podobna do tej właśnie omawianej. Większość członków tej szkoły jest zgodna co do dwóch kwestii. Po pierwsze, Marks pisał w sposób zawiły i nie bardzo poznał dokładną naturę ludzkiego działania. Na ogół pojmował całe ludzkie działanie na wzór działania instrumentalnego, lub z punktu widzenia jego możliwej racjonalności środków prowadzących do celu. Zmierzał do tego, by zidentyfikować „*praxis*" i „produkcję", a następnie zrozumieć ją w węższym sensie, jako „produkcję przemysłową". W rzeczywistości oznaczało to zarówno intelektualną redukcję nieinstrumentalnych form działania (tj. „*praxis*", niezależnie od tego, co ta kategoria ostatecznie znaczy) do form produkcji, oraz podporządkowanie życia ludzkiego imperatywom wzrastającej kontroli instrumentalnej nad środowiskiem naturalnym (i nami samymi). Oglądaną z tej perspektywy frazę wykorzystaną przez Marksa — „Herrshaft über die Narurkräfte »unser« eignen Natur" („*panowanie* [podkreślenie własne — R.G.]) nad siłami przyrody, zarówno przyrody w potocznym znaczeniu, jak i jego własnej natury") w cytowanym powyżej fragmencie *Grundrisse* można odczytać w chłodny sposób jako potencjalne poszerzenie paradygmatu represyjnej manipulacji, począwszy od naszego stosunku do natury, do naszych relacji z innymi ludźmi, a także od naszych relacji do innych ludzi, po nasz stosunek do siebie samych[27].

Po drugie, członkowie szkoły frankfurckiej uznali to za niezbędne do zrehabilitowania różnicy między prawdziwymi i fałszywymi potrzebami, pokazując, jak można mówić o „fałszywych potrzebach" bez ascetyzmu, bez powrotu do Arystotelesowskiej koncepcji substancjalnie złożonej ludzkiej natury, która mogłaby zostać wykorzystana jako kryterium, oraz bez angażowania się w romantyczny pogląd o „powrocie do natury". Próba ta nie była zbyt udana, ponieważ zakończyła się pe-

[27] To jest teza *Dialektyki oświecenia* Adorna i Horkheimera (zob. T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994, s. 19–59. Zob. też T. Adorno, *Minima Moralia: refleksje z poharatanego życia*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 1999, § 100, s. 184–185).

© for this edition by CNS

symistyczną wizją estetyczną Adorna, która nie miała oczywistego związku z żadną formą konkretnej polityki, czy ze zdeprecjonowanym liberalizmem Habermasa i jego neokantowskiej teorii idealnej komunikacji.

Jak dotąd nie wspomniałem o tym, co w tytule nazwałem „etosem" XX wieku. Mówienie o etosie może nieco wprowadzić w błąd, gdyż sugeruje, że istnieje jeden, jednolity etos. W pewnym sensie to prawda, w tym mianowicie, że dla własnego dobra godzi się na cykl potrzeb/produkcji/konsumpcji. Myślałem, że są dwa, nieco różne sposoby akcentowania elementów tego cyklu. Marks podkreśla pierwszeństwo produkcji i stara się znaleźć sposób, by zobaczyć, jak produkcja ta może stać się formą ludzkiej wolności i aktywności. Ten pogląd dominował w Europie Wschodniej przez większą część XX wieku. Jednocześnie rozmaite ideologie społeczeństw kapitalistycznych skupiły się na konsumpcji. Pierwszy sposób modulowania cyklu potrzeb/produkcji/konsumpcji, co należy powtórzyć, okazał się — jak twierdzę — ostatecznie niezdolny do tego, by się utrzymać, częściowo przez to, iż nie był w stanie wyłonić z siebie grupy krajów, które ostatecznie stały się Unią Europejską. Co więcej, nie był w stanie udzielić przekonującej odpowiedzi na pytanie, dlaczego produkcja dla własnego dobra była celem-samym-w-sobie, i nie miał do zaoferowania autentycznego, *alternatywnego* systemu wartości czy sposobów samozadowolenia. Drugi sposób — różne typy tego samego światopoglądu i form społeczeństwa zorientowanego na konsumpcję, jak pokazał profesor MacIntyre, są macierzą różnego rodzaju emotywizmów, egzystencjalizmów oraz anarchizmu moralnego, charakteryzujących filozofię i życie naszych społeczeństw. Główny zatem nurt marksizmu był próbą odpowiedzi na pytania XX wieku w tym sensie, że był wciąż współmierny z ważną częścią jego *etosu.*

Jak można uwolnić się z cyklu potrzeb/produkcji/konsumpcji? Z pewnością jednym ze sposobów mogłoby być odnalezienie jednego, nadrzędnego celu poza nim, jeśli taki cel istnieje. Aż korci więc, by pójść za Arystotelesem drogą, która prowadzi od tej refleksji do poglądów, które przedstawia w swych pismach etycznych i politycznych. W słynnym fragmencie na początku *Etyki nikomachejskiej* Arystoteles pisze:

> Εἰ δὴ τέλος ἐστι τῶν πρακτῶν ὃ δί αὑτὸ βουλόμεθα, τἆλλα δὲ διὰ τοῦτο,
> καὶ μὴ πάντα δὶ ἑτερον αἱρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὕτων γ' εἰς ἄπειρον,
> ὥστ' εἶναι κενὴν ματαίαν τὴν ὀρεζιν), δῆλον γ' ὡς τοῦτ' ἂν εἰν τἀγαθον
> καὶ τὸ ἀριστον.

[Jeśli tedy działanie ma jakiś cel, którego pragniemy dla niego samego i ze względu na który pragniemy też wszystkich innych rzeczy, jeśli więc nie wszystko jest przedmiotem naszego dążenia ze względu na coś innego (w tym bowiem wypadku rzecz szłaby w nieskończoność i pragnienie nasze stałoby się próżnym i daremnym), to oczywista, że taki cel jest chyba dobrem samym przez się i dobrem najwyższym[28].]

To mój własny *pons asinorum,* pomost od ignorancji do Ziemi Obiecanej Rozumienia, który sam uważam za niemożliwy do przejścia. Dlaczego — zawsze się zastanawiam — moje pragnienie powinno być rozważane jako „próżne i daremne",

[28] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1956, s. 4 [przyp. tłum.].

© for this edition by CNS

tylko dlatego, że stanowi część sekwencji dalszych pragnień, i tak w nieskończoność (na przykład trwa to bez końca, nie ma określonego momentu zatrzymania)? Jestem dziś spragniony i chcę się napić. Wiem, że nawet jeśli teraz się napiję, jutro znów będę spragniony i następnego dnia również. Czy to znaczy, że moje pragnienie, by się teraz napić, jest „próżne"? Nawet jeśli moje działanie związane z konkretnym pragnieniem jest (nieuchronnie) frustrujące i „daremne" (ματαιά), nie widzę, co sprawia, że pragnienie lub sposób postępowania jest źródłem próżni. Tego typu pragnienia i takie działania są ważną i rzeczywistą składową częścią ludzkiego życia. Nawet gdybym przyznał, że potrzebuję jakiejś głównej struktury pragnienia ujednoliconej w nadrzędnym celu, by nadać mojemu życiu sens, nie dostrzegam, co z tego wynika, że *wszystkie* moje pragnienia muszą być rozpatrywane w odniesieniu do tego głównego rdzenia. Nie chcę oczywiście twierdzić, że *każde* ludzkie pragnienie jest bez różnicy czy jednakowo dobre czy właściwe, czy nie można go powstrzymać, niefortunnie, czy inaczej, nierozsądnie postępować z pewnymi pragnieniami w jakichś okolicznościach, poza tym czy ludzkie pragnienie jako takie *nie* ma *wcale* znaczenia i powagi, poza swą integracją z jednym, nadrzędnym celem? Czyż ludzkie życie nie jest w rzeczywistości czymś takim: szeregiem pragnień, które w jakimś nieokreślonym momencie, nie wiemy nawet, kiedy ostatecznie się wyczerpią?

Jednym z powodów, dlaczego zawsze czułem wielki opór wobec myśli Arystotelesowskiej, jest, iż wydaje mi się, że radykalizuje poglądy na temat ludzkiego życia, co budzi moją odrazę. To jest pogląd, według którego życie ludzkie podobne jest do wyścigów albo do ἀγών [walki — dop. tłum.], z jasnym podziałem na zwycięzców i przegranych. Albo inaczej, jest uprawianiem rzemiosła w ściśle określonym celu, takim jak powiedzmy produkcja butów, tak żeby jednogłośny sukces lub porażka zostały zawsze dostrzeżone. Po pierwsze, zawsze myślałem, że należy opowiadać się nie tyle za porażką *tout court*, ile być wdzięcznym za pewne możliwe aspekty porażki. Można by sądzić, że byłby to tok rozumowania, rekomendujący sam siebie, szczególnie oddziałujący na chrześcijan, którzy całkiem serio potraktowali kazanie głoszone przez św. Pawła o „Chrystusie ukrzyżowanym". Po drugie, w znacznej mierze życie ludzkie, a także jego najbardziej interesujące i najważniejsze momenty, nie wydają mi się przekonująco przeanalizowane pod kątem sukcesu i porażki jako takich. Niektóre aspekty sztuki życia są niewłaściwie rozumiane względem idei, że życie jest jedną, ciągłą narracją o pragnieniu i pogoni za jedną, jednolitą koncepcją dobra. Ponadto, nie wydaje mi się wcale, żeby ludzkie życie „jako całość" było jednym wielkim wyścigiem czy uprawianiem rzemiosła[29]. Wydaje mi się wielce wątpliwe, czy całe moje życie można traktować w jakimkolwiek sensie jako pojedynczą narrację, lecz nawet gdybym przyjął, że jest lub mogłoby być taką narracja, byłaby ona jedynie przygodnie powiązana z „historią" jednej ἀγών, rywalizacji czy wyścigu[30]. Narrację należy postrzegać jako sposób na odróż-

[29] Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004, §§ 45–53, s. 292–336.

[30] Oczywiście, pogląd tu zaprezentowany jest nie do pogodzenia z inną, często używaną metaforą, wedle której życie jest „podróżą" [przebiegającą] od wyznaczonego miejsca A do wyznaczonego miejsca B, metaforą, która znalazła swe wyjątkowe rozwinięcie w *Boskiej Komedii* Dantego. *Boska Komedia* mogłaby zostać powtórnie drobiazgowo przestudiowana w tym kontekście, lecz w tym miejscu wspomnę tylko o dwóch aspektach, które wydają mi się ważne. Po pierwsze, życie wszystkich

© for this edition by CNS

nienie się od Arystotelesa, a nie jako sposób na jego rehabilitację[31]. Jeśli w każdej *danej* chwili nadamy naszemu pragnieniu jakiś minimalny porządek przez odniesienie go do jakiejś koncepcji jednego, nadrzędnego dobra, wówczas przekonamy się, że te pojęcia dobra wspólnego *zmieniają się* przez całe nasze życie. Każda wspólnota pragnień „z konieczności" i z całą pewnością jest chwilowa, przejściowa, krucha i nakłada się na o wiele bardziej chaotyczne struktury, które są jednak czymś więcej niż tylko nicością czy „próżnią".

Tak więc Arystotelesowski pogląd nigdy nie wydawał mi się przekonujący jako zdanie na temat natury ludzkich pragnień, a tym samym życia ludzkiego jako całości. Ludzkie pragnienie miało przynajmniej w sobie jakąś ważność, która nie pochodziła jedynie z jakichś zewnętrznych, większych celów, którym jest poświęcona. Cytowany fragment *Etyki nikomachejskiej* też zawsze dawał mi chyba do zrozumienia, że niezależnie od dość wyrafinowanej dyskusji można odnaleźć w jego dziele formy ludzkiego działania, które są autoteliczne, Arystoteles pozostaje nadal ściśle skupiony na punkcie stosunkowo sztywnego podziału działań na te wykonywane „ze względu na nie same" (jako cel-sam-w-sobie) i te wykonywane „(jedynie) ze względu na coś innego". W rzeczywistości, gdyby był zdolny pozbawić swą myśl tego centralnego podziału i zobaczyć w nim tylko związek lokalny czy kontekstowy, to argumentację na rzecz istnienia jednego nadrzędnego celu, na której opiera się w pewnym stopniu reszta jego dzieła, można by uznać za nieprzekonującą. Nawet interpretacje Arystotelesa, które podkreślają, do jakiego stopnia pojęcie εὐδαιμονία („szczęście" albo „eudajmonia") zostanie dotknięte refleksją na temat rzeczywistych warunków ludzkiego życia i rzeczywistych pragnień ludzkich, wydają mi się mocno przywiązane do rozróżnienia na „(tylko) środki"/"cel (w sobie)". Czymś innym jest mówić, że przy ustalaniu tego, czym jest cel-sam-w-sobie, trzeba zastanawiać się nad środkami koniecznymi w jego realizacji, a czymś innym jest, ogólnie rzecz biorąc, pozbycie się rozróżnień między środkami przyjętymi ze względu na coś innego niż one same oraz celami-samymi-w-sobie[32].

---

tych, których spotyka Dante, jest widziane w pewnej mierze jako podsumowane w jakimś pojedynczym obrazie: Paolo i Francesca miotani nieustającym wichrem namiętności, sodomici w nieustannej gonitwie za tym, na co zasłużyli, Ulisses w swym ogniu. Czy rzeczywiście życie każdego człowieka można podsumować bez reszty w takim jednym obrazie? Czy *niczego* się przez to nie traci? Po drugie, wydaje mi się, że nie jest jedynie estetyczny fakt, iż „nieudacznicy" w *Inferno* są o wiele bardziej interesujący niż święci w *Paradiso* [zob. Dante Alighieri, *Boska Komedia*, tłum. A. Świderska, Kęty 2003 — dop. tłum.].

[31] *Contra* Profesor MacIntyre. Zob. *idem*, *Dziedzictwo cnoty...*, zwłaszcza rozdz. 15.

[32] Kolejnym ważnym problemem wszelkich współczesnych prób rehabilitacji Arystotelesa jest całkowita nieobecność w jego dziele jakiegokolwiek wyczucia historii jako czegoś naprawdę ważnego. Ma oczywiście jakieś trywialne rozważania dotyczące tego, w jaki sposób ludzkie inwencje są akumulowane, jakieś komentarze na temat porównawczej historii „konstytucji" i osobliwe spostrzeżenia dotyczące wrażenia, że ludzkie pragnienia rozwijają się przez cały czas, ale żadne z tych nie jest równoznaczne z niemal całkiem uwzględnionym nowoczesnym, głębokim „*historischer Sinn*", który rozwinął się w XIX wieku, świadomości, że przeszłość była, mówiąc prosto, „jakościowo" różna od teraźniejszości. Jego zarys historii wcześniejszej filozofii greckiej w księdze I *Metafizyki* stanowi wystarczające świadectwo jego bezpowrotnie „prezentystycznego" nastawienia. Zawsze wydawało mi się to paradoksalne, że chrześcijanie mogli odnaleźć fundamenty swoich wierzeń w Arystotelesowskiej strukturze. Przecież kluczowe znaczenie dla chrześcijaństwa ma nie tylko to, że boskie Objawienie miało miejsce w jakimś

© for this edition by CNS

W każdym razie istnieje cały tradycjonalistyczny korowód filozofów, którzy sądzili, że całkowicie odwrócili się plecami od sztywnych różnic Arystotelesowskich między środkami i celami, działając zgodnie z dominującą racjonalnością instrumentalną i pewną formą autotelicznej działalności ludzkiej. Chciałbym włączyć do tej tradycji Hegla, Marksa (w jego *pewnych* nastrojach), Deweya, (czasem) Trockiego i Adorna (ale nie Habermasa). Oczywiście członkowie tej grupy różnią się pod wieloma istotnymi względami, lecz co wydaje mi się znamienne dla nich wszystkich, to ich przekonanie o konieczności wyswobodzenia się z cyklu potrzeb/produkcji/konsumpcji, a w szczególności odejścia od poglądu, jakoby którykolwiek element tego cyklu był czymś w rodzaju celu-samego-w-sobie. Jednak, zamiast myśleć, że istnieje jakieś inne jedno dobro, które stanowi nadrzędny cel człowieka — jak twierdził Arystoteles — lecz że tym celem nie jest produkcja, utrzymywali, iż nie ma żadnego danego uprzednio nadrzędnego celu. Ludzkie życie jest raczej kwestią „*biens à construire*" niż „*biens à trouver*". Ponadto łączą tę myśl i postrzegają jako w pewien sposób nieodłącznie związaną z ideą nadrzędności samego rozróżnienia między środkami i celami bądź instrumentalnej i praktycznej racjonalności lub w każdym razie degradują takie rozróżnienie do statusu zaledwie kontekstowego udogodnienia, bez ostatecznego znaczenia. Trocki mówi w taki oto sposób o „dialektyce środków i celów": „Materializm dialektyczny nie zna dualizmu między środkami a celem. Cel w naturalny sposób wynika z biegu dziejów. W sposób naturalny środki podporządkowują się celowi. Bezpośrednio cel staje się środkiem dla kolejnego celu"[33].

Odwołanie do tego typu dialektyki jest jednak w pewnym sensie dążeniem do zachowania najgłębszej intuicji kryjącej się za marksizmem, który powinien być zdolny do wspólnej samoorganizującej się działalności, który natychmiast przejmuje kontrolę nad sobą, dokonuje samookreślenia, a nawet, kiedy to konieczne, samoograniczania — bez potrzeby odwoływania się do jakichkolwiek zewnętrznych zasad. Centralna idea, że człowieczeństwo zostało ustanowione samoczynnie, w której rozróżnienie między działaniem instrumentalnym a działaniem wykonywanym dla niego samego nie ma znaczenia, da się odłączyć od produktywizmu. Ta szczególna koncepcja niezależnego od innych czynników działania wydaje mi się klarowniejsza, zrozumialsza raczej w Heglowskich niż Arystotelesowskich kategoriach. Przykro mi to powiedzieć, ale sądzę, iż mam odmienne zdanie na ten temat niż profesor MacIntyre.

---

konkretnym czasie, stąd zasadniczo zmieniające się uniwersum moralne, w którym żyli ludzie, a także to, że w jakimś konkretnym momencie przeszłości Bóg został wcielony. Zostało to w sposób najbardziej przekonujący zinterpretowane jako znaczenie, że sama ta jakość ludzkiego czasu podlega zmianie.

[33] L. Trotsky, *Their Morals and Ours*, New York 1969, s. 48. Oczywiście, jeśli spojrzymy na kontekst, w którym Trocki to napisał, można z pewnością mieć wątpliwości co do jego rozumienia „dialektyki". Trocki pisze: „Z marksistowskiego punktu widzenia cel jest usprawiedliwiony, jeśli prowadzi do wzrostu władzy ludzkości nad naturą i do zniesienia władzy człowieka nad człowiekiem. [...] To jest dopuszczalne, co naprawdę prowadzi do wyzwolenia ludzkości. Odkąd cel ten będzie można osiągnąć drogą rewolucji, wyzwalanie moralności proletariackiej od konieczności, zostało obdarzone w rewolucyjny charakter. [...] Wywodzi się z tego zasada wyprowadzenia formy praw rozwoju społecznego, tak więc przede wszystkim forma walki klas, to prawo wszystkich praw". „Wywodzenie zasad wyprowadzenia" z *jakiegoś* „prawa wszystkich praw" wydaje się sprzeczne z duchem dialektyki.

© for this edition by CNS

Takie rozwiązanie pomija kwestię Nietzschego. Po prostu, samo to, że zdecydujemy się w dyskusji na porzucenie Arystotelesowskiego rozróżnienia na działanie instrumentalne i działanie wykonywane dla niego samego, nie wystarczy, by pozbyć się nietzscheanizmu, chyba że tego typu decyzja była częścią udanego projektu działań na rzecz transformacji społecznej. Marks uznał w pewnym sensie za niepotrzebne „obalenie" religii, gdyż ta jest wynikiem ludzkich potrzeb, których nie można było zaspokoić w obrębie jakiejś formacji społecznej, a zniknąć mogłaby tylko wtedy, gdyby te potrzeby zostały całkowicie i wyraźnie zaspokojone. Podobnie z nietzscheanizmem, zniknie tylko wtedy, gdy utraci swą wiarygodność jako zwierciadło naszego życia społecznego i przewodnik po nim. To stanie się tylko wtedy, gdy nasze życie społeczne przybierze inną formę. Niemniej, struktura przewidziana przez jakieś pojęcie zbiorowego, niezależnego od innych czynników działania [*self-activity*] daje nam — przynajmniej tak mi się wydaje — najlepszą szansę, jaką mamy na stworzenie świata, w którym Nietzsche stałby się mało istotny. Nawet gdyby tak instytucjonalnie osadzona i społecznie zrealizowana struktura faktycznie zaistniała, nadal umożliwiałaby jednostkom podejmowanie decyzji o próbie jej odrzucenia, lecz ta decyzja miałaby zupełnie inny status niż ten, jaki mają obecnie „decyzje dotyczące sposobu życia". Przypominałoby to bardziej to, co średniowieczni chrześcijanie mieli na myśli, gdy rozważali możliwość, by głupiec w głębi duszy mógł powiedzieć, że Boga nie ma. Biorąc na poważnie próbę zniesienia różnicy między rozumem instrumentalnym a praktycznym, działaniem wykonywanym ze względu na inne rzeczy a działaniem podejmowanym ze względu na nie samo, i w końcu [różnicy] między środkami i celami, dokonujące transformacji społeczeństwo w pewnym sensie mogłoby uczynić te dystynkcje naprawdę marginalnymi i podrzędnymi, mogłoby — jak sądzę — przesunąć je poza etos XX wieku.

* * *

Na wszystkie moje przemyślenia dotyczące tematu powyższego eseju ogromny wpływ wywarły dyskusje z członkami *Cambridger Forschungskolloquium*, a zwłaszcza z Richardem Raatzschem. Jestem także niezmiernie wdzięczny słuchaczom UCD za ich sprzeciw wobec niektórych gładszych [*glibber*] fragmentów oryginalnej wersji tego referatu.

Dublin, 9 marca 2009

przełożyła Karolina Skarbek

Marxism and ethos of the 20th century

Summary

The paper on *Marxism and ethos of the 20th century* enters into debate on the moral and political aspects of modern philosophy. Author argues that the most important questions of the 20th century were those concentrated on the Nietzschean

© for this edition by CNS

philosophy and Marxism. Consequential for his discourse about these phenomena is the discourse analysis of the legacy of Christianity and liberalism. Author finds some inspirations in Alasdair MacIntyre's works, but wants to distance himself from his solutions. Deliberations about failure of European Marxism occupied an important place in creating the notion of the 20th century ethos. Author claims that this main notion of his paper, is direct connected with Marxist triad reflected in „a cycle of need/production/consumption". His argumentation is based on critical analysis of Aristotelian „division of actions into those performed »for their own sake« (as end-in-themselves) and those performed »(*merely*) for the sake of something else«",which had been adapted to the new discourse on human activity in the context of possibility and necessity of social reforms demanded by both Nietzsche, and Marx.

© for this edition by CNS