

 [HTTP://ORCID.ORG/0000-0002-8330-2252](http://ORCID.ORG/0000-0002-8330-2252)

ROMAN KANDA

Ústav pro českou literaturu AV ČR, v. v. i., Praha

e-mail: roman.kanda@gmail.com

Po czym poznać marksizm?¹

Abstract

How Do We Recognize Marxism?

The title of the study is a paraphrase of Gilles Deleuze's inspiring work *How Do We Recognize Structuralism?* (1974). The explanation proceeds in three steps. First, the author – following Wolfgang Iser's conception – defines the relevant differences between 'discourse' and 'theory' (W. Iser). Second, he presents Marxism as a discursive ideal type (Max Weber's *Idealtyp*) that characterizes several (seven) distinctive features: (i) totality, (ii) dialectics, (iii) base and superstructure, (iv) materialism and historization, (v) subjective and objective, (vi) true and inevitable, (vii) revolutionary practice. In the third chapter of his study, the author briefly formulates a wider sociological context; inspired by the concepts of Shmuel Eisenstadt and Cornelius Castoriadis, he defines Marxism as one of the discourses articulating the cultural project of modernity and as part of a permanent process of 'social self-production'.

Keywords: Marxism, discourse and theory, modern criticism and critique of modernity

Słowa kluczowe: marksizm, dyskurs i teoria, krytyka nowoczesna i krytyka nowoczesności

1. Dyskurs i teoria

W roku 1879 Franz Mehring użył określenia „marksizm”, chcąc scharakteryzować dzieło myśliciela, który jako marksista nigdy się nie określił². Przyjacieli Marksa, współtowarzysz politycznych bojów, bliski mu filozof i kontynuator jego

¹ Tekst powstał w ramach projektu GA ČR 17-22913S, „Český literárněvědný marxismus: Nový pohled”.

² I. Elbe, *Einleitung – Zwischen Marx, Marxismus und Marxismen. Lesarten der Marx'schen Theorie* [w:] idem, *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*, wyd. 2., popr., Berlin 2010, s. 14; cyt. za R. Walther, *Marxismus* [hasło słownikowe] [w:] *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, O. Brunner, C. Conze, R. Koselleck (eds.), t. 3, Stuttgart 1982, s. 948–949.

dzieła Friedrich Engels w dwóch listach adresowanych do Conrada Schmidta i Paula Lafargue'a z 5 i 27 sierpnia 1890 roku stwierdza, że Marks od pojęć „marksizm”, „marksista” wyraźnie się dystansował: „Wiem na pewno, że nie jestem żadnym marksistą!”³. Niemniej pod koniec lat 80. XIX wieku nazwa użyta przez Mehringa przyjęła się i stała bojowym określeniem (*Kampfbegriff*) używanym najpierw przez krytyków „nauki marksistowskiej”⁴, a dopiero później zyskała status i znaczenie kluczowego znaku autoidentyfikacyjnych strategii dyskursywnych samych marksistów. Od tego momentu rozpoczynają się długie i skomplikowane dzieje marksizmu, co do którego toczą się nieustanne spory dotyczące tego, czy jest on filozofią, nauką, radykalną krytyką czy afirmatywną ideologią polityczną. Czy istnieje w ogóle tylko jeden marksizm?

Na przykład cytowany Ingo Elbe pisze o marksizmie w liczbie mnogiej, przy czym owe marksizmy określa jako kategorie zarówno jakościowe, jak i chronologiczne. Pisze więc o marksizmie klasycznym (od roku 1878, kiedy ukazał się *Anti-Dühring* Engelsa), koncentrującym się na podstawowych problemach materialistycznego ujęcia historii, proletariackim światopoglądzie oraz ewolucji dziejów i przyrody; następnie o marksizmie zachodnim (od roku 1923, kiedy György Lukács opublikował *Historię i świadomość klasową*), zajmującym się krytyczno-rewolucyjną teorią praktyki społecznej; i w końcu o nowym sposobie czytania Marksa (*neue Marx-Lektüre*; od roku 1965), którego celem jest krytyka kapitalistycznych form socjalizacji⁵. Oczywiście tego rodzaju podziały mogą skutkować pewną schematyzacją i tworzeniem granic tam, gdzie w istocie chodzi o powolną osmozę lub obszary wspólne. Jak więc scharakteryzować marksizm i w jaki sposób wyznaczyć obszar i przedmiot niniejszych rozważań?

Spróbujmy przede wszystkim rozróżnić dyskurs od teorii. Na czym będzie się opierało takie rozróżnienie i do czego może być przydatne? Zacznijmy od problemu zasadniczego, czyli tego, na podstawie jakich kryteriów możemy odróżnić teorię od dyskursu. Wolfgang Iser stwierdza, że pomimo iż granice pomiędzy teorią a dyskursem są niejasne i zmienne,

dyskurs mimo wszystko stanowi autorytatywne spojrzenie na świat, w którym żyjemy, niezależnie od tego, czy stawia sobie przy tym za cel ów świat opisywać, czy też się z nim identyfikuje. Dyskurs jest więc deterministyczny, podczas gdy teoria ma charakter probatywny, badawczy. Przy porównaniu determinacji i badania owa zasadnicza różnica pomiędzy dyskursem a teorią jest dobrze widoczna; jest całkiem możliwe, że ludzie potrzebują obu tych przeciwstawnych sposobów podejścia do rzeczywistości. Dyskurs ustanawia granice, a teoria je przekracza, otwierając w ten sposób nowe, ważne pod względem antropologicznym, obszary⁶.

³ „Alles, was ich weiß, ist, dass ich kein Marxist bin” [w:] K. Marks, F. Engels, *Werke*, t. 37, Berlin 1967, s. 436, 450; Marks swoje stwierdzenie sformułował pierwotnie po francusku („Tout ce que je sais, c'est que je ne suis pas Marxiste”), ponieważ było ono przeznaczone dla francuskiego kręgu zwolenników jego teorii.

⁴ I. Elbe, *Einleitung – Zwischen Marx, Marxismus und Marxismen...*, s. 14; cyt. za: R. Walther, op. cit., s. 944.

⁵ I. Elbe, *Einleitung – Zwischen Marx, Marxismus und Marxismen...*, s. 29.

⁶ W. Iser, *Jak se dělá teorie*, przeł. P. Onufer, Praha 2009 [2006], s. 25–26.

Rozróżnienie Isera można rozwinąć za pomocą metafory pogładowej. Dyskurs, który jest „ciężki”, porównać można do domu, który organizuje wewnętrzną przestrzeń, innymi słowy – w sposób autorytatywny określa zasady gry lub możliwość ruchu wszelkich bytów znajdujących się w domu. Teoria, która jest „zwinna” i „gibka”, porusza się w tej przestrzeni, niby drobne żyłtko, a jeśli ma szczęście, niekiedy udaje jej się wydostać z wnętrza domu. Jest to oczywiście możliwe tylko dzięki temu, że dyskurs, by tak rzec, „nie zamyka drzwi”, jego autorytatywna determinacja nie ma charakteru absolutnego. Dlatego też „żyłtko” teorii może się w przestrzeni „domu” poruszać w różnych kierunkach, z różną szybkością itp.; zawsze jednak z uwzględnieniem miejsc, gdzie znajdują się nieprzenikalne „ściany”, ale za to z nadzieją, że znajdzie „niezamknięte” przejście. Obierając tę metaforę za punkt wyjścia, nasza sympatia kierowałaby się raczej w stronę teorii, podczas gdy dyskurs moglibyśmy uważać za coś ograniczającego, zniewalającego. Ta wartościująca dychotomia jest jednak myląca. Dyskurs bowiem nie jest jakimś czynnikiem ograniczającym, bez którego teorie mogłyby swobodnie poruszać się w przestrzeni. Dyskurs stanowi konieczne „tło”, które teoriom nadaje relewantność, znaczenie i sens istnienia, jest on ich „przestrzenią życiową”, ich ekosystemem. Należy więc zmodyfikować i sprecyzować naszą metaforę: dyskurs nie jest jedynie organizacją przestrzeni, w której żyje „teoria”, lecz przestrzeń tę tworzy. Wynika z tego, że dyskurs jest niezbędny dla funkcjonowania jakiegokolwiek teorii.

Rozróżnienie Isera, dla niniejszych rozważań bardzo pomocne, ma jednak pewną słabą stronę – ignoruje polisemię centralnych pojęć, dyskursu i teorii. Według Gabriela Abenda we współczesnej socjologii pojęcie teorii używane jest w siedmiu różnych znaczeniach. Możemy więc wyróżnić teorię rozumianą jako: a) ogólna propozycja lub logicznie spójny system ogólnych propozycji; b) wyjaśnienie poszczególnych zjawisk społecznych; c) twierdzenie lub system twierdzeń dotyczących empirycznych zjawisk świata społecznego; d) efekt interpretacji lub systematyzującej rekonstrukcji idei i koncepcji określonych teoretyków; e) światopogląd (*Weltanschauung*), którego centralnym problemem jest kwestia naszych postaw wobec świata społecznego i sposobów jego reprezentacji, a nie sam ów świat; f) podejście zawierające komponent normatywny; g) medium refleksji na temat metodologicznych i filozoficznych podstaw danej dziedziny nauki (czy to socjologii, czy nauki o literaturze)⁷.

Jest kwestią oczywistą, że na przykład filozofię Karola Marksa, estetyczną koncepcję Michaiła Lifszycy czy literaturoznawcze poglądy Ladislava Štolla uznać można za teorię w znaczeniu d) – co jednak w przypadku marksizmu traktowanego jako pojęcie obejmujące obszar trzech przytoczonych przykładów? Sam Abend przyporządkowuje marksizm do teorii w znaczeniu f), a więc zawierających komponent normatywny. Co ma przez to na myśli? Pomimo iż etymologia słowa „teoria” odsyła do postawy w miarę obiektywnego obserwatora (starogreckie *theorein* oznacza „przyglądać się”, „patrzyć”, „rozważać”), teorię postkolonialną, teorię krytyczną czy teorię feministyczną Abend uważa *explicite*

⁷ G. Abend, *The Meaning of „Theory”*, „Sociological Theory” 2008, nr 2, s. 177–181.

za projekty normatywne, które odrzucają dychotomię faktu i wartości oraz wyobrażenie neutralnej nauki (socjologii). Do tego typu teorii Abend zalicza również marksizm oraz kierunki nim inspirowane, łącznie z postmarksizmem, które za podstawę obierają jedenastą tezę Marksa o Feuerbachu (o myśleniu, które zmienia świat). Tak ujmowana teoria nie jest według Abenda teorią socjologiczną w ścisłym tego słowa znaczeniu, lecz szerzej zakrojoną teorią społeczną, przekraczającą granice kompetencji przypisanych danej dyscyplinie⁸. Jakkolwiek w sformułowaniach Abenda wyczuwalny jest krytyczny dystans w stosunku do teorii (w rozumieniu f), jego charakterystyka zawiera w sobie wiele słuszności. Niemniej sformułowanie „komponent normatywny” (*normative component*) wydaje się nie do końca precyzyjne. Implikuje ono wierność formom zobowiązania, wobec których owe teorie nie tają krytycznej refleksji; podważają ich bezrefleksyjną akceptację jako ideologiczny przesąd – choćby obowiązujące ujęcie nauki jako sfery aksjologicznie neutralnych stanowisk. Historia nauki dowodzi, że owo normatywne założenie często było ignorowane, że poznanie naukowe w różnym stopniu podlegało kulturowym stereotypom i ideologicznym naciskom albo też samo owe stereotypy i ideologie legitymizowało za pomocą społecznego prestiżu eksperckiego dyskursu. W przypadku teorii (w znaczeniu f) bardziej wskazane byłoby mówienie o zaangażowaniu, ewentualnie o postawie świadomie zaangażowanej. Max Horkheimer w związku ze swoją krytyką neutralnego punktu widzenia w nauce mówi o formalistycznym pojęciu ducha, który pozostaje wyizolowany w stosunku do realnych społecznych zmagających. Neutralny, niezaangażowany punkt widzenia jest według Horkheimera iluzją, ponieważ duch poznaje jedynie to, czym jest zainteresowany. Horkheimer odrzuca koncepcję, zgodnie z którą pozornie neutralne refleksje intelektualne wyprzedzają społeczne (polityczne) zaangażowanie, i zwraca uwagę na wzajemne związki teorii, polityki i społecznego zaangażowania⁹. Teorie (w znaczeniu f) owe związki poddają refleksji, co ostatecznie oznacza, że z ich perspektywy te właśnie teorie, które definiują się jako apolityczne i wartościowo neutralne, jawią się czy też mogą się jawić jako teorie z „komponentem normatywnym”.

W przypadku dyskursu zazwyczaj mamy do czynienia z dość szerokim jego ujęciem. Na przykład Jorge Ruiz Ruiz z perspektywy socjologicznej poprzez dyskurs rozumie każdą praktykę, w ramach której jednostki obdarowują (*imbue*) rzeczywistość znaczeniami. Ujęcie takie prowadzi do powstania niemal nieograniczonego spektrum fenomenów (praktyk społecznych), które można podciągnąć pod pojęcie dyskursu i które tym samym możemy poddać analizie dyskursywnej – włączyć możemy tu taniec, utwory muzyczne czy plastyczne, a także, co oczywiste, wypowiedzi werbalne. Zwłaszcza te ostatnie, w formie mówionej czy pisanej, cieszą się szczególną uwagą analityków dyskursu, stanowiąc uprzywilejowany i równocześnie najbardziej powszechny środek przekazywania znaczeń. Poza kryterium form podawczych Jorge Ruiz Ruiz różnicuje odmiany dyskursu na

⁸ Ibid., s. 180–181. W związku z próbą zdefiniowania teorii społecznej Abend odsyła m.in. do interesującego studium Martina Jaya *For Theory*, „Theory and Society” 1996, nr 2, s. 167–183.

⁹ Zob. M. Horkheimer, *Traditional and Critical Theory* [1937] [w:] idem, *Critical Theory. Selected Essays*, przeł. M.J. O’Connell et al., New York 2002, s. 222.

podstawie sposobu ich produkcji: wyróżnia on dyskursy spontaniczne, czyli powstające w życiu codziennym, oraz sztuczne (*induced*), takie jak książki, protokoły sądowe czy programy telewizyjne produkowane dla określonych celów¹⁰. Socjologiczne badania dyskursu mogą wywodzić się również z innych społecznonaukowych obszarów, przede wszystkim z lingwistyki, w ramach której powstała tak zwana krytyczna analiza dyskursu (*critical discourse analysis*, w skrócie CDA). Do jej pionierów należy Norman Fairclough, którego koncepcja charakterem wyraźnie różni się od ujęcia Foucaulta. Sposób, w jaki definiuje on dyskurs, wyjaśnia też różne znaczenia tego centralnego pojęcia. Fairclough stwierdza wprost, że ujęcie analizy dyskursu Foucaulta jest bardziej abstrakcyjne aniżeli tekstowo (to jest lingwistycznie) ukierunkowana analiza (w skrócie TODA), której właśnie broni Fairclough. Dla niniejszych rozważań pojęcie dyskursu sformułowane w ramach TODA właśnie ze względu na swoją konkretność jest jednak mało przydatne. Nie chodzi mi bowiem o lingwistyczną analizę marksistowskiej „mowy”, czyli o analizę dyskursu w znaczeniu określonej praktyki językowej zakorzonionej w aktualnej sytuacji komunikacyjnej, lecz o uobecnienie abstrakcyjnej ramy (czy „tła”), w której dochodziło do sformułowania teorii literaturoznawczej, określanej jako marksistowska. Ujęcie dyskursu Foucaulta, tak jak jego autor sformułował je w swoim projekcie archeologii nauki¹¹, wydaje się tu bardziej przydatne, choć w naszym przypadku jest to inspiracja dość swobodna. Niemniej pojęcia takie jak „historyczne *a priori*”, „formacja dyskursywna”, „wypowiedź”, „formacja przedmiotów” itp. umożliwiają pomimo swojej abstrakcyjności – albo też być może właśnie dzięki niej – uzyskanie lepszego wyobrażenia o autorytatywno determinującym charakterze dyskursu, tak jak o tym pisał Wolfgang Iser. Jeśli mówię o marksizmie jako o dyskursie, mam na myśli przede wszystkim owe abstrakcyjne „siły”, znaczeniotwórcze „matryce” czy zasady określające i wyznaczające ruch teorii, który będziemy śledzić.

2. Marksizm jako idealnie typowa forma dyskursywna

Kiedy Gilles Deleuze zadał sobie pytanie „po czym poznać strukturalizm?”, doszedł do sformułowania siedmiu kryteriów formalnych, które według francuskiego filozofa tworzą definicyjne wyznaczniki tego naukowego kierunku (symboliczność, lokalność, różniczkowanie i osobliwość, różnia i różnicowanie, serialność, pusta przegródka, od podmiotu do praktyki)¹². Ustalenia Deleuze’a potraktujmy jako luźną inspirację i – nie przyjmując jednakże jego filozoficznego stanowiska – spróbujmy wykonać pracę analogiczną, a więc wskazać wyróżniki, na których podstawie możemy dany dyskurs identyfikować jako marksistowski. Nie będzie

¹⁰ J.R. Ruiz, *Sociological Discourse Analysis: Methods and Logic*, „Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research” 2009, nr 2, ak. 26, <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1298/2882> (dostęp: 25.01.2020).

¹¹ Zob. M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, wstęp J. Topolski, Warszawa 1977 [1969].

¹² Zob. G. Deleuze, *Po czym poznać strukturalizm?* [1974], przeł. S. Cichowicz [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, wybrał i wstępem opatrzył M.J. Siemek, Warszawa 1978, s. 296–328.

przy tym chodziło o marksizm w jego konkretnych, historycznie ustalonych tekstowych manifestacjach, lecz o pewną idealnie typową (*idealtypisch*) abstrakcję.

Totalność

Zacznijmy od tego, że marksieści w rzeczywistości rozpoznają całość lub totalność (*Totalität*). Cytowany już powyżej Lukács rozpoczyna swe studium *Marksistka Róża Luksemburg* kategorię zdaniami, że podstawowa różnica pomiędzy marksizmem a niemarksistowskimi (tzn. „burżuazyjnymi”) teoriami tkwi nie w tym, że w interpretacji historii dominują wątki ekonomiczne, lecz w stanowisku totalności¹³ – całości, która w sposób wszechstronny dominuje nad częściami składowymi, a także je determinuje¹⁴. Stanowisko totalności, które Marks przejmuje od Hegla (i które według Lukácsa stanowi rewolucyjne jądro jego idealistycznego systemu), oświetla wszystkie zjawiska składowe jako momenty całości rzeczywistości. Marksizm odrzuca separowanie różnych sfer społecznych i sfer poznania, o ile tylko jego cel znajduje się w nim samym; i odwrotnie, dopuszcza abstrakcyjne odseparowanie zjawisk cząstkowych wtedy, gdy ich badanie właśnie jako fenomenów cząstkowych stanowi drogę do poznania całości.

Obranie stanowiska totalności ma praktyczne następstwa dla naukowego myślenia. Jeśli mówimy (lub jeśli będziemy mówić) o marksistowskiej nauce o literaturze, musimy pamiętać, że dla marksisty nauka o literaturze jest jedną z dróg do poznania całości. W dyskursie marksistowskim współistnieją w związku z tym języki naukowych i pozanaukowych obszarów ludzkiej aktywności (na przykład język estetyki i język polityki), które zazwyczaj traktujemy jako oddzielne – autonomiczne. Dyskurs marksistowski owej autonomii celowo nie respektuje, traktuje ją jako samocelową, ponieważ estetyka i polityka (by trzymać się wskazanych przykładów) są częściami dominującej i determinującej całości.

Należy podkreślić, że pojęcie totalności nie jest tożsame z pojęciem całości, tak jak przyjęło się w niektórych holistycznie ukierunkowanych poglądach naukowych, ale też na przykład w literaturoznawczym i estetycznym strukturalizmie. Jan Mukařovský wyróżnił ogólnie trzy odmiany całości: formę zamkniętą (na przykład wiersz), kontekst jako ukończony szereg następujących kolejno jednostek (znaczeniowych) oraz strukturę jako współzależność części składowych, która nie musi mieć charakteru skończonego (fragment dzieła również stanowi strukturę)¹⁵. Według Mukařovskiego strukturalizm od ujęcia holistycznego różni się właśnie ujęciem całości jako niezamkniętego współdziałania przeciwstawnych sił, który to model ma swój odpowiednik również w metodologii nauk społecznych (w związku ze wzajemną antyetycznością elementów strukturalnych

¹³ W polskim przekładzie tego tekstu użyte zostało sformułowanie „punkt widzenia całości”, por. G. Lukács, *Marksistka Róża Luksemburg* [w:] idem, *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*. przeł. i wstępem opatrzył M.J. Siemek, przekład przejrzał K. Ślęzka, Warszawa 1988, s. 109 – ponieważ jednak autor niniejszego artykułu w jego dalszej części rozróżnia „całość” i „totalność”, wprowadzam tu własne, odmienne tłumaczenie (przyp. tłum).

¹⁴ Ibid.

¹⁵ J. Mukařovský, *Pojem celku v teorii umění* [1945] [w:] idem, *Studie I*, eds. M. Červenka, M. Jankovič, Brno 2000, s. 40–44.

Mukařovský podkreśla związki myślenia strukturalistycznego z dialektyczną logiką)¹⁶. W strukturalizmie całość jest jednak modelem teoretycznym, determinowanym przez przedmiot badania; czymś innym jest całość dzieła artystycznego, czym innym na przykład całość działania arytmetycznego. Totalność jest natomiast sumarycznym, ale też jedynym horyzontem wszelkich twórczych i poznawczych aktywności. Bywa w związku z tym trafnie definiowana jako dialektyczna **jedność** przeciwieństw.

Dialektyka

Hegel uważał dialektykę za drugi z trzech momentów tego, co logiczne: pierwszy moment ma formę abstrakcyjną, czyli rozsądkową (*Verstand*), trzeci natomiast spekulatywną, czyli pozytywnie rozumową (*Vernunft*). Dialektyka jest momentem negatywnie-rozumowym, w którym skończone określenia rozsądkowe zostają w sposób immanentny zniesione określeniami względem nich przeciwnymi, które ujawniają jednostronność tych pierwszych (skończonych określeń rozsądkowych)¹⁷. Hegel uważał dialektykę za zasadę rzeczywistości (ruchu, życia i wszelkiej praktyki) oraz za „duszę” naukowego poznania. Tę wysoką ocenę dialektyki przejęli Marks, Engels i ich marksistowscy kontynuatorzy, włączając Lenina, Stalina czy przywoływanego powyżej Lukácsa i innych. W tym kontekście należy zwrócić uwagę na znaczenie Engelsowskiego *Anti-Dühringa* dla ukształtowania dyskursu marksistowskiego (wagę tego dzieła podkreślali na przykład Lenin czy Kautsky). Na marksistowskich teoretyków znaczny wpływ miała koncepcja dialektyki Engelsa, którą myśliciel ten stawia w opozycji do metafizyki. Ta ostatnia reprezentuje w jego przekonaniu typ myślenia przeciwstawiającego sobie bezpośrednio, wzajemnie odizolowane przeciwieństwa, produkując w ten sposób dychotomiczne struktury ideowe, pozytywne i negatywne, wzajemnie się wykluczające¹⁸. Pomimo iż ten sposób dychotomizującego myślenia ma swoją logiczną siłę przekonywania, dialektyka przeciwstawia się tym pozornie naturalnym, refleksyjnym zabiegom metafizyki i podważa je, wskazując na wręcz przeciwne wzajemne uwarunkowanie przeciwieństw.

Fredric Jameson, który zajmował się dialektyczną teoretycznoliteracką myślą Adorna, Benjamina, Blocha, Lukácsa i innych, sądzi, iż z punktu widzenia poziomu dyskursywnej manifestacji dialektyka stanowi w swej istocie język metaforyczny, który charakteryzuje się dążeniem do połączenia w jedną figurę dwóch niewspółmiernych rzeczywistości, dwóch odrębnych kodów czy systemów znakowych, dwóch różnorodnych czy asymetrycznych terminów – takich jak na przykład duch i materia, indywidualne doświadczenie i instytucjonalne formy społeczne, język istnienia i język dziejów itp.¹⁹ Z tego płynie estetyczna

¹⁶ Ibid., s. 47.

¹⁷ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył S.F. Nowicki, Warszawa 2014 [1817], s. 140–141 (§ 79 a 81).

¹⁸ F. Engels, *Anti-Dühring. Pan Eugeniusz Dühring dokonuje przewrotu w nauce* [1894], przeł. P. Hoffman, Warszawa 1948, s. 28–29.

¹⁹ F. Jameson, *Marxism and Form. Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature*, Princeton 1971, s. 6–7.

atrakcyjność języka dialektyki, równocześnie jednak teoretyczna kruchość, którą zwiastują zwroty takie jak „abstrakcyjna negacja”, „przezwyciężenie” czy wspomniana „jedność przeciwieństw”.

Baza i nadbudowa

Ważne miejsce w dyskursywnej formie marksizmu zajmuje para terminów „baza” i „nadbudowa”, z jednej strony potwierdzająca „totalizującą tendencję” marksizmu, to jest obejmowanie części składowych zjawisk, zasad, przedmiotów itd., pojęciem totalności; z drugiej strony jest przykładem metaforycznego charakteru języka dialektycznego – baza i nadbudowa są niewątpliwie metaforami (które ponadto generują szereg problemów teoretycznych). Podstawowe tezy swojego ujęcia bazy i nadbudowy Marks sformułował w przedmowie swego dzieła *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*:

Całokształt tych stosunków produkcji tworzy ekonomiczną strukturę społeczeństwa, realną bazę, na której wznosi się nadbudowa prawna i ekonomiczna, a której odpowiadają określone formy świadomości społecznej. Sposób produkcji życia materialnego warunkuje społeczny, polityczny i duchowy proces życia w ogólności. Nie świadomość ludzi określa ich byt, lecz przeciwnie, ich społeczny byt określa ich świadomość. Na określonym szczeblu swego rozwoju materialnego siły wytwórcze społeczeństwa popadają w sprzeczność z istniejącymi stosunkami produkcji albo – co jest tylko prawnym tego wyrazem – ze stosunkami własności, w których obrębie się dotąd rozwijały. Z form rozwoju sił wytwórczych stosunki te zmieniają się w ich kajdany. Wówczas następuje epoka rewolucji socjalnej. Ze zmianą podłoża ekonomicznego odbywa się mniej lub bardziej szybki przewrót w całej olbrzymiej nadbudowie²⁰.

Ten znany fragment został tu zacytowany po to, by przypomnieć kluczowe zwroty, figury retoryczne i struktury argumentacyjne w całej ich dosłowności, a nie poprzez parafrazę, która zawsze prowadzi do większych bądź mniejszych nieścisłości. Co więcej, niewątpliwie ciekawą kwestią byłaby możliwość prześledzenia, w jaki sposób część *Przedmowy* Marksa sama ulegała procedurom dyskursywnego przepisywania, parafrazom, interpretacyjnym uproszczeniom czy rozszerzaniu, ewentualnie pogłębieniu; jak stała się przedmiotem polemicznych dyskusji w ramach marksizmu (o krytykach niemarksistowskich nie wspominając) – innymi słowy, w jaki sposób stymulowała dynamikę marksistowskiego dyskursu. Analizę teoretycznej strony problemu – w tym wypadku problemu, który otwiera metafora bazy i nadbudowy – musimy pozostawić z boku, choć można by tu wspomnieć nowe ujęcia relacji bazy i nadbudowy w pracach Antonio Gramsciego, Raymonda Williamsa czy Roberta Kalivody; do tego problemu powrócę jeszcze w stosownych miejscach tekstu, biorąc pod uwagę zwłaszcza ich związek z marksistowską nauką o literaturze.

Metafora bazy i nadbudowy wnosi do marksistowskiego dyskursu określone frazemy i wyrażenia, które stały się na tyle symptomatyczne, że do ich poziomu zredukowana została cała złożona konstrukcja ujęcia Marksa i Engelsa: „byt określa świadomość”, „baza określa nadbudowę”, „napięcie między siłami

²⁰ K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, przeł. E. Lipiński, Warszawa 1955, s. 5.

produkcji a stosunkami produkcji wywołuje...” itp. stały się znacznikami dyskursu, w których poziom teorii był obecny już jedynie domyślnie.

Materializm i historyzacja

Jednym ze sposobów, w jaki Marks i jego kontynuatorzy definiują swoje miejsce w ramach teoretycznej (filozoficznej) tradycji, jest konstruowanie przeciwieństwa pomiędzy idealizmem a materializmem. Wszyscy marksiści bez wyjątku opowiadają się za światopoglądem materialistycznym i krytykują idealizm, który w rezultacie często opatrywany jest negatywnymi atrybutami, ewentualnie sam nabiera negatywnego zabarwienia. Przy tym jednak dystansowanie się Marksa i Engelsa od idealizmu miało swoje konkretne filozoficzne i historyczne powody, związane z budowaniem przez nich własnej filozofii jako krytyki i negacji idealistycznego systemu Hegla (przeżywającego już wtedy, w okresie działalności młodoheglistów, kryzys).

W pierwszym tomie *Ideologii niemieckiej* Marks i Engels przystępują do ostrej krytyki współczesnej filozofii niemieckiej. Ironicznie komentują jej domniemany potężny rozwój i mówią o procesie „rozkładu absolutnego ducha”²¹. Dużo bardziej symptomatyczna niż ta polemiczna ekspresja jest metaforyka, która pojawia się w wartościujących wypowiedziach obu autorów: przedstawicielem młodoheglowskiego idealizmu są „filozoficznymi przedsiębiorcami, którzy dotąd [czyli do czasów rozkładu heglowskiego systemu – R.K.] żyli z eksploatacji ducha absolutnego”²², każdy z nich gorliwie wyprzedaje to, co przypadło mu w udziale, zaciekle z sobą konkurują, ale niemiecki „rynek” jest nasycony, wobec czego – wbrew ich wysiłkom – proponowany „towar” „nie znajduje popytu”. Opisana tu metaforyka, której struktura opiera się na zasadzie paralelizmu pomiędzy obszarem filozofii a obszarem stosunków ekonomicznych, ma oczywiście charakter ironiczny, jej funkcja jest jednak poważniejsza: ma ona wymiar demistyfikujący. Maskę idealizmu skrywa konkretny ruch – konkretne motywy ludzkiej praktyki – które ze swej istoty mają charakter materialny. Filozoficznemu idealizmowi młodoheglistów udowodnione zostaje oszustwo, ponieważ ludzką praktykę pojmuje wyłącznie jako produkt świadomości.

Zabieg demistyfikującego ujawniania rzeczywistych zmagania i sił (interesów ekonomicznych, klasowych itp.) skrywanych za kurtyną idealistycznych fraz należy do często wykorzystywanych dyskursywnych strategii marksizmu jako filozoficznego materializmu. Przejście od tego, co „mistyfikujące” („idealistyczne”, „dotyczące interesów danej klasy”, „partykularne”, „ideologiczne”), do tego, co „realne” („materialistyczne”, „emancypacyjne”, „uniwersalistyczne”, „krytyczne”), odnaleźć można w szeregu tekstów czeskich filozofów, estetyków i literaturoznawców²³. Sfera ludzkiej praktyki, interesów klasowych, dynamika stosunków ekonomicznych itp. mają w sposób konieczny charakter historyczny,

²¹ K. Marks, F. Engels, *Dziela*, T. 3, [1845–1846], Warszawa 1961, s. 17.

²² Ibid.

²³ Potwierdzają to wyraźnie sformułowania typu: „W filozofii klasy panującej w danym okresie znajdują swoje odbicie potrzeby owej klasy oraz stosunki sił społecznych” – zob. U. Urx, *Filozofie*

co Marksa i Engelsa prowadzi do rezolutnego stwierdzenia: „Znamy tylko jedną jedyną naukę, naukę historii”²⁴. Stanowisko materialistyczne nie jest możliwe bez uwzględnienia aspektu historycznego. Stwierdzenie to nie oznacza, że na gruncie filozoficznego idealizmu nie dochodziło do formułowania koncepcji dziejowych – świadectwem tego jest choćby dzieło Hegla²⁵. Idealistyczne koncepcje dziejów stanowią jednak dla materialisty marksistowskiego (pleonazm jest tu zamierzony) problem poprzez swój „mystyfikujący” („ideologizujący”) odwrót od badań nad materialnymi („realnymi”) warunkami ludzkiej praktyki i myślenia.

Subiektywność i obiektywność

W dyskursie marksistowskim „to, co subiektywne”, związane jest z tym, co częściowe, ograniczone lub niepełne (przede wszystkim niepełne poznanie), niekiedy też przypadkowe, indywidualnie swobodne. Z kolei „to, co obiektywne”, wiąże się z tym, co całościowe, pełne, ponadindywidualne, konieczne, przebiegające w sposób uregulowany. Zasadniczą dynamikę różnicy pomiędzy subiektywnością i obiektywnością w dyskursie marksistowskim można objaśnić na przykładzie teorii wartości Marksa. Ujęcie Marksa różni się od ujęcia Adama Smitha, różniającego wartość użytkową (czyli wartość, która określa użyteczność danego przedmiotu) oraz wartość wymienną (czyli możliwość nabycia innych dóbr, jaką daje posiadanie tego przedmiotu)²⁶. Określanie wartości na podstawie użyteczności lub wymienności ma charakter subiektywny – zależy od tego, jaką wartość przypisuje się przedmiotowi. Smith wprawdzie w innym miejscu pisze o wartości także w znaczeniu ilości pracy, która była niezbędna, by daną rzecz nabyć lub nią rozporządzać, to znaczy dąży do obiektywnego określenia wartości²⁷, ale dopiero Marks w swojej koncepcji wartości i wartości dodatkowej ujmuje wartość jako niezbędną ilość pracy – przy czym niezbędność jest czynnikiem obiektywnym (w związku z tym można tu mówić o „obiektywnej wartości” towaru)²⁸.

W dyskursie marksistowskim dychotomia tego, co subiektywne, i tego, co obiektywne, służy między innymi do stworzenia skontrastowanych struktur, mających podkreślić różnice pomiędzy marksistowską epistemologią, która jest w stanie uchwycić obiektywne (konieczne) zależności takiego czy innego zjawiska czy procesu społecznego, a niemarksistowskimi opozycyjnymi wobec niej kierunkami, trwającymi przy aspektach subiektywnych, których wzajemne relacje są ilościowo wyznaczone i nie mogą prowadzić do poznania całości (totalności) rzeczywistości. Marksizm w tym kontekście stanowi część filozoficznej tradycji, którą George Lakoff i Mark Johnson określają jak „mit obiektywizmu”

československé vládnoucí třídy [1930] [w:] idem, *V prvních řadách*, eds. L. Lantová, M. Nosek, Praha 1962, s. 101.

²⁴ K. Marks, F. Engels, op. cit., s. 18.

²⁵ Zob. S. Buck-Morss, *Hegel, Haiti, and Universal History*, Pittsburg 2009.

²⁶ A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1, przeł. G. Wolff, O. Einfeld, Z. Sadowski, Warszawa 1954, s. 37.

²⁷ *Ibid.*, s. 39–40.

²⁸ Zob. K. Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomji politycznej*, t. 1, *Przebieg wytwarzania kapitału*, tłum. nieznanymi, Warszawa 1926 [1867] (por. np. rozdział *Towar i pieniądz*).

i która opiera się na poglądzie, iż mamy dostęp do absolutnych i bezwarunkowych prawd o rzeczywistości²⁹. W takim ujęciu język stanowi rodzaj przezroczystego medium, służącego jedynie do odkrywania prawdy o rzeczywistości, ale nie jest brany pod uwagę fakt, że język także wnosi do rzeczywistości pewne nowe znaczenia, w ten sposób ją wzbogacając, czyli nie jest podporządkowany jedynie funkcji poznawczej.

Prawda i prawidłowość

Z dychotomią tego, co subiektywne, i tego, co obiektywne, których napięcie w marksizmie rozstrzygnięte zostaje na korzyść obiektywności, ściśle związane są kolejne dwa dystynktywne rysy marksistowskiego dyskursu – (obiektywna) prawda i (obiektywna) prawidłowość. W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie, czy istnieje prawda obiektywna, Lenin w *Materializmie i empiriokrytycyzmie* zwraca się ku naukom przyrodniczym:

Przyrodznawstwo nie pozwala wątpić, że jego twierdzenie o istnieniu Ziemi przed pojawieniem się ludzkości jest prawdą. Jest to całkowicie zgodne z materialistyczną teorią poznania: istnienie tego, co jest odzwierciedlane, niezależnie od tych, którzy odzwierciedlają (niezależność świata zewnętrznego od świadomości), jest podstawową przesłanką materializmu. Twierdzenie przyrodznawstwa, że Ziemia istniała przed ludzkością, jest prawdą obiektywną³⁰.

Odwołanie się do nauk przyrodniczych nie było w owym czasie czymś wyjątkowym, wręcz przeciwnie. Kultowi nauk przyrodniczych, ich ścisłości, ulegali nawet powieściopisarze. Równocześnie oznacza to, że dyskurs marksistowski był tu zwiastunem teoretycznych sformułowań takich jak postulat „twardej” teorii. Powróćmy do Wolfganga Isera rozróżniającego w przywoływanej już pracy *Jak się robi teorię?* – można powiedzieć nawet zbyt kategorycznie, choć w tym momencie podział ten ze względu na swój instruktywny charakter jest tu użyteczny – „twardą” i „miękką” teorię, które pomiędzy sobą wytwarzają niemal przeciwstawną relację. Twarda teoria zakłada predykcje oparte na potwierdzonych „prawidłowościach”³¹. Z kolei „miękką” teoria nie odkrywa wspomnianych „prawidłowości”, nie poszukuje zasad ogólnych, a swój zamknięty charakter (który przekształca teorię w przekonujący system) uzyskuje za pośrednictwem metafor, które wywołują asocjacje. „Miękką” teoria nie ustanawia rzeczywistości, jak stwierdza Iser, lecz „szkicuje wzorce”³². Wynika z tego, że wyrazy, frazemy czy też całe sformułowania dyskursu, który odwołuje się do nauk przyrodniczych i prawd obiektywnych, mogą w formie „miękkiej” teorii, w naszym wypadku nauki o literaturze, funkcjonować co najwyżej jako metafory.

²⁹ Zob. G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, przeł. i wstępem opatrzył T.P. Krzeszowski, Warszawa 1988 [1980], s. 223.

³⁰ W.I. Lenin, *Materializm i empiriokrytycyzm. Dzieła wszystkie*, t. 18, tłum. nieznanymi, Warszawa 1984, s. 112.

³¹ W. Iser, op. cit., s. 17–18. Iser odwołuje się tu do ujęcia poznania naukowego Poppera; zob. K.R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, przeł. U. Niklas, Warszawa 2002 [1934], s. 49.

³² W. Iser, op. cit., s. 19.

Dyskusje o ekonomicznych prawidłowościach w socjalistycznym społeczeństwie, których treść i kierunek w swoim czasie wyznaczyła inkryminowana praca Stalina³³, są symptomatycznym przejawem tego, jak w dyskursie marksistowskim ściera się to, co „twarde” (dosłowne), i to, co „miękkie” (metaforyczne). Powstaje tu problem: czy owo napięcie pomiędzy dosłownością i metaforycznością nie narusza wyobrażenia poznania totalności jako jedności dialektycznych przeciwieństw? Można by powiedzieć, że poznanie totalności jest momentem wykupienia z dramatycznej sprzeczności rzeczywistości. Czy jest to jednak wykupienie dosłowne, czy jedynie metaforyczne?

Praktyka rewolucyjna

Sformułowana przez Marksa krytyka Feuerbacha znajduje swój dobitny wyraz w słynnej jedenastej tezie: „Filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat; idzie jednak o to, aby go zmienić”³⁴. Radykalność tego stwierdzenia, eksponującego polaryzację pomiędzy *interpretiert* a *verändern*, zawiera się w nowym ujęciu zadania filozofii – ma ono zostać spełnione w momencie, kiedy filozofia unieważni samą siebie, kiedy – mówiąc obrazowo – przełamie obwarowania dyskursów interpretacyjnych i stanie się praktyką zmieniającą rzeczywistość. Wspomniana radykalność stanowi podstawę radykalności marksistowskiej epistemologii. Podmiot nie jest w niej oddzielony od rzeczywistości (rzeczywistość nie jest obiektem, postrzeżeniem, jak stwierdza pierwsza teza)³⁵, lecz sam poprzez swoje myślenie i swoją konkretną praktykę ową rzeczywistość zmienia. Jest to ważny punkt widzenia, poprzez który dyskurs określa pozycję teorii. Ta ostatnia nagle zaczyna opierać się własnej etymologii: nie ma być już czystą obserwacją czy kontemplacją „nad” rzeczywistością (z gr. *theorien*), ale ma się do rzeczywistości „włamać” jako jedna z sił napędowych jej przemiany. Teoria w dyskursie marksistowskim nie posiada autonomii, którą spotkać możemy u Kanta, Hegla czy Husserla, lecz łączy się ze społecznymi i politycznymi funkcjami oraz celami; choć ważna i niezastąpiona staje się częścią składową praktyki rewolucyjnej.

Lenin w swojej krytyce Róży Luksemburg pisze o teorii w związku z jej praktycznym znaczeniem dla osiągnięcia rewolucyjnych celów proletariatu (w tym przypadku miał na myśli prawo do narodowego samookreślenia Irlandczyków i Polaków)³⁶. Teoria marksistowska funkcjonuje – znów mówiąc obrazowo – jak strzałka kompasu, która wskazuje na realizację praktycznych celów na wzburzonym morzu przeciwstawnych interesów. Z tego wynika szersze społeczne znaczenie teorii, z jednej strony mogącej uczestniczyć w przekształcaniu rzeczywistości i procesach emancypacyjnych, z drugiej natomiast powstaje tu niebezpieczeństwo politycznej utylitarności i ideologicznej instrumentalizacji teorii, to jest

³³ Zob. J. Stalin, *Ekonomiczne problemy socjalizmu w ZSRR*, tłum. nieznanymi, Warszawa 1953 [1952].

³⁴ K. Marks, *Tezy o Feuerbachu* [1845], tłum. nieznanymi [w:] F. Engels, *Ludwik Feuerbach i mierzech klasycznej filozofii niemieckiej*, Warszawa 1950, s. 62.

³⁵ *Ibid.*, s. 59.

³⁶ W.I. Lenin, *O prawie narodów do samookreślenia* [1914] [w:] idem, *Dziela wybrane*, t. 1, tłum. nieznanymi, Warszawa 1978, s. 907.

niebezpieczeństwo jej podporządkowania interesom pozateoretycznym. Ambiwalencja ta, stanowiąca tło siódmej i ostatniej cechy wyróżniającej marksistowski dyskurs, towarzyszy marksizmowi praktycznie od momentu jego powstania i stwarza niekiedy wrażenie jego swoistego rozdwojenia – marksizm jest zarówno krytyczną teorią społeczeństwa i kultury, jak i legitymizacją socjalistycznego projektu społecznego i kulturalnego.

3. Marksizm i dyskurs nowoczesności

Na zakończenie chciałbym podjąć próbę wpisania powyższych uwag i ustaleń w bardziej ogólne socjologiczne ramy, które ujmą marksizm jako jeden z istotnych dyskursów nowoczesności. Funkcja owych socjologicznych ram związana jest przede wszystkim z kontekstualizacją, to znaczy z podkreśleniem związków, które dyskurs marksistowski otaczają – on sam jest również ich częścią – i które tworzą „tło” szczegółowych sformułowań w ramach marksistowskiego literaturoznawstwa. Końcowe zdanie poprzedniego podrozdziału, podkreślające wewnętrzną ambiwalencję marksizmu jako teorii krytycznej i legitymizacji socjalistycznego społecznego i kulturalnego projektu, poszukiwane ramy socjologiczne w zasadzie antycypowało. Możemy wstępnie konstatować, że marksizm poprzez ambiwalencję tę w pełni odpowiada charakterowi nowoczesnych dyskursów, które są subwersywne (krytyczne) i legitymizujące (ideologiczne). Mówiąc w sposób jeszcze bardziej obrazowy, marksizm stanowi jedną z konkretnych form nowoczesności, którą możemy traktować jako epokowy kulturalny i społeczny (polityczny) projekt. Pozostaje jedynie pytanie, co jest podstawą tego projektu i jakie są jego zasadnicze rysy.

Próbując odpowiedzieć na to pytanie, możemy odwołać się do dwóch poważnych autorytetów w zakresie nauk społecznych ostatnich dziesięcioleci: izraelskiego socjologa (z pochodzenia warszawianina) Shmula Eisenstadta oraz grecko-francuskiego filozofa i ekonomisty Corneliusa Castoriadis. Eisenstadt, który stworzył koncepcję „zwielokrotnionych nowoczesności” (*multiple modernities*), odrzuca utożsamienie modernizacji i zachodnienia (stwierdza wprost, że modernizacja nie jest westernizacją)³⁷. Równocześnie konstatuje oczywisty fakt historyczny, a mianowicie, że kulturalny i polityczny program nowoczesności zaczął się rozwijać najpierw na Zachodzie, to znaczy w zachodniej i środkowej Europie. Nadejście nowoczesności oznaczało zmianę ideologicznych i instytucjonalnych podstaw oraz przeobrażenia w zakresie rozumienia ludzkiego działania, jego autonomii i miejsca w wpływającym czasie; przyszłość stała się przestrzenią potencjalnie formowaną za pośrednictwem ludzkiej praktyki. Jądem nowoczesnego programu jest według Eisenstadta fakt, iż podstawy i prawowitość społecznego, ontologicznego i politycznego porządku nie są uważane za oczywiste. W ten sposób otworzyły się nowe możliwości krytycznej refleksji oraz nowego

³⁷ S. Eisenstadt, *Some Observations on Multiple Modernities* [w:] *Comparative Civilizations. Multiple Modernities*, eds. idem et al., Leiden–Boston–Köln 2002, s. 27.

budowania podstaw i prawowitości porządku społecznej rzeczywistości³⁸. Źródłem tych podstaw i legitymizacji były elitarne dyskursy filozoficzne, naukowe czy polityczne. Eisenstadt za niewątpliwie najbardziej udany wyraz kulturalnego programu nowoczesności uważa socjologię Weбера, trudno jednak podać w wątpliwość fakt, że do zasadniczych form kulturalnego i politycznego projektu nowoczesności należała sformułowana przez Marksa krytyka filozofii i ekonomii politycznej.

Problem dotyczący podstaw nowoczesnego programu kulturalnego nowoczesności skrywa jeszcze jedno, zasadnicze pytanie: co jest źródłem tych projektów, które reagują na przeobrażenia społecznej rzeczywistości, a równocześnie zmianom tym towarzyszą oraz je współtworzą? Czy jest to ruch rozwojowy ekonomicznej bazy, jak przypuszczali klasycy marksiści? Czy też jest to obszar kulturalno-religijny, jak o tym był przekonany wspomniany Max Weber?

Przypuszczam, że na potrzeby dalszych ustaleń inspirujący charakter mieć będzie ujęcie Corneliusa Castoriadis (do którego Eisenstadt mimochodem krótko nawiązuje)³⁹. Castoriadis nie zgadzał się z twierdzeniami klasycznych marksistów, że źródłem krystalizacji i rozwoju nowoczesnych metod interpretacji świata jest determinująca baza ekonomiczna. Pozostając pod wpływem Lacanowskiej psychoanalizy, mówił o sferze tego, co wyobrażone, oraz o wzajemnej relacji tego, co wyobrażone i instytucji społecznych⁴⁰. Castoriadis wychodził z założenia, że historia nie jest możliwa bez produktywnej czy też kreatywnej imaginacji. Wyrażaną wprost racjonalność poprzedza uniwersum sygnifikacji (*significations*). Świat społeczny jest tworzony i artykułowany jako funkcja systemu sygnifikacji, przy czym sygnifikacje te istnieją w formie aktualnych wyobrażeń (*actual imaginary*). Dopiero opierając się na relacji do wskazanego systemu sygnifikacji, jesteśmy w stanie zrozumieć konkretny „wybór” symboli, którego dokonuje każde społeczeństwo, w tym zwłaszcza symbolikę instytucjonalną, na której dane społeczeństwo opiera swoją „funkcyjność”. Ściśle realistyczne i racjonalistyczne podejście napotyka tu ograniczenia: „rzeczywistość” jest bowiem zawsze związana z określonym wyobrażeniem o rzeczywistości, a „racjonalność” z kolei z określonym wyobrażeniem o tym, co jest racjonalne. Przy czym te określone wyobrażenia są historycznie warunkowane czymś, co zasadniczą rzeczywistość i racjonalność poprzedza i co je współokreśla jako coś, co nie jest zupełnie przypadkowe i czego nie możemy w sposób woluntarystyczny usunąć – czy to w metaforycznym, czy ontologicznym sensie. Tym czymś jest właśnie ów system sygnifikacji jako efekt działania kreatywnej imaginacji. „Rzeczywistość” ani „racjonalność” nie mogą być źródłem zasadniczych pytań, które zadaje sobie każde społeczeństwo, a które dotyczą jego „wnętrza”, to jest jego tożsamości i prawowitości, jego stosunku do tego, co „na zewnątrz”, do „środowiska”, czyli świata, oraz otaczających przedmiotów, innych form życia itp. Owe pytania oraz autodefiniujące i autolegitymizujące odpowiedzi Castoriadis traktuje jako czyste metafory: nie chodzi

³⁸ Ibid., s. 29.

³⁹ Ibid., s. 28.

⁴⁰ C. Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, przeł. K. Blamey, Cambridge 1997 [1975], s. 115.

o bezpośrednio wyrażone w języku pytania, a następnie o bezpośrednio wyrażone w języku odpowiedzi. Chodzi o permanentną autokreację społeczeństwa – o społeczne działanie i produkcję społecznych znaczeń⁴¹.

W ramach sparafrazowanego tu podziału Castoriadis przeprowadza zróżnicowaną krytykę marksizmu. Przyznaje rację marksistom, a konkretnie ich wyobrażeniu dialektycznej relacji pomiędzy bazą i nadbudową, jednak w kwestii zasadniczej polemizuje. Według marksistów wyżej wspomniane pytania i odpowiedzi dotyczące tożsamości i prawowitości społeczeństwa przynależą do nadbudowy (do której zaliczają religię, filozofię, literaturę itd.). Castoriadis zgadza się z tym, że nadbudowa zawiera zniekształcone czy fragmentaryczne odbicia rzeczywistych warunków i społecznych aktywności człowieka, które są w ramach nadbudowy ideologicznie, filozoficznie czy artystycznie sublimowane. Według Castoriadis marksiści mylą się jednak, zakładając, że rzeczywiste warunki i społeczne działania człowieka można zrozumieć poza ich znaczeniem artykułowanym przez struktury nadbudowy, ewentualnie przypuszczając, że znaczenia owe są oczywiste (na przykład, że chodzi o „zaspakajanie potrzeb”, co jednak może prowadzić do zasadniczej interpretacyjnej redukcji całej ludzkiej ideowej czy artystycznej twórczości). Funkcja imaginacji jest w tym ujęciu niezastępowalna i nieredukowalna, w przeciwnym razie ludzkie działanie *in nuce* nie różniłoby się od działania pszczół. Castoriadis nawet porównuje człowieka do nieświadomego filozoficznego zwierzęcia, które zadawało sobie filozoficzne pytania na długo przed tym, zanim pojawiła się jakaś filozofia, a równocześnie do zwierzęcia poetyckiego, które tworzyło jeszcze przed powstaniem literatury⁴².

W zgodzie z tezami Castoriadis proponuję rozumieć marksizm jako określoną formę intelektualnej imaginacji, która artykułuje określony program (czy projekt) kulturalny i polityczny. W sensie ogólnym artykulacja owa jest rozumiana jako jeden z przejawów niesłabnącej społecznej autokreacji.

Przełożył Piotr Gierowski

Bibliografia

- Abend G., *The Meaning of „Theory”*, „Sociological Theory” 2008, nr 2, s. 173–199.
- Buck-Morss S., *Hegel, Haiti, and Universal History*, Pittsburg 2009.
- Castoriadis C., *The Imaginary Institution of Society*, przeł. K. Blamey, Cambridge 1997 [1975].
- Deleuze G., *Po czym poznać strukturalizm?*, przeł. S. Cichowicz [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, wybrał i wstępem opatrzył M.J. Siemek, Warszawa 1978 [1974], s. 296–328.
- Eisenstadt S., *Some Observations on Multiple Modernities* [w:] *Comparative Civilizations. Multiple Modernities*, eds. S. Eisenstadt et al., Leiden–Boston–Köln 2002, s. 27–41.

⁴¹ Ibid., s. 146–147.

⁴² Ibid., s. 147.

- Elbe I., *Einleitung – Zwischen Marx, Marxismus und Marxismen. Lesarten der Marxschen Theorie* [w:] I. Elbe, *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*, wyd 2. popr., Berlin 2010.
- Engels F., *Anty-Dühring. Pan Eugeniusz Dühring dokonuje przewrotu w nauce*, przeł. P. Hoffman, Warszawa 1948 [1894].
- Foucault M., *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, wstęp J. Topolski, Warszawa 1977 [1969].
- Hegel G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł., wstępem i komentarzem opatrzył Ś.F. Nowicki, Warszawa 2014 [1817].
- Horkheimer M., *Traditional and Critical Theory* [1937] [w:] M. Horkheimer, *Critical Theory. Selected Essays*, przeł. M.J. O'Connell et al., New York 2002, s. 188–243.
- Iser W., *Jak se dělá teorie*, przeł. P. Onufer, Praha 2009 [2006].
- Jameson F., *Marxism and Form. Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature*, Princeton 1971.
- Jay M., *For Theory*, „Theory and Society” 1996, nr 2, s. 167–183.
- Lakoff G., Johnson M., *Metafory w naszym życiu*, przeł. i wstępem opatrzył T.P. Krzeszowski, Warszawa 1988 [1980].
- Lenin W.I., *Materializm i empiriokrytycyzm. Dzieła wszystkie*, t. 18, tłum. nieznanym, Warszawa 1984 [1909].
- Lenin W.I., *O prawie narodów do samookreślenia* [1914] [w:] W.I. Lenin, *Dzieła wybrane*, t. 1, tłum. nieznanym, Warszawa 1978, s. 853–921.
- Lukacs G., *Marxistka Róża Luksemburg* [1921] [w:] G. Lukacs, *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, przeł. i wstępem opatrzył M.J. Siemek, przekład przejrzał K. Ślęczka, Warszawa 1988, s. 109–127.
- Marks K., *Kapitał. Krytyka ekonomji politycznej*, t. 1, *Przebieg wytwarzania kapitału*, tłum. nieznanym, Warszawa 1926 [1867].
- Marks K., *Tezy o Feuerbachu* [1845], tłum. nieznanym [w:] F. Engels, *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, Warszawa 1950, s. 57–62.
- Marks K., *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, przeł. E. Lipiński, Warszawa 1955.
- Marks K., Engels F., *Dzieła*, t. 3 [1845–1846], Warszawa 1961.
- Marks K., Engels F., *Werke*, t. 37, Berlin 1967.
- Mukařovský J., *Pojem celku v teorii umění* [1945] [w:] J. Mukařovský, *Studie I*, eds. M. Červenka, M. Jankovič, Brno 2000, s. 39–49.
- Popper K.R., *Logika odkrycia naukowego*, przeł. U. Niklas, Warszawa 2002 [1934].
- Ruiz J.R., *Sociological Discourse Analysis: Methods and Logic*, „Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research” 2009, nr 2, <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1298/2882> (dostęp: 25.01.2020).
- Smith A., *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1, przeł. G. Wolff, O. Einfeld, Z. Sadowski, Warszawa 1954.
- Stalin J., *Ekonomiczne problemy socjalizmu w ZSRR*, tłum. nieznanym, Warszawa 1953 [1952].
- Urx U., *Filozofie československé vládnoucí třídy* [1930] [w:] U. Urx, *V prvních řadách*, eds. L. Lantová, M. Nosek, Praha 1962, s. 101–106.
- Walther R., *Marxismus* [w:] *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, eds. O. Brunner, C. Conze, R. Koselleck, t. 3, Stuttgart 1982, s. 948–949.