

AKTYWNOŚĆ W FILOZOFII MARKSA

Norman D. Livergood, *Activity in Marx's Philosophy*, Martinus Nijhoff, The Hague 1967, ss. XII + 109.

Kto wie, ilu czytelników tej książki skusił przede wszystkim jej zachęcający tytuł? Aktywność w filozofii Marksa — to przecież temat żywo dyskutowany w wielu kręgach intelektualistów marksistowskich. Ale czy ten zachęcający tytuł odpowiada treści?

Książka składa się z dwóch części: z 50-stronicowej rozprawy Normana D. Livergooda, profesora Southern Illinois University, i „dodatku” o podobnej objętości, zawierającego dysertację doktorską Karola Marksa pt. *Różnica między filozofią przyrody Demokryta a filozofią przyrody Epikura* (1841). Ów „dodatek” stanowi — jak wynika z wyjaśnień autora — pierwszy angielski przekład młodzieńczej pracy Marksa, jest więc sam w sobie wydarzeniem wydawniczym zasługującym na uwagę, a niestety pominiętym całkowicie w karcie tytułowej książki.

Witając z uznaniem pojawienie się na anglosaskim rynku wydawniczym pracy doktorskiej Marksa, trzeba jednak wyrazić żal, że wartości tej publikacji nie dorównuje sposób jej edytorskiego opracowania. Pozostawiając sprawę jakości przekładu tekstu Marksa osobom bardziej kompetentnym, zauważmy, że wydawca, który może szczyścić się m. in. znakomitą przygotowaniem do druku wielu rękopisów Husserla, potraktował rozprawę Marksa po macoszemu, nie dodając od siebie niezbędnych komentarzy i wyjaśnień, a nawet wprowadzając czytelnika w błąd stwierdzeniem, że „książka zawiera pierwszy kompletny przekład dysertacji”, jakkolwiek wiadomo, że zaginął czwarty i piąty rozdział pierwszej jej części („Ogólna różnica w założeniach filozofii przyrody Demokryta i Epikura” oraz „Wyniki”), co należy uwzględnić przy lekturze.

Rozprawa doktorska zajmuje — zdaniem Livergooda — bardzo ważne miejsce w spuściźnie filozoficznej autora *Kapitału*, albowiem w tym właśnie dziele została po raz pierwszy sformułowana „zasada aktywności”, która leży u podstaw Marksowskiego materializmu, odróżnia światopogląd Marksa od wszelkich postaci materializmu mechanistycznego. Oceniając rolę Epikura w dziejach myśli filozoficznej, Marks wskazywał przede wszystkim na epikurejską koncepcję „swobodnej aktywności” (s. 1), a w teorii deklinacji atomów upatrywał załączek idei wewnętrznego ruchu i zmienności materii pojmowanej w sposób niemechanistyczny (s. 3-4), widział w Epikurze myśliciela, który dokonał ważnego zwrotu w filozofii postarytotelesowskiej, kierując jej naczelne zainteresowania nie w stronę spekulatywnej metafizyki, lecz ku etyce, ku praktycznemu przeobrażeniu rzeczywistości (s. 36).

Uwagi te są, generalnie biorąc, zbieżne z przyjętymi interpretacjami rozprawy Marksa. Najwybitniejsi znawcy przedmiotu wyrażają zgodnie przekonanie, że w okresie pisania swojej pracy doktorskiej Marks „pragnął wyrobić sobie jasny pogląd na stosunki między człowiekiem a światem i na możliwość przekształcenia świata przez człowieka”¹ oraz że pod tym kątem widzenia oceniał twórczość starożytnych materialistów, wykazując wyższość epikureizmu jako systemu, który filozofię przyrody uczynił fundamentem etyki i odnalazł w deklinacji atomów gwarancję wolności człowieka².

¹ A. Cornu, *Karol Marks i Fryderyk Engels*, t. 1. Warszawa 1958. s. 184.

² *Ibid.*, s. 185.

Wydaje się nie ulegać wątpliwości, że koncepcja praktyki jako podstawy filozofii, rozwijana w późniejszych pracach Marksa, sięga korzeniami intelektualnej inspiracji do młodzieńczych rozważań na temat filozofii Demokryta i Epikura. Ale nie wystarczy powiedzieć tylko tyle, trzeba także wskazać na ewolucję poglądów Marksa w tej kwestii, na jego filozoficzną drogę od idealizmu typu heglowskiego do dialektycznego materializmu, a tego brak w książce Livergooda. Rozprawę doktorską Marksa traktuje autor, jeśli nie jako dzieło napisane wręcz z tych samych pozycji filozoficznych co np. *Kapitał*, to w każdym razie jako pracę zawierającą miarodajny wykład podstawowych myśli materializmu dialektycznego. Z takim ujęciem zagadnienia trudno się oczywiście zgodzić. Wśród historyków myśli marksistowskiej toczą się wprawdzie do dziś spory na temat cezury wyznaczającej definitywne zerwanie Marksa z idealizmem i otwierającej materialistyczną fazę rozwoju jego poglądów. Dyskutuje się także kwestię miejsca, jakie zajmuje twórczość młodzieńcza w całości kształtacie spuścizny filozoficznej autora *Kapitału*. Ale żaden poważny badacz nie kwestionuje dziś przyjętej od dawna tezy, że w okresie pisania rozprawy doktorskiej Marks był jeszcze idealistą. Niepodobna podważyć trafności opinii cytowanego już Cornu: „Idealizm, którego zasadą jest absolutna niezależność ducha tak dalece wydał się jeszcze Marksowi podstawą nauki, że zasługa Epikura polega w jego oczach na zbudowaniu prawdziwej teorii atomu przez odróżnienie istoty od substancji i porządkowanie pierwiastka materialnego duchowemu...”³

Livergood wspomina, że Marks uprawiał wówczas filozofię w stylu heglowskim (s. VII). Można by to odczytać jako słuszną w zasadzie opinię na temat wczesnego etapu twórczości Marksa, gdyby nie fakt, że książka Livergooda ignoruje zasady historyzmu w prezentacji poglądów autora *Kapitału*, a materializm dialektyczny traktuje jako filozofię zawierającą w sobie zaczerpnięte z heglizmu koncepcje idealistyczne. Livergood sugeruje jakoby Marks „włączył do swojego materializmu niektóre podstawowe pojęcia idealizmu” (s. 1), że w idealizmie znalazł on rzekomo rozwiązanie problemu działania (s. 3). W tytule jednego z paragrafów swojej pracy autor stwierdza, że idealizm powinien być rozpatrywany „jako podstawa Marksowskiego materializmu” (s. 4), a następnie wyjaśnia, że chodzi tu o idealizm heglowski (s. 4, 5). Przedstawiona w ten sposób filozofia Marksa okazuje się eklektycznym zlepkiem różnorodnych wątków myślowych, zostaje pozbawiona swojej rzeczywistej oryginalności.

Z pozorów Livergood nie przeczy, że marksizm jest filozofią oryginalną; daje wyraz swojemu przekonaniu, że tym, co różni filozofię Marksa od wszystkich form dawnego materializmu, jest koncepcja aktywności ludzkiej. Ale ten właśnie wątek wywodzi wprost z idealizmu, nie doceniając znaczenia opozycji Marksa wobec idealistycznego pojmowania „czynnej roli podmiotu”. Wbrew sugestiom Livergooda, Marks nie znalazł w idealizmie gotowej koncepcji aktywności ludzkiej, którą jakoby miał następnie włączyć do materializmu, lecz stworzył koncepcję nową. Koncepcja ta — w przeciwieństwie do idealizmu — nie absolutyzowała czynnej roli podmiotu, natomiast ukazywała materialne uwarunkowania działalności człowieka, traktowała aktywność przede wszystkim jako praktykę społeczną, jako proces rozwoju produkcji, w toku którego człowiek przeobraża przyrodę. Geneza Marksowskiej koncepcji aktywności ludzkiej jest nierozzerwalnie związana z materialistycznym pojmowaniem dziejów, a więc z krytycznym przewyżczeniem idealistycznej historiozofii Hegla, czego Livergood zdaje się nie zauważać.

Oderwanie zasady aktywności od materialistycznego pojmowania historii pro-

³ Ibid.

wadzi do jej wyjałowienia, czyni z niej mglisty, niewiele znaczący postulat. Dlatego m. in. Livergood może dowodzić rzekomych zbieżności marksizmu i pragmatyzmu. Stwierdza on np., że zarówno u Marksa, jak u Deweya „poznanie kieruje działalnością przeobrażającą rzeczywistość” (s. 26) i że obaj ci myśliciele uważali filozofię za „intelektualny wstęp do praktycznej działalności” (s. 40). Jeśli w formułach tych „działalność” pojmować będziemy zgodnie z zasadami materializmu historycznego, to nie znajdziemy w nich trafnej charakterystyki stanowiska Marksa, lecz nader jednostronną, a więc chybioną interpretację jego poglądów. Jakkolwiek bowiem prawdą jest, że „poznanie kieruje działaniem”, to jednak poznanie jest — według Marksa — uwarunkowane działaniem. I chociaż zadaniem filozofii marksistowskiej jest istotnie przeobrażenie świata, to jednak jest ona sama wyrazem obiektywnych potrzeb rozwoju społecznego, ekspresją dążeń klasy zainteresowanej w zburzeniu kapitalistycznego *status quo*. Są to prawdy znane i uznane, których nie wolno jednak pominąć w wykładzie filozoficznych poglądów Marksa.

W spuściznie filozoficznej Marksa znaleźć można na pewno wiele myśli, które można rozmaicie interpretować. Nie ma i być nie może jakiejś jedynie prawdziwej, potwierdzonej przez nieomylny autorytet, wykładni wszystkich uwag, opinii i sugestii autora *Kapitału*. Ukazywanie nowych sposobów odczytania poszczególnych pism Marksa czy choćby ich niektórych fragmentów może sprzyjać, i rzeczywiście sprzyja, rozwojowi myśli marksistowskiej, nawet wówczas, gdy propozycje takie okazują się nieprzekonywające, niedostatecznie uzasadnione czy wręcz chybione. Margines swobody interpretacji tekstów Marksa jest niewątpliwie szeroki; stanowi on przesłankę płodnych i twórczych dyskusji, w których udział nie jest bynajmniej zastrzeżony dla badaczy uważających siebie za marksistów. Niepodobna z góry zakładać, że ludzie nie przejawiający sympatii dla marksizmu czy wręcz niechętnie doń nastawieni, analizujący go z pewnym dystansem, lecz ze znajomością rzeczy i w sposób zgodny z wymogami rzetelnego warsztatu naukowego, nie są zdolni wnosić cennych myśli do tych dyskusji. Ale swoboda interpretacji myśli Marksa ma swoje granice. Pierwsza i bodaj najważniejsza z nich oddziela mniej czy bardziej przekonywającą interpretację pism Marksa od przypisywania mu poglądów, które on *expressis verbis* zwalczał. Przykładów tego ostatniego sposobu prezentacji filozofii Marksa znajdujemy w książce Livergooda wiele.

Oto na przykład na s. 33 czytamy ze zdziwieniem: „W myśli Marksa nie ma rozróżnienia między państwem [*state*] a społeczeństwem obywatelskim [*civil society*]”. Podobnie na s. 45 Livergood stwierdza: „Dla Marksa społeczeństwo jest państwem, nie ma rozróżnienia (jak u Hegla) między społeczeństwem obywatelskim a państwem”. Opinii tej nie popiera autor żadnymi cytatami z pism Marksa, co z kolei nie jest bynajmniej czymś zaskakującym, albowiem Marks twierdził zawsze coś przeciwnego.

Bezsporne wydają się natomiast dwie rzeczy: po pierwsze „społeczeństwo obywatelskie” jest pojęciem zaczerpniętym przez Marksa z myśli Heglowskiej i używanym we wczesnej jego twórczości (później Marks i Engels zastąpią ten termin takimi pojęciami, jak „materialne warunki życia społeczeństwa”, „struktura ekonomiczna społeczeństwa” itp.), po wtóre zaś „społeczeństwo obywatelskie” jest przez Marksa odróżniane wyraźnie od „państwa”. Aby się o tym przekonać, wystarczy sięgnąć choćby do pracy *W kwestii żydowskiej* (1843), gdzie Marks wyraźnie wskazuje na „rozbrat między państwem politycznym a społeczeństwem obywatelskim”⁴.

W dwadzieścia lat później, przedstawiając najważniejsze zasady swojego poj-

⁴ K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 1, Warszawa 1960, s. 431.

mowania dziejów, Marks stwierdza: „Moje badania doprowadziły mnie do wniosku, że stosunki prawne równie jak formy państwowe nie mogą być podjęte z siebie samych ani też z tak zwanego ogólnego rozwoju ducha ludzkiego, lecz przeciwnie, wyrastają z materialnych warunków życia, których całokształt Hegel, za przykładem Anglików i Francuzów w. XVIII, określa mianem «społeczeństwa obywatelskiego», anatomii zaś tego społeczeństwa obywatelskiego szukać należy w ekonomii politycznej”⁵. Czy trzeba dowodzić, że imputowanie autorowi *Kapitału* poglądu utożsamiającego państwo ze społeczeństwem obywatelskim, a to ostatnie po prostu ze społeczeństwem, oznaczałoby przypisywanie mu myśli całkowicie sprzecznych z podstawowymi zasadami materialistycznego pojmowania historii?

„Błąd Marksa polega — zdaniem Livergooda — na przecenianiu jednego rodzaju działalności, a mianowicie działalności ekonomicznej, przy wykluczeniu wszystkich innych [...] Marks coraz bardziej zmierzał do mocniejszego uwydatnienia znaczenia stosunków ekonomicznych (środków produkcji). W niektórych wczesnych pismach Marksowska koncepcja działania obejmowała wszystkie ludzkie działania [...] Późniejsze poglądy Marksa na działanie, zgodnie z którymi kładzie on wielki nacisk na ekonomiczny aspekt działalności człowieka, są błędne, podobnie jak wszystkie jego częściowe odpowiedzi” (s. 11).

Nie są to zarzuty nowe. Podnoszono je już za życia Marksa i bezpośrednio po jego śmierci. Ale fakt, że uporczywie powracają w literaturze marksologicznej, nie dowodzi bynajmniej ich zasadności. Autor *Kapitału*, zarówno w młodzieńczych, jak i w późnych pracach, daleki był od „ekonomicznego materializmu” i nie sprowadzał bynajmniej ludzkiej działalności wyłącznie do sfery produkcji. Warto zwrócić uwagę, że we *Wprowadzeniu do krytyki ekonomii politycznej* (1857) zajmował się nie tylko towarami, lecz także produktami „myślącej głowy, która przyswaja sobie świat w sposób wyłącznie dla niej możliwy, w sposób, który różni się od artystycznego, religijnego, praktycznie-duchowego przyswajania świata”; zastanawiał się nad tym, dlaczego grecka sztuka i epos „dostarczają nam [...] jeszcze rozkoszy artystycznej i w pewnej mierze służą za normę i niedościgniony wzór”⁶.

W słynnym liście do Józefa Blocha (z 1890 r.) Engels pisał: „Według materialistycznego pojmowania dziejów momentem w ostatniej instancji decydującym w historii jest produkcja i reprodukcja rzeczywistego życia. Ani Marks, ani ja, nie twierdziliśmy nigdy nic ponadto. Jeśli ktoś to przekreśli i powie, jakoby moment ekonomiczny był jedynie decydujący, zamieni owo twierdzenie w nic nie mówiący, abstrakcyjny, niedorzeczny frazes”⁷. Zarówno polityczne formy walki klasowej i ich rezultaty, jak teorie polityczne, prawne, filozoficzne, religijne, artystyczne wywierają — jak podkreśla Engels — istotny wpływ na przebieg procesów historycznych. Marksistowska interpretacja historii uwzględnia — wbrew opiniom Livergooda — różnorodne sfery pozaekonomicznej działalności ludzi, o czym świadczą dobitnie historyczne prace autora *Kapitału*.

Ostatni rozdział pracy Livergooda zawiera, poza streszczeniem rozdziałów poprzednich, również próbę generalnej krytyki poglądów Marksa, obejmującą szeroki wachlarz zagadnień, niekiedy luźno związanych z głównym tematem książki. Autor stara się na pięciu zaledwie stronach wykazywać, że źródłem „błędów” Marksa jest przede wszystkim jego dialektyka. Tak więc okazuje się np., że Marks wydedukował całą swoją krytykę kapitalizmu z dialektycznej zasady (?) wedle której „cała struktura obecnego społeczeństwa musi być niesłuszna” (s. 46), a Marksowska analiza

⁵ K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, Warszawa 1953 s. 4.

⁶ *Ibid.*, s. 259.

⁷ K. Marks, F. Engels, *Listy*, Warszawa 1951, s. 547.

historycznej roli proletariatu ma być ponoć oparta jedynie na Heglowskiej zasadzie negatywności (s. 47). Czyżby autor nie wiedział, że Marks poświęcił krytycznej analizie kapitalistycznych struktur ekonomicznych swoje główne dzieło, *Kapitał*, i że w licznych pracach zajmował się sytuacją proletariatu jako klasy, którą obiektywne warunki społeczno-ekonomiczne skłaniają do odegrania roli „grabarza kapitalizmu”?

Sposób formułowania zarzutów pod adresem marksizmu i brak jakiegokolwiek ich uzasadnienia niezbyt dobrze świadczą o warsztacie naukowym Livergooda i jego metodzie badawczej.

Tadeusz Mrówczyński

FILOZOFIA MORALNA BRENTANA

Adriano Bausola, *Conoscenza e moralità in Franz Brentano*, Societa Editrice Vita e Pensiero, Milano 1968, ss. VII+218.

Brentano wywarł poważny wpływ na rozwój problematyki wartości i moralności w filozofii XX wieku. Dla uświadomienia sobie tego wpływu wystarczy choćby przypomnieć, że takie koncepcje, jak teoria wartości Schelera i etyka Hartmanna były inspirowane przez jego filozofię moralną, nie mówiąc oczywiście o efektach oddziaływania jego koncepcji w innych kwestiach. Ta wielka rola, jaką prace Brentana odegrały, pozostaje w wyraźnej dysproporcji nie tylko w stosunku do skromnej objętości jego dzieł, lecz także w stosunku do niewielkiej liczby prac analizujących jego dorobek i koncepcje oraz charakter oddziaływania jego pomysłów filozoficznych. Szczególnie problematyka moralna występująca u Brentana posiada niewiele opracowań. Dlatego też pojawienie się każdej nowej książki na ten temat jest zjawiskiem cennym i interesującym. Książka Bausoli jest systematycznym omówieniem zasadniczych tez filozoficznych Brentana, koncentruje się jednak wyraźnie na problematyce etycznej. Zbudowana jest jasno i daje przegląd istotnych spraw wiążących się z Brentanowską koncepcją wartości i moralności.

Brentanowska filozofia moralna jest głęboko zakorzeniona w jego fundamentalnych przeświadczeniach dotyczących filozofii jako nauki i jej stosunku do innych nauk. Właściwe podstawy dla filozofii widział on w psychologii opisowej, będącej analizą aktów świadomości, opartą na doświadczeniu wewnętrznym. Tak rozumiana psychologia była przez Brentana przeciwstawiona psychologii genetycznej, która jest nauką przyrodniczą, badającą fakty i posługującą się indukcyjnymi uogólnieniami. Nowa psychologia miała wedle Brentana, zasadniczo zmienić sytuację we wszystkich działach filozofii; w zakresie filozofii moralnej miała służyć ugruntowaniu etyki jako nauki. Dlatego też wszelkie omówienie Brentanowskiej koncepcji moralnej musi sięgać do jego psychologii; bez tego powiązania doktryna Brentana traci sens.

Zaletą książki Bausoli jest pokazanie szerokiego filozoficznego tła etyki Brentanowskiej. Bausola rozpoczyna swą książkę od przedstawienia zagadnienia intencjonalności. Koncepcja intencjonalnej świadomości stanowi centralną sprawę zarówno dla zrozumienia filozofii Brentana, jak też dla wyjaśnienia wpływu, jaki ta filozofia wywarła; a szczególnie sposobu, w jaki inspirowała powstanie fenomenologii Husserla. Bausola analizuje relacje, jaka istnieje między Brentanowskim sensem intencjonalności, a znaczeniami, jakie z nią wiązano w filozofii wcześniejszej i późniejszej. Szczególną uwagę zwraca na sposób rozumienia pojęcia przedmiotu i jego